

משה מנדלסון



גדולי
החיים חורט ולדא
בליציני
מזמם
ויליני
היהודי

שמואל פיינר

מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל



שמואל פיינר
משה מנדלסון

גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי

עורך הסדרה: אביעזר רביצקי

המערכת

משה אידל, אברהם גרוסמן, צבי יקותיאל, אניטה שפירא

שמואל פיינר

משה מנדלסון



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל

ירושלים

Shmuel Feiner
Moses Mendelssohn

עריכה לשונית: אביטל רגב-שושני

עיצוב: מירה קידר

הפקה: יחזקאל חובב

הדפסה שנייה: תשס"ו, 2006

מסת"ב 965-227-204-3 ISBN

מספר קטלוגי 185-520 Catalogue No.

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר, תשס"ה

© Copyright by The Zalman Shazar Center, Jerusalem

Printed in Israel, 2005

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני, לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד ממוחשב: מרכז זלמן שזר

לוחות: מכון האופסט שלמה נתן; הדפסה: דפוס גרפית בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

פרק ראשון:	טיול בשדרות אונטר דן לינדן..... 9
פרק שני:	מדסאו לברלין – קריירה שאינה ידועה מראש..... 21
פרק שלישי:	המרה תרבותית – שלוש השנים המעצבות..... 35
פרק רביעי:	מלחמה ושלוש, אהבה ומשפחה, תהילה ותסכול..... 51
פרק חמישי:	העלבון והחולי – פרשת לפאטר..... 71
פרק שישי:	חלומות, סיוטים ומאבקים לסובלנות דתית..... 89
פרק שביעי:	'ירושלים' – הדרך אל האושר האזרחי..... 122
פרק שמיני:	לנוכח רוחות הרפאים – השנתיים האחרונות..... 147
	קורות חיים..... 169
	ביבליוגרפיה נבחרת..... 173

אתה בודאי יודע איזה חלק מועט יש לבני אמונתי בכל החירויות
של הארץ. הדיכוי האזרחי אשר אנו נדונים לו בשל דעות קדומות
ומושרשות רובץ כמעמסה מתה על כנפי הרוח ומונע מלנסות את
המעוף לגובה של אלו שנולדו חופשיים.

(משה מנדלסון, 1762)

לא אכחד כי הבחנתי בדתי הוספות וסלופים בידי אדם, המכהים
לצערי את זהרה. מי איש אוהב אמת ויוכל להשתבח כי מצא את
דתו כולה נקיה מחוקות בני אדם מזיקות? כולנו שוחרי האמת,
מכירים את הבל פיהן המרעיל של הצביעות והאמונה התפלה,
ומקוים שתהיה היכולת בידנו לסלקו בלי נזק לאמיתי ולטוב. אבל
בעיקרה של דתי בטוח אני בטחון גמור שאין להזיזו.

(משה מנדלסון, 1770)

טיול בשדרות אונטר דן לינדן

לפנות ערב ובימי ראשון וחג יצאו רבים מתושביה של העיר ברלין במאה ה־18 לטייל להנאתם בשדות הציד של פארק טירגרטן ולאורך שדרות עצי התרזה הרחבות אונטר דן לינדן הנמתחות עד לארמון המלך. בעשורים האחרונים של המאה הבחינו בני עיר הבירה של ממלכת פרוסיה והאורחים הרבים – שהגיעו אליה כדי להתרשם מקרוב מאחת מערי התרבות העולות של אירופה – ביהודים המתמזגים במטיילים בגנים ובשדרות של העיר. נוכחותם של רבים מקהילת יהודי ברלין, שמנתה כשלושת אלפי איש, במקומות הציבוריים ובאתרי הבילוי והתרבות – בייחוד בתיאטרונים ובאולמות הקונצרטים – הייתה אופיינית להווי של העיר התוססת. היהודים בעלי האמצעים, סוחרים ותעשיינים מצליחים, וכן נשותיהם ובנותיהם, הפגינו בלבושם האופנתי והמהודר, בתסרוקותיהם ובפאותיהם הנוכריות הראוותניות, בשפתם הגרמנית השוטפת ובנימוסיהם טעם מעודן כראוי לבורגנים בני תרבות. לא מעטים מהם קראו ספרות יפה וכתבי־עת בתחומי ידע שונים, האזינו להרצאות על חידושים במדע ובפילוסופיה וצפו במופעי תרבות ואמנות. בלטו בהם כמה יהודים כמו הרופא והפילוסוף מרקוס הרץ, תלמידו של הפילוסוף עמנואל קאנט, והרופא והמדען המומחה לבעלי־חיים ימיים מרקוס בלוך, שנחשבו למלומדים בעלי שם והיו מקור לגאווה לתושבי העיר. באחד מערבי קיץ 1780 טייל ברחובות ברלין המפורסם שביהודי העיר, הפילוסוף רב המוניטין משה מנדלסון, בחברת רעייתו פרומט וכמה מילדיהם. חבורת נערים התנכלה לבני המשפחה בקריאות קצובות ומתגרות "יהודים! יהודים!" ויידתה בהם אבנים. מה עשינו להם, אבא? מדוע הם תמיד רודפים אחרינו ומקללים? שאלו ילדיו הנדהמים והמבוהלים. אביהם – נסער, מתוסכל וחסר אונים – לא מצא באותו הרגע מילות הרגעה והסבר ורק מלמל לעצמו בזעם כבוש: "בני אדם, בני אדם, מתי כבר תפסיקו עם זה?"

מנדלסון היה בטבעו אדם מאופק. הוא הדחיק את רגשותיו כלפי החוויה

המשפילה ומעוררת האימה שעברה משפחתו ולא נתן להן פומבי. רק במכתב אחד לפטר אדולף וינקופ, נזיר בנדיקטיני צעיר, שהיה ממעריציו הנלהבים, דיבר בגלוי על האירוע שעליו לא ידע איש בזמנו. האירוע היה אחד המקרים היחידים שבהם נסדק מעטה המכובדות של חייו של מנדלסון, נפגע כבודו העצמי והתערער (אם כי לא בפעם הראשונה) אמונו בערך החשוב ביותר שבו האמין ולמענו נלחם מאז היה לדמות בעלת משקל ציבורי בעולם הרוח – הסובלנות הדתית. את הארץ שבה אני גר מכנים לכאורה בשם ארץ סובלנית, כתב במרירות לוינקופ, אך למעשה אני חי בה תחת לחץ כבד וחוסר הסובלנות מעיק עלי מכל הכיוונים. מה עלי לעשות? אולי לכלוא את ילדי עמי כל היום במפעל המשי שבו אני עובד, כפי שאתה כולא את עצמך מרצון במנזר? האם כך אוכל לחסוך מהם חוויות קשות כאלה? בציניות מהולה בייאוש ובתחושת השלמה עם הגורל, הוסיף: המצב בוודאי אינו מעורר את המוזות הספרותיות והפילוסופיות של האינטלקטואל. תקרית הרחוב לא הוזכרה עוד על-ידי מנדלסון. אז, כמו נבהל מגילוי הלב הנדיר ומחשיפת הפינה האפלה של חייו, אטם מנדלסון מייד ובבהילות את החלון שפתח לרגע אל תחושות עלבון ומצבו הקיומי כיהודי בברלין, ומיהר לומר לעצמו ולידו הנוצרי: די, מספיק עם המחשבות המטרידות האלה! הן רק משפיעות לרעה על מצב רוחי ומרגיזות אותי יותר מדי. עדיף, ידידי וינקופ, שאתמודד עם השאלות ששאלת אותי על ספרי הפילוסופי 'פיידון' ולא עם השאלה המתסכלת והלא פתורה של הדעות הקדומות על היהודים. רצוי יותר שאדון עמך בהוכחת הישארותה של הנפש אחרי המוות, שהרי זה נושא שיש בו עניין קיומי גדול לכל בני-האדם באשר הם, ולא רק ליהודים.

כשש שנים לאחר מכן, ב־4 בינואר 1786, בשעה שבע בבוקר של חורף ברלינאי קר במיוחד, מת מנדלסון בביתו שברחוב שפנדאו 68. הוא מת בטרם עת – כארבעה חודשים לאחר שידידיו חגגו עמו את יום הולדתו ה־56. למחרת נישא הארון החל מהשעה עשר בבוקר דרך רחובות מרכז ברלין עד לבית הקברות היהודי הישן ברחוב גרוסה המבורגר. בלוויה רבת משתתפים נכחו בני משפחתו, ידידים ועמיתים, בהם נוצרים לא מעטים, ראשי קהילת ברלין ובני האליטה של בעלי ההון. האינטלקטואלים והמלומדים – יהודים ונוצרים – חשו תחושה של אובדן גדול. לציון האבל נסגרו בקהילת ברלין ביום הלוויה חנויות ועסקים. קרוב לאלף איש הצטופפו בבית הקברות הקטן.

הכיסוי התקשורתי היה נרחב. בעיתונים התפרסמו ידיעות על מותו של הפילוסוף הברלינאי המפורסם, ונמסרו תיאורים רפואיים מפורטים על מחלתו

הקטלנית. רופאו האישי ד"ר מרקוס הרץ סיפר לקוראים על הידרדרות מצב בריאותו ועל שעותיו האחרונות. שגריר אוסטריה בברלין שלח מברק לשר החוץ שלו בווינה, שבו נכתב: "אתמול מת כאן משבץ המלומד היהודי המפורסם משה מנדלסון". לדברי ההספד והשבח לא היה גבול. משכילים יהודים הביעו צער כבד על מותו הפתאומי של מנדלסון שבו ראו דמות מופת. הם דימו אותו למשה רבנו ובלשון מקראית קוננו מרות על מותו: "משה האיש אשר העלנו מבור היוון, ממצולות הבערות אל בתי החכמה והדעת עזב אותנו". את נחמתם ביקשו למצוא במורשתו הרוחנית: "עוד דובר אתנו לשון וספר, לא אומר ודברים כי אם ברוח, כי בין חכמי ישראל לא נודע בדורו איש כמוהו שלם במעלות ומדות".

ידידים נוצרים הגיבו במילים נרגשות במכתבים אישיים, במברקים ובמאמרים בעיתונים על מותו הפתאומי. כולם היו תמימי דעים כי מנדלסון נמנה עם בכירי עולם הפילוסופיה והספרות של גרמניה. הוא היה מלומד בעל שיעור קומה, כתבו, שנלחם בעטו למען האמת ושימש דוגמה במידותיו הטובות. שוב ושוב הזכירו את האימרות והסיסמאות ההומניסטיות שהיו שגורות בפיו ושאותן נהג לכתוב בברכות ובהקדשות לידידיו: "חתור אל האמת, אהוב את היפה, רצה את הטוב ועשה את הטוב ביותר", "ללא אהבה העולם הוא תוהו ובוהו", "האמת והשלום אהבו". בניה של החוכמה ומוקירי המעלות הטובות של האזרח, נכתב במאמרי ההספד כמעט בקול אחד, איבדו אדם יקר במיוחד, סמל של תקוות העתיד – חיים מאושרים של אהבה ושותפות בין בני־האדם – ומבשרו של היום הנכסף שבו יראו היהודים והנוצרים זה בזה אחים. כמה ימים לאחר מותו החלו מוקיריו לתכנן כיצד ינציחו את זכרו. בין היתר פתחו במסע לגיוס תרומות במטרה לשלב את הפורטרט של מנדלסון באנדרטה דמוית פירמידה שתוכננה עוד לפני מותו לזכרם של גדולי המלומדים הגרמנים – גוטפריד וילהלם לייבניץ, יוהן היינריך למברט ויוהן גאורג זולצר – ושהייתה אמורה להיות מוצבת בכיכר האופרה של ברלין.

על רקע ההיסטוריה של היהודים באירופה זה היה אירוע מדהים וחסר תקדים – מעולם לא ייחסה דעת הקהל הנוצרית חשיבות אוניברסלית למותו של יהודי. אין ספק כי הסיבה לכך היא פרסומו של מנדלסון בעשרים השנים שקדמו למותו – מאז שדבק בו הכינוי המאדיר "סוקרטס הגרמני" – כהוגה דעות מזהיר וכמלומד מכובד ובעל שיעור קומה. על אף שלא צמח בסביבה החברתית של האינטלקטואלים הגרמנים, לא למד באוניברסיטאות הנחשבות, לא מילא כרבים מחבריו הנוצרים תפקיד בכיר או זוטר במערך הפקידות של השלטון ולא

שימש מרצה באוניברסיטה או אפילו מורה בגימנסיה, הוא זכה להכרה כאחד מהפילוסופים הבולטים של תנועת הנאורות הגרמנית.

דומה שהמתח הרב בין שני הסיפורים – זה האפל, המכוסה והמודחק על נפילתם של מנדלסון ובני משפחתו קורבן להתקפה אנטי-יהודית משפילה בחוצות ברלין, וזה המתקשר והפומבי על מותו של מנדלסון כאירוע בעל השפעה כללית בעולם הרוח של גרמניה – הוא שהופך את פרשת חייו ויצירתו של היהודי המפורסם ביותר בעולם במאה ה-18 לסיפור מפתח מרתק ומשמעותי. מנדלסון היה לסנסציה היסטורית. אין פלא שעוד בימי חייו ייעדו לו מעריציו היהודים והנוצרים את תפקיד המנהיג שמוביל את התהליך ההיסטורי הענקי של מעבר היהודים מן העולם הישן של "הגטו" – הסגירות התרבותית והחברתית לכאורה, אל העולם החדש של אירופה – השתלבות חברתית, פתיחות תרבותית והיחלשות המחויבות המסורתית לדת ולקהילה.

לאחר מותו המשיך הדימוי שלו לתפוח לממדים מיתיים. מנדלסון – נמוך הקומה, שסבל מעקמת בולטת של חוט השדרה, בעל גבות עבותות, עיניים חומות, שערות שחורות וזקן דק – היה לסמל הגדול ביותר של המודרניות היהודית. סיפור חייו של המלומד יליד העיר דסאו, שהתפרנס מעבודה פקידותית וניהולית במפעל למשי, היה ידוע לרבים באירופה. בחוגי הנאורים הוא ייצג את אידאל האדם שבנה את עצמו במו ידיו, שהתגבר הודות לשכלו ולאופיו על מגבלות גופניות ועל סביבה לא תומכת, וסלל לעצמו נתיב שהקנה לו תהילה. הוא הצליח לפרוץ את הגבולות של מסגרות הקיום שבהן נולד ולבנות בנחישות את מה שכונה מאוחר יותר קריירה וסטטוס בין-לאומיים. השתייכותו לחברה היהודית שמקומה בתרבות אירופה היה לאורך מאות שנים בשוליים, במחנה "האחרים", אך העצימה את המיתוס של גיבור הנאורות שהצליח נגד כל הסיכויים לרכוש לעצמו מעמד כל-כך מרכזי.

רבים מבני דורו של מנדלסון הכירו את פניו שצוירו פעמים רבות החל מאמצע שנות השלושים לחייו ועד סמוך למותו. הדיוקנאות שלו הוטבעו על מערכות ספלי תה וצלחות מחרסינה, אגרטלים ומדליונים והופיעו בתמונות צבע, בצלליות, בתחריטים ובפסלי ראש שנעשו עוד בחייו – כל אלה הפכו אותו למותג מוכר ולגיבור תרבות. צללית דמותו של מנדלסון אף הופיעה בספרו הפסודו-מדעי והשנוי במחלוקת על תורת תווי הפנים (פיסיוגנומיה) של יוהן קספר לפאטר, כוהן דת שווייצרי שמילא תפקיד מכריע בחייו של מנדלסון כאשר כפה עליו עימות פומבי קשה ומביך. לפאטר סקר בהתלהבות את קווי המתאר של פניו של מנדלסון ששיקפו, לדעתו, את תכונותיו:

מבטי נע מהעיקול הנהדר של המצח למטה עד לקצה העצם של העין [...] בעומק העין שוכנת נשמה סוקרטית! האף המוצק, קו המעבר הנהדר מהאף לשפה העליונה - הגובה של שתי השפתיים שאף אחת מהן אינה משתרבת מאחורי השנייה, הו! עד כמה הכול מותאם זה לזה.

דומה שבבן אברהם הזה, המשיך לפאטר, התמזגו אפלטון, הפילוסוף היווני המהולל, ומשה המקראי.

המאה ה־18, אמר סמיואל ג'ונסון, הסופר, העורך והמבקר הבריטי הנודע בן זמנו של מנדלסון, הייתה "העידן של הסופרים". ככל שהעמיקה האוריינות באירופה נדחקה הלטינית - שפת המלומדים שהייתה ידועה לקבוצה סגורה ומצומצמת - לשוליים ובמקומה פורסמו חיבורים מגוונים בשפות הלאומיות המדוברות. את מקומם של ספרי תיאולוגיה ופולחן דתי החליפו רומנים וספרי מסע, היסטוריה, מדע, פילוסופיה ושירה. מעגלי הקוראים והקוראות הלכו והתרחבו ושוקי הספרים גדלו מאוד. חוקרי תרבות הספר מדברים על "תאווה הקריאה" בתקופה הזאת ועל "מהפכת הקריאה" שהתחוללה בה. מועדוני הקריאה, העיתונים היומיים, כתבי־העת וספריות ההשאלה שגשגו ויוקרתם של הסופרים הייתה גבוהה. הדבר בלט בייחוד בארצות הדוברות גרמנית שבהן הייתה עלייה חדה במספרם של הסופרים - מ־4,300 ב־1776 ל־5,200 ב־1784, וב־1791 מספרם הגיע ל־7,000. רק בודדים (כ־2%) הגיעו למעמד של סופרים מקצועיים המתפרנסים מפרי עטם, ולרובם היו משרות מטעם המדינה באוניברסיטאות ובלשכות הפקידות השלטונית. השפעתם הציבורית הלכה והתחזקה מאוד. מלך פרוסיה בעצמו, פרידריך השני "הגדול" משושלת הוהנצולרן, כתב חיבורים פילוסופיים, היה מעורב בפעילות האקדמיה המלכותית למדעים וטיפח אנשי רוח, פילוסופים ואמנים. לקסיקונים רבי כרכים הוקדשו לביוגרפיות של הסופרים בני הזמן, ותמונותיהם היו תלויות בבתי העשירים והבורגנים. לחוג האקסקלוסיבי הזה של הסופרים בעולם התרבות הגרמנית נכנס מנדלסון לצד הוגי דעות מן הדורות הקודמים, כמו גוטפריד וילהלם לייבניץ וכריסטיאן וולף, וסופרים, משוררים, מחזאים ופילוסופים בני זמנו ובהם גוטהולד אפרים לסינג, כריסטיאן גלרט, פרידריך קלופשטוק, כריסטוף מרטין וילנד, עמנואל קאנט, יוהן גוטפריד הרדר, יוהן גתה ורבים אחרים. היה זה הישג חסר תקדים ליהודי, ולא היה מישהו מן המעורבים בקהילת הסופרים בדורו של מנדלסון שלא שם לב לכך. המטיף הפרוטסטנטי דניאל יניש, למשל, ראה בו את מרטין לותר היהודי. לאחר מותו

פורסמו תמונות והועלו מחזות אלגוריים שבהם הוצג כשוכן בעולם האמת לצד ענקי הרוח של התרבות המערבית ושל העם היהודי כמו סוקרטס, משה והרמב"ם. באחת מתמונות ההאלהה של מנדלסון הוא נראה כמו קדוש המובל לאחר מותו לשמים ומתקבל שם על-ידי אלוהים ומלאכיו. ספרו, 'פיידון', המוכיח את הישארותה של הנפש, היה להצלחה מסחררת והפך אותו בעיני רבים לפילוסוף שהצליח להביא לאנושות את הנחמה הגדולה, המבוססת על ראיות תבוניות ולא רק על הבטחות אנשי הדת, כי המוות אינו חידלון מוחלט, ומובן שכל בני אנוש נכספים לכך.

בתמונה ההיסטורית שציירו ההיסטוריונים היהודים בגרמניה הוצב מנדלסון בגאווה רבה בפתח הזמנים החדשים בתולדות ישראל. דומה שלא היה מתאים ממנו לשרת היטב את מסע יחסי הציבור של היהודים המודרניים. קורות חייו שוחזרו בדקדקנות, כל כתביו ומאות מכתביו בעברית, בידיש-דייטש (גרמנית-יהודית) ובגרמנית קובצו, ומפעל גדול של הוצאת היובל של כתביו במלאות מאתיים שנים להולדתו החל שנים ספורות לפני שואת יהודי אירופה ונקטע באבו. תמונתו הופיעה בספרים רבים, ומקומו כאבי תנועת ההשכלה היהודית וכדמות מופת בהיסטוריה של יהודי גרמניה ושל העם היהודי כולו נקבע לדורות. בייחוד הודגש תפקידו ההיסטורי כסנונית הראשונה שבישרה את המפנה שחל במעמדם של היהודים במדינות אירופה – האמנציפציה: השחרור מן האפליות והמגבלות, השוויון בזכויות האזרח. מנדלסון נתפס כמגלם את התפנית ההיסטורית האדירה שביחסי יהודים ונוצרים. קשרי הידידות ההדוקים שנרקמו בינו לבין המחזאי והסופר לסינג הוצגו כמודל האידאלי של העתיד הנכסף, סמל להוקרת היהודים ולשוויון בפני החוק שלו זכו יהודי גרמניה רק קרוב למאה שנים לאחר מותו. במיוחד סימנה הידידות הזאת בעיני היסטוריונים והוגי דעות את התחלתו של תהליך אינטגרציה מתונה – השתלבות חברתית שלא הייתה בה התבטלות של היהודים, שלא הייתה בה כוונת התבוללות, שהרי מנדלסון, כפי שהדגישו בצדק תמיד כותבי קורות חייו, ידע לדחות מעליו את כל הניסיונות להובילו אל הנצרות. היינריך גרץ, למשל, אחד מן ההיסטוריונים החשובים של המאה ה-19, שהיה מעריץ גדול של מנדלסון, תיאר את תקופתו של מנדלסון בתולדות היהודים במונחים משיחיים נלהבים של תחייה, חידוש נעורי העם היהודי, התעוררות הכישרונות החבויים והנעת גלגלי ההיסטוריה החדשה קדימה. קורות החיים של דמות המופת הזאת שאין בה מתום, טען גרץ, משקפות את מכלול דברי הימים של היהודים בעידן החדש, ובייחוד את התקווה להיחלצות מאפלת ימי-הביניים.

גרץ ואחרים, שמנדלסון היה בעבורם גיבור תרבות ענקי, שיקפו בכתיבתם המלומדת את דימויו של מנדלסון בזיכרון הקבוצתי של יהודי גרמניה. מנדלסון היה היהודי שעמו ניתן להזדהות בקלות, היהודי שהביא כבוד ליהדות, שהוכיח כי יהודי בן העת החדשה מסוגל להיות בו־זמן אזרח גרמני נאמן ובן בית בתרבות הגרמנית ובשפה הגרמנית וגם בעל זיקה לקהילה ולמקורות התרבות היהודית. מבחינתם של רבים הוא נחשב לאב הטיפוס של יהדות גרמניה בעידן האמנציפציה וההשתלבות במעמד הבורגני, ושימש כמעין כרטיס כניסה מכובד למדינה ולחברה. כך היה מנדלסון ההיסטורי לנכס יקר ביותר ליהדות גרמניה, שבמשך שנים רבות הייתה צריכה להוכיח בזירה הציבורית פעם אחר פעם את כשרותה להתקבל, להיות כמו בני חברת הרוב, להתמזג. מנדלסון היה למייצגם האידאלי של אלה שחלמו על יחסי יהודים וגרמנים במונחים מרחיקי לכת של סימביוזה.

ואולם, ככל שהמיתוס הזה של מנדלסון התפתח וזהר, בנו דובריו של המחנה השמרני בחברה היהודית המודרנית ההולכת ומתפצלת מיתוס שכנגד. אנשי המחנה הזה שללו בתקיפות את רעיונות השינוי והמפנה בגורלם של היהודים שנקשרו במנדלסון ההיסטורי והכחישו את הצורך בפריצה אל מחוץ לחומות הקיום היהודי הדתי המסורתי בקהילה. הם התבוננו בחרדה על תהליכי המודרניזציה וחזו קריסת מערכות כללית. הפזילה אל מחוזות הידע הלא תורני, בייחוד הפילוסופיה, נראתה להם כשער לכפירה. כל אלה עשו במנדלסון שימוש הפוך. בעיניהם הצטייר מנדלסון דווקא כדמות היסטורית דמונית בעלת כוחות הרס, שעליה מוטלת האחריות לכל משברי העידן המודרני: התבוללות, התפרקות הקהילה המסורתית, אובדן האמונה, מתירנות דתית והיחלשות הסמכות של האליטה הרבנית. הם ציירו תמונת עבר הפוכה מזו שציירה היהדות המשכילה והליברלית. העלילה המרכזית בה הייתה מזימה רבתי של מרד ענקי וזדוני במסורת וברבנים. אחד מאויביו המושבעים של מנדלסון, עקיבא יוסף שלזינגר, מתלמידיו של הרב משה סופר (חת"ס סופר), הידוע כאחד מאבות הגישה האורתודוקסית שהתנגדה למגמות המודרניות ביהדות, ראה בו מסית ומנהיג המרד נגד הדת היהודית:

הוא [...] 'רשע מאריץ דעסוי [משה מדסאן], ראש המתפרצים אשר הלך בערמימות של נחש [...] הוא התחיל להביא זונה הזרה הלזו במחנה העברים להזנות את ישראל מאחרי ה', לאמר לך עבוד אלהים אחרים.

הן משבחיו של מנדלסון והן משמיציו היו שותפים למעשה להתבוננות דומה מאוד על דמותו ההיסטורית – המיתוס והמיתוס־שכנגד העניקו לו ממדים של ענק בעל יכולת אדירה להניע את גלגלי ההיסטוריה היהודית ולזעזעה. הם סימנו אותו לטוב ולרע כאדם המייצג, המסמל ומניע את כל תהליכי השינוי של העת החדשה – השכלה, רפורמה דתית, חילון, התבוללות, אינטגרציה ויתר המונחים המתארים בדרך־כלל את תהליכי המודרניזציה שעברו היהודים בשלוש מאות השנים האחרונות. אלה ואלה הציגו את מנדלסון באופן חד־ממדי כגיבור תרבות היסטורי מכאן, וכדמון, "ראש המתפרצים" מכאן.

לאמיתו של דבר, לא הייתה כאן יצירת יש מאין, שכן בוניו של המיתוס המנדלסוני נשענו גם עשרות שנים לאחר מותו על יסודות שהניחו בני דורו של מנדלסון, יהודים ונוצרים שראו בו כאמור סנסציה היסטורית מרתקת, מושכת וחסרת תקדים. בדורות המאוחרים יותר הפך מנדלסון ההיסטורי לכלי משחק בידי בעלי עמדות שונות בחברה היהודית, וכל צד נופף בו כבדגל וניכס את מנדלסון לצד השקפת העולם שלו. היו שנופפו בו כדי לתת חיזוק לטענות בזכות המודרניזם היהודי והפתיחות התרבותית והחברתית והיו שנופפו בו כדי לחזק טענות שמרניות. ואולם, היסטוריונים בני זמננו כבר הראו עד כמה מורכבת המודרניזציה היהודית, ועד כמה רבים היו אפיקי השינוי והמפנה. בקהילות יהודיות רבות במערב, למשל, אמסטרדם ולונדון, אף קדמו תהליכי התהוותם של דפוסי חיים מודרניים עשרות שנים להופעתו של מנדלסון על במת ההיסטוריה. לעומת זאת, בקהילות אחרות, למשל, במזרח־אירופה או בארצות האסלאם, החלו דפוסי הקיום המסורתי להשתנות רק בעשורים האחרונים של המאה ה־19, וזאת בהקשרים היסטוריים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים שלא היה להם דבר עם מנדלסון. הגישה המבקשת לתלות את מכלול תהליכי המודרניזציה באדם אחד ויחיד – יהיה משקלו הסגולי בדורו גדול ככל שיהיה – נראית כיום תמימה ופשטנית.

הביוגרפיה הזאת אינה חלק מהניסיונות לראות במנדלסון סמל, מופת או מנהיג שהוביל תהליך היסטורי רחב ממדים. מטרתה להציגו לא כגיבור מיתולוגי רב אונים וגם לא כאנטי־גיבור, אלא כדמות מסקרנת, מורכבת ומרתקת של פילוסוף יהודי מפורסם, שהגיע במחצית השנייה של המאה ה־18 למעמד ציבורי ששום יהודי אחר לא זכה לו. כל ימיו שאף מנדלסון לתרום בכתיבתו לשיח הפילוסופי של תקופתו ולשמור על מעגל חייו הפרטיים בסלון ביתו, בחדר עבודתו, במשפחתו, בקהילה, במפעל המשי ובבית הכנסת תוך ריחוק־מה מן הזירה הציבורית. ואולם, לחשיפה הספרותית ולפרסום היה בהחלט מחיר. בעקבות בחירתו במסלול חיים

של אינטלקטואל יהודי המעורב בקהילת אנשי הרוח האירופים מצא עצמו מנדלסון שוב ושוב נדחק לחזית הבימה הציבורית, חשוף לאור הזרקורים. דעת הקהל הסקרן, המתעניין, המעריץ או הביקורתי – אותה ישות מודרנית שיצרה קהילת הסופרים – עקבה אחריו ברציפות. החוגים החברתיים שלהם היה שותף נחשבו למעצבי התרבות ועולם הרעיונות. עד מהרה התחוויר לו כי הוא נתון במבחן בזירה הציבורית וכי פרסומו במרחב הכללי מקרין גם אל החברה היהודית. מחד גיסא השתבחו מנהיגי הקהילות בכבוד שהורעף עליו ופנו אליו מדי פעם כדי לגייסו כבא כוחם כדי שיפעל למען אינטרסים של היהודים, ומאידך גיסא, חריגותיו כיוצר תרבות לא שגרתי ביהדות בת זמנו העמידה אותו במצב של חשוד תמידי בעיני האליטה הרבנית.

מנדלסון מצא עצמו מתמודד עם עמיתים ויריבים מבית ומחוץ כשהוא גלוי לעיני דעת הקהל. ניתן לומר שמנדלסון היה בין ההוגים היהודים הראשונים שנאלצו להתמודד ישירות עם דילמות ואתגרים שכפה עליו "המצב המודרני". ב־זמן היה עליו לגבש ולנסח לעצמו את ערכיו במפגש לא פשוט בין התרבות המסורתית היהודית לבין ערכי הנאורות של אירופה ולפתור דילמות שהתעוררו בעקבות המפגש הזה. בנוסף היה עליו להגן על ערכיו מפני ביקורת פומבית שנמתחה עליו מכיוונים שונים – מצדם של אינטלקטואלים ואנשי דת לא יהודים, שחתרו להבין את פשר הסנסציה ההיסטורית הזאת של הפילוסוף משה מדסאו, וכן מצדם של רבנים שחששו מערעור מעמדם וסמכותם. ב"מצב המודרני" שבו היה מנדלסון נתון במחצית השנייה של המאה ה־18 נחשפו הדילמות, ההתלבטויות, הסתירות והאתגרים הללו לא רק בחוגים הסגורים של הקהילה היהודית או בבתי המדרש ולא רק בשפה התורנית המוגבלת ליהודים בלבד ולטקסטים התורניים, אלא כאמור בדעת הקהל – בעיתונות, בכתבי־העת, במועדוני הקריאה של המלומדים, בבתי קפה, בסלונים הספרותיים וברשת תקשורת המכתבים הענפה שבה היה מנדלסון מרושת. השקיפות חסרת התקדים של מנדלסון חייבה אותו בזהירות רבה, גרמה לו לא פעם לתסכול, הובילה אותו להילחם על ערכיו כאשר הועמדו במבחן, ולעיתים, כמו בתקרית שעבר עם משפחתו, גם להסתיר אירועים שגרמו לו למפח נפש משום שסתרו באופן בוטה כל־כך את הנאורות.

המבחנים שבהם עמד מנדלסון בזירה הציבורית היו מבחני הנאורות. הכוונה במונח נאורות היא לזרם בתרבות המערבית של המאה ה־18 שהוביל את האמונה בערכים הומניסטיים, בסובלנות דתית, בזכויותיו של האדם לחירות ולאפשר

וביכולתה של החברה האנושית לעצב את עצמה ולשנות את אורחותיה כך שתהיה משופרת והומנית יותר. הנאורות במרכז אירופה ובמערבה לא הייתה עשויה מעור אחד. נכון יותר לדבר על מגוון של עמדות נאורות, מגוון של אינטלקטואלים ומגוון של סדרי יום ותוכניות שהיו שונים ממקום למקום. הנאורות הצרפתית, למשל, התאפיינה בביקורת חריפה על הכנסייה, ובאגפים מסוימים שלה גם בחתרנות פוליטית, ואילו הנאורות הגרמנית הייתה מתונה יחסית, דבקה בדרך-כלל בנצרות הפרוטסטנטית או הקתולית, לא מתחה ביקורת פוליטית רדיקלית, הייתה מעוניינת בטיפול האזרח ההגון והמחונך ונמנו עמה אנשי הממסד של המדינה כמו פקידים, אנשי אקדמיה מורים ואנשי דת. עם זאת ניתן לומר שכולם היו מאוחדים סביב פרויקט הנאורות – תיקון החברה בכוח התבונה, חינוך ראוי, הפצת הידע, חוקים מתאימים ושליטים הגונים ואחראים. זה היה פרויקט של מעין גאולה באמצעות הידע, שיופץ ברבים ויהפוך את בני-האדם למאושרים, לטובים יותר במידותיהם, למודעים לעולמם, למוסריים ולעצמאיים יותר. הצלחתו העיקרית של פרויקט הנאורות הייתה העמדתם במרכז של האינטלקטואלים המודרניים והמעורבים בחברה. הנאורים הם שיצרו בצעד בעל משמעות מהפכנית את הספרה הציבורית – מרחב של שיחה, תקשורת, החלפת מידע, רעיונות ודעות באמצעות המלה המודפסת. הם שהמציאו את "דעת הקהל" הביקורתית, העוקבת אחר המתרחש במרחב הציבורי בערנות, והשופטת רעיונות ומעשים. הם שהחדירו לתודעתם של אנשים במאה ה-18 תפיסות יסוד ודימויים על השתנות הזמנים, על סיכוי לקדמה ועל אופקים מבטיחים הצפויים למין האנושי המתעורר מתרדמה תרבותית ומקיפאון מחשבתי. מנדלסון היה חבר מן המניין בתרבות הנאורות של תקופתו, וכפי שנראה גם אחד ממעצביה.

מבחינת יהודי אירופה יצרה הנאורות בדעת הקהל גם את "שאלת היהודים" – הדיון בשאלה כיצד ייטלו היהודים, אם בכלל, חלק בעידן החדש. אם עד אז הייתה החשיבה התיאולוגית הנוצרית הבסיס הרעיוני להתייחסותה של החברה האירופית ליהודים וליהדות, הרי שצמיחת תרבות הנאורות העלתה שורה של שאלות חדשות וחילוניות באופיין: איזו מערכת יחסים צריכה להתקיים בין היהודים למדינה? האם תישמר זכותם להתארגן במסגרת קהילה יהודית אוטונומית? האם ישמרו בידיהם מנהיגי הדת היהודית סמכויות של כפיית צווי ההלכה? כיצד יתחנכו, מה תהיה זהותם, באילו מקצועות יעסקו, באיזו שפה ידברו, אילו בגדים ילבשו וכיצד יבלו את שעות הפנאי? בין הנאורים – והבולט שבהם וולטר – היו שסברו כי אופיים של היהודים מושחת עד כדי כך שאין להם תקנה. לדעתם, אפילו מערכת

כללי התייחסות חילוניים – שאינה מביאה בחשבון את האשמות השווא של התיאולוגים הנוצרים – תצטרך להשאיר אותם גם בעידן הפוסט־נוצרי כקבוצה נבדלת מהחברה האזרחית. ואולם, רבים אחרים דרשו להסיק לגבי היהודים את המסקנות המתבקשות מהערכים האוניברסליים של הנאורות הנוגעים לאדם באשר הוא אדם, ולהתעלם מן השיוך ההיסטורי, הדתי והאתני. לטענתם, יש להחיל את עקרונות הסובלנות הדתית ולשחררם ממגבלות אנכרוניסטיות, שהן תוצר של דעות קדומות ששרדו מעידן אפל שזמנו עבר.

הנאורות שינתה באופן דרסטי את כללי המשחק משעה שחילנה את אופן החשיבה על יחסי יהודים ונוצרים ודחקה את היריבות התיאולוגית לשוליים. ואולם, השיח החילוני הציב אתגר גם לחברה היהודית. המשכילים היהודים חשבו שאפשר וראוי להפנים את ערכי הנאורות ולקוות לשינוי משמעותי בגורל יהודי אירופה. במשך המאה ה־18 – בעיקר ברבע האחרון שלה – הם הצביעו על הצורך לקדם בברכה את הנאורות, הסובלנות הדתית והמשטרים הפוליטיים המיישמים מדיניות של סובלנות, בייחוד אוסטריה שתחת הקיסר יוזף השני בשנות ה־80. לעומת זאת, היו שחששו, בייחוד הרבנים השמרנים, מכך שהנאורות, ובעיקר הפילוסופיה הרציונליסטית והחינוך המודרני, יקעקעו את המסורת הדתית.

הקיום היהודי היה למורכב הרבה יותר מאשר קודם לכן. לא רק שהחל להסתמן דפוס המאבק בין המשכילים תומכי הנאורות בקרב היהודים לבין אויביה החרדים, אלא שלראשונה, לאחר תקופה ארוכה, נתנה הנאורות פתח לתקווה של שינוי לטובה מבחינת היהודים. מובן שכל עוד לא הייתה תקווה לשינוי בעתיד הנראה לעין, לא היו אכזבות קשות. הגבולות והגדרות שבין "אנחנו" ו"האחרים" שיצרו ההשקפות הדתיות ואורחות החיים הקהילתיים היו ברורים למדי. תמונת העתיד שעליה ניתן היה לחלום נצבעה בצבעי נבואות הגאולה השמימית מהגלות ובשורות אחרית הימים. עתה שינתה הנאורות את פני הדברים באופן דרסטי. אמנם מנדלסון לא היה אופטימיסט תמים, אך גם הוא נמנה עם היהודים שקיוו כי תרבות הנאורות תאפשר ליהודים לחיות חיים מכובדים יותר ותשחרר אותם מהגבלות משפילות. לפיכך הוא היה רגיש במיוחד לתנודות ביחס ליהודים בדעת הקהל; הכישלונות במבחני הנאורות פגעו בו מאוד ורדפו אותו ממש עד יומו האחרון.

מטרתה של הפניית אלומת האור לעברו של משה מנדלסון אינה אפוא רק שחזור המהלכים והתחנות הראשיות בחייו ודיון בעיקרי הגותו הפילוסופית, אלא חשיפת הדילמות הכרוכות בחוויית המודרניות של היהודים. ככל שמעמיקים

בנבכי נפשו של מנדלסון מתגלה המתח העצום והטרגי שבין הלוחם הליברלי של הנאורות שמטרתו למגר מן העולם בשם התבונה, המוסר וההומניזם את הקנאות הדתית, הדיכוי הפוליטי והאמונות הטפלות, ובין האדם הרגיש והפגיע שחש עצמו חלש, חסר אונים ומתוסכל לנוכח הכוחות החזקים והבלתי מנוצחים של "רוחות הרפאים", כלשונו. ובמישור הקיומי יותר, המתח שרר בין הפילוסוף ששמו נישא בפי כול ושבכוחו היה לחצות את גבולות "האחרות" אשר חצו בינו כיהודי למעגלי החברה הלא־יהודית, לבין היהודי הברלינאי שחש עצמו בפרוסיה של פרידריך השני כאדם הנתון תחת דיכוי חסר הצדקה. משקפי ההומניזם שבאמצעותם הוא בחן את המציאות האנושית אך הבליטו לעיניו את העובדה ששייכותו היהודית מקבעת את עובדת "אחרותו" גם ב"מצב המודרני". שתי הבחינות הללו עוררו אצל מנדלסון את התחושה המרה שכרסמה בו כי הנאורות עומדת בפני כישלון.

התיעוד הרב, ובייחוד כתביו הרבים ומכתביו של מנדלסון, מאפשרים לחדור אל עולמו וללמוד על תקוותיו, מצוקותיו ואכזבותיו של אדם שהיה בעל משקל ציבורי בכלל החברה בהיותו אחד מבוניה הראשיים של תרבות הנאורות הגרמנית, ובד בבד אחד ממחדשי פניה של התרבות היהודית באירופה. חייו עמדו בסימן של מבחנים חוזרים ונשנים של הנאורות – הן מבחנים שהוא העמיד בהם את עמיתיו לקהילת האינטלקטואלים ולקהילת היהודים והן מבחנים שהוא עצמו היה חייב להתמודד עמם. כל אלה שיקפו את חוויית המודרניות – הן בזירה הציבורית שבה נעשה הניסיון האינטלקטואלי לבחון באיזו מידה ניתן להחיל על המיעוט היהודי את כלל ערכי הנאורות וההומניזם, והן בזירה הפנים־יהודית שבה נבחנה האפשרות של הכנסת שינויים בתרבות היהודית, שהייתה עד אז נתונה להגמוניה כמעט מוחלטת של אליטת הרבנים. ואולם, יש לחזור תחילה אל השלבים המוקדמים בחייו כדי לגלות כיצד חל המהפך המכריע בהם – כיצד הפך נער צעיר ומוכשר שנועד להשתלב באליטת תלמידי החכמים, לפילוסוף יהודי גרמני בעל שם.

מדסאו לברלין – קריירה שאינה ידועה מראש

באביב 1761, כשהיה משה מנדלסון בן 32, הוא ביקר בביתו של הרב יהונתן אייבשיץ, אחד מגדולי הרבנים ביהדות האשכנזית, פוסק ודרשן שהעמיד תלמידים רבים. נראה שמנדלסון ציפה כי אייבשיץ יעניק לו, על סמך השכלתו התלמודית, את אחד מתוארי הרבנות – "מורנו", או את התואר הפחות ממנו "חבר". בידי אייבשיץ הייתה נתונה הסמכות הזאת בתוקף סמכותו כרב קהילה. הוא שימש כרב הקהילות המשותפות אלטונה, המבורג, ונדזבק (אה"ו) שבצפון גרמניה. בשנות ה-50 של המאה הואשם אייבשיץ על-ידי אויבו המר, הרב יעקב עמנון, בכך שהוא נוטה בסתר לשבתאות ומאמין במשיחיותו של שבתי צבי. טענתו היתה כי אייבשיץ מחלק לנשים הרות קמעות בעלי תוכן שבתאי שישמרו עליהן בעת הלידה. ואולם, גם בכתם הזה לא היה כדי לגרוע ממעמדו של אייבשיץ ומיוקרתו כאחד מבכירי האליטה הרבנית. לא ידוע מה התרחש בדיוק באותה פגישה, אך אין ספק שמנדלסון הרשים בלמדנותו את הרב אייבשיץ. הוא בחן אותו והתפעל הן מידיעותיו התורניות ("ששכלו שלם בתורה, בגמרא וסברא") והן מידיעותיו במדע ובפילוסופיה. התפעלותו הייתה כה רבה עד כי דימה אותו למשה רבנו: "כי ידי משה כבדים ויקרים וכביר מצאה ידו בכל חכמה למודית וטבעית, מחקרית, הגיונית, פילוסופיא ומליצות".

עם זאת, הפגישה באלטונה לא הניבה סמיכה לרבנות. אייבשיץ מצא עצמו ככל הנראה בהתלבטות לא קלה: האם להעניק תואר רבנות לפילוסוף יהודי הכותב גרמנית בבמות הספרותיות של האינטלקטואלים הגרמנים? האם ראוי להעניק תואר רב למי שעשה צעד חסר תקדים מנקודת הראות של התרבות היהודית וחצה את הגבול המפריד בין הפנים והחוץ? האם לתת למנדלסון את תעודת החבר באליטה הרבנית שתאפשר לו להיות מזוהה גם בזירה הציבורית הכללית כרב יהודי? בסופו של דבר החליט אייבשיץ להסתפק במכתב המלצה גדוש שבחים בלבד ולהתחמק מסמיכה פורמלית לרבנות. הענקת התואר "חבר", תירץ הרב

אייבשיץ את דחייתו, תהיה בבחינת פחיתות כבוד ליהודי ברמתו של מנדלסון, ולעומת זאת, לא ניתן להסמיכו לתואר "מורנו", המאפשר פסיקת הלכה, משום שהוא עדיין רווק, ונישואין הם תנאי בל יעבור לכך. על כן, כתב אייבשיץ, כל שאוכל להעניק למנדלסון הוא ברכות ו"כסות עיניים" (על-פי הפסוק בבראשית, כ: טז), מעין תעודת יושר המעידה על כשרותו.

דומה שהרב אייבשיץ עמד בפגישה הזאת על משמעות המהפך שעבר מנדלסון הצעיר, ובצעד מתחמק, שמטרתו לפקח על אחידותה של קבוצת הרבנים ולשמור על הגבולות, הוא נמנע מלהעניק תעודת חברות באליטה התורנית למי שלא הלך בתלם. לצעד זה – אף שאייבשיץ לא התכוון לכך – היו השלכות שאין ערוך לחשיבותן בטווח הארוך. מאז לא התנהלה פעילותו ההגותית והספרותית של מנדלסון במגרש של הרבנים. מעתה הוא היה לנציגה המובהק של אליטה אינטלקטואלית יהודית לא רבנית, שהיה ביכולתה לפרוץ את גבולות ארון הספרים התורני, בית הכנסת ובית המדרש ולפעול במגרש חדש של הגות וספרות מודרנית וחילונית.

אין ספק שבסיפור חייו של מנדלסון הייתה השפעה מכרעת לסטייה מהקריירה הידועה מראש של תלמיד חכם. לפחות עד שנות העשרה לחייו נע הנער המוכשר מדסאו על מסלול ההכשרה המקובלת לקריירה של למדן, תלמיד חכם ורב. בחברה היהודית הטרומ-מודרנית מסלול הקריירה המוכר והמכובד היחיד של האליטה האינטלקטואלית היה האליטה הרבנית. הרב אייבשיץ, למשל, האמין שרבנים אחרים לפניו כבר הסמיכו את מנדלסון בתואר הזוטר "חבר", שהוענק לתלמיד ישיבה מוכשר ברמתו בגיל 20 בערך. ואולם, משנות העשרים לחייו צעד מנדלסון במסלול אחר – לקראת קריירה לא שגרתית של פילוסוף וסופר יהודי-גרמני בברלין הנאורה. משמעותה של הסטייה הזאת בקריירה היא עצומה – מנדלסון עבר כיהודי מן החוץ, מן השוליים הלא נראים לעין הציבור הכללי, מן התחום האקסקלוסיבי של הידע הסגור של היהודים, אל זירת השיח התרבותי והפילוסופי החילוני של אירופה. כיצד התרחש המהפך יוצא הדופן הזה? כדי לתת מענה לשאלה הזאת נחוצה בחינה של תקופת נעוריו והתבגרותו של מנדלסון.

משה בן מנחם (מנדל) סופר וביילה רחל שרה נולד בשפיטל גאסה 10 שבדסאו, עיר הבירה של נסיכות אנהלט-דסאו, ב־6 בספטמבר 1729. הקהילה היהודית שבה נולד הייתה אופיינית ליהדות גרמניה במאה ה־18. זו הייתה קהילת סוחרים קטנה יחסית, שהוקמה רק בשלהי המאה ה־17 ושמנתה כמה מאות יהודים בלבד. מרכז הכובד של היהודים בעולם באותה עת היה בפולין ובליטא, שבהן חיו מאות אלפי

יהודים. גרמניה בתקופה שלאחר מלחמות הדת הקשות והממושכות שבין הפרוטסטנטים לקתולים הייתה רחוקה מלהיות מסגרת פוליטית מאוחדת. זו הייתה מסגרת גיאוגרפית, לשונית ותרבותית רופפת אשר כונתה רשמית "האימפריה הקדושה של האומה הגרמנית" – ונכללו בה למעלה מ־300 יחידות פוליטיות עצמאיות. בשנים הראשונות לחייו של מנדלסון היו פזורות בכמה מן המדינות הללו קהילות קטנות רבות, שמנו כולן יחד לכל היותר 70 אלף יהודים. במאה ה־18 התנהל תהליך השיקום של מדינות גרמניה שנפגעו קשות במלחמות הדת. השיטה האבסולוטיסטית שהונהגה על־ידי שליטים רבים דגלה בריכוזיות – לשלטון המרכזי ולפקידיו ניתנו סמכויות רבות ואחריות כלל מערכתית לכל המתרחש בטריטוריה שלו. דבר לא השתנה באופן עקרוני בחלוקה המעמדית של החברה, ומושגים כמו חירות ושוויון נותרו נחלת אנשי הרוח. ואולם, העיקרון של טובת המדינה תרם לרציונליזציה בשיקוליהם של השלטון ושל מערך הפקידים המשרת אותו וכן להתפתחות המגמה לעצב דפוסי חוק, משפט, מינהל, כלכלה וצבא אחידים.

השינויים הללו השפיעו כמובן על היהודים במדינות גרמניה. בפני היהודים בעלי ההון נפתח חלון הזדמנויות ליוזמה כלכלית שנוצל היטב. האליטה האמידה מילאה בכלכלת המדינות האבסולוטיסטיות לא רק תפקיד מפתח בהעברת הון וסחורות, אלא כמה מהם עמדו לימינם של מלכים ונסיכים כ"יהודי חצר" ולקחו חלק פעיל בבנייתה של המדינה על מערכותיה הכלכלית והצבאית. בעקבות התעשרותה של האליטה הזאת היא ניצלה את מעמדה גם לפיתוח הקהילות היהודיות. יהודי חצר, יזמים כלכליים ותעשיינים קיבלו אישורים מיוחדים למגורים גם במקומות שבהם לא הייתה קיימת קהילה יהודית ולהקמת מוסדות קהילתיים, כמו בית קברות ובית כנסת. אמנם, לא אחת נמתחה ביקורת על אופיה האוליגרכי של אליטת בעלי ההון, אך אין ספק שהיא הייתה לחוט השדרה של רבות מקהילות יהודי גרמניה. מהאליטה הזאת יצאה בדרך־כלל שכבת מנהיגי הקהילה – הפרנסים. כך היה גם בקהילת דסאו, שבהתפתחותה נטל חלק מכריע יהודי החצר הדומיננטי משה בנימין וולף, שנשא את התואר הופ־פקטור, מינהלן החצר. בשל ההתחככות היום־יומית עם האליטה האריסטוקרטית והשלטונית הנוצרית ובשל השאיפה לתת ביטוי למעמדם הכלכלי באמצעות הפגנת העושר, היו בני האליטה הזאת הראשונים בין יהודי גרמניה שאימצו סגנון חיים ותרבות אירופיים ואת שפת המדינה שבה חיו. ואולם, לפחות עד שלהי המאה ה־18 המשיכו רובם להיות משולבים במרקם החיים היהודי – האוטונומיה הקהילתית

ומוסדותיה, התרבות התורנית ואורח החיים המסורתי. הם השקיעו בכך לא מעט מכספיהם ושימשו פטרונים לבני האליטה התורנית. כך, למשל, בנכסיו של משה בנימין וולף נכללו גם בית מדרש לתלמידי חכמים, מעין אקדמיה תורנית ללימודים מתקדמים של התלמוד וההלכה, שהתקיימה בחסותו של הגביר בעל ההון ועל חשבוננו, וכן בית דפוס עברי.

משפחת מנדלסון לא נמנתה עם אליטת בעלי ההון, וזאת חרף הקרבה המשפחתית של האם שרה לאליהו וולף, ראש פרנסי הקהילה ובנו ויורשו של משה בנימין וולף. עיסוקיו של האב, מנחם, כ"כלי קודש" – כגבאי בית כנסת, כסופר סת"ם וכמלמד – הציבו אותו באחת מהמדרגות הנמוכות בסולם היוקרה החברתית. תודעת הנחיתות המעמדית ליוותה את מנדלסון כל ימיו, ואף בשיא הצלחתו לא ראה עצמו שייך לאריסטוקרטיה היהודית העשירה. עם זאת היו בידיו בהיותו ילד כל המשאבים הדרושים כדי לעלות על מסלול הקריירה התורנית – סקרנות, כישרון, ייחוס משפחתי ותמיכת הסביבה בערך לימוד התורה. כישרונותיו כלמדן התגלו כבר בשנות לימודיו ב"חדר", שבו היכולת להבין סוגיות בתלמוד הייתה אמת המידה העיקרית שבאמצעותה סיננו את המעטים שימשיכו בלימודים גבוהים בישיבה. אין צורך לומר, שבמערכת החינוך המסורתית לא היה קיים מסלול קריירה חלופי. האידאל של תלמיד חכם בעל יכולת למידה עצמאית של התלמוד וההלכה ויכולת של חידוש משל עצמו היה האידאל היחיד ולא היו לו אפיקי לימוד שהתחרו במסלול הזה. הדת היא שכוננה את הערכים, אורחות החיים והשקפות העולם, ובחברה היהודית היא התגלמה בלימוד התורה ובקיום ההלכה. בדסאו של שנות ה־30, כמו ברוב קהילות היהודים בעידן הטרנס־מודרני, היו המשפחה, הקהילה וההנהגה הרבנית תמימי דעים כי יש לטפח את אליטת תלמידי החכמים. משפחתו של מנדלסון התפארה בהתייחסותה לשושלת רבנים בעלי מוניטין בתרבות התורנית. מוצאה של האם היה ממשפחת רבנים וגבירים עשירים מפולין, ובראש ובראשונה מצאצאי משפחתו של הרב משה איסרליש (הרמ"א) מקרקוב, הפוסק האשכנזי הגדול של המאה ה־16. מלבד העושר, שותפות בהנהגה קהילתית ומשרת רבנות היה הייחוס אחד מסימני המעמד החברתי, והתייחסות לרמ"א העניקה יוקרה גבוהה במיוחד. המוטיבציה להכשיר את משה הצעיר ללכת בעקבות גדולי הדורות הקודמים הייתה גבוהה. סביר להניח, שהוריו קראו לו משה הן על שם יהודי החצר רב התהילה בדסאו והן על שם משה איסרליש.

ואולם, אין ספק שאת תפקיד המפתח בהכשרת משה בן מנחם לכניסה אל שורות האליטה התורנית מילא הרב דוד פרנקל, שאותו הגדיר בצדק אלכסנדר

אלטמן, הביוגרף החשוב והמקיף ביותר של מנדלסון, כדמות האב בחיי מנדלסון הצעיר. כמעט שאין מידע על יחסיו עם אביו וניתן להניח כי מילא תפקיד שולי בלבד בהכשרתו. הוא היה מבוגר למדי (בן 47) כשנולד משה, השתייך כאמור למדרגה נמוכה יחסית של "כלי קודש" והצטייר בעיני בנו כ"אדם מהעולם הישן". באותה תקופה הכשרתם של תלמידי חכמים נעשתה על-ידי רבנים בעלי שיעור קומה, שגם נטלו על עצמם את ניהולה של ישיבה מקומית. הרב פרנקל, רבה של קהילת דסאו החל ב-1731, ענה בהחלט על התנאי הזה. הוא התמסר לתפקידיו הקהילתיים, גילה יצירתיות מיוחדת בעיסוקו הלא-שגרתי בתלמוד הירושלמי (שעליו חיבר את הפירוש החשוב 'קרבן העדה'), פעל לשילוב כתבי הרמב"ם בלימוד התורני באמצעות הדפסת מהדורה חדשה של החיבור ההלכתי 'משנה תורה' (1739), זכה לתמיכת אליטת בעלי ההון וטיפח תלמידים צעירים. כשהיה כבן 11 הצטרף משה מנדלסון ללימודי הישיבה שניהל הרב פרנקל בביתו. בישיבה למדו כשלושים נערים סוגיות בתלמוד והתעמקו בהלכות 'שולחן ערוך'. ספרייתו התורנית של הרב עמדה לרשותם.

הטקסט הראשון פרי עטו של מנדלסון שהשתמר נכתב בבית הרב חודש לפני שמלאו לו 13, והוא מעיד על שאיפותיו בהיותו נער. על כרך של ספר ההלכה 'שאלות ותשובות הריב"ש' (ור' יצחק בן ששת) כתב מנדלסון בקיץ 1742 כמה שורות שבח והלל לרבו הנערץ:

נכתב בבית התורני והרבני המופלא והמופלג הגאון הגדול עטרת ראשנו כליל יופי נזר הקודש או"י [אוהב ישראל], פ"ה [פאר הדור], ע"ה [עמוד הימיני], כבוד מוהר"ר [מורנו הרב רבי] דוד נ"י [נרו יאיר], בעל מחבר פל' ותוס' [פירוש ותוספות] על תלמוד ירושלמי, השם יאריך ימיו עם כל המסתופפים בצלו עד כי יבא שילה, אב"ד ור"מ [אב בית דין וראש מתיבתא וישיבה], פה ק"ק [קהילת קודש] דעסא.

שליטתו של הנער בלשון הרבנית הנמלצת והמשובצת בראשי תיבות ובקודים רבניים מקובלים וההערכה הרבה שרחש לרבו מעידות כי כבר בנעוריו היה שקוע בעולמם של תלמידי החכמים, על אתוס הלמדנות התלמודית וההלכתית שלו, על שפתו המיוחדת ועל מרכזיות הרבנים בו. אם הקריירה הרבנית של מנדלסון הייתה ממשיכה להתפתח במסלולה הטבעי, לא היה עובר זמן רב עד שכל התארים הללו, המעלים על נס את הלמדנות התורנית ואת כל הדברים שהחברה היהודית הוקירה כפסגת ההישגים האינטלקטואליים, היו יכולים לחול גם עליו.

צעד משמעותי לקראת הפסגה הזאת עשה מנדלסון שנה מאוחר יותר. בהיותו

בן 14 בלבד החליט לעזוב את הוריו, אחיו יוסף ואחותו ברנדל בדסאו ולנדוד לברלין, שבה קיבל הרב פרנקל בקיץ 1743 את תפקיד רב הקהילה. הנדידה הזאת של תלמידי חכמים במהלך הכשרתם בעקבות רבנים, ישיבות ומרכזים ללימוד תורה הייתה מקובלת בחברת הלמדנים. ואולם המעבר לברלין דווקא היה בעל משמעות מיוחדת בחיי מנדלסון. שם התרחשה בשנות העשרים לחייו אותה הסטייה בקריירה שהפכה אותו מתלמיד חכם לפילוסוף.

גם אם אין ממש בסיפור הדרמטי על צעידתו ברגל של הנער הצנום והחלוש בגופו מעיר הולדתו אל ברלין, מרחק של 140 ק"מ, וגם אם ככל הנראה הגיע ליעדו בנסיעה במרכבות דואר, הרי שבהחלט יש בסיס לתיאור העימות בינו לבין השומר היהודי שניצב באחד משערי העיר, אשר סירב להתיר את כניסתו עד שהשתכנע שאכן נפשו של מנדלסון חשקה בתורה בלבד. הסיטואציה הזאת ממחישה את אופי חייהם של היהודים בממלכת פרוסיה בעשור הראשון למלכותו של פרידריך הגדול. האבסולוטיזם הפרוסי היה נוקשה ביותר, ולמגמות השלטון לייעל את השליטה הריכוזית ולנהל מלמעלה באופן מסודר ומקיף את חיי הנתונים היו השלכות מיידיות על כל קהילות יהודי פרוסיה ועל קהילת ברלין במיוחד. מצד אחד גילו שליטי בית הוהנצולרן ופקידיהם עניין רב בפיתוח חיי המסחר והתעשייה על-ידי מיעוטים דתיים, ובהם יהודים בעלי הון ויוזמה. הם אף מסרו לידיהם זיכיונות שונים במטרה לפתח את הכלכלה המרקנטיליסטית, שעקרון היסוד שלה היה הזרמת הון לקופת המדינה. מצד אחר, מאז התיר ב־1671 הנסיך־הבוחר פרידריך וילהלם הראשון ("הקורפירסט הגדול") ליהודים להתיישב מחדש בברלין, הונהגה כלפיהם מדיניות הדוקה וקשוחה של פיקוח על מספרם, וזאת במטרה מוצהרת לצמצם ככל האפשר את מספר היהודים בעיר הבירה ולהגבילו ליהודים "המועילים" בלבד ולאלה המשרתים אותם או נחוצים לתפקוד הקהילה ומוסדות הדת.

השלכותיה של המדיניות הפרוסית הזאת על אופיה של קהילת ברלין היו מכריעות. כחמש־עשרה משפחות של בעלי הון שעסקו בעיקר במסחר, בבנקאות ובתעשיית טקסטיל היו את חוט השדרה של הקהילה. זו הייתה אריסטוקרטיה יהודית שבניה ובנותיה נישאו זה לזה. מדי פעם הצטרפו לשורותיה מתעשרים חדשים, למשל דניאל איציג ופייטל היינה אפרים, שלהם ולמשפחותיהם הייתה השפעה רבה בימיו של מנדלסון. המערכת הכלכלית הפרוסית רחוקה הייתה מלהיות חופשית. האבסולוטיזם הפרוסי בא לידי ביטוי בין היתר במערכת פיקוח והכוונה מלמעלה של הפעילות הכלכלית והמוניטרית, ותלותם של היהודים בכתבי

חסות, בפריבילגיות, ברישיונות, בזיכיונות ובאישורים תמורת אגרות, מיסים ותשלומים הייתה רבה. מכיוון שפרוסיה ביקשה להיפטר מן האוכלוסייה הלא מועילה למערכת הכלכלית ולהגביל את מספר היהודים, הפכו פרנסי וקהילה ופקידיה לאחראים מטעם המדינה על יישום המדיניות הזאת. לא רק שהיה עליהם לדווח על השינויים במספר היהודים, אלא הוטל עליהם להרחיק מסתננים בעייתיים מגבולות העיר. קבצנים ורוכלים חסרי מקום מגורים קבוע לא היו רצויים שם. המצב הזה מעיד על הזיקה ההדוקה שבין האבסולוטיזם הפרוסי, האינטרסים הכלכליים של המדינה, מעמדם של היהודים בעיני החוק והגבולות המעמדיים שעיצבו את אופיה של "קהילת הפיקוח" היהודית בברלין. ואולם חרף ההנחיות החמורות ועל אף שהוצבו שומרים בשערים, גדלה הקהילה היהודית מעבר לצפוי ובשנות ה־40 התגוררו בה כבר כאלפיים יהודים. בעלי ההון קיבלו על עצמם כפרנסים המנהיגים את הקהילה את תפקידי הפיקוח בלי שהדבר פגע בזיקתם לקהילה ולערכיה. אליטת בעלי ההון נשארה ברובה נאמנה לערכים ולאידאלים המסורתיים, ולפחות עד שלהי המאה ה־18 שמרה על מעמדם החברתי הרם של תלמידי החכמים והרבנים גם אם סמכותם בפועל הייתה חלשה לעומת כוח שלטונם של הפרנסים.

מעמדו החוקי של הנער בן ה־14 שהגיע מדסאו היה אמנם כשל זר שאין ברשותו כתב חסות מטעם המדינה. ואולם, לאחר שהוכר כתלמיד חכם – הלומד בבית המדרש תחת חסותו של הרב פרנקל והמתגורר חינוך אצל משפחת אחד ממיוחסי הקהילה (רשום כאחד מבני החסות של בית חיים במברגר) – יכול היה מנדלסון לשהות בעיר בביטחון יחסי. עולמו של מנדלסון באמצע שנות ה־40 עדיין היה תחום לסביבה היהודית שהקיפה אותו – רחובות וסמטאות המגורים של היהודים במרכז העיר, עליית הגג בבית במברגר בפרובסטגאסה ששימשה לו מעון, בתי היהודים שאירחו אותו ותלמידי חכמים צעירים אחרים לארוחות חינוך, בית הכנסת המפואר שנוסד ב־1714 בהיידרויטר גאסה 4, וביתו של הרב דוד פרנקל הסמוך לבית הכנסת ולבית המדרש שלו. עולמו האינטלקטואלי הקיף אז לא יותר מאשר את ספריית אליטת הלמדנים: במרכז התלמוד ופרשניו וספרות ההלכה, ובשוליה ספרי מוסר פופולריים.

לראשיתה של הסטייה ממסלול הקריירה הרבנית של מנדלסון הובילו גיוון מסוים באותה הספרייה וידידות עם שלושה יהודים לא שגרתיים בשנות התבגרותו. שנה לפני הגיעו של מנדלסון לברלין הדפיס ישראל בן אברהם, גר מאמסטרדם שניהל את בית הדפוס העברי בייסניץ הסמוכה לדסאו, את ספר

הפילוסופיה החשוב ורב ההשפעה של הרמב"ם 'מורה נבוכים'. יש להדגיש, כי הספר שחובר במאה ה-12 והודפס במאה ה-16 לא הודפס עד אז מחדש במשך כמאתיים שנים. ההזנחה הזאת לא הייתה מקרית – בתרבות התורנית האשכנזית הייתה הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים נחלתם של מעטים בלבד. רעיונותיה, מושגיה וסודותיה של הקבלה משכו אז את הלב הרבה יותר מאשר התובנות הרציונליסטיות של הפילוסופיה, והיו אף רבנים ששימרו את האיסור מן המאה ה-14 על לימוד הפילוסופיה בשל הסכנה לשלמות האמונה הדתית. החזרתו של הספר 'מורה נבוכים' לארון הספרים היהודי באמצעות הדפסתו מחדש ב-1742 הייתה בבחינת מפנה. מנדלסון נחשף לספר בשנות לימודיו הראשונות בברלין. הוא למד אותו היטב ומתוך התפעלות והפנים מהשלב המוקדם הזה בחייו ועד ליומו האחרון את האידאל האינטלקטואלי של הרמב"ם – חובה על האדם בעל יכולת החשיבה העמוקה לשאוף לשלמות, להכרת האמת ולהכרת האלוהים באמצעות תבונתו ("השכל וידע אותי" בלשון הרמב"ם על-פי הפסוק בספר ירמיהו). שנים רבות מאוחר יותר ייחס מנדלסון למאמץ הרב שהשקיע בלימוד הרמב"ם את חולשתו הפיזית ואף את העקמת בחוט השדרה שלו שבגללה סבל מגיבנת. "הוא עכר את בשרי ובעבורו נחלשתי", כתב בשמו הביוגרף היהודי הראשון שלו יצחק אייכל, "ובכל זאת אהבה רבה אהבתיו, כי הוא הפך שעות רבות בימי חלדי מאבל לשמחה".

כך, באמצעות טקסט פילוסופי מן המאה ה-12, שביקש להציג דת יהודית המטוהרת מכל הגשמת אל, האנשתו ואמונות טפלות, התעוררה כמיהתו של התלמיד-חכם בשלבי הכשרתו אל הרעיונות המופשטים, האמיתות, המושגים הבהירים והמוגדרים – אל הפילוסופיה. סייע לו להיכנס לעולמה של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים ישראל מזמושץ', שהגיע לברלין מגליציה ומצא בשנות ה-40 חסות כמלומד יוצא דופן אצל פטרוני בעלי הון. ב-1744 הוא פירסם באותו בית דפוס בייסניץ את 'רוח חן' – פירוש למילון פילוסופי המיוחס ליהודה אבן תיבון. מאוחר יותר חיבר פירוש לספרי המוסר וההגות הקלסיים של תור הזהב הספרדי 'חובות הלבבות' של בחיי אבן פקודה (המאה ה-11) ו'ספר הכוזרי' של יהודה הלוי (המאה ה-12). לא היה מתאים ממנו לשמש למנדלסון, שהיה צעיר ממנו בכעשרים שנה, מדריך לפילוסופיה יהודית. ואולם ישראל מזמושץ' היה בעבורו ככל הנראה יותר ממורה אישי להבנת טקסטים מסוג שלא נלמד אז בבתי המדרש. נטייתו למדע ולפילוסופיה הייתה מגובה בהשקפת עולם שלמה. הוא נהג למתוח ביקורת על התרבות התורנית, שבערוגתה צמח, על מוגבלותה, צמצומה

ועקרונה. בעיקר כעס על הבוז שמגלים הלמדנים כלפי "החוכמות החיצוניות" – מדעים ופילוסופיה. ואולם תהיה זו טעות להניח ששאיפתו של זמושץ להרחיב את אופקי הידע של בני האליטה התורנית נבעה מרצון לכרסם בדת היהודית או לחתור תחת יסודות האמונה. להיפך, הוא האמין שביקורתו תביא לטיהורה של האמונה, להשבחתה של הלמדנות התורנית ולהדברתה של הסכלות. ישראל מזמושץ נותר כל ימיו "תורני", כלומר, בן האליטה של הלמדנים, אך גם הוא ייצג תמורה שהחלה להתחולל בה במאה ה־18 ושאותה הצליח להעביר גם אל מנדלסון. הלמדנים שהפנימו את השקפת העולם הביקורתית הזאת, הרפורמטורית באופיה, על האליטה הרבנית, שהיו מוטרדים מנחיתותם התרבותית של היהודים ביחס לנוצרים ושהיו חדורים בלהט גדול להילחם בסכלות ובבערות, לגאול טקסטים יהודיים מוזנחים במדע, בלשון עברית ובפילוסופיה וללמוד "חוכמות חיצוניות" – למדנים אלה נטלו חלק במהלך היסטורי תרבותי־חברתי בעל משמעות עצומה של שינוי פני האליטה האינטלקטואלית היהודית.

מנדלסון וזמושץ לא היו היחידים בברלין של שנות ה־40 שהיו שותפים למהלך הזה. אברהם קיש, סטודנט לרפואה מפראג, לימד את מנדלסון בתשלום שיעורים בלטינית ובכך פתח בפניו חלון ראשון אל הספרייה הלמדנית האירופית שהייתה חתומה בפני רוב־רובה של האליטה הרבנית. ידיד אישי וקרוב יותר, אהרון גומפרץ, קידם אותו אף מעבר לכך ושימש לו כמדריך הראשי בשנות ההתבגרות שלו. גומפרץ היה מבוגר ממנדלסון בשש שנים, בן לאחת המשפחות המיוחסות של האליטה הכלכלית ואינטלקטואל נלהב. הוא הצליח להדביק את מנדלסון בכמיהה הגדולה שלו ללימודים, למדעים, להרחבת האופקים. רק לו, כתב מנדלסון שנים לאחר מותו של ידיד נעוריו הנערץ עליו, אני חייב את כל מה שהשגתי במדעים. גומפרץ פיתח את נטיותיו למדע ולפילוסופיה והעמיד בפניו את המודל של איש הרוח צמא הדעת. הוא היה זה שהראה לו כי הדרך אל האידאל הנכסף של המלומד והפילוסוף עוברת גם במפגשים עם מלומדים נוצרים, בשיעורי הגימנסיה ששמעו יחד כשמנדלסון היה בן 16, בהתכתבות אינטנסיבית עם אנשי רוח ובניסיונות לחדור אל חבורות המלומדים של ברלין. גומפרץ לא פסק לחפש לעצמו מורים ופטרונים והתקרב לחוגי האקדמיה המלכותית למדעים, אך כמעט תמיד היה מתוסכל. הישגו האקדמי הגדול היה קבלת התואר דוקטור לרפואה, אך הפרקטיקה הרפואית לא עניינה אותו במיוחד. למרות ידיעותיו הרחבות, חיבוריו מעטים יחסית, ובהם חיבור צנום בעברית – פירוש על פירוש אבן עזרא לחמש המגילות וכנספח לו מאמר כללי על ערך המדע.

גומפרץ נפטר בגיל צעיר, ודומה כי היה זה מנדלסון שמימש בחייו את חלומותיו של מדריכו וידידו הקרוב. מנדלסון התמיד בלימודיו, פתח לעצמו עוד ועוד שערים לידע באמצעות לימוד ושיפור שפות – גרמנית, צרפתית ואנגלית – וכך הכיר טוב יותר את הספרות הפילוסופית של תקופתו. מעולם לא למדתי באוניברסיטה, העיד מנדלסון על עצמו, ולא שמעתי הרצאות במכללה אקדמית כלשהי, ואת הכול השגתי בחריצות ובמאמץ עצמאי. אני אדם שבנה את עצמו, נהג להדגיש במבט מלא סיפוק לאחר. מבחינה זו מימש מנדלסון את האידאל של הנאורות – באמצעות כישרונותיו הטבעיים ותבונתו יכול אדם לקחת את גורלו לידי, להתגבר על המסגרות שלתוכן נולד ולפרוץ לעצמו נתיבי חיים משל עצמו. אכן, בהתחשב בנסיבות חייו, הקריירה שלו כפילוסוף בעל שם בהחלט לא הייתה ידועה מראש.

מנדלסון לא כתב מעולם אוטוביוגרפיה מפורטת החושפת את המעבר המפתיע, המרתק והלא מובן מאליו מן "הספרייה התורנית" של תלמידי החכמים אל "ספריית המדעים והאמנויות" של המלומדים והפילוסופים. ואולם ממכתביו הפרטיים וכתביו העיוניים עולה, שהחל מסוף שנות ה-40 הפכה נטייתו ללימוד לתשוקה עצומה להרחיב את מעגליו האינטלקטואליים, לגלות עוד ועוד ספרי מדע ופילוסופיה ולהקדיש שעות ארוכות למחשבה. היה עליו לסגור פער עצום: לחצות את מחסומי השפות האירופיות, לסגל לעצמו את מילון הנאורות ואת דקדוק התרבות בת הזמן, להשתלט על עולם שלם של תרבות אירופית מרובת רבדים מיוון הקלאסית ועד לניוטון, לוק, לייבניץ ורוסו. משחר נעורי, כתב מנדלסון, הקדשתי את עתות המנוחה והמרגוע לפילוסופיה ולאמנויות היפות, לחשוב מחשבות על ייעודי שלי ושל אחי היהודים ולחשוב כמיטב יכולתי על בני-האדם, על הגורל ועל ההשגחה. כבר בשנות ההתבגרות התברר שיותר מכול הוא נוטה לעיון הפילוסופי, לתחום הרוח שהחליף במאה ה-18 את התיאולוגיה כדיסציפלינה הבכירה והיוקרתית ביותר. החיבור הפילוסופי הראשון של הנאורות המוקדמת שלמד דרש מאמץ ענקי. היה זה חיבורו של הפילוסוף האנגלי ג'ון לוק 'מאמר על שכל האדם', שהיה קיים אז רק במקור בלטינית. באמצעות מילון הצליח מנדלסון לפענח אותו ולהכיר את רעיונותיו. הוא הושפע מהכרזותיו של לוק על ההנאה הטמונה בפילוסופיה. כאשר בשנות ה-70 אמרו לו רופאיו כי עליו להימנע ממאמץ אינטלקטואלי רב כדי לשמור על בריאותו הרופפת, לא היה גבול לצערו. "הה, פילוסופיה!", כתב מנדלסון במבט לאחר, "בימי עלומי היית לי רעיה אהובה ומנחמת לי בכל צרותי, ועתה [...] אפחד לגשת אליך כאיש יפחד לגשת אל אהובתו

אשר עלה הרקב בעצמותיה [...] ובכל זאת גדלה אליך תשוקתי ולא יכולתי כבוש את יצרי, ולעתות שונות חירפתי את נפשי למען התעלס עמך באהבים". השימוש שלו במושגים ארוטיים לתיאור משיכתו לפילוסופיה לא היה לתפארת המליצה בלבד, אלא ביטא את השקפת עולמו ואת חוייתו הקיומית העמוקה ביותר. כבר באחד מחיבוריו המקוריים הראשונים בפילוסופיה – 'מכתבים על אודות התחושות' שהתפרסמו ללא שם המחבר ב־1755, ניסח מנדלסון את מה שאפשר לכנות כתורת האושר והעונג של האסתטיקה של העיון הפילוסופי. לא מעט מדברי הדוברים בדיאלוג הפילוסופי של החיבור הזה ביטאו את תחושותיו של מנדלסון הצעיר ואת התפעמותו מן המרחב האינטלקטואלי של הרעיונות שנפתח בפניו ושבזו הוא עושה את צעדיו הראשונים כיוצר. הפילוסופיה אינה רק עיון יובשני בעולם ובחוקיו, בעקרונות ובמושגים, אלא היא גם מעיין בלתי נדלה לעונג. ניתן לחשוב שהבחור הצעיר מדסאו, רווק בתחילת שנות העשרים שלו, שחי חיי מלומד מסתגף הממית עצמו על העיון הפילוסופי, המיר את התשוקות החושניות והארוטיות בתשוקה האינטלקטואלית. את דבריו הוא כיוון נגד אלה שכינו את התבונה "הפורעת בעונגנו". היפוכו של דבר, במכתב השלישי של 'מכתבים על אודות התחושות' הציג מנדלסון את משנתו שבה היו טמונים לא מעט ניצוצות אוטוביוגרפיים – "איך אני מכשיר עצמי לרוות עונג":

מתבונן אני במושא העונג, חושב על כל חלקיו ומשתדל לתפסם בבהירות. אחרי כן אני שם לבי להקשרם הכולל, אני נחלץ מן החלקים אל השלם [...] ההתבוננות ביקום היא לפילוסוף מקור לא אכזב לעונג. היא תמתיק את שעות בדידותו, תמלא את נפשו בנעלות שבתחושות, תמלט את הרהוריו מעפר הארץ ותקרבם לכס אלוה. הכבוד, עינוג החושים וכל הון, שאולי נאלץ לוותר עליהם בשל עיוניו, עתה הם עפר למרמס רגליו.

תחושת המכלול שבהוויה, הסדר הנפלא שביקום, ההתבוננות בעולם השלם והטוב שבעולמות האפשריים שברא אלוהים – רעיונות יסוד בפילוסופיה האופטימית שלמד מנדלסון מלייבניץ – מכוננים גם את תחושת היופי והעונג. הפילוסוף עובר חוויות רגשיות בעלות עוצמה. הוא חש עצמו נוסק לשחקים וחש תחושת עילפון:

המרא בעוז בואכה הזיקה הכוללת שבין כל החלקים האלה לבין המכלול שאין לו מידה. איזה עינוג חושים שמימי יבוא עליך פתע! כמעט רגע לא תוכל להתעשת מחמת ההתפעמות המעלפת.

העיון הפילוסופי, ובייחוד החתירה לשלמות הצרופה, גורמים לפילוסוף שיכרון חושים ("כאן נפשך משתכרת בעינוג החושים"). זהו עונג נשגב שאינו תלוי בחולשותיו וביצריו הנמוכים של האדם, "כי אם על השאיפה התבוניית להשגות המסתברות זו מתוך זו". גם המתמטיקה, הנתפסת על-פירוב כחסרת כל לחלוחית, הופכת למקור הנאה עילאי: "ריבוי הפנים המדהים המתגלם בסדר הנאה מכל הופך אפילו את המתמטיקה לעיסוק המרבה את עינוג החושים". אכן, פסק מנדלסון, אין אושר כאושרו של הפילוסוף: "המכיר את התבונה לאשורה והולך בנתיבותיה לא יוכל לפקפק לא בתועלתה ולא בשפע העונג המפכה ממעינה". עניינה של הפילוסופיה הוא האדם, נשמתו, תודעת קיומו, שאיפתו להכיר את האלוהים ונטייתו לשלמות. "יש בי יצר לשלימות שאין לעמוד כנגדו", כתב.

המהפך האינטלקטואלי שעבר מנדלסון בשנות העשרה ובתחילת שנות העשרים שלו לא היה מקרה יחיד במינו. ישראל מזמושץ, אברהם קיש, אהרון גומפרץ ומנדלסון היו שותפים להלכי רוח של יהודים צעירים החל מראשית המאה ה-18 שכישרונותיהם ומאוייהם כיוונו אותם אל האליטה התורנית, אך הם כבר לא יכלו למצוא בה את סיפוקם. במרכז אירופה ובמזרחה הופיעו משכילים מוקדמים – סטודנטים יהודים לרפואה, למשל באוניברסיטאות פדובה שבאיטליה ופרנקפורט שעל-נהר-אודר והאלה שבפרוסיה; רופאים כמו טוביה כהן ויהודה לייב הורוויץ; תלמידי חכמים נודדים כמו ברוך שיק משקלוב; אנשי מדע כמו רפאל לוי מהנובר; מדפיסי ספרים; סוחרים בעלי השכלה תורנית וכמה רבנים. ההשכלה המוקדמת לא הייתה תנועה מגובשת ולא הייתה יזומה או מתוכננת. היא גם לא הייתה אחידה והתקיימה בה קשת רחבה של עמדות וסגנונות – מהתעניינות כללית במדע של רב כמו יעקב עמדין ועד למלומד שאפתן ובעל תואר אקדמי ברפואה כמו אהרון גומפרץ. ואולם היו לה קווים משותפים – תחושת אי-הנחת מן הנחשלות התרבותית בעידן של התפתחות משמעותית באירופה הנוצרית; תשוקה עצומה לרכישת ידע חוץ-תורני; ביקורת על המגוון המוגבל של הספרייה התורנית; שאיפה להחזיר לארון הספרים את המורשת הפילוסופית של ימי הביניים שהוזנחה; הערכה רבה ללשון העברית; ותחושה הולכת ומתחזקת שהמשכילים המוקדמים, "החוקרים" ו"הפילוסופים", הנתקלים בחשדנות מצד האליטה הרבנית, הולכים והופכים לאליטה אינטלקטואלית בפני עצמה, אליטה של משכילים.

כשמצא מנדלסון את ייעודו כפילוסוף בברלין של אמצע המאה ה-18 במחיצת משכילים כמו ישראל מזמושץ ואהרון גומפרץ הוא הצטרף להשכלה המוקדמת

של יהדות אירופה. ואולם במקרה שלו היה מהלך נוסף שהפך את הקריירה שלו למיוחדת במינה. המשכילים המוקדמים בנו את ארון הספרים היהודי המחודש תוך העשרתו בספרי לשון, אסטרונומיה, מתמטיקה, רפואה והגות פילוסופית בשפה העברית. הם פעלו בדרך כלל באותה זירה ציבורית של האליטה המסורתית – בתי הדפוס העבריים, הקהילה היהודית וקהל צרכנים ופטרונים מבין חניכי החינוך המסורתי הנמנים עם המעמד החברתי כלכלי הגבוה והבינוני – ואילו מנדלסון המשכיל המוקדם יצא גם אל המרחב הציבורי הכללי, אל עולם הספר הגרמני. הצעד הזה היה כאמור יוצא דופן ומובן שעורר תשומת לב.

מעבר לחלונות בתי היהודים בברלין התחוללה באותה עת תסיסה תרבותית וספרותית רחבת ממדים שאיפיינה את הנאורות הגרמנית. פרופסורים, פקידי מדינה, כוהני דת, מורים, רופאים, משפטנים ומוציאים לאור חברו כדי ליצור את האינטליגנציה של הנאורות ולהקים את הרפובליקה הספרותית. עד ראייה שהתרשם מן הנעשה במרחב דובר הגרמנית כתב ב־1761: "אנו חיים במאה כאשר [...] כמעט כל אחד נגוע בתשוקה להיות סופר. מהארמון ועד לבקתת הרועה, כל אחד שיודע לאחוז בעט כותב ספרים". זה היה האקלים התרבותי שמנדלסון ניזון ממנו ועד מהרה גם תרם לו משלו. כמו נאורים אחרים בגרמניה, הוא היה מודע היטב לשוני שבין הנאורות הגרמנית המתונה והנאורות הביקורתית המתפתחת בצרפת, שאחד מסמניה הרדיקליים הבולטים ביותר היה וולטר, ושהעמידה בסימן שאלה ערכי יסוד של המדינה והדת. הזדהותו עם הנאורות הגרמנית הייתה מלאה. כאשר שלח ב־1755 את גיבורו הספרותי של 'המכתבים על אודות התחושות', הפילוסוף האנגלי תיאוקלס (הדובר בשם מנדלסון), דווקא לגרמניה, הוא שם בפיו דברים המדגישים את עליונותה של הנאורות הגרמנית בעיניו על פני זו הצרפתית "קלת הדעת", העושה שימוש חסר אחריות בהתפלספות ובתבונה:

אותו כוח המדמה המפתה, בכפיפה אחת עם קלות הדעת הצרפתית, שרבים מבני ארצו מוכרים אותו בתור מטפיזיקה, נמצא סותר את נטייתו ליסודיות עד כדי כך שהחליט לוותר על מכורתו, על שלוותו ועל קרבת ידידיו על מנת לחפש אומה המבכרת חשיבה נכונה על חשיבה מתוך חירות. נדמה לו כי גרמניה היא המציעה לו את האומה הזאת. הוא קרא את הכתבים בני האלמוות, אשר בני ארצנו העשירו בהם את העולם המשכיל במשך המאה החולפת, ואומרים כי [דווקא] היבושת והמזג האיטי, ויש אילו סופרים קלי ראש הדנים אותם לכף חובה בשל כך, הם מן העילות שעוררהו להכיר יותר את הלאום הזה.

אכן, בהתייצבותו חסרת הסייג של מנדלסון כבר בהופעותיו הראשונות על הבמות הציבוריות הכלליות לצד הנאורות הגרמנית, ובהעדפתו את "החשיבה הנכונה" במדינת פיקוח אבסולוטיסטית על פני "חשיבה מתוך חירות", הייתה הכרזה תרבותית-פטריוטית סמויה. זו הייתה אמירה כי הפילוסוף היהודי הזה מברלין, המשכיל המוקדם שהגיע רק עשור קודם לכן מדסאו כנער המבקש לממש את הקריירה הרבנית ועבר במשך הזמן כברת דרך ניכרת בשבילים אחרים, שואף כעת לרכוש לעצמו מקום כדובר המובהק של המגמות המובילות בתרבות הגרמנית בת הזמן.

המרה תרבותית – שלוש השנים המעצבות

בתחילת שנות ה־50 של המאה ה־18 נכנס מנדלסון אל המרחב הציבורי של הנאורות הגרמנית. הוא עידכן את עצמו באמצעות קריאה בלתי פוסקת בחיבורים שנחשבו ליסודיים בשיח הפילוסופי ורכש לעצמו עמיתים לשיח הזה מקרב חבורת הנאורים של ברלין. אחד מהם, הסופר והמוציא לאור פרידריך ניקולאי, כתב עליו בהתפעלות כי כאשר נחשפו בפניו עולם הפילוסופיה של לייבניץ, וולף ולוק ורעיונות תיאולוגיית הדת הרציונליסטית, "הוא מצא עצמו לפתע בעולם שונה לחלוטין, משום שעד אז לא היה לו כמעט מושג על התיאולוגיה של הנוצרים או על פילוסופיה מעודכנת יותר מזו של הרמב"ם".

מנדלסון התחבר מייד אל הפילוסופיה הרציונליסטית של הדת, שהייתה לה בהגות הגרמנית מסורת בת כמה עשרות שנים – התיאולוגיה הטבעית המניחה כי העיון הפילוסופי התבוני הוא הדרך להכרת אלוהים ואמיתות היסוד על העולם והאדם, כמו בריאת העולם, הימצאות הנפש והישארותה גם ללא התגלות ישירה של אלוהים. מבחינתו של יהודי מאמין ובעל תודעה דתית כמו מנדלסון היה זה הפתח המתאים ביותר להשתלב בשיח פילוסופי אוניברסלי שאינו מאיים על הדת אלא דווקא עושה לחיזוק יסודותיה. "אלוהינו המשותף", כתב במכתב לידיד נוצרי, "איננו אלוהי היהודים או הנוצרים אלא אלוהי כל בני־האדם". אחד החיבורים הפילוסופיים הראשונים שקרא היה, כאמור, 'מאמר על שכל האדם' של לוק, ששלל את התפיסה כי לאדם יש עקרונות ואמיתות הטבועים בו מלידה. בחיבור נוסחה מערכת מושגים מסועפת להבנת דרכי החשיבה, ההכרה וידיעת האמיתות באמצעות ההתנסות החושית והמחשבה השכלית. כמו כן קיבל מנדלסון בהתלהבות את רעיון היסוד של לוק בסוגיית המתח הקיים בהגות הנאורות בין ההתגלות האלוהית העל־טבעית שתוארה בכתבי הקודש ובין עליונותה של התבונה האנושית הטבעית ואת דרישתו להעמיד את התיאולוגיה על בסיס תבוני. ניתן למצוא בתובנות היסוד המופיעות בפילוסופיית הדת היהודית שלו את עקבות

דברי לוק: "כשמאיר האלוהים את רוחו [של האדם] באור שלמעלה מן הטבע [התגלות], הוא אינו מכבה בקרבו את האור הטבעי", ועל כן לעיתים מגלה אלוהים לאדם אמיתות בדרכים הרגילות של השכל הטבעי ולעיתים בדרך נס. ההתגלות אינה אלא הרחבה של האור הטבעי והדת אינה סותרת את התבונה. ואולם בלייבניץ ראה מנדלסון את הפילוסוף הגדול מכולם, ודבק כל ימיו בעיקרי רעיונותיו האופטימיים על ההרמוניה המושלמת הקיימת בעולם, על היותו של העולם הטוב שבעולמות האפשריים שברא אלוהים ועל נתינת טעם והצדקה (תיאודיציה, הצדקת האלוהים) למה שנראה כרע וכעוול. בעיניו זו הייתה "הפילוסופיה האמיתית" – לעומת זו "הצרפתית" המסולפת והמזעזעת סדרי חברה ודת.

בתחילת 1753 לקח עמו אהרון גומפרץ את מנדלסון אל אחד ממועדוני המלומדים של ברלין והכיר לו שם את גוטהולד אפרים לסינג – בנו של מטיף לותרני, בן גילו של מנדלסון שבאותה עת גם גר בשכנותו במרכז ברלין, והיה אחד מהבולטים בחוגי הנאורים הגרמנים. השניים שיחקו שחמט ומצאו כבר בפגישתם הראשונה שפה משותפת ששימשה יסוד לידידות ממושכת ומפורסמת. הידידות הזאת הייתה לאחד ממקורות מעמדו החברתי של מנדלסון, ושימשה לו כרטיס כניסה לחוג החברתי של הנאורים. לסינג הפך למעריץ נלהב שלו. "מנדלסון", כתב לסינג אודותיו זמן קצר לאחר שהתיידדו, "הוא יהודי אמיתי, אדם בן עשרים וכמה שנים, אשר ללא כל הדרכה השיג שליטה גדולה בלשונות, במתמטיקה, בפילוסופיה, בשירה. אני חושב אותו לאדם שיביא בעתיד כבוד גדול לעמו".

השנים 1753–1755 היו החשובות והמכריעות בעיצובו של משה מנדלסון הצעיר. בשנים הללו, בהיותו בן 24–26, הוא התנתק סופית ממסלול הכשרתו של הלמדן, המיועד להשתלב באליטה התורנית, ונכנס לאליטת המלומדים של ברלין. לסינג, ניקולאי ואחרים הפכו לידידיו, הוא פירסם את חיבוריו הפילוסופיים הראשונים בגרמנית ויזם את הראשון בסדרת הפרויקטים של ההשכלה היהודית – כתב־העת 'קהלת מוסר'. מבחינת מעמדו האישי הוא עלה כמה שלבים בסולם החברתי־כלכלי כאשר חייו נקשרו בביתו ובעסקיו של יצחק ברנרד, תעשיין טקסטיל בעל מפעל לבדי משי. כבר ב־1750 שכר אותו ברנרד לשמש מורה פרטי לילדיו והכניסו לביתו. מנדלסון זכה להוקרתה של המשפחה. הוא השתלב במפעל ומילא בו תפקידי פקידות וחשבונאות ובסופו של דבר היה שותף לניהולו בשכר שנתי של 300 טאלר. מצבו הכלכלי השתפר בהדרגה, והוא היה יכול להשקיע חלק מזמנו בעיסוקיו הספרותיים. במשרדו בבית המסחר למשי התפנה מנדלסון גם לקריאת

ספרים, לכתובת רשימות קצרות ולקבלת אורחים, ובין לבין טיפל בחשבונות העסק.

ואולם, משנות ה־50 עמדו חיי היהודים בברלין בצילו של איום מתמיד מצדה של המדינה הפרוסית. ב־1750 שלח המלך פרידריך השני לקהילה היהודית בברלין מסר שעורר דאגה. פרידריך השני – ששמו יצא באירופה הן כשליט שהודות לחוכמתו המדינית והצבאית הייתה פרוסיה למעצמה אירופית והן כשליט נאור המטפח את התרבות – החליט להדק את חגורת הפיקוח על היהודים. היה זה מסר של חשדנות, של קביעת מעמד החוקי של היהודים כנחותים וכ"נסבלים" (geduldet) רק בחסד בית המלוכה. זו הייתה מדיניות קשוחה שאין בה שמץ של הומניות או יישום ערכי אהבת האדם של הנאורות. סעיפיו של הצו הדרכוני קבעו את גורל היהודים למשך שנים רבות. וכך נפתח אותו צו, או בשמו הרשמי: 'פריבילגיה כללית מתוקנת ורגלמנט':

אנו פרידריך, בחסד האל, מלך בפרוסיה [...] מכריזים ומודיעים: מאחר שבממלכתנו, בפרט בערים הראשיות, מצאנו אצל היהודים היושבים שם, בעלי כתבי חסות ונסבלים, כמה וכמה ליקויים ותופעות נפסדות, ובפרט לאחר ששמנו לב, שריבויים הגדל והולך הזיק לא רק לכלל התושבים, אלא גם גרם לסוחרים הנוצרים הפסדים רבים ואי נחת [...] כוונתנו רבת החסד שיהיה איזון בין הפרנסות ומשלחי היד של הנוצרים לבין אלה של היהודים ושהמסחר היהודי הלא חוקי, שעבר את גבול המידה הנכונה, לא יזיק לא לאלה ולא לאלה.

היהודים חולקו לשש קבוצות שנקבעו על־פי התועלת הכלכלית למדינה. רק קבוצה קטנה של משפחות אליטת בעלי ההון זכתה ל"פריבילגיה כללית" נכספת, שהקנתה תמורת תשלום דמי חסות חופש מגורים, חופש תנועה וזכויות מסחר שווים לאלה של הסוחרים הנוצרים. מתחתיה הייתה קבוצת יהודי חסות אמידה פחות, שהוגבלה במקום המגורים, והזכות להעברת הפריבילגיה במשפחה צומצמה לבן אחד בלבד. קבוצה שלישית במדרג הוגדרה כ"יהודי חסות שלא מן המניין", מעמד שניתן ליחידים בלבד ללא זכות הורשה, בהם בעלי מקצועות נדרשים כמו רופאים, אופטיקאים, יצרני משקפיים וטובעי מטבעות. עם הקבוצות הנמוכות נמנו שכירי הקהילה – רב, דיינים, חזנים, גבאי בית הכנסת, קברנים ו"הנסבלים" – אלה שחיו בחסות המעמד הגבוה והיו נטולי כל זכויות לבד מהרשות להתגורר בעיר באופן ארעי. מורים פרטיים כמו מנדלסון נמנו יחד עם המשרתים עם המעמד הנמוך והרופף מכולם. על המשתייכים לקטיגוריה הזאת נאסר במפורש

להינשא בתחומי העיר והוכרז כי מי שיעבור על הצו יגורש. הודגש כי מי שיינשא יגורש מהעיר. ברשימה שמית שצורפה לרגלמנט נקבע מי רשאי להתגורר בברלין. המדיניות הייתה ברורה: עניים, נוודים, רוכלים ואלה שאינם תורמים למעגל הייצור והמסחר לא ייכנסו לעיר ולא יתיישבו בה. מספר היהודים לא יגדל ושומרי השערים היהודים יפקחו על כך, כפי שנקבע בסעיף 12:

אין להניח לקבצנים לחצות את הגבול [...] והיה אם בכל זאת יצליחו קבצנים אלה לגנוב את הגבול ולהסתנן עד לערי הממלכה שלנו, יש להוביל אותם אל בית המחסה ליהודים עניים, שנמצא ליד שער פרנצלאו, מקום שם יקבלו נדבות ולמחרת היום יש לשלוח אותם מחוץ לעיר.

לבד מקבוצה קטנה שתרמה למדינה המרקנטיליסטית – שכלכלתה מבוססת על הדאגה למאזן מסחרי חיובי – היהודים הוגדרו כ"האחר" הלא רצוי, הלא אהוד, החשוד, הלא מוסרי, העומד בשוליים. הרוזן אונורה מיֶרְבו, לימים ממנהיגיה של המהפכה הצרפתית ומדובריה הליברליים של הנאורות, כינה את החקיקה של פרידריך "חקיקה המתאימה לקניבלים".

על הרקע הזה נתפסה חדירתו של מנדלסון – המורה הפרטי הזר מדסאו, משרת האליטה של בעלי ההון, "הנסבל" מבחינת הגדרתו המשפטית על־ידי המדינה הפרוסית – ללב חבורת המלומדים, כחתרנית למדי. מפגשיו עם לסינג ואחרים התקיימו ב"בית הקפה של המלומדים". מדי שבוע התכנסה בבית הקפה חבורה אקסקלוסיבית של מתמטיקאים, פיזיקאים, רופאים, פקידים ותיאולוגים, לערבי קריאה, ויכוח, דיון ומשחקי שחמט וביליארד. לעיתים התכנסו ב"מועדון יום שני" שהיה אקסקלוסיבי אף יותר, ועם באיו נמנו חברי האקדמיה המלכותית למדעים, אמנים, מוזיקאים ופילוסופים. במידה רבה של צדק ניתן לומר, שהמסגרות החדשות האלה, שנוצרו בערי אירופה במאה ה־18 ובנו את הזירה הציבורית החדשה, היו חתרניות מבחינתה של המדינה האבסולוטיסטית משום שהתנהל בהן שיח חופשי ללא הגבלות וללא פיקוח, הרחק מהמלך ומפקידיו והרחק מהממסדים של הכנסייה. אין פלא שהיו ניסיונות, למשל, באנגליה במחצית הראשונה של המאה, לסגור את המועדונים החשודים בשיח חתרני. הנאורים הפרוסים אמנם לא ניצבו בעמדת אופוזיציה לחצר המלוכה, ועל כן טעות תהיה לראות באותם מועדונים, בתי קפה וחברות קריאה מסגרות חתרניות המבקשות לערער את סדרי המדינה. מבחינה פוליטית היו אלה אינטלקטואלים שמרנים מאוד – אוהדי המלך ורובם היו גם תומכי הדת. ואולם, במסגרות החדשות של האינטליגנציה הנאורה

נוצרה דעת קהל שקולה נשמע בעוצמה הולכת וגדלה והיו בהן אפשרויות לחציית הגבולות שהוגדרו בחוקים, בצווים ובנוהלי הביורוקרטיה של השלטון. ואכן, המלך פרידריך, שמעיניו לא נסתר כמעט דבר בממלכתו בעלת השלטון הריכוזי, ידע היטב על מנדלסון, פרסומו ויוקרתו, אך נמנע מלהיפגש עמו ומלתת אישור ממלכתי כלשהו למעמדו המכובד בקהילת המלומדים. לכן, לידידות שעל בסיס הוקרה הדדית ועניין אינטלקטואלי שבין גומפרץ ומנדלסון היהודים ללסינג ולאחרים הייתה משמעות מיוחדת.

לגומפרץ כבר היו מהלכים בחוגים הללו זה כמה שנים. מאמצע שנות ה־40 הוא שימש מזכיר של המרקזיז ז'ן בפטיסט ד'ארז'ן, שעמד בראש חטיבת הספרות של האקדמיה המלכותית למדעים בפרוסיה. לאחר שובו מלימודי הרפואה שירת נשיא אחר של האקדמיה, פייר לואי דה־מופרטי. כך קשר קשרים עם חוגי המלומדים, ובאמצעותם סייע למנדלסון לחדור אליהם. שניהם עשו את הלא ייאמן – פריצה אל רפובליקת הנאורים. מנדלסון זכה בה להוקרה מיידית. ב"בית הקפה של המלומדים" נקרא בפומבי בפני חברי אגודת ידידי הספרות המאמר הפילוסופי הראשון שחיבר – "מחשבות על הסתברות". תחילה לא ידע איש את זהותו של המחבר, אך כשהקריין טעה במלה אחת ומנדלסון תיקנו בקול רם, נחשפה זהותו. להתפעלות הנוכחים לא היה גבול. מנדלסון קנה שם את עולמו ודרכו בחוגים האלה הייתה סלולה. סיפורו של נער הפלא היהודי, שהגיע מסביבה תרבותית שונה כל־כך מזו של יתר המלומדים, סיפור סינדרלה, משך את הלב. הוא יהודי אמיתי, אמרו עליו, עדיין צעיר מאוד, אבל גאון שרכש לעצמו ללא מורה בקיאות בכל המדעים. נוסף על המפגשים במועדונים ובבתי הקפה הוזמן מנדלסון מדי פעם לבתייהם של כמה מן המלומדים, וכך התפתחו חיי החברה התוססים שלו, שנמשכו עד סוף ימיו. לפריצה של מנדלסון לזירה הציבורית סייע לסינג, שהוציא את שמו של ידידו לטובה בקרב עמיתיו לקהילת הנאורים. מנדלסון היה אסיר תודה על כך ובירך על מזלו הטוב. "אני מלא תודה להשגחה", כתב קרוב לשלושים שנה לאחר היכרותו הראשונה עם לסינג, "על הטובה שגמלה לי, שכבר כה מוקדם בפריחת נעורי הכרתי אדם שעיצב את נפשי ותמיד עמד לצדי כשופט על הטוב ועל היפה". לסינג דאג מעתה לקריירה של מנדלסון כפילוסוף. הוא עודדו ליצירה מקורית ולקח על עצמו את האחריות להדפסת חיבוריו הראשונים בשנות ה־50.

ההיכרות של לסינג עם גומפרץ העניקה ללסינג את ההשראה לחבר ב־1749 את המחזה 'היהודים', שהודפס והיה זמין לקוראים רק חמש שנים מאוחר יותר. הייתה זו קומדיה קלילה למדי, אך גיבורה הראשי היה דמות מפתיעה – אדם אציל נפש,

איש תרבות וגומל חסדים, המתגלה כיהודי ומציג בפני הקורא את האפשרות שלסטראוטיפ הקיים בתרבות הנוצרית בת הזמן של היהודי החשוד במרמה, בנחיתות מוסרית ובפיגור תרבותי, המצדיק את המחיצות המשפטיות והחברתיות הקיימות זה עידן ועידנים בין יהודים לנוצרים, אין תוקף. בעיני לסינג ומחזאים אחרים במאה ה־18 המחזה נועד להיות אחד מתחליפי ההטפה – מדיום לחינוך מוסרי למען מידות ראויות. "התיאטרון צריך להיות בית־הספר של העולם המוסרי", אמר לסינג. הוא ביסס את דמותו של היהודי במחזה על גומפרץ, ובאמצעותה ביקש להציג את תמונת העתיד של היהודי החדש ולומר כי קיימת בהחלט האפשרות של יהודי שהוא אזרח למופת, משכיל ובעל ערכי מוסר.

לעומת זאת, בקיץ 1754 התפרסמה בכתב־העת 'ידיעות גטינגן' ביקורת על 'היהודים' מאת יוהן דוד מיכאליס, פרופסור באוניברסיטת גטינגן. טענתו של מיכאליס הייתה פשוטה ונוקבת – מחזאי טוב מחויב להעלות על הבימה דמויות מן המציאות. ההנאה נפגמת כאשר הוא בוחר בדמות שכל אחד יודע מניסיונו כי אינה קיימת למעשה ואף אינה אפשרית. קשה להעלות על הדעת, טען, שהיהודים, הידועים כעוינים את הנצרות מטבע דתם וכלא מוסריים בשל עיסוקם המסורתי במסחר, המחייב אותם כמעט מעצם הגדרתו בהונאת הלקוחות, יהפכו לבן דמותו המופתי של הגיבור הבדוי של לסינג.

באותה עת כבר עקב מנדלסון בערנות אחר המתרחש בתחום הספרים וכתבי־העת של הנאורות הגרמנית, ומאמרו של מיכאליס קומם אותו ועורר בו תחושה קשה של השפלה. בנקודה ההיסטורית הזאת התרחש שינוי רב חשיבות. כל עוד המחיצות התרבותיות בין היהודים לנוצרים הותירו את היהודים בתחום השיח הפנימי, התורני שלהם, שהתנהל בעיקר בחצרה של האליטה הרבנית, הרחק מדעת הקהל הכללית, לא הייתה קיימת כמעט האפשרות או הנחיצות של תגובה במקרים של הפגנת עוינות כלפי היהודים. חשדנות ועוינות כלפי היהודים נתפסו כטבעיות וכנורמליות על־ידי שני הצדדים – המתקיף והמותקף. ואולם לאחר שאינטלקטואל יהודי התקבל לחבורת המלומדים והשתלב בשיח שלהם, נוצרו הן האפשרות והן הדחף להיכנס לעימות פומבי ולהגיב, ודווקא בשפה ובלקסיקון של הנאורות. זה היה אתגר שרק יהודי שכבר יצא מן השוליים אל מרכז ההתרחשויות בעולם הספר והרעיונות יכול היה להיות רגיש לו ולהחליט להתמודד עמו.

כמה ימים לאחר שקרא את הביקורת של מיכאליס חיבר מנדלסון מאמר תגובה בצורת מכתב אנונימי אל גומפרץ, ככל הנראה הדמות הממשית שמאחורי הגיבור של 'היהודים', ולסינג פירסם את המאמר בכתב־העת שערך באותה עת,

'ספרייה תיאטרלית'. פרסום המאמר היה אירוע משמעותי מאוד – מנדלסון כבר אימץ כאמור את לקסיקון הנאורות ועשה בו שימוש בטענות הנגד שלו. כשהוא חמוש במונחים, בערכים ובתפיסות העולם של הנאורות יצא לזירה הציבורית, שזה עתה קיבלה אותו כחבר מן המניין, ופירסם בה את מאמרו הראשון שתקף את חוסר הסובלנות הדתית.

זה היה מבחן הנאורות הראשון שלו. מנדלסון התייצב בעמדה של איש הרוח התובע להחיל על אחיו היהודים את עקרון הסובלנות הדתית בשם הערכים הנעלים של ההומניזם והתבונה. זו הייתה עמדה של אינטלקטואל המעמיד בפני דעת הקהל למבחן הנאורות את המחזיקים בדעות קדומות שליליות כלפי היהודים. למרות ביטחונו העצמי של הכותב שיצא נגד המלומד מגטינגן, עולה ממאמרו בעוצמה רבה תחושת ההשפלה. הקריאה בו מאפשרת להתבונן במבט ראשון אל מתחת לעורו של הצעיר בן ה־25, שנדהם באמת ובתמים מכך שקבלת הפנים שלה זכה מלסינג ומחבריו בברלין רחוקה עדיין מלהיות נחלת הכלל. מנדלסון כתב בכאב:

מחשבות שכאלה גורמות לי להסמיק מבושה [...] איזו השפלה היא זו לאומתנו המדוכאת! איזה בוז גדול! המון העם הנוצרי תמיד ראה בנו את זוהמת הטבע, את הרעה החולה של האנושות, אך מאנשים מלומדים הייתי מצפה לשיפוט הגון יותר [...] האין די בכך שעלינו לסבול בכל מיני דרכים אכזריות משנאה מרה כל־כך של הנוצרים, האם העוולות כלפינו צריכות להיות מוצדקות גם בהשמצות?

אנו מוכנים – כתב מנדלסון ביקורת נועזת אך מרומזת על מדיניות ההגבלות של פרידריך השני כפי שבאה לידי ביטוי בחקיקה ארבע שנים קודם לכן – שימשיכו ללחוץ ולדכא אותנו, ואף להגביל את קיומנו בתוך חבר אזרחים חופשיים ומאושרים. אפשר היה להשלים עם גורל מר כזה ואפילו לשאת את חשיפתנו ללעג ולבוז מצד העולם, אך למנוע מאתנו את האפשרות לרכוש את המידות הטובות, לשלול אפילו את האפשרות שיוכלו לקום יהודים נאורים, מלומדים ומוסריים – זו כבר עמדה המנוגדת לתבונה ולהומניות. השאירו לנו בתוך כל המערך האזרחי והמשפטי הזה של הדיכוי והאפליה לפחות את האפשרות לטפח את עצמנו כפרטים.

אי אפשר שלא לשמוע בדברים האלה את מנדלסון הפגוע המדבר בשם עצמו או לפחות בשמו ובשם גומפרץ. כאמור, תפיסת הנאורות שלו הייתה רחוקה מלהיות רדיקלית והוא לא העלה על דעתו צעדים מהפכניים הכרוכים בביקורת

על מדיניות השלטון הפרוסי. הייתה קיימת אצלו בהחלט השלמה עם המצב כפי שהוגדר ביחס ליהודים בחקיקה מ־1750, אך הוא ביקש כי יוכל לפחות לגדר סביבו חלקה פרטית שבה יתאפשר ליהודי להתפתח כפרט ואף לזכות בהכרה כיהודי אירופי, מלומד ובעל מידות טובות. ואולם, מיכאליס העמיד בביקורתו את קיומם של מנדלסון וגומפרץ כיהודים מלומדים ונאורים בסימן שאלה.

כבר בשלב המוקדם הזה כפילוסוף בזירה הציבורית זו הייתה מבחינתו שאלה קיומית. לסינג, כתב מנדלסון, ביקש לעורר במחזה את דעת הקהל ולהעביר באמצעות דמותו של היהודי את האמת שלו – יש לשנות את דימוי היהודים. הייתכן שהמבקר אינו אלא תיאולוג המבטא עמדה נוצרית שלפיה היהודים הם כולם רוצחים מתועבים ושודדי דרכים? לא הייתי רוצה לחשוב על הדת הנוצרית, כתב בהיתממות, שהיא מבוססת על דחיית כל הערכים ההומניסטיים. ובכלל, הוסיף בנימה אפולוגטית, כל מי שמכיר את היהודים יודע היטב שמעטים בהם הפושעים, רוצחים כמעט שאין בקרבם, ורובם חרוצים, מתונים, גומלי חסד עם עניים ושומרים על קדושת חיי הנישואין, אזרחים למופת, שבהם בולטים אנשי מעלה מלומדים כמו גומפרץ, היכולים בהחלט למלא במציאות את תפקיד הגיבור במחזה של לסינג. הצופים במחזה יעברו חוויה מתקנת – תחילה יזדעזעו לראות עד כמה מרחיקת לכת השנאה ליהודים, ולבסוף יתגלה להם שגם היהודים הם בני־אדם.

מאז עמד מנדלסון ב־1754 לראשונה על הקונפליקט בדעת הקהל הנאורה בין מה שראה כדעות קדומות ובין הסובלנות הדתית של הנאורות הוא הבין כי ייעודו אינו רק העיון הפילוסופי שבו חשק כל־כך, אלא גם להיאבק על המסקנה המתבקשת לדעתו מן התבונה, הזכויות הטבעיות וההומניזם: גם היהודי הוא אדם. מבחינתו של מנדלסון, מיכאליס נחל כישלון חרוץ במבחן הנאורות הפומבי. ואולם, כאשר שנה אחת בלבד לאחר מכן הוא פירסם ביקורת אוהדת מאוד על שני ספריו הראשונים של מנדלסון התברר כי לא ניתן לשפוט אותו לחומרה, ויחסו אליו השתנה מקצה לקצה. בלי להסגיר את זהותו של מנדלסון שיתף מיכאליס את הקוראים של 'ידיעות גטינגן' בהתפעלותו מחדירתו של יהודי לקהילת המלומדים:

איננו יכולים להסתיר מקוראינו את העובדה שבכל הנוגע לאורחות חייו [המחבר] אינו שייך כלל לעולם המלומדים, ואין לחפש אותו בקרב מאמיני הנצרות אלא בקרב היהודים. מידע זה רק מעצים את הנאתנו מספרו, מכיוון שעד כה תשומת

הלב הייתה נתונה רק לנושא ולסגנונו בלי שידענו מאיזה סוג של סופר בלתי צפוי יצא ספר מושלם זה.

מיכאליס התייחס בביקורתו האוהדת לשני החיבורים הפילוסופיים של מנדלסון הצעיר שאותם הביא לדפוס לסינג בברלין בעילום שם המחבר ב־1755 – 'דיאלוגים פילוסופיים' ו'מכתבים על אודות התחושות'. במרכז החיבור הראשון, הבנוי על־פי דגם הדיאלוג הסוקרטי כוויכוח שבו מועלות טענות וטענות שכנגד במטרה לברר את האמת, עמדו רעיונות המפתח האופטימיים של לייבניץ – רעיון ההרמוניה הקבועה מראש הקיימת בעולם ורעיון הצדקת מעשי האלוהים (תיאודיציא) באמצעות הטענה שהעולם הקיים הוא הטוב שבעולמות האפשריים שאלוהים יכול היה ליצור. מנדלסון הבהיר את עמדות היסוד הפילוסופיות שלו, מתח פה ושם ביקורת על הוכחותיו של לייבניץ והכניס לדיון את ברוך שפינוזה. לא קשה להבחין כבר בעמודים הראשונים של הטקסט הפילוסופי הראשון שפירסם מנדלסון בהערצתו לפילוסוף היהודי מאמסטרדם, שפינוזה, שקדם לו במאה שנים. בדיאלוג הראשון ביקש מנדלסון להוכיח שאת רעיון היסוד על ההרמוניה הקבועה מראש לקח לייבניץ משפינוזה ורק הסתיר זאת מטעמים טקטיים; בדיאלוג השני ביקש מנדלסון לטהר את שפינוזה מאשמת אתאיזם.

אכן, הערצת שפינוזה במאה ה־18 היתה בעייתית מאוד משום שרבים ייחסו לו את תחילתה של קנוניה רבתי נגד האמונות הדתיות; השם שפינוזה היה למלה נרדפת לכפירה. לדעתו של ההיסטוריון יונתן ישראל, למשל, הפילוסופיה של שפינוזה, בייחוד ביקורת הדת שלו ותפיסתו הפאנתאיסטית שהובנה בפשטות כזהות בין אלוהים והטבע, הזינה את הנאורות הרדיקלית באירופה והתסיסה את הזירה האינטלקטואלית במשך עשרות שנים. גם מנדלסון, שכל ימיו התרחק מתפיסות אתאיסטיות, הודה כי בסופו של דבר תורתו הפילוסופית של שפינוזה היא בגדר טעות טרגית, אך ביקש לראות בו דמות מופת בתולדותיה של הפילוסופיה. וכך כתב עליו מנדלסון בקטע החושף את המתח הפנימי שבין הערצה לדחייה:

בטרם יכול היה להתרחש המעבר מהפילוסופיה של דקארט לפילוסופיה של לייבניץ היה הכרחי שמישהו יצלול למעמקי התהום שביניהם. גורל אומלל זה נועד לשפינוזה. עד כמה יש לרחם על גורלו זה! הוא היה קורבן לאינטלקט האנושי, אך למעשה היה ראוי לעטרת פרחים. בלעדיו הפילוסופיה לא הייתה יכולה לעולם להרחיב את גבולותיה רחוק כל כך.

מנדלסון, שייתכן כי הזדהה עם שפינוזה כפילוסוף יהודי נועז, ואולי גם הביא בחשבון הן את סכנות ההתפלספות והן את המחיר הכבד ששילם שפינוזה כאשר הוחרם ב־1656 על־ידי הקהילה היהודית, שם בפי אחד הדוברים בדיאלוג הפילוסופי שלו גם את המילים האישיות הללו:

גורלו המר של האיש הזה תמיד נגע לליבי בדרך מיוחדת. הוא חי בצניעות, לבד וללא דופי; הוא גינה את כל אלילי האדם והקדיש את כל חייו להתבוננות, וראו מה קרה! הוא הלך לאיבוד במבוך של הרהוריו, ומתוך טעות החזיק בהרבה [רעיונות] שהתאימו רק מעט לאורחות חייו התמימים [ובכללם רעיונות] שהנבל המושחת ביותר היה מצפה להם כדי שיוכל לשקוע בתשוקותיו המרושעות בלא שייענש. עד כמה בלתי צודקת היא השנאה הבלתי מתפשרת של המלומדים כלפי משהו כה ביש מזל!

המודעות הזאת לגורלו של שפינוזה ריחפה מעליו כצל כל ימיו, והוא הקפיד לצעוד באותם שבילים של המסורת הפילוסופית שבהם הילכו פילוסופים שהתבונה והאמונה הדתית עמדו במשולב ביסוד תורתם. כך, למשל, הסתייג מנדלסון פעמים רבות בכתביו מוולטר שנחשב ל"ילד הנורא של אירופה". בעבורו הוא היה נציגה של פילוסופיה רדיקלית וקלת דעת המאפיינת את הנאורות הצרפתית. במהדורה השנייה של 'הדיאלוגים הפילוסופיים' התייצב מנדלסון לצד לייבניץ נגד ביקורתו הסאטירית של וולטר כלפיו באחד מחיבורי המופת של הנאורות – 'קנדיד'. סיפור הרפתקאותיו הבדיוניות של הנער התמים קנדיד שהתפרסם ב־1759 מתמצת ביקורת נוקבת על העוול הנורא בחברה האנושית שהופנתה כלפי הממסדים הדתיים, השליטים האטומים, הכמרים שטופי הזימה, האינקוויזיציה האכזרית, הערכים המעוותים והפוליטיקה הצינית. בד־בבד הואשמו בכך הפילוסופים האופטימיים, כמו אותו פנגלוס הנלעג, שחרף כל תלאותיו ממשיך למלמל את סיסמאותיו האופטימיות של לייבניץ – מה שמתרחש הוא מה שצריך היה להתרחש שהרי זהו העולם הטוב שבעולמות האפשריים ולכל דבר טעם מספיק. מנדלסון טען כי לא רק שהביקורת אינה הוגנת ותיאורי מעשי הזוועה שמחוללים בני־האדם איש לרעהו מוגזמים ביותר, אלא שלדעתו וולטר התחמק מדיון רציני בפילוסופיית האופטימיות של לייבניץ ולא הצליח לערער את תובנת היסוד שלא ייתכן עולם מושלם יותר. אמנם מנדלסון העריץ את שפינוזה וצחק מן הסאטירה של וולטר, אך את עצמו הקפיד להעמיד החל מהופעתו הראשונה כפילוסוף לצד הנאורות המתונה, האופטימית לגבי אפשרות אושרו של

האדם והמאמינה באלוהים כטוב המוחלט, הרחק מן הקוטב הרדיקלי של מבקרי הדת, החברה והמדינה.

גם מן 'המכתבים על אודות התחושות' עולה בשורה פילוסופית אופטימית מאוד: האדם יכול להיות מאושר משום שהעולם מספק את כל מה שהוא זקוק לו כדי להגיע לתחושה של שלמות, שהיא העונג הרוחני והחושני העילאי שאפשר לחוות אותו. "כל המצוי בטבע שואף לתכלית אחת", שם מנדלסון בפי אחד הדוברים בחיבור הדיאלוגי הזה – הבנוי מכתבים-מכתבים – את הרעיון של לייבניץ, "הכול מיוסד בכול, הכול מושלם". ואולם, הדברים לא היו פשוטים כל-כך בעיני מנדלסון, שהרי מושגי היופי ותחושות העונג מדורגים ברמות שונות ויש גם עונג יצרי שהוא פחות בערכו ובר חלוף לעומת העונג של הפילוסוף, שהוא אליטיסטי ומעודן במהותו. מי שנסחף בתאוותיו יהיה חירש לקולה של התבונה. לעונג העילאי הזה זוכים אפוא רק אלה השותפים לאידאל אנשי המעלה של הרמב"ם, המלומדים וההוגים בעלי התבונה, בעלי הנטייה לשלמות, העוסקים בהתבוננות מתמדת ובהרהורים ומסוגלים להתקרב להכרת האלוהים.

בחלק האחרון של 'המכתבים על אודות התחושות' הביע מנדלסון את דעתו בוויכוח מרכזי שהתנהל במאה ה-18 על הלגיטימיות של ההתאבדות. האם האדם הוא האדון לחייו? כיצד ניתן לשכנע אתאיסט שלא יאבד עצמו לדעת? התיתכן סיטואציה שבה עדיף המוות על החיים? מנדלסון, בשורה של טענות רציונליסטיות, שלל את ההתאבדות בטענה כי זו מנוגדת לתבונה ולייעודו של האדם להתקדם בחייו לקראת השלמות. ובכלל, מצב המוות אינו כיליון מוחלט או שיבה למצב קמאי של שינה עמוקה, שהרי אלוהים לא יניח לבניו להישאר לנצח בלי שהשיגו את שלמותם. ועל כן גם הדאיסט (המאמין באל שאינו מתערב כלל בעולם הטבע והאדם), שאינו מאמין בהתגלות אלוהית על-פי הנצרות או היהדות, אינו יכול להצדיק את ההתאבדות: "מי שגורס על-פי אור התבונה כי יש חיים לעתיד לבוא חייב להניח כי קיים קשר בין המצב שלעתיד לבוא לבין המצב הנוכחי [...] מי שעוזב את העולם הזה שלא כדרכו, בעל כורחו ייכנס לעולם הבא שלא כדרכו".

קטע הסיום של 'המכתבים על אודות התחושות' נקרא כמו דרשה הומניסטית. מצד אחד מנדלסון התייחס לטענה כי קיימים מיני עונג שבני-אדם רוויים ממעשי אכזריות, ומצד אחר ניסה להסביר את האפקט הפסיכולוגי של התעוררות רגשות חמלה לנוכח מצבים אנושיים קשים. הוא שלל בנחרצות את הזוועות שבני-אדם מחוללים: משחקי ספורט ושעשועים כגון קרבות אבירים, שיסוי בעלי-חיים אלה

באלה או קרבות תרנגולים המקובלים באנגליה. "יש אלו שעשועים רוויי דם", כתב מנדלסון, "שלמראם צריך אדם להדביר, כמסתבר, כל חמלה, כל רגש אנושי, אם רוצים להתענג בהם". ייתכן שהזלזול של הרומאים, למשל, בעבדים הוא שהקשיח את ליבם כשצפו במחזות הזוועה של הלודרים הנלחמים בחיות הטרף. החיבור הפילוסופי מסתיים בתיאור ביקורתי מזעזע של הוצאה פומבית להורג, מחזה חוצות שמשך המוניים לכיכרות ערי אירופה במאה ה־18, ומנדלסון, שככל הנראה היה עד ראייה לענישה כזאת, ביטא כאן את סלידתו הקשה ממנו:

ראו נא אותו המון הנדחק ומצטופף סביב הנידון למוות. הם שמעו על כל הזוועות שעולל הנבל, הם סלדו מהליכותיו, אולי אף ממנו עצמו. עכשיו גוררים אותו מעוות ומעולף אל פיגום התלייה נורא האימים. הכול טורחים לפלס דרך בהמון הצפוף, עומדים על קצה הבהונות, מטפסים על הגגות, ובלבד שיראו את תווי המוות מעוותים את פרצופו. כבר נגזר דינו, ניגש אליו תליינו. רגע וייחרץ גורלו. מה ייחל עתה כל לב שייסלח לו! לוי! לזה מושא סלידתם, שעוד לפני רגע היו דנים אותו למוות? מהו שחזר והעיר בהם עתה זיק של אהבת אדם? האין זאת שהתקרבות העונש, מראה המזוועות שבתלאות הגשמיות, יביאנו, כביכול, להתפייס עם הנבל ויקנו לו את אהבתנו? בלא אהבה אי אפשר היה לנו להשתתף בגורלו בחמלה.

מנדלסון לא נכנע לשום רעיון אופנתי פסימי, כי המוות עדיף על פני חיים של סבל ורוע. הפילוסופיה האופטימית וההומניסטית שלו, כפי שהתפרסמה בשני חיבוריו הראשונים מ־1755, הייתה רוויה באהבת האדם וחדורת אמונה ביכולת האדם להתקרב אל השלמות. רעיונותיו מחייבים את החיים, דוחים בשאט נפש מעשי אכזריות, שוללים התאבדות, מבטיחים אפשרות של אושר, שלמות, הנאה ועונג בעולם הזה ומבקשים להוכיח שלא תיתכן היכחדות הנפש לאחר המוות. מנדלסון זיהה בשלב המעבר שלו מהתרבות היהודית הרבנית אל תרבות הנאורות האירופית את פחדיו העמוקים ביותר של האדם האירופי באמצע המאה ה־18, כאשר בקרב האליטות המשכילות הלך והתפוגג העולם הקסום של הדת. ככל שהמחשבה הספקנית והביקורתית הציבה סימני שאלה גדולים לגבי אמיתות דתיות המבוססות על תוקף ההתגלות האלוהית ועל הגיבוי וההבטחות של הממסדים הדתיים, היה צורך בעוגנים חדשים שבהם יוכל האדם המודרני להתלות כדי שלא להיסחף לייאוש אתאיסטי או להדוניזם חסר רסן מוסרי. מנדלסון, שהחוויה הפסיכולוגית הזאת הייתה ככל הנראה החוויה האישית שלו בשנות התבגרותו, כאשר הלכה והתגבשה השקפתו הדתית, התמקד כפילוסוף

במתן תשובות מרגיעות למבוכות הללו. חיים ללא אלוהים והתמסרות לתאוות שפלות היו בעיניו הרעות הגדולות ביותר. "איזהו חכם?", כתב ב'מכתבים על אודות התחושות', "החוגר עצמו בנשק התבונה נגד הכוח המפתה הזה [של עינוגי החושים הבזויים]". דומה שסוד הצלחתו כפילוסוף טמון בכך שידע לספק נימוקים תבוניים למי שביקש להמשיך ולהחזיק באמונה באלוהים, בניצחון החיים על המוות, בייחודו של האדם הניחן בנפש שאינה מתכלה, במידות הטובות של האדם וביכולתו לנהל חיי משפחה צנועים ורגועים ולרוות עונג חושני ורוחני בחייו.

באותה שנה פורייה תורגמו כמה מן הרעיונות הללו לטקסט מיוחד במינו בשפה העברית. ב־1755 הדפיסו בברלין מנדלסון וידידו טוביה בוק את הגיליון הראשון של השבועון 'קהלת מוסר'. במבט ראשון נראה כי לא היה זה אלא ניסיון בוסרי וכושל לייסד כתב־עת ראשון המיועד לקורא היהודי. תוחלת החיים של השבועון הייתה קצרה מאוד – שני גיליונות בלבד ראו אור וכל אחד מהם היה בהיקף של שמונה עמודים). לא רק שכיום 'קהלת מוסר' הוא טקסט יקר המציאות שעותקים בודדים שלו שרדו, אלא שגם בעת הופעתו הוא לא הותיר כנראה רושם רב. הוא הודפס ללא תאריך ומקום הדפוס, ללא ציון שמות המחברים, ללא עמוד שער וכנראה בתפוצה קטנה מאוד. ואולם, בחינה מעמיקה יותר מעלה כי זהו טקסט בעל משמעות מהפכנית בתרבות היהודית. לראשונה ניסו משכילים יהודים להחדיר לתרבותם כלי תקשורת חדשני ולאמץ את הדגם הנפוץ והמשפיע באנגליה, בגרמניה ובמקומות אחרים של הפצת רעיונות באמצעות "שבועון מוסרי". כמה מן הערכים הבסיסיים של הנאורות המתונה הועברו בטקסט הזה לראשונה אל הקורא היהודי, וזאת בתיווך הלשון העברית המוכרת לאליטה הלמדנית ובתיווך העולם האסוציאטיבי של אותם למדנים. אך יותר מכול, הוצאה לאור של כתב־עת שיעדיו המוצהרים הם הטפת מוסר, ביקורת על פגמים שונים והנחיית הציבור הייתה צעד חתרני מתחת לאליטה הרבנית, שהייתה מוכרת מתוקף סמכותה הדתית כבעלת השליטה המוחלטת על הזירה הציבורית ועל נכסי התרבות. בניגוד למצב שבו הדרכת הכלל, הפיקוח הדתי והשמעת הקול הציבורי היו כמעט ללא יוצא מן הכלל נחלתם של רבנים, דרשנים, תלמידי חכמים או מקובלים, באו עתה שני הסופרים הצעירים מברלין במטרה להשמיע את קולם האחר, קולם של המשכילים, של האינטלקטואלים, שאינם נמנים עם האליטה הרבנית, בזירה הציבורית היהודית.

על אף שמנדלסון וידידו נתלו ב'קהלת מוסר' באמרות מהתלמוד ובציטוטים מחיבורי הרמב"ם, יהודה הלוי והוגים אחרים כדי לטעון שהם אינם מחקים את

התרבות החיצונית אלא רק קוראים מחדש את מה שקיים ממילא בתרבות היהודית הדתית, למעשה הם הטיפו לערכים מודרניים שלא היו מוכרים לחברה האשכנזית בת הזמן. כבר בכתבה הראשונה של השבועון יוצא הדופן הזה הפתיע מנדלסון את קוראיו היהודים בכך שפרש בפניהם מתכון לחיים ראויים ומאושרים. השפה העברית הגבוהה של הטקסט, על עושרה התרבותי, הגבילה מלכתחילה את מעגל הקוראים הפוטנציאלי למי שהיו אמונים על קריאת טקסטים עבריים – גברים מן האליטה התורנית. בעולם הערכים המסורתי-דתית שלהם היו לימוד התורה וקיום המצוות אבני היסוד בחיים האידאליים של היהודים, והנה נפתח בכותלי בית המדרש חלון הפונה החוצה, וממנו נקודת תצפית על האדם באשר הוא אדם, על הטבע, על הנאות החיים, על האסתטיקה ועל אלוהים. האדם הוא נזר הבריאה ובחסד אלוהים ביכולתו להתענג על טובו ועל יופיו של עולם הרמוני, מושלם, מפעים לב – הטוב שבעולמות האפשריים. צא החוצה אל הטבע, קרא 'קהלת מוסר' לאדם, התבונן בצמחייה ובעולם החי, נשום, הרח את פריחת האביב והתענג. הדרך אל האלוהים אינה עוברת בטקסטים המקודשים בלבד, אלא קודם לכול בהתפעלות משלמות הבריאה.

"ואתה בן-אדם!" כתב מנדלסון בפתוס של נביאי ישראל הקדומים, "פועל ה' למענך, בגללך עמקים יעטפו חציר ותחת רגליך יציץ ציץ ועשב השדה, שא נא עיניך וראה את כל הככר מסביב יתיפה לקראתך כאשת נעורים אילת אהבים הקורעת בפוך עיניה ותצא בעדי עדיים לקראת שאהבה נפשה". הטקסט הזה הפותח את 'קהלת מוסר' נקרא כמחול האביב של מנדלסון הצעיר – כולו שופע, מאיר, משמח ומבטיח לקורא עונג. על רקע הצבעים הקודרים של העולם והדרישות החמורות לזהירות ואף לאימה ולפחד מפני העונשים הצפויים לאדם החוטא שציירו בדורו של מנדלסון ספרי המוסר הנפוצים בעברית וביידיש, הבטיח השבועון הברלינאי עולם חדש וטוב יותר.

הכתבה הבאה ב'קהלת מוסר' לחמה את מלחמתה של הלשון העברית המוזנחת על-ידי דורות של למדנים הממוקדים בטקסט התלמודי בלבד. בכתבה הועלתה דרישה לחדש את פניה של העברית, להעמיק בלימוד המקרא וליצור בשפה המושלמת הזאת גם ספרות יפה אשר כמעט שלא נכתבה בתרבות האשכנזית של הדורות האחרונים. בהמשך הביא מנדלסון לידיעתם של קוראי העברית גם את התורה האופטימית של לייבניץ. הוא תיאר בדרמטיות את כל תלאות החיים ואת הפחדים העמוקים של האדם ממחלות קשות, משודדים, מגזירות המושלים, ממוות במשפחה, ממלחמה, ממאסר, מעבדות, מאובדן רכוש, מהונאה וכמובן מן

המוות – כל אלה רק כדי להרגיע ולטעון שכל מעשי אלוהים הם לטובה, ולא ייתכן להטיל בהם דופי. לרע בעולם יש הסבר מספק, או שקצרה בינת האדם להבין כיצד מה שנראה כרעה אינו אלא טובה מנקודת הראות של האל.

החתרנות של השבועון המוסרי הזה לא הייתה בביקורת הדת. היפוכו של דבר, מנדלסון כדרכו התאמץ לחזק את אמיתות הדת ואף הדגיש את חובת קיום המצוות באמצעות תובנות פילוסופיות על ייעוד האדם ומהות העולם ואלוהים, כמו: "ודע כי אהבת השם היא השמחה בידיעת שלמותו, וממנה יולד החפץ לשמוע בקולו ולשמור את מצוותיו". ואולם, הוא לא עשה שימוש באמצעים רטוריים מסורתיים שבהם השתמשו דרשנים רבים בזמנו כמו הפחדה מפני עונש או דרישה לצייתנות כלפי התורה ובעלי ההלכה, ובכך הוא הופיע, כאמור, כמטיף מוסר מסוג חדש, כמורה דרך פילוסופי. בגיליון השני הוא מתח ביקורת חברתית שנונה שחשפה את רגישותו של מנדלסון הצעיר לסוגיות של צדק חברתי. הוא יצא נגד אנשי דת צבועים ומתחסדים המוליכים שולל את המאמינים התמימים ונגד אליטת בעלי ההון המושחתת, הרודפת כבוד ובצע, ביקש מן הקורא לגלות חמלה כלפי עני שגנב משום שהיה רעב לפת לחם או כלפי מי שירד מנכסיו, וסיים את דרשת המוסר שלו בתיאור סדר היום של האדם האידאלי, הבורגני המהוגן המחלק את יומו ביעילות ומשמש מופת. בנג'מין פרנקלין, מדען, ממציא, הוגה דעות ומן האידאולוגים של המהפכה האמריקנית, ביטא את הדגם הזה של האדם האידאלי בתרבות הנאורות בשימו דגש חזק על הסדר, החלוקה הרציונלית של הזמן, ועל בחינה עצמית קפדנית הנפתחת בבוקר בשאלה מהו הטוב שאעשה היום ומסתיימת בערב בדין־זחשבון על מהי הטובה שעשיתי היום. ב'קהלת מוסר' של מנדלסון נפתח יומו של "ידעיה איש אמונה" השכם בבוקר בלימוד ובתפילה, נמשך במשא־ומתן, בעסקים ובמסחר שהוא מנהל בניקיון כפיים ובצניעות, ומסתיים בחיק המשפחה הפטריארכלית שבראשה הוא עומד ואותה הוא מחנך: "והיה לעת ערב ישוב לביתו להרגיע מעבודתו, יסובבהו בניו כשתילי זיתים, ישמחו לקראת בואו גם לבו שמח נגדם, יפקד נוהו [אשתו], ויורם באורח מישור ודרך תבונות ילמדם, יצום משפט וצדקה".

ב'קהלת מוסר' הפך מנדלסון את הסופר המשכיל לאחד הדוברים בזירה הציבורית היהודית, ולמעשה התכוון להתחיל ביצירת משהו שכבר היה קיים בתרבות הנאורות האירופית, אך עדיין לא בא לעולמם של היהודים – דעת קהל של ציבור קוראים שהתרחבה מאוחר יותר והייתה לגורם בעל השפעה מכרעת בחברה היהודית המודרנית. הצעד הזה היה חידוש גדול בחברה שבה המונופול על

התרבות היה בידי האליטה התורנית. כאמור, מפעלו הראשון הזה של מנדלסון לא הותיר רושם רב על החברה היהודית, אך מבחינת המשמעות ההיסטורית ייתכן מאוד שכתב־העת נקטע באבו משום שקוראיו, כולם כאמור מהאליטה הרבנית או מתלמידיה, עמדו על מגמתו החתרנית וזיהו את האיום הטמון בו. אחד הביוגרפים הראשונים של מנדלסון כתב שהרבנים "הקימו צעקה גדולה כזאת עד שהחכם הצנוע נסוג והוצאת כתב העת פסקה". לאחר שנים רבות, בסוף ימיו של מנדלסון, הופיע כתב־עת נוסף, והפעם מצליח הרבה יותר – 'המאסף' – שהיה לכלי התקשורת הראשי בידי תנועת ההשכלה כאשר הגיעה לשיאה במרכז אירופה בשנות ה־80 של המאה ה־18. ואולם, בתולדות התרבות היהודית שמורה ל'קהלת מוסר' של מנדלסון זכות הראשונים.

מלחמה ושלוש, אהבה ומשפחה, תהילה ותסכול

מסתיו 1756 ועד חורף 1763 היו מעצמות אירופה שקועות עד צוואר במלחמת שבע השנים, שניטשה בזירות קרב שונות במרכז אירופה וגבתה קרוב למיליון קורבנות. על אף שהמלחמה נפתחה במכת מנע מוצלחת של פרוסיה – שחייליה כבשו את מחוז שלזיה במטרה להרתיע את אוסטריה, צרפת ורוסיה שביקשו להחליש את כוחה – היא הפכה למלחמת הישרדות של פרידריך השני. עשרות אלפי חיילים נפלו, משאבי הכלכלה הידלדלו, ולזמן קצר אף נפלה ברלין בידי חיילים רוסים. פרוסיה נתפסה כתוקפן ורק אנגליה, יריבתה של צרפת במאבק על השליטה בקולוניות באמריקה, באפריקה ובאסיה, עמדה לצידה. בעיצומה של המלחמה חיבר וולטר את 'קנדיד'. בעמודים הראשונים של היצירה השמיע את קולו של הפילוסוף הביקורתי המעורר דעת קהל נגד "הטבח ההרואי" המתרחש על אדמת אירופה. הוא הציג את זוועות המלחמה וביקר בעוקצנות את חוסר התוחלת במלחמה שלא ברור מהם יעדיה והממיטה אסון וסבל אנושי. מי שמסתובב בשדות הקרב בין הקורבנות האומללים שותתי הדם, האיברים הכרותים, הנשים שנאנסו והכפרים ההרוסים אינו יכול להאמין שזהו הטוב שבעולמות. הוא מתח ביקורת סאטירית חריפה על המיליטריזם הפרוסי ובא חשבון עם מלך פרוסיה שזכה, לדעתו, לתהילת שווא.

גם משה מנדלסון עקב בדריכות אחר השתלשלות המלחמה ואחר הצלחותיו של הצבא הפרוסי וכישלונותיו. הוא ליווה את המלחמה בתפקיד הדובר הפטריוטי מטעם קהילת יהודי ברלין בחיבור דרשות ושירי תהילה למלך ולמדינה ובתרגומם לגרמנית. לכבוד ניצחונות הצבא הפרוסי קיימו היהודים בבית הכנסת טקסי הודיה, חוברו המנונים בעברית ובגרמנית ונישאו דרשות מיוחדות מפי רב הקהילה, והם נשלחו אל חצר המלך כביטוי של נאמנות למדינה והשתתפות נלהבת בהצלחותיה בשדה הקרב. הלחץ הצבאי על פרוסיה הלך וגבר וקריסתה כבר הסתמנה באופק, ואולם באמצע 1762 התרחש מבחינתו של פרידריך השני

מהפך שהציל את ממלכתו: הצארית של רוסיה מתה באופן פתאומי ויורשה חתם על הסכם שלום עם פרוסיה. לאחר כמה חודשים, בפברואר 1763, הסתיימה מלחמת שבע השנים בשלום הוֹבְּרֵטוּסְבוּרְג שהותיר את פרוסיה ללא פגיעה מבחינה טריטוריאלית, בעמדה של מעצמה אירופית ובתחושה של המנצחת הגדולה. בשבת, 12 במרס 1763, קיימה קהילת ברלין טקס מיוחד בבית הכנסת, והרב אהרון מוזסון (יורשו של הרב דוד פרנקל, שהלך לעולמו במהלך המלחמה) נשא את "הדרשה על השלום" שמנדלסון היה מחברה ואף תירגם אותה לאחר מכן לגרמנית. דרשתו של מנדלסון – שהייתה אמורה להיות לא יותר מאשר שורה של משפטי חנופה למלך, ביטוי של הזדהות היהודים עם גורלה של המדינה המתירה להם בחסדה להתקיים בגבולותיה והצהרה על צייתנות לפרידריך – הפכה לטקסט של הנאורות. "הדרשה על השלום" הייתה לכתב מחאה הומניסטי נגד המלחמות, נגד שפיכות הדמים המיותרת ונגד הזוועות המתרחשות במלחמות. אין זו דרשת הודיה על הניצחון הצבאי, על "כי ידינו רמה עלי יצורי אלוה הנאנקים והנאנחים", אלא דרשת הודיה לאלוהים על כך שניתן לשוב ולנהוג על-פי האתוס ההומניסטי; ואין זו שמחה לאידם של המנוצחים, כי "אין עוד שמחתנו פרי אבדון אחרים". מובן שמנדלסון לא יכול היה להעמיד את עצמו כמו וולטר החתרני כמבקר בוטה של מדיניות האיוולת של מלכי אירופה, אך את ההרס הנורא ואת הזוועות הכרוכות במלחמה ביטא מנדלסון ללא כחל ושרק:

בעת המלחמה אסמינו ללא ברכה, החריצות ללא הועיל [...] בעת מלחמה שכר אדם לא נהיה, הערים שרופות אש, הארמונות נהרסות, וכל בתי חסד הבנויים לתלפיות לחכמה ולגמילות חסדים נתוצים, הדתות נרמסים ברגלים, מלאכות חושב חכמה בזויה, ומה שהמציאו והפעילו קדמונינו בכמה מאות שנה לתקן ולתועלת ענין בני אדם נחרב בזמן קצר.

השלום, לעומת זאת, המשיך הרב בדרשתו של מנדלסון, "הוא תכלית הבריאה! השלום הוא ריעות הנבראים! השלום הוא האושר האמיתי במרומים!" המלחמה עומדת בסתירה לכוונתו של אלוהים המבקש להשפיע מטובו על כל ברואיו ומונעת מבני־האדם להגשים את ייעודם. רק אלוהים בחסדו הוא שהציל אותנו ממוראות המלחמה והביא לסיומה. אלוהים מצפה מבני־האדם שיאהבו איש את רעהו: "זכרו כי בני אל אחד אנחנו, הלא אב אחד לכולנו, ואל אחד בראנו לכבודו, וחקק בלבנו דת הטבע ואהבת הבריות". הפנמת הערכים ההומניסטיים היא שתבטיח שלום, והמלחמה היא האויבת הגדולה של הסדר האלוהי והאנושי:

טעמנו, ראינו כי רע ומר הוא לשית איבה עם שכנינו [...] למדנו להבחין שאין החיות רעות משכלת את הארץ, כאשר תעשינה האיבה, השנאה, הקנאה והמחלוקות [...] הריב והמלחמה, שמה ושערוריה.

הודות לדוברות הפטריוטית של מנדלסון במהלך מלחמת שבע השנים התחזק מעמדו בקהילת ברלין. באפריל 1763, כמה שבועות לאחר טקס ההודיה לרגל סיום המלחמה, התכנסו מנהיגי הקהילה לישיבה שבה הוחלט לציין את הוקרתם למנדלסון בדרך מיוחדת – להעניק לו פטור מלא מתשלומי המיסים לקהילה: "זאת תהיה למשה למנה יתר שאת [לזכות מיוחדת] מכל יושבי קהילתנו, נקי יהיה לביתו חפשי מכל הנתינות והמסים, כל ימי שבתו פה קהילתנו". מפטור ממיסים נהנו בדרך-כלל רבני הקהילות ולמדנים תורניים גדולים, והחלת העיקרון הזה על מלומד כמנדלסון הייתה יוצאת דופן. היה זה צעד של הכרה בפילוסוף היהודי שהביא בחשבון את היתרונות שבפרסומו – במעמדו הציבורי ניתן להסתייע כדי להדק את הזיקה שבין יהודי ברלין לסביבתם, והוא לכן בבחינת נכס שהקהילה יכולה להתברך בו.

מנדלסון המפורסם היה חשוב במיוחד לבניה של הקבוצה שהייתה חתומה על ההחלטה – ראשי משפחות האליטה של הסוחרים ואנשי העסקים בעלי ההון, שבהם בלטו משפחותיהם של פייטל היינה אפרים ושל דניאל איציג. במלחמת שבע השנים צברו השניים הון עתק מפעילותם כיוזמים האחראים מטעם המלך פרידריך על המטבעות המלכותיות. כדי להתמודד עם ההוצאות הגדולות ולמנוע קריסה כלכלית פוחדת בעזרתם ערכם של המטבעות הפרוסיות במידה ניכרת באמצעות הפחתת משקלן וערבוב מתכות זולות במטבעות הכסף והזהב, מה שאיפשר לטבוע הרבה יותר מטבעות מאותה כמות של מתכת יקרה. התמורה שקיבלו "יהודי המטבע" הפכה אותם בסיום המלחמה לאמידים ביותר. עוצמתם הכלכלית תורגמה בין השאר לזכויות יתר שהעניק להם השלטון ולשליטה שלהם כפרנסים ראשיים ושל בני משפחותיהם ומקורביהם לעסקים במוסדותיה של קהילת ברלין ובמשרותיה. ניתן לומר שמשנות ה־60 של המאה ה־18 ועד סופה הם אלה שהיו מנהיגי יהדות ברלין. לצמיחה הזאת של אליטת בעלי ההון, הקשורה גם ליוזמות של בנקאות ותעשיית הטקסטיל במדינה, היו השלכות רבות. בניה של האליטה הזאת סיגלו לעצמם את סגנון החיים האירופי שהיה מקובל בזמנם. הם עמדו בקשרים הדוקים עם מערכת הפקידות שניהלה את הכלכלה של המדינה האבסולוטיסטית והזדהו עם מגמותיה ואף עם האתוס היסודי שלה – חריצות

כלכלית והפקת תועלת למדינה. בנוסף, ייחסו חשיבות הרבה יותר גדולה לדימוי של היהודים בדעת הקהל ובעיני השלטון ופקידיו מאשר המנהיגות היהודית בדורות הקודמים. לפיכך העניקו משפחות אפרים, איציג ואחרות למנדלסון יחס מיוחד, טיפחו את מעמדו בקהילה היהודית, תמכו כספית בכמה יוזמות ספרותיות שלו ושל משכילים צעירים ממנו, וראו בו מעין מנהיג לא מוכתר, המייצג בכבוד רב את היהודים בזירה הציבורית הכללית.

ככל שהתברר לאליטה המנהיגה כי ברוח הנושבת כלפי היהודים מעורבת לא רק החשדנות והעוינות של המלך פרידריך החתום על החוק הדרכוני והמגביל מ־1750, אלא גם הרצון לקדם את אתוס האזרחות המוסרית, המהוגנת, המועילה והחרוצה, התחזק מעמדו של מנדלסון כבעל־ברית במאמץ לקדם את האינטרסים של היהודים ואולי גם להביא להפחתת ההגבלות המוטלות עליהם. התפתחותה של הקריירה של מנדלסון בשנות המלחמה כפילוסוף נחשב יכולה הייתה בהחלט לשמש בסיס לקשר כזה שבין עשירי הקהילה לאינטלקטואל המיוחד הזה, שהשתלב יותר ויותר ברשת האליטה של הנאורים והפך ליהודי הייצוגי של קהילת ברלין.

לסינג עזב את ברלין ב־1756 והמשיך לטפח את ידידותו עם מנדלסון באמצעות קשר מכתבים. ואולם, מעגליו החברתיים של מנדלסון רק הלכו והתרחבו. עם פרידריך ניקולאי, למשל, שהתגורר אז באותו הבית שמנדלסון עצמו עתיד לגור בו עם משפחתו החל ב־1762, הוא בילה שעות ארוכות. "אני מבקר את ניקולאי בגן ביתו לעיתים תכופות", כתב ללסינג, "אנו קוראים שירים, ניקולאי מציג בפני את עבודתו, ואני יושב למשפט כמבקר, מעריץ, צוחק ומצנזר עד רדת הלילה". המוזות לא שתקו במלחמת שבע השנים ומנדלסון גילה פוריות בלתי רגילה. הוא פירסם עשרות מאמרים בכתבי־עת חדשים לספרות ולהגות שהוציאו לאור ידידיו בחוגי הנאורות בגרמניה, חיבר ביקורות ספרים רבות וכמה מסות פילוסופיות, ותירגם לגרמנית חיבורים שונים – החשוב שבהם היה ספרו פורץ הדרך אך השנוי במחלוקת של ז'ן ז'ק רוסו, 'מאמר על המקור והיסודות לאי השוויון בין בני־האדם'. כמו פילוסופים רבים בני תקופתו, היה גם מנדלסון רחוק מאוד מלהסכים עם השקפתו הפסימית של רוסו, ולפיה הציוויליזציה האנושית משחיתה את התכונות של האדם הטבעי, החופשי והמאושר, אך התרגום של יצירת המופת הזאת של תרבות הנאורות היה הישג בפני עצמו. ב־1759 החל ללמוד יוונית אצל רקטור הגימנסיה והצליח לתרגם לגרמנית כמה חלקים מ'הרפובליקה' של אפלטון. בשנים 1759–1765 הוא פירסם לא פחות מאשר 120 מאמרים בכתבי־העת 'מכתבים

ספרותיים על פילוסופיה, ספרות ומדעי הטבע' שערך ידידו ניקולאי. מעגל המלומדים שעימם קיים מנדלסון שיח מרתק ונלהב התרחב. המקורב שבין המצטרפים החדשים היה תומס אבט, פרופסור למתמטיקה ופילוסוף בשנות העשרים לחייו. היכרותם החלה בעקבות ביקורת נלהבת שכתב מנדלסון על חיבור בזכות הפטריוטיות שחיבר אבט בהשראת המלחמה, וידידותו עם מנדלסון ניזונה מביקור בלתי נשכח בעבור שניהם בברלין בקיץ 1761.

לאחר משיאי ההצלחה שלו הגיע מנדלסון ב־1763 כאשר אחד מחיבוריו הפילוסופיים זכה בפרס הראשון בתחרות האקדמיה למדעים. לשאלה האם האמת הפילוסופית ודאית כמו האמת במתמטיקה השיב מנדלסון ב'מאמר על הוודאות במדעים המטפיזיים'. הוא הגן על הפילוסופיה מפני המפקפקים ביכולתה להעמיד טענות אובייקטיביות ואמיתיות, אם כי בשונה ממתמטיקה, אמר, יכולת ההבנה של האדם שונה כאשר מדובר במטפיזיקה. בפרק השלישי של החיבור הדגים מנדלסון את טענתו בבניית הוכחה פילוסופית רציונלית לקיומו הוודאי של אלוהים. כפי שנראה בהמשך, הטענה הזאת הייתה חשובה ביותר למנדלסון כאשר נדרש בשנות חייו האחרונות להסביר את פילוסופיית הדת היהודית שלו ולצורך החיבור שעשה בין תיאוריית הדת הטבעית והאוניברסלית ובין אמונתו בהתגלות אלוהים ובמתן תורה. בתחילת יוני 1763 התקיימה ישיבת הוועדה של האקדמיה המלכותית למדעים בברלין שבחנה את המאמרים המועמדים לפרס וזיכתה בו את מנדלסון. עמנואל קאנט, הפילוסוף מאוניברסיטת קניגסברג, שחולל מאוחר יותר – בשנות ה־80 של המאה – מהפכה עצומה בפילוסופיה, השתתף אף הוא בתחרות, אך זכה לציון לשבח בלבד. כשבוע מאוחר יותר התפרסמה בעיתון ברלינאי בגאווה לוקל־פטריוטית לא מוסתרת הידיעה: "ביום חמישי קיימה האקדמיה את ישיבתה הפומבית. הפרס הוענק ליהודי המקומי משה מנדלסון, שכבר מוכר בזכות כתביו".

באותן שנים של המלחמה הכלל־אירופית, שבמהלכן הלכה ונסקה הקריירה הציבורית של מנדלסון כפילוסוף מן המעלה הראשונה, חל מפנה גם בחייו הפרטיים. בקיץ 1762, בהיותו בן 33, נשא מנדלסון לאשה את פרומט גוגנהיים (1737–1812) ילידת המבורג, שהייתה צעירה ממנו בשמונה שנים, והחל לבנות את משפחתו בביתם החדש והמרווח ברחוב שפנדאו. במכתב המצוטט רבות כתב לידידו אבט זמן קצר לאחר החתונה וסיפר לו כי החוויות האינטימיות והמשפחתיות של הנישואין דחקו ממנו את תשוקת ההתפלספות והסיטו את חייו מנתיבם הרגיל:

בשבועות האחרונים לא דיברתי עם אף חבר ולא כתבתי לאף חבר. הפסקתי לחשוב, לקרוא ולכתוב. לא עשיתי דבר מלבד להתעלס בשמחות, לחגוג ולקיים מנהגים מקודשים [...] נערה כחולת עיניים שעתה אקרא לה אשתי גרמה ללבו הקר כקרח של ידידך להנמס מרגשות, והכניסה לראשו אלפי עניינים מסיחי דעת, שרק עתה הוא כבר מבקש להשתחרר מהם בהדרגה.

את התקשרותו עם הנערה כחולת העיניים, שאותה פגש בימי ביקורו בהמבורג באביב 1761, הציג מנדלסון כסיפור אהבה גדול. לראשונה מאז הגיע ב־1747 מנדלסון לברלין הוא יצא ממנה כדי לבקר את ידידו אהרון גומפרץ, שהתגורר שם בבית קרובו אברהם גוגנהיים. כשם שהכניס את מנדלסון בעבר לחבורת המלומדים הברלינאית והכיר לו את לסינג, השפיע שוב גומפרץ בעקיפין על גורלו של מנדלסון. בתיווכו וביוזמתה של שרה, בתו של יצחק ברנרד בעל המפעל שבו עבד בברלין, שהייתה חברתה של פרומט גוגנהיים, נפגשו השניים והתאהבו. "לאשה שאני רוצה לשאת אין אמצעים והיא איננה יפה וגם לא מלומדת", הודיע מנדלסון ללסינג לאחר ששב לברלין כשהוא ממעיט במתכוון בציון המעלות המקובלות והנחשבות של הכלה האידאלית (רכוש, יופי, השכלה), "ובכל זאת אני מחזר גנדרן המאוהב בה כל כך עד שאני מאמין שאוכל לחיות עמה באושר". הבלטת ההתאהבות הספונטנית והסיכוי לאושר כיסוד לקשר שנרקם בין השניים הייתה יוצאת דופן בהשוואה לקודים ולמנהגים המקובלים בחברה היהודית באותה תקופה. ההיסטוריון יעקב כ"ץ טען, שדרך ההתקשרות בין משה מנדלסון לפרומט גוגנהיים סימנה מפנה רב משמעות בנורמות המקובלות ביחסים שבין המינים בחברה היהודית האשכנזית – הופעתה של אידאולוגיה ארוטית חדשה. הביקור בהמבורג נמשך כארבעה שבועות בלבד, אך הרומן בין השניים התפתח במהירות ובעוצמה, וכשנפרדו נשא עימו מנדלסון את טעם נשיקות שפתיה של פרומט. מנדלסון לא הסתיר את הסתייגותו מן השידוך המאורגן מראש בידי הורים והמעוגן בהסכם כלכלי ודרש לעצמו לא רק את הזכות של בחירת בת הזוג אלא גם את החירות שלא להיות כפוף למנהגים ולנימוסים המקובלים באירוסין, בייחוד למשא-זמתן על ההסדרים הכלכליים ולריטואל החלפת המתנות. מנדלסון ביסס את יחסו לפרומט, שעימה החליט להקים משפחה, על התרקמותו של קשר רומנטי עמוק ביניהם, והדגיש את העובדה שהייתה זו בחירה אישית שלא הביאה בחשבון נורמות חברתיות אלא הייתה מבוססת על משיכה רגשית. בקשריו עם פרומט, הדגיש מנדלסון, שפת הלב היא המדברת, ואת פרומט אהב בשל טבעיותה.

כמו שדרכו האינטלקטואלית הלא שגרתית הייתה תוצאה של החלטה אוטונומית להיחלץ ממסלול הקריירה הרבנית, כך ניסה להראות שגם את המרחב הפרטי והאינטימי של חייו הוא מעצב בהתאם לבחירתו והולך בעקבות נטיות לבו.

שנה שלמה – בין אביב 1761 לאביב 1762 – עברה על השניים בנפרד בטרם התממשה אהבתם. זיכרונות הביקור בהמבורג והתוכניות לעתיד הזינו את הקשר שביניהם. את האהבה טיפחו בעשרות מכתבים, רובם ככולם בידיש־דייטש, שעברו במרכבות הדואר פעמיים בשבוע בין ברלין להמבורג. רוב מכתביו של מנדלסון נשמרו וממכתביה של פרומט נותר רק הד בדברי התשובה של ארוסה קצר הרוח. המכתבים היו רוויים בהצהרות אהבה, בכיסופים, בגילויי נאמנות ובציפייה להתאחדותם מחדש. "פרומט האהובה לי מכול", כך נפתחו רבים ממכתביו של מנדלסון, שבהם הוא כתב גם על געגועיו אליה, על החלל שבלבו, ששום עיון פילוסופי אינו ממלא אותו, ועל כך שרק מכתביה, שבהם הוא חוזר וקורא, משמשים לו מקור של הנאה ונחמה. גם למלחמה שטרם הסתיימה ולחששות מפניה היו הדים בהתכתבות, והיא הייתה אחד מן השיקולים בקביעת מועד החתונה. ואולם, הם שוחחו בהתכתבותם בעיקר על הסדרים שונים הקשורים בנישואין, על בעיית השגת זכות הישיבה בברלין לכלה המיועדת ועל השתלמותה של פרומט בלימודים.

פרומט נולדה אמנם למשפחה מיוחסת הקשורה לאליטת בעלי ההון (אביה אברהם היה נינו של יהודי החצר הנודע מֵיִנֶה שמואל אופנהיימר) ולמנהיגי הקהילה, והוריה דאגו לחינוכה באמצעות מורים פרטיים. אך ברגע שמנדלסון בחר בה כרעייתו הוא גם מצא לנכון להתערב ועודד אותה לרכוש השכלה כראוי לבת זוגו של פילוסוף. גומפרץ פיקח מקרוב על התקדמותה ומנדלסון המליץ על ספרים מתאימים והעביר באמצעות ידידו את שכרו של מורה פרטי מדופלם לצרפתית. השפה הצרפתית הייתה שפת התרבות בברלין ועל כן, סבר, כי ראוי שהמיועדת לשמש מארחת בביתו של אחד מחברי אליטת המלומדים תשלוט בה היטב. האם ביקש מנדלסון לעצמו רעיה אינטלקטואלית? דומה שבעניין הזה דמה מנדלסון לגברים האחרים שהיו שותפים לתרבות הנאורות האירופית בזמנו, שלא ציפו מן הנשים לחרוג מתפקידן הטבעי בעיניהם, התחום למרחב הפרטי של הבית. למרות העצמאות שגילה בבחירת בת הזוג ולמרות רצונו בהדדיות הקשר הרגשי ביניהם, הכשרתה של פרומט בשפות ובספרות נועדה להכינה לתפקידה כאשת הפילוסוף וכמארחת ולא לשילובה בחברת המלומדים. כאשר נדמה היה לו שפרומט משקיעה עמל גדול מדי לטעמו בלימודים, הוא מיהר להציב את הגבולות

הראויים לאשה. החשוב לי מכול, כתב לה בתחילת קיץ 1761, שתשמרי על בריאותך: "אל תזיקי לגופך כדי לשפר את נפשך. למדי מה שמוצא חן בעינייך, אבל במתינות". וממכתב אחר, לאחר כחצי שנה שבה הוסיפה פרומט להתמיד בלימודיה, כבר השמיע מילות תוכחה והתרה בה בעדינות אך בתקיפות:

מה את רוצה שיצא לך מזה? להיות מלומדת? מכך ישמור אותך אלוהים! [...] פרומט אהובתי, אסור לך למצוא מפלט בספרים אלא בשעה שאינך בחברה ורצונך לשעשע את ליבך או כאשר את נזקקת לקריאה כדי להתחזק בהכרת הטוב.

החלוקה המגדרית הברורה הזאת בין תפקידי הגבר והאשה והדרת האשה מעולם המלומדים מצטיירת מן הדיוקנים המוקדמים ביותר של בני הזוג שהשתמרו. במיניאטורה שצוירה ב־1767 על שנהב נראה מנדלסון בחדר עבודתו כשמאחוריו מדפי ספרים עמוסים וסמלי המדע גלובוס וגולגולת, ובידיו כמה ספרים, כשבעליון שבהם נעוצה אצבעו בין הדפים. הוא לבוש גלימה ביתית שחורה ועבה. פניו עטורי הזקן הדק והכמעט בלתי נראה ועיניו החומות והגדולות מביעות קוצר רוח של מלומד שהצייר מפריע לו בשעת העיון; הוא נראה כמי שנאלץ לסגור את הספר למטרת הציור, אך ישוב ויקרא בו תוך זמן קצר. מן המיניאטורה של פרומט ניבטת דמותה של אשה צעירה ונאה היושבת בחדרה בנינוחות ביתית, עטויה בכיסוי ראש מעוטר המקובל לאשה נשואה ושערותיה אינן גלויות. על צווארה היא עונדת מחרוזות ולבושה מוקפד – צנוע אך באיכות גבוהה. היא יושבת כשידה הימנית החשופה נשענת על שולחן המכוסה במפת קטיפה בצבע ארגמן, שעליו מונחת מראה. בעיניה הבהירות היא מישירה מבט מנומס של מי שמכירה בערך עצמה ומודעת לתפקידה כגברת הבית המקרינה מכובדות. המראה החיצוני היה חשוב לשניהם, וכבר במכתבים שכתבו זה לזה לפני הנישואין הזכירה פרומט את כיסוי הראש המיוחד לנשים נשואות שהיא סורגת ומקשטת, ומנדלסון הסביר לה מדוע עדיפה בעיניו פאה נוכרית לגברים מאשר טיפול מייגע בתספורת השיער הטבעי. רק בשבתות ובחגים הוא העדיף את שערו הטבעי שבו טיפל ספר מקצועי, ואילו בימות החול חבש פאה נוכרית, שחסכה לו לדבריו מאמץ ופינתה את הראש לעיסוקים חשובים יותר. קיצור הזקן עד לחוט דק מפאה לפאה והעדפת הפאה הנוכרית האופנתית היו ביטוי נוסף לשאיפתו של מנדלסון להבליט את ייחודיותו. מנהגיו אלה בלטו בעיקר משום שמנהיגיה הרבניים של הקהילה היהודית תפסו אותם כביטוי מסוכן של הידמות לגויים, אך הם עלו בקנה אחד עם מגמות ההסתגלות לאורחות החיים האירופיים

של קבוצות הולכות ומתרחבות בין היהודים תושבי הערים בדורו של מנדלסון, בייחוד בקרב אליטת בעלי ההון והסוחרים. גם הגדרת תפקידיה של עקרת הבית החיננית, המארכת, המסורה למשפחתה, המטפחת את המרחב הביתי שלה והשולטת בשפות אירופה ובספרות – תפקידים שמילאה פרומט מנדלסון – נאמו את האידאל הבורגני של החלוקה המגדרית באירופה בת הזמן.

לפני שיכלה פרומט לצאת מבית הוריה לברלין היה על בני הזוג להשיג רישיון מגורים בעיר, שכאמור לא ששה לקלוט יהודים נוספים. בשל מעמדו של מנדלסון כיהודי "נסבל" בממלכה הפרוסית היה עליו לקבל אישור מיוחד כדי להינשא בברלין. המונח היהודי הימני-ביניימי לרישיון המגורים – "קיומים" – ביטא היטב את מצב התלות של היהודים בחסדי השליטים ואת העובדה שבאופן עקרוני כמעט שלא השתנה דבר מאז מבחינת מעמדם המשפטי של יהודי אירופה. מנדלסון הגיש את הבקשה באמצעות פרנסי הקהילה היהודית זמן קצר לאחר שובו מהמבורג, אך התהליך היה ממושך ורצוף מכשולים בירוקרטיים. בקיץ 1761 החלה פרומט לדאוג, ומנדלסון השיב לה: "פרומט אהובתי, זה אינו הולך כאן בקלות". צריך להמתין עד שהמלך ישוב למשכן החורף שלו וצריך לקוות לרצונו הטוב של הפרנס הראשי פייטל היינה אפרים. ברמז עבה למדי הטיל מנדלסון את אשמת העיכוב על אותה קבוצה של בעלי הון מבין מנהיגי הקהילה שלא יצאו מגדרם, בלשון המעטה, כדי לאפשר ליהודים נוספים להצטרף לקהילה. כשתגיעי בסופו של דבר לברלין, הוסיף, ננסה להימנע מחברתם של אותם יהודים עשירים. ואם את דואגת ומבקשת לדעת איזו היא אם כן החברה שתתאים לנו, אשאל אותך מדוע אנחנו זקוקים בכלל לחברת אנשים אחרים כדי להיות מאושרים? נסתפק זה בחברתה של זו, כתב לה הגבר הרומנטי באחת מהצהרות העצמאות שלו. בסופו של דבר, ביתם של משה ופרומט היה דווקא למוקד חברתי סוער ורוגש במשך כל שנות חייהם המשותפים והמשפחה טיפסה למרומי החברה היהודית, השתלבה באליטת בעלי ההון ובאה בקשרי נישואין עם בניה.

רק לאחר למעלה מחצי שנה, ב־26 במרס 1762, יכול היה מנדלסון להודיע לארוסתו בשמחה ובסיפוק כי הושג רישיון המגורים המיוחל: "אתמול אושרו בעזרת השם הקיומים שלנו". עכשיו, הוסיף, את נתינה פרוסית לכל דבר. ואולם, אותו דובר של הקהילה היהודית שחיבר מטעמה שירי תהילה לשלטון ודרשות פטריוטיות הרשה לעצמו במכתב הפרטי הזה, שנכתב לפני סיום מלחמת שבע השנים, להתייחס למדינה שבה גר בציניות ובלגלוג, ואף במידת־מה של חתרנות פוליטית הנובעת מתחושת נחיתותו כיהודי:

עכשיו את נתינה פרוסית וחייבת לתמוך בצד הפרוסי. כפרוסית טובה עליך לחשוב רק על מה שהוא לטובתנו. הרוסים, התורכים, האמריקאים עומדים כולם כדי לשרתנו ורק מחכים לקריצת העין שלנו. המטבע שלנו טובה יותר משל הבנק, כל העולם מחפש בטחון בברלין והבורסה שלנו מפורסמת מהארמון ועד לבית שלנו. בכל זה עליך להאמין משום שיש לך קיומים בברלין.

למעשה, המצב בברלין היה עוד רחוק מלהיות יציב ופגעי המלחמה ניכרו במחסור במצרכים ובמחירים גבוהים. התושבים עקבו בדריכות אחר השתלשלות המלחמה באמצעות העיתונות, ורק בקיץ, לאחר שרוסיה חתמה על הסכם שלום נפרד עם פרוסיה, ניתן היה לנשום לרווחה. רק אז, בתחילת יולי 1762, כשלושה חודשים לאחר השגת רישיון המגורים, באה פרומט לברלין. בני הזוג נישאו ועברו להתגורר בבית הדו־קומתי שמאחוריו גינה ברחוב שפנדאו 68.

השגת ה"קיומים" ורישיון הנישואין ביססו במידת־מה את מעמדו של מנדלסון בברלין, אך לא שינו את מעמדו כיהודי "נסבל" על־פי המדרג המשפיל שנקבע ברגלמנט 1750. ככל שהלך והתפרסם כמלומד בעל מוניטין לחצו עליו ידידיו שינסה לנצל זאת כדי לשפר את מעמדו החוקי, אך כבודו העצמי עצר בעדו. את תחושות העלבון שלו לנוכח הפער שבין מעמדו הציבורי הנוסק לבין מעמדו החוקי כיהודי לא הרבה מנדלסון לחשוף בפומבי. עם זאת, מדי פעם צפו בכל זאת הדברים בהתכתבות הפרטית שניהל עם ידידים ומעריצים. באפריל 1762, כשבועיים לאחר שקיבל את "הקיומים", הזמין אותו איזק איזלין, מדובריה הראשיים של הנאורות השווייצרית, להצטרף לאגודה הפטריוטית של ברן. מנדלסון ראה בהזמנה אות נוסף להערכה הרבה שלה זכה בקרב מלומדים ידועי שם בקהילת הנאורים האירופית, אך ניסה להתחמק בנימוקים שונים מן ההזמנה. במכתב התשובה שלו הסביר מדוע מעמדו הנחות כיהודי אינו מאפשר לו להשתלב בשיח אינטלקטואלי שיש לו נגיעה פוליטית. בפרוסיה של פרידריך מובטחת אמנם חירות המחשבה, כתב, אבל "אתה בוודאי יודע איזה חלק מועט יש לבני אמונתי בכל החירויות של הארץ. הדיכוי האזרחי אשר אנו נידונים לו בשל דעות קדומות ומושרשות רובץ כמעמסה מתה על כנפי הרוח ומונע מלנסות את המעוף לגובה של אלה שנולדו חופשיים". רק באפריל 1763, כאשר פרומט הייתה בחודש השמיני להריונה הראשון ומתוך תחושת אחריות למשפחה שהוא בונה, הסכים מנדלסון למחול על כבודו ולפנות אל פרידריך השני, שהיה אחראי לדיכוי האזרחי של היהודים, בבקשה לשדרוג מעמדו ולקבלת חסות מלכותית. בבקשה כתב:

מנעורי התגוררתי ברציפות במדינות הוד מלכותך, וברצוני לקבל זכות מגורים לתמיד. אמנם אני זר [Ausländer] ואין ברשותי האמצעים הדרושים על־פי חוק [1750], אך אני מעז לבקש בהכנעה שהוד מעלתו ימצא לנכון בחסדו להעניק לי ולמקורבי חסות וחירויות שמהן נהנים הנתינים שלו, וזאת מתוך מחשבה שאת המחסור באמצעים [כספיים] יפצו מאמצי בתחום המדעים.

את מכתב הבקשה הזה, שהיה כתוב בניגוד לכל עקרונותיו של מנדלסון בכניעות המקובלת במדינה האבסולוטיסטית לריבון, מסר למלך באופן אישי המרקז ז'ן בפטיסט ד'ארז'ן, אותו פילוסוף צרפתי רדיקלי שהתגורר בברלין, היה מפעילי האקדמיה למדעים ונמנה עם מקורבי המלך. פרידריך לא הגיב למכתב. ד'ארז'ן, שהעסיק בעבר את אהרון גומפרץ בשירותו ונמנה עם מעריציו של מנדלסון, לא התייחס ולא הרפה. לאחר שלושה חודשים של המתנה כתב מנדלסון מכתב נוסף והמרקז הוסיף הערה עוקצנית כדי לדרבן את המלך לנהוג כלפי הפילוסוף היהודי על־פי עקרון הסובלנות הדתית: "פילוסוף שהוא קתולי גרוע [ד'ארז'ן] מבקש מפילוסוף שהוא פרוטסטנטי גרוע [פרידריך] פריבילגיה עבור פילוסוף שהוא יהודי גרוע [מנדלסון]". בינתיים זכה מנדלסון, כאמור, ביוני 1763 בפרס הראשון בתחרות האקדמיה למדעים ואיש בברלין לא יכול היה להתעלם מכך. הפעם חדרו הדברים אל לשכת המלך ובאוקטובר אותה השנה קיבל מנדלסון על סמך החלטת קבינט את הפריבילגיה ועלה בסולם הזכויות של הממשל הפרוסי למדרגת "יהודי חסות שלא מן המניין".

על אף הדיכוי האזרחי הטורדני המשיכו חייו של מנדלסון להתנהל על מסלול של הצלחה אישית ופרסום שכמותו לא ידע אף יהודי אחר בן דורו. בשבע השנים מאז נישואיו לפרומט ועד היותו בן 40 בסוף שנות ה־60 של המאה, התבסס מעמדו כפילוסוף ואף נסק לאחר הופעת רב־המכר שלו 'פיידון, או על הישארות הנפש' ב־1767. חיבורים נוספים הצטרפו למדפי יצירתו, הוא זכה בפרס האקדמיה, אורחים רמי מעלה באו לבקרו בביתו, מעמדו החוקי השתפר, קהילת ברלין פטרה אותו מתשלום מיסים והכירה בו כאחד מבניה היקרים ודובריה הנחשבים, מלחמת שבע השנים הסתיימה ועימה תקופת החרדות וחוסר היציבות. גם משפחתו הלכה והתרחבה. שלושה חודשים לאחר הנישואין הרתה פרומט, ובמאי 1763 נולדה ילדתם הראשונה ונקראה על שם אמו של מנדלסון – שרה. ואולם בטרם מלאה לה שנה מתה התינוקת באופן פתאומי. ככל שהרפואה באירופה השתפרה

והמודעות להיגיינה גברה עלתה תוחלת החיים ופחתו סכנות גיל הינקות והילדות, אך במחצית השנייה של המאה ה־18 הייתה עדיין תמותת התינוקות שכיחה. פרידריך השני, למשל, הגיע לשלטון רק משום ששני אחיו שנולדו לפניו לא הגיעו לגיל שנה. שלושה מילדי משפחת מנדלסון מתו בינקותם, והבן הרביעי – אברהם מנדל – שנקרא על שם אביו של מנדלסון, נפטר בשנה השישית לחייו. בתקופה הזאת גברה בחברה האירופית תחושת האינטימיות המשפחתית והקשר בין הורים לילדיהם התחזק. מנדלסון הצדיק עליו את הדין, ובמכתב לידידו הקרוב אבט הוא שיתף אותו בצערו על האסון שפקד את ביתו ובהרהוריו: "המוות דפק על דלת מעוני וגזל ממני בת שחיתה על האדמה בתמימות רק אחד עשר חודשים, אבל השבח לאל חייה היו עליזים ומלאי תקוות". חייה הקצרים, המשיך מנדלסון להסביר את משמעות אסונו הפרטי במונחי הפילוסופיה האופטימית שלו, לא היו לשווא. עקבנו אחר התפתחותה מיצור יונק לבן אנוש המגלה מידות טובות, רגשות ומחשבות שבהן ניכר האדם מכל יצור חי אחר. "הייתכן שמכל זה לא יישאר שום זכר בכל הטבע?", הייתכן שהאדם הוא בר חלוף? לא, השיב מנדלסון לעצמו, "איני יכול להאמין שאלוהים הניח אותנו על אדמתו כמו את הקצף על הגלים", ובמחשבה זו אני מוצא נחמה. מרגע זה הפכה סוגיית הישארות הנפש בעבורו לשאלה קיומית דוחקת, ולא רק לבעיה פילוסופית ודתית, והוא המשיך להתעמק בניסיון למצוא לכך הוכחות בעלות תוקף לוגי. את מחשבותיו בנושא הזה לאחר גיבושן העלה על הכתב ב'פיידון'.

ביום מותה של שרה נשאה פרומט ברחמה בת נוספת, שנולדה באוקטובר 1764 ונקראה ברנדל. כשגדלה ברנדל היא בגרה בחברה הגבוהה של ברלין שבניה ובנותיה היהודים עברו בשלהי המאה משבר עמוק של זהות. לאחר מותו של מנדלסון עברו על ברנדל תהפוכות רבות – שינוי שמה לדורותיאה, גירושין מבעלה היהודי, חיים משותפים עם מאהבה הרומנטיקן פרידריך שלגל, המרת דת לנצרות פרוטסטנטית, נישואין לשלגל, כתיבת רומן בגרמנית והמרת דת נוספת לנצרות קתולית. ואולם מהלך חייה והשינוי בזרימה התרבותית מן הנאורות אל המרידה הרומנטית ברציונליזם, מגמת השיבה אל הדת ומנגד הסגידה לאהבה חופשית, עדיין לא נראו באופק בשנות ה־60. כך, אף כי קשרי האהבה האינטימית שרקמו בני הזוג משה ופרומט מנדלסון היו שונים מדפוסי השידוך והנישואין המקובלים בחברה היהודית, הרי שבתחומים אחרים הם נהגו כזוג מסורתי ושמרן למדי, כפי שניתן לראות ממספרן הרב של הלידות במשפחה. בפברואר 1766 נולד תינוק נוסף – חיים – שמת לאחר חודש וחצי. ביולי 1767 נולדה הבת רייקל, ובינואר 1769

הבן מנדל אברהם שנפטר כאמור בילדותו. בחמש השנים הראשונות לנישואיה ילדה אפוא פרומט חמישה ילדים, ומאז ועד לשנת 1782 חמישה ילדים נוספים: יוסף ב־1770; ינטה (הנרייטה) ב־1775; אברהם ב־1776 (לימים אביו של המלחין רב התהילה פליקס מנדלסון-ברתולדי); זיסה שנולדה ב־1778 ונפטרה לאחר זמן קצר; נתן ב־1782. הרווח היחסי שבין לידת יוסף ב־1770, הבן הראשון שנותר בחיים, ללידתה של ינטה נבע ממחלתו של מנדלסון בראשית שנות ה־70. שישה ילדים בלבד מבין עשרה – שלושה בנים ושלוש בנות – נותרו בחיים לאחר גיל הילדות. ההורים התאמצו להתנהג כאנשי משפחה בורגנית למופת. השניים גידלו באהבה את ילדיהם, השקיעו מחשבה רבה וכסף בחינוכם, טיילו וביילו עימם בשעות הפנאי וחשפו אותם למעגלים החברתיים שלהם. כל אימת שמנדלסון נסע מן הבית לזמן קצר הוא שלח מכתבים רוויי געגועים, דרישות שלום ונשיקות לפרומט ולילדים. בית מנדלסון התאפיין אפוא בשילוב שבין חיים המעוצבים על־פי הדפוס המסורתי לבין חיי משפחה בורגנית בכרך הברלינאי.

"יש לי אשה שבאה ממשפחה טובה והיא יראת שמים", כתב מנדלסון באחד ממכתביו לידיד יהודי. אך לא רק כיסוי הראש שחבשה פרומט, הלידות התכופות והדאגה המתמדת לילדים ביטאו את אורח החיים המסורתי. במשפחה נשמרו השבתות והחגים, התפילות בבית הכנסת ודיני הכשרות. ברשותו של מנדלסון היה לוח לספירת ימי העומר, הוא נהג על־פי מנהגי האבלות בימים שבין צום י"ז בתמוז לט' באב, שמר על זקנו שסימל בזמנו את המראה היהודי המסורתי, דאג לחינוכם התורני של בניו וקיים קשרים טובים עם רבני הקהילה ועם רבנים בקהילות אחרות. פרוכת משי רקומה ומפוארת לארון הקודש, שנתפרה משמלת הכלולות המעוטרת של פרומט, נתרמה על־ידי משה מנדלסון ורעייתו לבית הכנסת הקהילתי. ב־בזמן ניהולה המשפחה מערכת חיים בורגנית אירופית לכל דבר תוך הסתגלות לחברת הרוב וצריכת ההיצע התרבותי המגוון בברלין. מנדלסון חבש פאות נוכריות ובני ובנות המשפחה התלבשו בהתאם לאופנה וריהטו את ביתם המרווח כראוי למעמד הסוחרים המבוססים. משה ופרומט אירחו בסלון ביתם ובגינה שמאחוריו בני משפחה, ידידים יהודים, ידידים נוצרים ומלומדים, התארחו בבתי אחרים וטיילו עם ילדיהם בפארק ובשדרות של העיר. כאשר הגיע לבית שלמה מימון, יהודי צעיר מליטא, לימים פילוסוף נודע, הוא חש עצמו בטריטוריה זרה. בספרו האוטוביוגרפי כתב מימון: "כשפתחתי את דלת ביתו של מנדלסון וראיתי אותו ואנשים כבודים אחרים שהיו באותו מעמד, וגם את החדרים הנאים ואת כלי הבית העשויים בטוב טעם, נרתעתי לאחורי וחזרתי וסגרתי את הדלת".

ככל שהשתפר המצב הכלכלי בבית מנדלסון נוספו סימנים למעמד החברתי. בני הזוג העסיקו טבחית ומשרתות ושכרו לבנים ולבנות מורים פרטיים שלימדו אותם שפות אירופיות והקנו להם חינוך מוזיקלי וספרותי משובח. מנדלסון, שהיה חובב מוזיקה, האזין עם רעייתו לקונצרטים ואף למד אצל מוזיקאי ברלינאי מפורסם לנגן בפסנתר. כאשר חלה בשנות ה־70 נסע פעמיים למעיינות המרפא בפירמונט, מקום שנודע לא רק בשל סגולות המרפא שלו אלא גם כמרכז מבוקש לבילוי ולנופש של החברה הגבוהה בגרמניה. בפירמונט היה אפשר להתחכך במלומדים, באריסטוקרטים ובבני משפחות מלוכה, לטייל בשדרות העיר, לבקר בחנויות הספרים ולבלות בתיאטרון, באולם הריקודים ובבתי הקפה. במקרה אחר, כשמנדלסון שהה בקניגסברג, שלחה לו פרומט דיווח מפורט על המתרחש בבית. אורחים ממשיכים לפקוד את הבית, ברנדל, אז כבת 13, מתאמנת בנגינה בפסנתר והיא עצמה מבקרת בתיאטרון. עוד כתבה:

ביום חמישי נמצאו אצלי כבר כמה וכמה חברים טובים אשר ביקשו לדעת אם ערבה לי שנת. אחר הצהריים הגיע מר לסינג [אחיו של גוטהולד אפרים לסינג] ולקח אותי ואת ברנדל ואת רייקל [אז בת 11] עמו לקפה אצל רעייתו, ושם נמצא גם פרופ' אנגל. שתינו קפה וריכלנו על להקת התיאטרון הצרפתית ולהקת התיאטרון הגרמנית [...]. ומה אתה חושב שעשינו אחרי הקפה, משה יקירי? אנו הנשים הפתיות הלכנו לקומדיה הצרפתית והגברים הלכו ללהקה הגרמנית [...]. ברנדל הבינה את עלילת הקומדיה ורייקל תעשה עכשיו מאמץ ללמוד ולהבין, ולפחות היום היא יושבת כשספר צרפתית בידיה.

אולי כדי לסמל את השילוב הזה שבין ההווה המסורתית וההווה בת־הזמן, המכתב הזה, המתאר משפחה המעורה כל־כך בהווי החברתי והתרבותי של ברלין, כתוב ביידיש־דייטש ובראשו, כמו בכל מכתב מן העולם היהודי המסורתי: "ב"ה [בעזרת ה'] ברלין עש"ק [ערב שבת קודש] י"ג תמוז תקל"ז".

השילוב הזה בחיי המשפחה של מנדלסון בא לידי ביטוי גם בפעילותו האינטלקטואלית בשנות ה־60. בהמשך ל"קהלת מוסר" נטל מנדלסון מקום מרכזי במפעל של משכילים מוקדמים במאה ה־18 להצלתה, לשימורה ולחידושה של מסורת הלימוד הפילוסופי והמדעי של יהדות ימי־הביניים. בדומה לישראל מזמושץ, אהרון גומפרץ ותלמידי חכמים נוספים, סטודנטים ורופאים יהודים שגילו אי־נחת בולטת מהגבלת עולם התרבות היהודי לתחומי התורה, התלמוד וההלכה, ואף תחושת נחיתות לנוכח פריחת המדע וההגות בתרבות הנאורות של

אירופה, ניסה מנדלסון לתרום להרחבת אופקי הידע ולשינוי דרכי החשיבה בקרב בני האליטה התורנית. ב־1761 פנה אליו שמשון הקלירי, סטודנט לרפואה יליד ירושלים שנדד בין הקהילות בגרמניה ושהה בברלין בחסותו של הפרנס העשיר פייטל היינה אפרים, והפציר בו לחבר פירוש לספר 'ביאור מילות ההגיון'. מנדלסון נעתר לבקשה, ומצא שביכולתו להפוך את פרסומו מחדש של אותו חיבור קצר מן המאה ה־12 פרי עטו של הרמב"ם, מבוא ללוגיקה שלא הודפס מאז מהדורת ונציה ב־1567, למעין ספר הדרכה למתחילים בלימוד הפילוסופיה.

הקלירי, שביקש לקחת לעצמו את תהילת גואל ספרו של הרמב"ם, הונה את מנדלסון. הוא מיהר להדפיס את הפירוש בעיר פרנקפורט שעל־נהר־אודר בלי ידיעת מנדלסון ובלי לציין את שם מחבר הפירוש. מנדלסון כבש את כעסו, וב־1765 הוציא בברלין מהדורה חדשה, מתוקנת ומורחבת משלו. 'ביאור מילות ההגיון' בפירושו של מנדלסון הוצג כספר לימוד בסיסי למי שמעוניין באותה חוכמה שנדחקה לשוליים בתרבות האשכנזית; מצד אחד לימוד בספר של מחבר רב מוניטין בתרבות התורנית, ומצד אחר ספר שמפרשו בן המאה ה־18 שילב בו את מונחי הפילוסופיה החדשה בגרמנית ועידכן תפיסות מיושנות במדעי הטבע ובקוסמולוגיה שנראו לו לא מתאימות לתקופתו. מנדלסון ניסה להדביק את הלומד בתשוקתו הגדולה להתפלספות ולהגן עליה מפני טענות המטילות חשד ב"חוכמה חיצונית" שעלולה לערער את האמונה הדתית. הוא טען כי ההתפלספות היא דווקא מיסודות התורה, מכיוון שמטרתה הכרת האלוהים: "כי ה' אלקים נתן לאדם לב לדעת להבין ולהשכיל בנפלאות היצירה הגדולות והעצומות לאין תכלה כדי להכיר גדולתו ורוממותו ולהודות לו על רב טובו אשר הוא גומל בכל שעה ובכל רגע עם ברואיו". נכון הוא, כתב, שאין להתיר לשכל האנושי לשמש שופט יחיד בלי להתייעץ עם התורה ועם המסורת הדתית, משום שאז תאבד האמונה. אבל מי שבוחר בתורה מחויב גם בעיון הפילוסופי ובלימוד המדעי כדי שאמונתו תהיה בהירה, צרופה ונקייה מטעויות.

כמי שפתח במסע תעמולה בקרב בניה הצעירים של האליטה הלמדנית היהודית, קרא מנדלסון לא לעצום את העיניים ולא לחשוש מן הפילוסופיה. "משכיל אוהב האמת" הוא זה שמצרף ללמדנותו התורנית ולאמונתו גם את "החקירה" (הפילוסופיה) "כדי שתיישר את שכלו ותלמדהו ללכת באורח מישר ובמעגלי צדק ושלא לסור מדרך האמת ימין ושמאל". למי שינסה להתחמק בטענה שהפילוסופיה היא יוונית ואריסטוטלית ועל כן זרה ליהדות, מונח עתה לפניו ספרו של הרמב"ם הנודע כ"שר התורה" – וכשהוא המדריך בשבילי הפילוסופיה אין יסוד לחשדנות.

בכלל, סכנתה של חוכמת הלוגיקה מועטה משום שבמידת הנייטרליות והאובייקטיביות שלה היא דומה, למשל, לגיאומטריה, ואין לה דבר עם האמונה והמצוות. לא מדובר בהצגת עמדה דתית אחרת או ברעיונות העלולים להתחרות עם האמונות והדעות של היהדות הנאמנה למסורת, הדגיש, אלא ברכישת כלי חשוב של חשיבה בלבד. מעתה, המליץ מנדלסון, ראוי שכל הלמדנים הצעירים המקדישים את כל זמנם ללימוד תורה בבתי המדרש יקצו שעה או שעתיים בשבוע ללימוד הלוגיקה ומושגי היסוד בפילוסופיה. ההתחברות המחודשת לרמב"ם איפשרה למנדלסון באמצע שנות ה־60 להציג מקצת מן הביקורת שלו על האליטה הרבנית בת הזמן וגם טפח מחזונו בדבר רנסנס פילוסופי בתרבות היהודית – עיצובה של אליטה המסגלת לעצמה לצד הידע התלמודי וההלכתי ידע מעודכן במדע ובהגות ודרכי חשיבה רציונליסטיות.

באותם ימים שבהם עבד מנדלסון על החזרת הפילוסופיה בכלל, וההגות הרציונליסטית היהודית של ימי הביניים בפרט, למחזור הדם של התרבות היהודית הוא תיכנן את כתיבת ספרו 'פיידון, או על הישארות הנפש' – יצירת המופת הפילוסופית שלו. בתחילת שנות ה־60 עורר אצלו עניין רב הפילוסוף היווני אפלטון, בן המאה הרביעית לפני הספירה. כאמור, הוא תירגם כמה חלקים מספרו 'הרפובליקה' וגם החל לתרגם לגרמנית ולעבד את חיבורו הידוע 'פיידון', שבמרכזו השיחות שניהל סוקרטס בבית הכלא עם תלמידיו בטרם שתה מכוס התרעלה. מותם של ילדיו הרכים, שרה וחיים, חיזק את תחושתו שעליו להתמודד עם השאלה שהטרידה, ואולי אף הבהילה אותו, יותר מכול, וזאת משום שבעיניו עמדה על כף המאזניים לא פחות מאשר האמונה באלוהים – האם מותו של אדם הוא אובדן מוחלט של ישותו? תשובה חיובית ברוח עמדתם של הוגים ומדענים מטריאליסטים, שראו באדם מכונה פיזיולוגית בלבד, פירושה כפירה באלוהים ובכל מהות רוחנית והשמטת הבסיס למוסר האנושי. האדם המאמין באלוהים כבורא רב החסד, המושלם, הרוצה בטוב לברואיו והמאמין בערכו הסגולי של האדם לעומת יצורים חיים אחרים ובייעודו של האדם להגיע לשלמות, חייב להוכיח לעצמו כי הנפש קיימת ואינה מתכלה עם מות הגוף. לנושא הקיומי המרכזי הזה, להוכחה פילוסופית שהמוות אינו סוף פסוק לאדם, הקדיש מנדלסון את העיבוד המודרני פרי עטו – 'פיידון, או על הישארות הנפש'.

הספר, שהופיע לראשונה בברלין ב־1767, נחל הצלחה מסחררת והיה מייד לרב מכר. המהדורה הראשונה נמכרה כולה בתוך ארבעה חודשים, מהדורות חדשות הודפסו בין היתר ב־1768, ב־1769 וב־1776, ובסך־הכול הופיעו בחייו של מנדלסון

אחת-עשרה מהדורות – בממוצע מהדורה בכל שנתיים. בנוסף תורגם 'פיידון' להולנדית, לצרפתית, לאיטלקית, לדנית, לרוסית ולעברית. הביקורות גמרו עליו את ההלל ומנדלסון כונה "סוקרטס הגרמני". את ליבם של קוראים רבים באירופה כבשו סגנונו הספרותי הנאה של החיבור, המביא רעיונות פילוסופיים של המאה ה-18 בלבוש העולם הקלסי, והדיאלוגים הסוקרטיים, שרטוט דמותו של סוקרטס כפילוסוף נועז, מוסרי וישר של הנאורות הנאבק על חופש המצפון, וכן מה שנראה כהצלחתו של מנדלסון לספק תשובה טובה לטענות האתאיסטים הכופרים במציאות הנפש. 'פיידון' כיצירה מובהקת של הנאורות העלה על נס את האידאל ההומניסטי של האדם התופס את המקום המרכזי בעולם הטבע, ואת מעלותיו כיצור חושב, מרגיש ושואף לשלמות ולאשר. כמו בדבריו על מותה של בתו שרה, טען מנדלסון כי לא יעלה על הדעת, שחיי האדם אינם אלא קצף על פני המים המופיע ונעלם מייד. "החוכמה העליונה", שהעניקה לבני-האדם את תכונותיהם המיוחדות ונטעה בהם את הנפש, את השאיפה להתקדם ממדרגה למדרגה גבוהה יותר ואת הערכים שמניעים אותם לפעולה – למשל, להקריב את נפשם בעבור מטרות נעלות – לא תקטע את מהלך ההשתלמות בעודו באבו ובכך תשים ללעג את מאמצי האדם. לא ייתכן שהחיים הם מטרת החיים ודבר אינו קיים מעבר להם, ועל כן לא ייתכן שאין הסבר ואין פתרון לסבל ולרשע. שלמותו של אלוהים אינה מאפשרת לייחס לו תכונות העוונות את בני-האדם. מעצם הגדרתו של אלוהים לא יעלה על הדעת שהוא מבקש לגרום עוול לאדם ולהרע לו או להציגו ככלי ריק, כמי שכל תקוותיו לשווא. גם לא ייתכן שצפוי גורל זהה לצדיקים וגומלי החסד ולאנשי החמס והרשע. למאמצי האדם בחייו מוכרח להיות המשך לאחר המוות. ב'פיידון' הייתה טמונה בשורת נחמה לאדם המתמודד עם שאלת קיומו הזמני, אשר בשונה מן הנחמה התיאולוגית, שדרשה מהמאמינים אמונה דתית, נסמכה על שורה של טענות פילוסופיות רציונליסטיות ולכן יכלה להתקבל גם על דעתם של נאורים באירופה שתורת הדת הטבעית הייתה עדיפה בעיניהם על תורות הכנסייה. תרומתו של מנדלסון לחיזוק מחנה המאמינים בדת הטבעית זיכתה אותו בתהילה. מסקנתו האופטימית לגבי הביטחון בהשגחה האלוהית, נצחיות הנפש והתוחלת שבחיי האדם החותר לשלמות סיפקה לנאורים מאמינים גם נחמה וגם כלי נשק כדי להדוף את הספקנים והכופרים.

לעומת הפירוש ל'ביאור מילות ההגיון', שאותו ייעד מנדלסון לשמש ספר לימוד למתחילים בפילוסופיה מקרב לומדי התורה, 'פיידון', שנכתב בגרמנית, היה אחד מספרי ההגות הכללית שלו. מייד לאחר פרסומו הציע נפתלי הרץ וייזל, אחד

המשכילים המוקדמים, חוקר הלשון העברית, פרשן ומשורר, שמילא בשנות ה־80 תפקיד מפתח בהתהוות האידאולוגיה של תנועת ההשכלה היהודית, לתרגם את 'פיידון' לעברית. בקיץ 1768 שלח מנדלסון המופתע עותק של הספר למקום מושבו של וייזל בקופנהגן. הוא הודה שעד כה חשב כי וייזל אינו נמנה עם אוהדי הפילוסופיה, סיפר לו שמלכתחילה חשב לחבר את הספר בעברית תוך הסתמכות על מאמרי חז"ל והתנצל על שתלה את הטענות בזכות הישארות הנפש דווקא בסוקרטס היווני. וייזל סיפר לו שקרא את 'פיידון' ביום אחד, שיבח אותו על כך שהצליח להוכיח לציבור הרחב "ובמופתים שכליים" את עיקרי האמונה, הצהיר על כך שהוא עומד לצידו בשאיפה לשלב בין דת וחוכמה, אמונה וחקירה, והבטיח לתרגם את 'פיידון' לעברית כאשר יתפנה מעיסוקיו האחרים. בסופו של דבר וייזל לא קיים את הבטחתו החגיגית, ותרגום ראשון לעברית הופיע רק לאחר מותו של מנדלסון, אך הייתה זו תחילתה של ידידות בין השניים, שהתחזקה כאשר וייזל השתקע בברלין כמה שנים לאחר מכן.

לפני תרגומו של 'פיידון' לעברית התוודעו קוראי העברית לרעיונותיו של מנדלסון על הישארות הנפש באמצעות הפירוש שחיבר בשנים 1768–1769 למגילת 'קהלת'. מנדלסון בחר באחד מספרי החוכמה המובהקים של התנ"ך כדי להחיות את מסורת הפרשנות על דרך הפשט שהייתה מקובלת בקרב פרשני ימי הביניים. בנוסף, הייתה בכך התנסות ראשונה בפירוש המבקש להעביר ללומד בן התקופה את התכנים והמסרים של הטקסט הקדום בלשון מדויקת ובהירה. במקרים שהיה צורך בכך תירגם מילים וביטויים לגרמנית, כפי שעשה עשר שנים מאוחר יותר במפעל הפרשנות הגדול של תרגום וביאור חמשת חומשי התורה. ואולם מעבר לכל אלה היה הפירוש לקהלת חיבור העוסק בפילוסופיה, במוסר, בדת ואפילו במדע מודרני, שבאמצעותו העביר מנדלסון לקוראי העברית את תמצית השקפותיו ועמדותיו כשהוא משמיט, כמו ב'ביאור מילות ההגיון' ו'קהלת מוסר', את שמו מן החיבור. ומכיוון שבשנות ה־60 ראה מנדלסון כמשימתו האינטלקטואלית הראשית להוכיח את הישארות הנפש, הרי שבספר 'קהלת', בדומה לסוקרטס ב'פיידון', הוא נרתם למטרה הזאת. לדעת מנדלסון, שאלת השאלות הקיומית הזאת היא גם המפתח להבנת ספר 'קהלת' ולפתרון הסתירות הקיימות בו לכאורה. על חרדת המוות והכיליון יוכל להתגבר רק מי שהשתכנע בקיומה של ההשגחה, בקיומו של צדק אלוהי ובנצחיות הנפש: "כי המאמין במציאות האל והשגחתו לא ימלט מאחת משתי אלה – אם שיאמין שהנפשות תשארנה אחר המות ושיהיה אחרי כן עת משפט לכל מעשה אם טוב אם רע, או שייחס חס וחלילה עול וחמס בחיק האל

הקדוש". ספר 'קהלת' הוא אפוא דיון פילוסופי-דתי מעמיק וחושפני בסוגיה הקשה הזאת, שנועד לא לעורר ספקות בערכם של חיי אנוש אלא לחזק את האמונה ואת התקווה ולהמציא נחמה. בפירוש שכתב מנדלסון הוא חשף את הרעיונות הפילוסופיים, אך גם לקח על עצמו שוב את תפקיד מטיף המוסר של הנאורות היהודית המוקדמת והמתונה, שהגיש לקוראים ספר הדרכה לחיים הרמוניים הראויים לאדם בחיר היצורים, חיים שיש בהם איזון בין עיון ומחשבה, חושניות, אסתטיקה, עונג, טבעיות, אהבה וחוס משפחתי, צדק חברתי ואמונה דתית.

מנדלסון טיפח והפיץ גם בשנות ה-60, באמצעות יצירתו המגוונת בגרמנית ובעברית, פילוסופיה אופטימית למדי המעלה על נס את מעלות האדם, את פוטנציאל החיים ואת חסד האלוהים ומעניקה משמעות וכבוד לחיי האדם ההגון, איש המשפחה, המחונן בתבונה והמאמין. אם היה מסכם את מעמדו בחברה ואת הישגיו הספרותיים לקראת הגיעו לגיל 40, יכול היה לכאורה להיות שבע רצון ומלא סיפוק – רבים רצו את קרבתו, שיחרו לפתחו, קראו את חיבוריו, העריכו את כישורונותיו, שמו נישא למרחקים כ"סוקרטס הגרמני", הקהילה היהודית התגאתה ביוקרתו הציבורית, משפחתו גדלה והתבססה כלכלית ולאחר פטירת יצחק ברנרד ב־1768 הוא הפך שותף לאלמנה בעסק בדי המשי. ואולם אחד ממכתביו הפרטיים מגלה כי מתחת למעטה ההרמוניה ומאחורי ההצלחה האישית והציבורית כירסמה במנדלסון בחדרים האחוריים והסמויים של לבו תחושה טורדנית ומעיקה של תסכול.

במרס 1768 פנה אל מנדלסון יוהן ברנרד בזדוב, פרופסור באלטונה והוגה דעות מהפכני בתחום החינוך. בזדוב, שייסד לימים בדסאו, עיר הולדתו של מנדלסון, את הפילנטרופין – בית-הספר החדשני ברוח החינוך הטבעי של רוסו – ביקש ממנו לסייע לו בקידום 'הספר האלמנטרי' שחיבר. במחבר של 'פיידון' הנערץ עליו הוא חשב למצוא שותף לדעה ומנהיג רוחני של היהודים שיוכל לאסוף בעבורו בקהילת ברלין חתימות מראש לרכישת הספר המבטא את מגמת הנאורות המתונה להכניס רפורמות בחינוך. במכתב התשובה של מנדלסון נחשפה שוב תודעתו המוטרדת, המרירה והמתקוממת לנוכח מצבו האזרחי כיהודי בפרוסיה – תודעה עצמית השונה כל־כך מן המסרים האופטימיים שהפיץ באותן השנים. אם אתה מאמין שספרך ותוכניות החינוך שלך מתאימות גם לנו, היהודים, כתב מנדלסון לבזדוב, משמעות הדבר היא שאינך מכיר את מצב האומה שלי. שהרי "ככל שכוונותיך אצילות יותר, ככל שעקרונותיך חכמים יותר והאמצעים שרצונך לנקוט אותם נכונים יותר, כך פחותה יכולתנו לעשות בהם שימוש". תוכניותיך שואפות אמנם

לחנך בני־אדם תבוניים, שומרי צדק ואנושיים, אוהבי אמת וחירות המשרתים את מדינתם, ואולם ליהודים לא יכול להיות חלק באידאל הזה. כאן התפרצה תחושת הנחיתות הכבושה של מנדלסון והוא התריס כלפי בזדוב:

האם צריך [היהודי] ללמוד לכבד את הזכויות האנושיות? אם היהודי אינו רוצה להיות אומלל יותר בתוך הדיכוי האזרחי, מוטב שלא ידע על זכויות אלה. שמא עליו לאהוב אמת וחירות שבתבונה כדי להגיע לכלל ייאוש? הרי כל הסידורים האזרחיים בהרבה מקומות בכוונתם דווקא להרחיקו משני אלה! והאם עליו להיות מוכן לשרת את המדינה? הלוא השירות היחיד שהמדינה מקבלת מידי הוא כסף. תשלום מיסים גבוהים בתנאים של הגבלת אמצעי המחיה זהו הייעוד היחיד שאחי צריכים להיות כשירים למלא.

ובציניות הוא הוסיף: "כאשר 'הספר האלמנטרי' שלך ילמד את המדע הזה, אז יקדמו אותו בני עמי בברכה, כי הם אינם זקוקים למשהו אחר". הפער שבין מעמדם המוגבל של יהודי אירופה לבין התמורות החדשניות שהובילה תרבות הנאורות נראה בעיני מנדלסון כה עמוק, צורם, פוגע ובלתי־נסבל עד כי סבר שעדיף להסתיר את תרבות הנאורות מעיני היהודים כדי שלא להגביר את אומללותם ותסכולם.

הסתירה הפנימית שבין הערכים ההומניסטיים של תרבות הנאורות לבין "הדיכוי האזרחי" שבו היהודים היו נתונים המשיכה להטריד אותו גם בשנות השיא של הצלחתו והעמידה את ההצלחה הזאת בסימן שאלה. כל עוד חיי היהודים עומדים בסימן ההגבלות והאפליות, קשה לראות כיצד יוכלו להזדהות עם הערכים הנעלים של הנאורות שמנדלסון הוא אחד מנושאי דגלה. את מכתבו לבזדוב הוא סיים כמו במקרים אחרים בניסיון של הדחקה: "אך מספיק בכך, הרהורים אלה מדכאים אותי יותר מדי עד כי איני יכול לחשוב על כך ללא הרגשת סלידה". ואולם, לאחר מעט יותר משנה צפו ההרהורים המתסכלים הללו מחדש. פרשה בלתי־צפויה גרמה להעמקת התחושות הללו בשלהי קיץ 1769 ואילצה אותו להתמודד לראשונה בזירה הציבורית עם שאלת זהותו הכפולה לכאורה – פילוסוף הנאורות והיהודי.

העלבון והחולי – פרשת לפאטר

במשך חמש־עשרה שנים גידר מנדלסון לעצמו מרחב חברתי מוגן. במציאות פוליטית, אזרחית וכלכלית חשדנית, מדכאת ולא ידידותית בעליל כלפי היהודים הוא מצא מקום של כבוד בקהילת המלומדים ואנשי הספר. נקודת המשען שלו באותו מרחב מוגן הייתה הידידות האישית, שהפכה במאה ה־18 במדינות גרמניה לפולחן, וגברים מן האליטה האינטלקטואלית לא התביישו להפגין את רגשותיהם בציבור. קשרי ידידות כאלה התבססו על הערכה הדדית ואמון. הידידות שטופחה בחבורות, בביקורים הדדיים ובמכתבים איפשרה לו לחוש כי קיימת מעין טריטוריה שבה הוא יכול ליהנות משוויון, מחירות ומכבוד, ובייחוד מחסינות מפני דעות קדומות, מאפליות ומרדיפות. כאשר באוקטובר 1769 חדר התיאולוג השווייצרי יוהן קספר לפאטר מבעד לחומות המרחב המוגן הזה, רמס ברגל גסה את ערך הידידות והעמיד בסימן שאלה את מעמדו כאזרח קהילת הנאורים, לא היה גבול לתחושות הזעם, העלבון והבגידה שהציפו את לבו של מנדלסון והסעירו את רוחו.

לפאטר, איש כנסייה מציריך שהשתייך לחוגי הנאורים באירופה והתפרסם הודות למחקרו על תורת הפיזיוגנומיה (הכרת האופי והתכונות על־פי תווי הפנים) שעורר הדים רבים, ביקר את מנדלסון בברלין כמה פעמים בשנים 1763–1764. כמו אורחים רבים אחרים התפעל גם לפאטר, אז צעיר בן 22 בלבד, מהפילוסוף היהודי, ניהל עימו שיחות רבות בסלון ביתו ובמשרדו במפעל המשי, וקשר עימו קשרי ידידות. בשיחה האחרונה ביניהם לחץ עליו לפאטר לפרוש בפניו את השקפותיו בעניין הנצרות. מנדלסון שיחזר את שיחת הרעים במילים הבאות:

עדיין זוכר אתה שיחת רעות ששחתי בחדרי להנאתי עימך ועם ידידיך החשובים. אי אפשר ששכחת כמה השתדלתי פעם בפעם להסב את השיחה מענייני דת אל נושאים יותר פושרים, ועד כמה הוצרכתם, אתה וידידיך, להפציר בי עד שהעזתי להביע דעתי על עניין החשוב כל כך לליבו של אדם.

לאחר שהובטח לו שדבר לא יתפרסם ברבים, היה מוכן לומר בזהירות רבה כי על אף שהוא מרוחק בתכלית מן הנצרות, גישתו כלפי הנוצרים סובלנית והוא מכבד את אופיו המוסרי של ישו מייסד הנצרות. עמדתו זו של מנדלסון עלתה בקנה אחד עם מגמה סובלנית באופן יחסי כלפי הנוצרים באותו הדור, שלה היו שותפים כמה רבנים ובהם הרב יעקב עמדין. ואולם מנדלסון לא העלה על דעתו שעמדתו הסובלנית תתפרש כנטייה לנצרות ולא היה מודע לדחף הדתי המילנריסטי החזק שפעם בלבו של לפאטר. מצד אחד הוא חתר כמו נאורים מאמינים מן הזרם של "הנאורות הדתית" לנצרות המבוססת על המדע ועל התבונה, ומצד אחר היה שותף לציפיות המשיחיות של הנוצרים החולמים על הגאולה במילניום, במלכות אלף השנים, ציפיות שרווחו במאה ה־18 גם במדינות גרמניה. בספר שפירסם לפאטר ב־1768 נאמרו הדברים במפורש: "מובן שאני מאמין ומצפה להמרת כל האומה היהודית לנצרות. מובן שאני מאמין שהמרה זו תהיה קשורה בקשר ישיר עם מלכות אלף השנים של ישו".

חמש שנים לאחר אותה שיחה קיבל מנדלסון בדואר עותק של ספר שזה עתה יצא מבית הדפוס ואף טרם הספיקו לכרוך את דפיו – 'בחינת ההוכחות לנצרות' מאת שרל בונה, חוקר טבע ופילוסוף מז'נבה, שתורגם על־ידי לפאטר לגרמנית. הזעזוע הגדול של מנדלסון לא היה מתוכנו של הספר אלא ממכתב ההקדשה שהיה מודפס בעמוד הראשון ושב הציב לפאטר למעשה אולטימטום פומבי ל"סוקרטס הגרמני" בציפייה ללא פחות מאשר המרת דתו לנצרות:

לעולם לא אשכח את הצניעות המלבבת בראייתך את הנצרות למרות שאתה מרוחק ממנה ולעולם לא אשכח איזה כבוד פילוסופי ביטאת כלפי אופיו המוסרי של מייסד הנצרות. זו הייתה אחת השעות המאושרות בחיי, בלתי נשכחת וכה חשובה לי עד שאני מעז לבקש ממך לעמוד בפני אלוהי האמת, היוצר והאב של שנינו, ולא רק להפציר בך לקרוא את החיבור הזה בגישה פילוסופית אובייקטיבית, מה שבוודאי תעשה גם ללא בקשתי, אלא גם להפריך את [ההוכחותיו] בפומבי במידה ותמצא את טיעוניו המהותיים בזכות הנצרות כבלתי נכונים. אך במידה שתמצא אותן נכונות, אבקשך לעשות מה שהתבונה, אהבת האמת והיושר דורשים ממך לעשות – מה שסוקרטס בוודאי היה עושה אם היה קורא את החיבור הזה ומוצא אותו בלתי ניתן להפרכה.

פרידריך ניקולאי, מידידיו הקרובים של מנדלסון, זיהה במעשה הזה של לפאטר את הלהט המשיחי שמניע אותו. היה לו ברור כי לפאטר ניצל את אותה התבטאות

פרטית של מנדלסון על אופיו המוסרי של ישו כדי להתחיל מהלך שאפתני שתחילתו בהתנצרותו של הפילוסוף המפורסם מברלין, המשכו בהיסחפות המוני יהודים בעקבותיו וסופו במלכות אלף השנים. ואולם מכיוון שמכתב ההקדשה הודפס בכל עותקי הספר לא ניתן היה להתעלם ממנו. קהילת המלומדים ציפתה עתה לצעד שיעשה מנדלסון כתגובה לקריאת תיגר שאי אפשר היה לטעות בה – האם יוכל הפילוסוף היהודי להכחיש טענות פילוסופיות בזכות הנצרות? האם ייכנס לפולמוס תיאולוגי נגד הנצרות? האם יוותר על יהדותו? מנדלסון נעלב מאוד ומקורביו סיפרו כי זעמו היה רב. הוא שאל שוב ושוב את עצמו ואת ידידיו מה הניע את לפאטר לטמון לו מלכודת כזאת; האם זהו מחירה של הידידות? מנדלסון הבין היטב את משמעות האולטימטום הפומבי מבחינתו: המבחן העומד בפניו הוא מבחן הנאורות שלו ושל קהילת הנאורים כולה. לפאטר שבר את קווי ההפרדה שבין המרחב הפוליטי-המשפטי של המדינה, שבו מנדלסון היה ככל אחיו במעמד נחות ותחת דיכוי אזרחי, את המרחב התיאולוגי הטעון במשקעים של איבה הדדית בין הנוצרים והיהודים, ואת המרחב החדש והמוגן של אנשי התרבות והספר, שבו היו צריכים לשרור סובלנות דתית ושוויון חברתי. ואולם מנדלסון יצא מכליו קודם כול מכיוון שלפאטר בגד באמון שנתן בו:

הרי נקל היה להבין כי גלוי פומבי יהיה למורת רוחי, וכי אבוא במבוכה [...] מה אפוא ראית על ככה, להוציאני, למרות נטייתי שהייתה ידועה לך, מתוך המון העם ולהביאני אל שדה קרב פומבי, אשר כל ימי התאויתי שלא אצטרך לדרוך עליו?

בחמש־עשרה שנות הנסיקה של הקריירה שלו כפילוסוף הצליח מנדלסון לקיים את ההפרדה בין המרחב הפומבי שבו פעל כפילוסוף מפורסם של תרבות הנאורות לבין המרחב הפרטי שלו כיהודי, כאיש משפחה וכחבר בקהילה ובבית הכנסת. האולטימטום הבוטה והמביד של לפאטר הפך גם את יהדותו של מנדלסון לעניין פומבי ולנושא לשיח בזירה של דעת הקהל.

כחודשיים וחצי התלבט מנדלסון כיצד להגיב – האם לצאת למתקפה שתוקיע באופן אישי את יצריו המשיחיים והמיסיונריים של לפאטר, או לצאת אל אותו "שדה קרב פומבי" ולהפריך את הוכחותיו של בונה? זו לא הייתה בעיניו משימה קשה מדי, והוא כבר רשם לעצמו טיוטה של טענות בזכות עדיפותה המוחלטת של היהדות על פני הנצרות. אחד המשפטים החריפים שרשם בשעת כעסו הוקיע בציניות את רדיפות הנצרות:

את העובדה שהקבוצה הקטנה, המבוצה והמפוזרת של היהודים עדיין קיימת יש לזקוף לזכותו של תיאולוג הומני, יבורך אפרו, שהיה הראשון להצהיר שאלוהים שומר אותנו כהוכחה חיה לאמיתות הדת הנוצרית. ללא אותו רעיון מבריק כבר היו מחסלים אותנו מזמן.

בינתיים זכה מנדלסון לאות נוסף של כבוד והערכה ציבורית לא מבוטלת בעולמם של הנוצרים כשרכש לו מעריץ ממשפחת המלוכה – קרל וילהלם פרדיננד, יורש העצר של נסיכות בראונשווייג. פרדיננד – אחיינו של פרידריך השני, גנרל שזכה לתהילה במלחמת שבע השנים וחובב מדע ותרבות – ביקר ב־1769 בברלין והזמין אליו את מנדלסון לשיחה שהתנהלה בארמון המלך. על הכבוד המלכותי הזה שהורעף על מנדלסון אף התפרסמה ידיעה מיוחדת בעיתון ברלינאי, וברשת תקשורת המכתבים של המלומדים נמסרה החדשה בהתפעלות ודווח בה על התרשמותו הגדולה של הנסיך מן המלומד היהודי ועל כוונתו להמשיך ולשמור עימו על קשר הדוק. בעבור מנדלסון זו הייתה הוכחה לכך שלמרות הכול לפאטר לא פגע במעמדו ושתגובתו לאולטימטום יכולה להיות מתלהמת פחות ושקולה ומתוחכמת יותר.

במצב הרוח הזה הפך מנדלסון ממתגונן לתוקף והחליט להגיב במכתב גלוי ללאפטר שיחשוף לעין כול את מעשה העוול שעשה לו. ב־12 בדצמבר 1769 סיים מנדלסון לכתוב את 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר', חיבור קצר שהיה לאחד הטקסטים החשובים ביותר שלו עד אז ושעורר הדים רבים. למרות ההקשר האישי כל־כך היה החיבור הזה לחיבור עקרוני של פילוסוף הנאורות בזכות הסובלנות הדתית. הנושא הזה, שהיה בעל חשיבות מרכזית בתרבות הנאורות האירופית, הפך, כאמור, בעבור מנדלסון כבר בפרסום הראשון שלו מ־1754 נגד מיכאליס לשאלה קיומית שבה תלויים הן מעמדו האישי והן גורלם של היהודים. פרשת לפאטר רק העצימה בעיניו את חשיבות השמירה על ערך הסובלנות הדתית. הטקטיקה של מנדלסון הייתה פשוטה וזכתה לתמיכה ולהערכה בדעת הקהל. במקום להשיב באופן ישיר לאולטימטום שמתיר לכאורה רק שתי אפשרויות – הפרכת ההוכחות של בונה או התנצרות – הסביר מנדלסון מדוע פולמוס בין־דתי מנוגד כשלעצמו לערכיה של תרבות הנאורות, ומדוע לכן האולטימטום של לפאטר הוא צעד לא הוגן ופוגע בערך הידידות.

הטיעון המרכזי של 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' הוא שהפולמוס הבין־דתי הוא למעשה חד־צדדי לחלוטין, וזאת משום שהיהדות – לעומת הנצרות –

אינה תובעת בלעדיות, אינה שואפת לעשות נפשות ואינה דת מיסיונרית. התורה שניתנה ליהודים משמים במעמד הר סיני מחייבת בחוקיה את היהודים בלבד. הרבנים אינם מעוניינים בגרים וחובה עליהם להסביר למעוניינים בהמרת דתם ליהדות את הקשיים הכרוכים בקיום המצוות ובהצטרפות אל אומה הנתונה להשפלה ולדיכוי. יתרה מזו, היהדות אינה מציעה לדעתו של מנדלסון את הדרך הבלעדית לגאולת הנפש ולעולם הבא. הכנסייה הנוצרית מצהירה שאין גאולה מחוץ לכנסייה, ואילו היהדות מאמינה, כי למי שמקיים את "שבע מצוות בני נח" (ובהן הימנעות מעבודת אלילים, גילוי עריות, שפיכות דמים וגזל) – התואמות את מה שכל אדם בר דעת מכיר בכוחות עצמו כהוראות מוסר אנושיות כלליות – מובטח אותו שכר שמימי המובטח ליהודים: "בני אדם הנוהגים בחייהם על פי דת זו של הטבע והתבונה קרויים חסידי אומות העולם ויש להם חלק לעולם הבא". ברעיון המפתח הזה נתלה מנדלסון במקורות תלמודיים ורבניים, גייס לעזרתו דברים שמצא אצל הרב יעקב עמנון, והסתמך בעיקר על ניסוחיו של הרמב"ם, אם כי דחה את ההבחנה הבעייתית מבחינתו שערך הרמב"ם בין לא־יהודי המקיים את "שבע מצוות בני נח" מתוך החובה והציות לציווי האלוהי (ורק אז הוא ראוי לתואר חסיד אומות העולם ובא על שכרו) ובין מי שמגיע לכך מדעתו (ואז מעמדו הדתי נחות יותר).

זו הייתה הפעם הראשונה שבה הביע מנדלסון את דעתו כי לדתות השונות יש בסיס משותף בדת הטבעית שאינה זקוקה להתגלות אלוהית ולכתבי קודש. הוא אף טען כי היהדות, שאינה קנאית לעקרון הבלעדיות והעליונות, היא לפיכך גם הקרובה ביותר לדת הטבעית וגם הסובלנית ביותר. על־פי תפיסת הדת היהודית של מנדלסון, ביהדות בלבד נפתר המתח שבין האוניברסליות לייחודיות, בין האדם באשר הוא אדם לבין השוני והמגוון התרבותי של האומות והדתות – לדת היהודית תכונות ייחודיות המבחינות אותה מכל היתר, אך היא מכירה בלגיטימיות הפילוסופית וההיסטורית של כל הדתות המונותיאיסטיות. התכונות האלה של היהדות מעמידות אותה במקום של כבוד בתרבות הנאורות, ולעומת זאת הלהט המיסיונרי של הנוצרים מעמיד את דתם באור נלעג כמי ששוללים את הסובלנות, חופש הדעות, חופש הדת ופועלים בניגוד להיגיון. מנדלסון הסביר את האיוולת שבמעשה של לפאטר כלפיו:

אילו נמצא בין בני דורי אחד קונפוציוס או סולון, הייתי יכול לפי עיקרי דתי לאהוב ולהעריץ את האיש הגדול, בלי להעלות על דעתי את המחשבה המגוחכת

לגייר את קונפוציוס או סולון. לגיירו? למה? מכיון שאינו מקהלת יעקב? אין חוקי דתי חובה עליו, ובנוגע לתורות, נבוא עליהן במהרה לידי הסכם. כלום אני מאמין שיכול הוא להיות בן עולם הבא? או! חושב אני כי איש המדריך בני אדם באורח צדקה בעולם הזה אי אפשר שיהא יורש גיהנום בעולם הבא.

הגישה הדתית האוניברסלית וההומניסטית של הדת הטבעית, שהקנתה למחברו של 'פיידון' תהילת עולם, הוצגה עתה כגישת היסוד של היהדות. בשונה מחיבוריו הפילוסופיים, ובדומה לכמה ממכתביו הפרטיים, יש בחיבור 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' התבטאויות אישיות רבות והוא מאפשר מבט נוסף על מצוקותיו של מנדלסון ועל תסכוליו. בדברים שנכתבו אמנם באיפוק רב, אך רק כיסו על סערת רגשותיו, הוא התקשה להסתיר לחלוטין את מעמקי נפשו של יהודי שחש עצמו שונה ופגיע מאוד. במיוחד נתן מנדלסון ביטוי לתודעת החולשה שלו כיהודי המעמידה אותו מלכתחילה בעמדת נחיתות בעימות שלכאורה הוא עימות תיאורטי ומלומד בלבד, אך למעשה הוא מערער את חייו. עליך להכיר קודם כול, טען מנדלסון בפני לפאטר – ודרכו למעשה בפני כלל חברי קהילת המלומדים הנאורים שהיו קשובים לוויכוח – כי עיסוקי האינטלקטואלי כפילוסוף חף מכל אינטרס ומגמתיות. כיהודי גם אני יכול לצאת נשכר בשום דרך וגם ידי קשורות, ועל כן אין זה הוגן להפציר בי לחשוף ברבים את דעותי ביחס לנצרות. "במצב שהייתי שרוי בו לא יכולתי לצפות כי המדעים ימציאו לי טובה כלשהי בעולם הזה", כתב. "היטב ידעתי", המשיך מנדלסון לחדד את מגבלות מצבו האזרחי שמונע ממנו להתפרנס כאיש אקדמיה או במינהל הציבורי, "כי בשבילי לא תימצא בעולם מחיה והצלחה בדרך זו". ומה לגבי ההנאה והסיפוק הכרוכים בהתוודעות הפילוסופית לערכי היסוד ההומניסטיים של הנאורות? על כך ענה מנדלסון ברוח דומה לדברים שכתב לבזדוב:

ותענוג? הו אוהב אדם יקר ערך לי! המצב שנתייחד לאחי בני אמונתי בחיים האזרחיים כל כך רחוק הוא מן השימוש החופשי בכוחות הנפש, שאין אדם משלנו מרבה כל עיקר את קורת רוחו, בהכירו לדעת את הזכויות האנושיות מצדן האמיתי.

המודעות של היהודי הנאור לפער שבין סיסמאות "הזכויות האנושיות" של הנאורות לבין הדיכוי האזרחי גורמת לתסכול יותר מאשר להנאה, אמר מנדלסון. אכן, אני יודע היטב עד כמה היהדות מושפלת, אך את ההגנה על כבודה אני שואף לנהל בדרך של עימות פולמוסי. גם כאשר אני מבחין "אצל עמיתי האזרחים ב[דעות]

קדומות לאומיות ו[ב]דעות דתיות משובשות", אני גוזר על עצמי שתיקה, וכדי שלא להיות כפוי טובה איני יוצא נגד האומה השלטת שמעניקה בחסדה לי ולאחי היהודים חסות וחופש פולחן. כאן התפרצו רגשותיו של מנדלסון והוא ביטא אותם בדברים כואבים ונוקבים נגד אי־הצדק שברמיסת זכויותיהם הטבעיות של היהודים:

בן אני לעם מדוכא, שצריך להתחנן לפני האומה השלטת בדבר מגן ומחסה, ובשום מקום אינו מקבל אותם אלא מתוך הגבלות ידועות. חירויות, המותרות לכל בן אדם, עליהן מוותרים אחי לאמונה בנפש חפצה, ודעתם נוחה כשהם נסבלים ומוגנים. עליהם להחזיק טובה לאומה המקבלת אותם בתנאים נוחים לנשוא, ולחשוב לה זאת לחסד לא מעט, מאחר שבכמה מדינות נמנעת מהם אפילו זכות הישיבה. הרי לפי חוקי עיר מולדתך אין ידיך המהול [שנימול] רשאי אפילו לבקר אותך בצריך! וכמה חייבים אפוא אחי לאמונה להכיר טובה לאומה השלטת, הכוללת אותם בתוך אהבת הבריות הכללית ומניחה אותם באין מעצור לעבוד את אל שדי לפי מנהג אבותיהם! במדינה שאני יושב בה ניתנת להם בבחינה זו חירות הוגנת ביותר, ולא תהא נפשם סולדת מלחלוק על דתו של החלק השליט?

הנסיבות המיוחדות הללו של הדיכוי האזרחי ושל החסות המיוחדת של הממלכה הפרוסית מחייבות לדעתו של מנדלסון זהירות רבה. ואולם כדי שלא יהיה ספק שהחיבור 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' אינו בבחינת התחמקות מן האולטימטום של לפאטר הוא גם מכריז על נאמנותו הבלתי מעורערת לדת היהודית, וזאת על אף שגם בה דבקו אמונות טפלות וצביעות ששוחר אמת כמותו מתקשה להשלים עמן:

בעיקרה של דתי בטוח אני בטחון גמור שאין להזיזו, כמו שאתה או מר בונה בטוחים בשלכם, והנני מעיד בזה לפני אלוהי האמת, הבורא והמקיים אותך ואותי [...] כי אוסיף להחזיק בעיקרים שלי כל זמן שנשמתי כולה לא תשנה את טבעה. הריחוק מן הדת שלכם, שהודעתיו לך ולידידיך, לא נתמעט מאותו הזמן.

מנדלסון הוסיף, כי ידידי אמת מקרב הנוצרים הם אלה שמאפשרים לו להחזיק מעמד בקהילת המלומדים ולהפריד בין תחום הדת והאמונה למעורבות העמוקה בתרבות הנאורות: "אנו אוהבים זה את זה אהבה נאמנה אף על פי שאנו משערים ומניחים כי בענייני אמונה ודת דעותינו חלוקות". בקרב הידידים הנאורים האלה איש אינו מעלה על דעתו להמיר את דתו של האחר, ומי שחושב כמו לפאטר שהוכחותיו של בונה בזכות הנצרות אינן ניתנות להפרכה, מוציא עצמו למעשה

מכלל הנאורים החותרים אל האמת, משום שאינו יכול להתנתק מדעותיו הקדומות השליליות כלפי היהדות. בהערה עוקצנית ברוח זו לקראת סיום 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' בציריך, כתב מנדלסון: "אחד מאתנו בודאי משמש דוגמא מופלאה לכוחם של החנוך והדעות הקדומות לשלוט אפילו על אנשים המבקשים לדעת את האמת בלב תמים". במבחני הנאורות הללו נחל לפאטר, לדעת מנדלסון, כישלון חרוץ. "מי שמאמין כי מחוץ לבית תפילתו אין אדם זוכה לאושר נצחי", כתב, כאילו הוציא עצמו ממחנה הנאורים והצטרף למחנה קנאי הדת, הדוגמטיים, שונאי האדם, בעלי יצר הרדיפה, הבוגדים בידידיהם והלא הגונים.

העימות שכפה לפאטר על מנדלסון היה לפרשה סוערת שהעסיקה את דעת הקהל במשך למעלה משנתיים. בקהילת המלומדים והסופרים במדינות הדוברות גרמנית כמעט שלא היה מישהו שלא היה סקרן לקרוא את כל שנכתב במהלך הפרשה ולא היה מי שלא נשאל על-ידי עמיתיו לדעתו. מתחילת 1770 הופיעו הדפסות מחודשות של דברי לפאטר ומנדלסון, הוצאו לאור חוברות, נכתבו מאמרים בכתבי-העת והוחלפו דעות ברשת המסועפת של המתכתבים. לסינג, ניקולאי, מיכאליס, הרדר, יוהן גאורג האמאן והוגי דעות אחרים ביטאו את דעותיהם. אמנם, תמימות דעים מוחלטת לא הייתה קיימת ועצם הטיפול הפומבי בשאלת היהדות והנצרות איפשר לקנאי הדת הנוצרית להרים ראש, אך מנדלסון יכול היה בסיכומו של דבר להיות מרוצה מתגובתה של דעת הקהל. רוב הדוברים הסכימו כי צעדו של לפאטר היה נמהר, בוטה, לא מנומס ופוגע, ותגובתו של מנדלסון נתפסה כמכובדת וכראויה להערכה. בונה, שספרו היה העילה לפולמוס, כתב למנדלסון כי ההקדשה נעשתה שלא בידעתו וכי הוא מסתייג מצעדו הפומבי של לפאטר. בונה הוסיף כי הוא מבקש להסביר שחיבורו לא כוון ליהודים. מנדלסון ענה לו מייד: "מה מאושר היה העולם בו אנו חיים אילו קיבלו והגשימו כל בני האדם את האמיתות שיש לטובים שבנוצרים ולטובים שביהודים במשותף".

ואולם, מנדלסון נותר בעמדת מגננה. גם ידידיו ותומכיו הפעילו עליו לחץ מנומס – אולי בכל זאת יהיה מוכן לא רק להסביר מדוע ויכוח בין-דתי פסול בעיניו, אלא גם להסביר באופן פומבי כיצד הוא סותר את הנצרות. אחד מהם היה הנסיך קרל וילהלם פרדיננד מבראונשווייג, שלאחר קריאת 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' שלח למנדלסון ב-2 בינואר 1770 מכתב קצר שבו הפציר בו לחשוף את דעותיו:

אין לך דבר החשוב לאיש מבני דתנו מאשר לראות איך פילוסוף החי בדת משה מחזיק במופת ההיסטורי על משה, שבו אנו מסכימים עמו, ואיך הוא משתמט עם זה מן ההוכחות ההיסטוריות, שעליהן מיוסדת האמונה הנוצרית.

מנדלסון – נפעם עדיין מהידידות שרחש לו הנסיך ומן הפגישה חסרת התקדים ביניהם בארמון בברלין – חש הפעם כי מדובר באדם שראוי לשבור בעבורו את נדר השתיקה. במכתב התשובה, לאחר שביקש כי דבריו לא יתפרסמו ברבים, גילה לו מה הוא באמת חושב על הנצרות. קודם כול, טען, תפיסת האלוהות של הנצרות – האמונה בשילוש ובהתגשמות האלוהות בישו – מנוגדת לתבונה ולכן אינה יכולה להיות אמיתית. לדעתו, העקרונות הללו "מתנגדים [מנוגדים] מן הקצה אל הקצה ליסודות הדעת האנושית. לפי הכרתי שלי איני יכול להביאם בהתאמה עם מה שהורוני התבונה ועיון המחשבה על מהותה של האלוהות ותכונותיה ואני אנוס לדחותם". גם הנצרות המתוקנת – המורידה את ישו למדרגת אחד האדם ורואה בו רק שליח אלוהים ונביא – תצטרך לעמוד בכמה מבחנים בטרם יוכל יהודי כמנדלסון להתייחס אליה בחיוב: ויתור על טענת הבלעדיות שלה כדת אמת ("לא ייתכן כי דת המוציאה אחרים מן הכלל תהיה דת אמת"); השמטת האמונות בעונשי הגיהנום הנצחיים, בחטא הקדמון, בשטן וברוחות רעות; ולבסוף הכרה בכך שישו לא דרש לבטל את תורת משה ולפטור את המאמינים בו מחובת קיום המצוות. רק בתנאים האלה, שמשמעותם הלכה למעשה ויתור על עיקרי הנצרות, "תושג דת אשר נוצרים ויהודים יוכלו לקחת חלק בה במידה שווה".

בתשובה לשאלת הנסיך מבראונשווייג כיצד הוא מתמודד עם ההוכחות הכריסטולוגיות לאמיתות הנצרות הנמצאות בברית הישנה, התקשה מנדלסון להסתיר את לעגו. הוא טען, כי כל אותם פסוקים המשמשים ראיה לאמיתות הנצרות ומבשרים על הופעתה עוד לפני ימיו של ישו הם בבחינת פרשנות מוטעית או הטיה זדונית. "מה מאוד עלוב היה גורלם של בני אדם", העיר מנדלסון בציניות, "אילו צריך היה אושרו הנצחי של כל המין האנושי להיות תלוי בפירוש מקומות סתומים של ספר, אשר נכתב בקדמות ימות עולם בלשון זרה, מתה כיום הזה, בשביל עם מיוחד באסיה!". בנקודה הזאת חשש מנדלסון כי חשיפת האמת שבלבו עלולה לגרום לכך שנסיך ינתק את קשריו עמו ושאל: האם הרחקתי לכת בדבריי? את המכתב סיים בבקשה "מאת הדר כבודו, להשמיד את האגרת הזאת, כדי שלא תתגלגל לידי של אדם העלול להשתמש בה לרעה, או בכח מעמדו יראה עצמו מחויב לעורר על כך ריב ומחלוקת". אין ספק שהווידוי הזה יכול היה לצקת

שמן על מדורת פרשת לפאטר. מדבריו של מנדלסון, הפילוסוף היהודי המקובל בקהילת הנאורים, עולה כי הוא סולד מן הנצרות, רואה בה דת של טעות והטעיה, ומוצא שהיא סותרת את הנאורות ומנוגדת לאמת ולתבונה. הנסיך, לעומת לפאטר, שמר על עקרון הידידות, ובשלב הזה של הפרשה טרם נודע לציבור מה באמת חושב "סוקרטס הגרמני" על הנצרות.

התכתבות אישית חסויה נוספת התנהלה בשולי הפרשה באותם ימים של חודש ינואר. החזון המילנריסטי שלפאטר ניסה לקדם כלל לא רק את התנצרותם של היהודים אלא גם את שיבתם לארץ-ישראל כאחד מן התנאים להתגשמותה של מלכות אלף השנים. הרוזן רוכוס פרידריך פון לינר, מדינאי גרמני שעבד בחצרות מלוכה שונים באירופה, פנה בעילום שם למנדלסון בבקשה שיחווה את דעתו על תוכניות להקמת מדינה ליהודים בארץ-ישראל. תשובתו של מנדלסון ל"איש רם המעמד" הייתה שלילית בתכלית – כשם שאין לצפות להמרת דתם של היהודים כך גם שיבת היהודים לארצם אינה מעשית ואינה מתקבלת על הדעת. מנדלסון סבר, שלא רק שבפני הגשמת "מפעל נועז שכזה" עומדים מכשולי ביצוע והוא כרוך בסכומי כסף עצומים ובתמורות דרמטיות במערכת הפוליטית הבין-לאומית, אלא שהאומה היהודית חסרה את כוח הרצון הקולקטיבי ליוזמה לאומית כזאת. כל ימיו חש מנדלסון אמנם את כאב הדיכוי האזרחי ומעייניו היו נתונים לבניית חברה אזרחית סובלנית ליהודים שתבטיח להם קיום בכבוד, אולם מפעל תחייה לאומית, שיתמודד עם עצם בעיית הימצאותם של היהודים בגלות, היה במחצית השנייה של המאה ה-18 מעבר לאופק המחשבה. מנדלסון סבר שאופיה של האומה היהודית בגלות הממושכת מרחיק אותה מן הפוליטיקה ומעולם העשייה ושולל ממנה אף את השאיפה הטבעית לחירות:

היא אינה מוכנה למדי לנסות דבר מה גדול. הלחץ שאנו חיים בו זה שנות מאות רבות נטל מרוחנו כל חיוניות. אין זו אשמתנו, אבל איננו יכולים לכחד כי היצר הטבעי לחירות קפח את מרץ פעולתנו בנו. הוא נהפך לצדקת נזירים, ובא לידי גלוי בתפילה ובסבל ולא בפעולה.

ובכלל, רמז מנדלסון, אני איני האדם המתאים לרעיונות מעשיים. פרסומו של מנדלסון בדעת הקהל ומעורבותו בוויכוח הבין-דתי שנכפה עליו כנציג היהדות הקנו לו יותר ויותר דימוי של מנהיג היהודים, אולם הוא התאמץ להגדיר את גבולות יכולתו וכישוריו שאינם חורגים מן ההתפלספות האהובה עליו. "עוז רוחי, אם בכלל יש לי משהו מזה", העיר מנדלסון במכתבו לרוזן לינר, "אינו מתפשט

אלא על דברים ספקולטיביים. בענינים מעשיים הייתי שרוי כל הימים בתחום מצומצם ביותר מכדי שיכולתי לרכוש את החריצות להתרומם אל מפעלים גדולים".

על עייפותו מן הוויכוח עם לפאטר ועל תחושתו כמי שניצב בקו החזית של בימת דעת הקהל אפשר ללמוד גם ממכתב ששלח לאביגדור לוי, מורה פרטי צעיר מקהילת פראג. במכתב שיתף אותו מנדלסון בלחץ הכבד שבו היה נתון בו מאז החלה הפרשה: "נפלתי במהמורות הוכוח עם כהן אחד מכהני הדת הנוצרית", כתב מנדלסון, לאחר שכל ימי נזהרתי מכל פולמוס בין־דתי, והנה אחרי שהגבתי לטענותיו התנפלו עלי מכל עבר "כל אנשי האמונה ההיא והתומכים בימינה [בה] סביב שתו עלי, זה בא בחמת כוחו, וזה בא בדברים רכים טובים וחלקים, זה ירגז וזה ישחק, כי זה דרכם, ובין כך ובין כך המה מטרידים אותי בדבריהם וחלומותיהם. ואני בטחתי באלהים מעוזי, הוא יאזרני חיל למלחמתו, ויתן בלבי את אשר אדבר, ואדע כי לא אבוש".

מצב רוחו הקשה של מנדלסון בעת כתיבת המכתב לאביגדור לוי נבע מכך שכמה ימים קודם לכן פורסמה אחת התגובות האנטי־יהודיות החריפות ביותר במהלך הפרשה – יוהן בלתזר קלבלה, משפטן מפרנקפורט, תקף לא רק את 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר', אלא את כלל היהודים וטען כי מנדלסון כופר או שהוא מסתיר מתחת ללבוש אופנתי את בגדיהם הבלויים של הרבנים המסורתיים. קלבלה גונה מכל עבר על גסות תגובתו ועל ההתבטאויות הפוגעות, אך מנדלסון החל לחוש שהוא בעין הסערה של מתקפה גדולה על היהדות. בינתיים שלח לפאטר מכתב למנדלסון שבו ביקש את סליחתו ובד־בבד הכין את תגובתו ל'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר', שבה ביקש לחדש את הידידות שנפגמה. הופעתה של התגובה בדפוס באפריל 1770, יחד עם אחרית דבר מאת מנדלסון, ציננה מעט את הרוחות בהתכתשות הפומבית שהתנהלה בין השניים. 'התשובה למר משה מנדלסון בברלין מאת יוהן קספר לפאטר' הרגיעה במידת־מה את מנדלסון משום שכללה בקשת סליחה פומבית והבעת התנצלות על הטעות שעשה בהקדשה בספרו של בונה ובהצגת האולטימטום. לפאטר כתב:

הנני חוזר בי אפוא מדרישתי הנמרצת, דבר שלא הייתה לי רשות מספקת לעשותו, ומבקש ממך בלב שלם בפני כל הקהל: סלח לי על ההפצרה היתרה, על המעוות שבדברי הקדשתי [...] יכאב לבי מאוד, אם נגרמה לך שלא בכוונה עגמת נפש כלשהי, שלא נתתי את דעתי מספיק על תנאי מצבך.

ואולם לפאטר לא נסוג בו מעצם החזון מרחיק הלכת של ההתנצרות, ולא הפסיק ללחוץ על מנדלסון ולשאול אותו כיצד הוא מתמודד כפילוסוף עם ההוכחות הניצחות לאמיתות הנצרות. אולי הטקטיקה שלי הייתה מחוספסת מדי ולא ראויה, טען, אך עדיין איני יכול להבין באילו נימוקים פילוסופיים ניתן להמשיך ולדבוק ביהדות. באופן פרדוקסלי, דווקא לאחר שהביע חרטה על אופן הפנייה למנדלסון הסיר לפאטר את כל המעצורים וכתב בגלוי כי שאיפתו העיקרית היא לשרת את הדת הנוצרית, להפיצה ברבים ולקרב בכך את כל ידידיו, ובהם מנדלסון, אל האושר ואל האמת. הוא כתב כי על אף שחלק מדברי התגובה של מנדלסון המסו את לבו והזילו דמעות מעיניו, הוא עדיין מדמיין כי משאלת לבו תתממש: "הלואי שהיית נוצרי!". לפאטר סיים: "[לעולם] לא אוכל לוותר על תקוותי למצוא אותך, אם לא עכשיו, הרי בודאי לעתיד לבוא, בין מעריציו המאושרים של אותו האיש, אשר קהילת יעקב היא חבל נחלתו, של אדוני ומורי ישו הנוצרי, ישתבח לעולם ועד, אמן!".

בדברי התגובה שלו העדיף מנדלסון להתעלם מנטיותיו המיסיונריות הבוטות של לפאטר, וב'אחרית דבר לתשובה למר משה מנדלסון בברלין מאת יוהן קספר לפאטר' הוא ביקש ברוח פייסנית לסיים את הסכסוך הפומבי המביך הזה. מנדלסון הרעיף מחמאות על מעלות אופיו של לפאטר, טען שמעולם לא נעלב והודה על כך שעמדו נגד כל עימות בין-דתי זכתה הפעם להבנה. הוא הוסיף לעצם הדיון את דעתו (שאותה פיתח מאוחר יותר בספרו 'ירושלים'), כי היהדות אינה מקבלת מעשי ניסים כראיה לאמת דתית והיא מבוססת על הדבקות במצוות – בחוק האלוהי שניתן בהתגלות. קטע חריף וביקורתי במיוחד באחרית דבר הקדיש מנדלסון לקבלה ובו דחה בשאט נפש את גישתו האנטי-יהודית המבוססת על תמונה מעוותת של היהדות שקיבל מספרו הידוע לשמצה של יוהן אייזנמנגר 'היהדות הנחשפת' מתחילת המאה. עם זאת, אין ספק כי מנדלסון שמח על סיומו של הוויכוח ועל כך שייתכן כי הגיע הקץ לאותה חשיפה שהעכירה את רוחו: "נעים לי הדבר שהאדון לפאטר מסכים ברצון לסיים בזה את ההתכתבות הפומבית". הוא חש שלא בנוח באור הזרקורים וסבר כי אין זה מן הראוי ששיח מהסוג הזה יתקיים בפני קהל:

למה נעשה את הקהל עד למשא ומתן כזה? אין זה הוגן לא לאדון לפאטר ולא לי להמציא בהצגות ראוה שעשועים לבטלנים של הקהל, לעורר מורת רוח בקרב החלשים ולתת לבוזי האמת והטוב הזדמנות להנאה מרושעת.

מרגע זה ואילך, הצהיר מנדלסון, אני מתכוון לצאת מן הפרשה ולא להשיב עוד לעולם לקריאות תיגר, לביקורות ולהכחשות מכל צד, לפחות "עד שאהיה סבור כי לא אוכל להשתמש בזמני לתועלת רבה מזו". יותר משהשתכנע מרצונו של לפאטר לשקם את הידידות שביניהם ביקש מנדלסון לכבות את הלהבות, להוריד בהקדם האפשרי את הנושא מעל סדר היום ולסגת מקדמת הבימה הציבורית. לא היו לו אשליות בכל הנוגע ללהט המיסיונרי של לפאטר, והצטרפותם לוויכוח של נוצרים עוינים כמו קלבלה אך הגבירה את מצוקתו ואת החשש שהפרשה תהפוך לאירוע אנטי-יהודי מזיק ומסוכן. "בשעות המרגוע המעטות שמשאירים לי עסוקי", כתב באחרית הדבר, "הריני משתוקק לשכוח כל פרוד, כל ריב, שעשה בזמן מן הזמנים את האדם אויב לאדם, ומשתדל למחות מזכרוני גם את הניסיונות שהתרגשו עלי במרוצת היום". כמו במקרים אחרים, את החירות המלאה יכול היה מנדלסון לחוות רק במחשבה, רק בהתפלספות. במישור הציבורי הוא חש, כמו בפרשת לפאטר, כי ידיו כבולות וכי ייתכן שאין הוא האדם המתאים לניהול מערכות פומביות כאלה. שלוש שנים לפני פרוץ הפרשה, לפני גל התהילה שהקנה לו 'פיידון', עוד השתעשע מנדלסון במחשבה שיוכל לעזוב את ברלין ואת משרתו במפעל המשי ולהתיישב בקהילה יהודית קטנה יותר, הרחק מאור הזרקורים, כדי להקדיש את חייו למדע ולפילוסופיה. במכתב פרטי לניקולאי חשף מנדלסון את המאבק הבלתי פוסק המתחולל בקרבו בין הרצון לגדור את עצמו בארבע האמות של המלומד הפרטי לבין המאמצים הרבים שעליו להשקיע בפעילויות אחרות, וייסר את עצמו מתוך ביקורת עצמית על כך שלא היה נחוש והחלטי מספיק: "הלוואי שהייתי מקריב יותר לשם קידום נטיותי למדעים. הכשרון להחלטה, הכשרון להחלטה! זהו מה שחסרתי בכל עת".

מנדלסון מצא ניחומים בכמה תגובות אוהדות כמו זו של מיכאליס, יריב בעבר ותומך נלהב בהווה, ובחיק משפחתו, שאליה הצטרף באוגוסט 1770 יוסף, הבן הראשון שזכה להגיע לבגרות. חודשיים לאחר מכן רווה נחת כאשר הנסיך מבראונשווייג הזמין אותו לביקור כדי להמשיך את השיחה ביניהם שהחלה בברלין ונמשכה במכתבים. באוקטובר 1770 יצא מנדלסון מברלין, לראשונה זה תשע שנים, ונסע לביקור קצר בבראונשווייג. הוא התקבל בכבוד רב על-ידי הנסיך והדוכסית, אחותו של פרידריך השני, וישב שעות ארוכות במחיצתם. המסע היה משמח במיוחד משום שביקר במהלכו גם את לסינג, ידידו הוותיק, ששימש אז ספרן ראשי של ספריית אוגוסטה בוולפנביטל, שוחח עמו וסייר בספרייה העשירה. כשחזר בתחילת נובמבר סיפר בהתלהבות לידידיו על האושר הרב שגרם לו

הביקור אצל הנסיך המשכיל, הסובלני ואוהד הנאורות, ואולם במכתב פרטי גילה שוב את הזעם הכבוש בו. במכתב לקרוב משפחתו אלחנן הרץ, שהתגורר אז בלייפציג ועקב אחר פרשת לפאטר, הוא הרשה לעצמו לומר דברים חריפים שלא נשמעו בפומבי ושעמדו בניגוד לרושם כי רצונו היה להשאיר את הוויכוח מאחוריו. בשנות ה-70 של המאה ה-18 עדיין לא התפתחו מסגרות שאיפשרו ביטוי של דעת הקהל היהודית, אך בכל זאת הגיעו לאוזני מנדלסון קולות של יהודים שהפצירו בו לסגת מן הוויכוח כדי שלא יעורר גל אנטי-יהודי. "אתה שואל אותי למה הרשיתי לעצמי להיות מעורב בוויכוח הזה?", כתב להרץ ברוח לוחמנית, שכמעט לא באה לידי ביטוי בתגובותיו הפומביות הכתובות, "הלואי והייתי מעורב אפילו עמוק יותר". איני מתחרט על כך, הוסיף, איני שם לב לכל דברי ההכפשה שמתפרסמים נגדי והייתי חוזר על כך שוב. הרמז לכך שנסוג מן הוויכוח תחת לחץ ברור למדי, כשם שברור מהמכתב הזה שבעצמותיו בער בכל זאת הלהט לומר ברבים את דברי הביקורת שלו נגד הנצרות, שעד אז הופיעו רק במכתב לנסיך מבראונשווייג. יש יהודים הסבורים כי אסור לנו להשמיע את קולנו בציבור, הוסיף במכתבו להרץ, "אך אין אני מבין כלל כיצד רבים מאנשי שלומנו צועקים תמיד שלמען השם, לא אכתוב עוד דבר על הנושא". מנדלסון נעלב, מתוסכל וכועס חש שידיו כבולות, ומתוך אחריות ודאגה הוא הסכים לסגת ולהודיע שמבחינתו הוויכוח תם ונשלם: "אלוהים יודע שלא שמחתי להפסיק את הוויכוח [...] ואם זה היה תלוי בי, הייתי משיב תשובה שונה לחלוטין".

פרשת לפאטר לא דעכה במהירות, למורת רוחו של מנדלסון, שביקש לסיים את העימות הפומבי, ועם זאת קינן בו היצר הווכחני להכות את לפאטר שוק על ירך. בינואר 1771 הוא נדרש עדיין להמשיך בהתכתבות עם לפאטר, שבה דחה האשמות שהופיעו בעלונים אנונימיים ולפיהן היהודים מבזים את ישו, ושוב ביטא את משאלת לבו שהנאורים משתי הדתות יתגברו על הקלריקלים בעלי הדעות הקדומות וישימו קץ לרדיפות ולשנאה הדתית.

בתחילת פברואר 1771 נוספו משקעים חדשים לתחושות התסכול והעלבון שלו. האקדמיה המלכותית למדעים זיכתה את מנדלסון בכבוד הגדול ביותר שלו היה יכול לצפות מלומד בפרוסיה של המאה ה-18 – חבריה בחרו בו לעמית מן המניין בקבוצת הפילוסופים שלה. התקדים היחיד בעולם למינוי מהסוג הזה התרחש באותה תקופה רק בלונדון, כאשר המלומד היהודי הספרדי עמנואל ד'אקוסטה נבחר לאקדמיה המלכותית האנגלית למדעים. בחירתו של מנדלסון בברלין הייתה בבחינת אישור רשמי מטעם הממסד של המלומדים למעמדו בקהילה הזאת. יוהן

גאורג זולצר הודיע למנדלסון על הבחירה במכתב רשמי וביקש את הסכמתו למינוי על אף שבשלב הזה לא יקבל בעבורו שכר. חבריו של מנדלסון כבר שלחו אליו ברכות והוא החל לטפח תקוות כי ימונה בעתיד לחבר בשכר וכך יוכל להיות חופשי מעול הפרנסה. ואולם פרידריך השני לא היה מעוניין במינויו הרשמי של מנדלסון היהודי לחבר בממסד של מלומדי פרוסיה. ההחלטה של האקדמיה דרשה את אישורו של המלך, ואישור כזה לא הגיע גם לאחר שבספטמבר 1771 חידשה האקדמיה את הבחירה במנדלסון. לאחר הבוגדנות של לפאטר, הכתבים האנטי-יהודיים שהופצו בפרשה וההתוודעות ללהט המיסיונרי של הקלריקלים באה שתיקתו הרועמת של המלך ומתחה את קו הגבול שאותו היה מנדלסון מנוע מלחצות. האכזבה מכישלון מינויו לאקדמיה אישרה את תחושות הדיכוי האזרחי שאותן לא חדל מנדלסון לבטא, אף כי ניסה לנחם את עצמו ואת ידידיו בכך שחשובה בעיניו יותר עצם בחירתם של אנשי האקדמיה בו מאשר דחייתו של המלך.

בשבועות המתוחים של ההמתנה לאישור של פרידריך השני לקה מנדלסון בהפרעות בקצב הלב. תנופת העשייה האינטלקטואלית והפעילות האינטנסיבית בזירה הציבורית נבלמו בבת אחת למשך כשנה וחצי. בהתקפה הראשונה של פרפורי הלב התעורר מנדלסון בבהלה באחד הלילות של חודש מרס בתחושת שיתוק זמני ומחנק, ומאז חזרו ההתקפים לאחר כל מאמץ פיזי או עיוני. רפואת המאה ה-18 לא הכירה עדיין במדויק את הסימפטומים הללו של מחלת לב, ורופאו היהודי בעל המוניטין, מרקוס בלוך, חבר באגודה הברלינאית של חוקרי הטבע, איבחן את המחלה כגודש דם במוח, שנגרם כתוצאה ממתח נפשי. רופא ידוע אחר, יוהן גאורג צימרמן שהיה רופא החצר בהנובר, אישר את הדיאגנוזה והשניים הסכימו על שורה של טיפולים אגרסיביים במטרה להאט את זרימת הדם ולמנוע כל התרגשות ומאמץ: תחבושות חרדל, הקזת דם, הדבקת עלוקות, רחיצה באמבטיות והוראות חמורות של דיאטה והתנזרות. נאסר עליו לאכול בשר, לעשן ולשתות קפה – משקה שהיה אהוב עליו במיוחד – ואלכוהול. דומה שהטיפול עצמו החליש עוד יותר את גופו של מנדלסון וגרם לו לדכדוך. חמורה במיוחד הייתה הוראת הרופאים להימנע לחלוטין מפעילות אינטלקטואלית – שיחה, קריאה וכתיבה הממריצות את זרימת הדם. ואכן, במשך שנה וחצי – בין מרס 1771 לקיץ 1772 – המעיט מנדלסון בפעילות חברתית, לא יצא כמעט מביתו, נעדר חודשים רבים מעבודתו בבית המסחר, קיבל בסלוננו מבקרים בודדים בלבד, התקשה לקרוא וללמוד, כתב מכתבים מעטים (מהתקופה הזאת השתמרו כעשרים

מכתבים בלבד – עד אז נהג לכתוב בכל שנה עשרות מכתבים) והתרחק מידידיו הרבים. את מרבית זמנו הקדיש לטיפולים ולדיאטה שלו ולמשפחתו. גם גידולה של המשפחה נעצר בשל ההגבלות הפיזיות שהוטלו עליו – חמש שנים חלפו מאז הולדת יוסף ועד להולדת ינטה. ההתנזרות מקהילת המלומדים ומיצירה אינטלקטואלית הייתה קשה לו במיוחד. הדיאטה החמורה וההתנזרות מהפילוסופיה דיכאו את רוחו. חולשתו הייתה גדולה כל־כך עד כי במשך כמה חודשים לא היה בכוחו לעלות אל חדר העבודה שלו בקומה השנייה של הבית. באחד הימים סייעה לו פרומט לעלות לחדר העבודה וכשהגיע לשם חשכו עיניו ורעד אחז בו למראה אי־הסדר שעל שולחן הכתיבה, הכיסא הריק ומדפי הספרים שאותם ניצלה פרומט כדי להניח עליהם צנצנות ריבה. הוא חש עצמו כמי שמת בחייו, כמי שרואה בעיני רוחו את חדר העבודה שלו במצב המוזנח שישרור שם לאחר מותו.

גם בחודשים הקשים והקודרים, כאשר מצב רוחו היה ירוד מאוד, כל מאמץ גרם לסחרחורת והוא לא היה מסוגל כמעט לקרוא, להיענות להזמנות מכובדות ולעקוב אחר המתחדש בקהילת המלומדים, לא נפגע מעמדו הציבורי. "אני מקווה שלא לעולם יאסר עלי להנות מחיי", כתב מנדלסון למיכאליס באפריל 1771 בתקווה שהייתה מהולה בחרדה גדולה. מנהיגי קהילת ברלין הרעיפו עליו כבוד מיוחד כאשר החליטו למנותו לפרנס נוסף על הפטור שכבר קיבל מתשלום מיסים. לא הייתה הוכחה חזקה מזו למעמדו של מנדלסון כבן היקיר של הקהילה. באסיפת המנהיגים שהתקיימה בחול המועד פסח תקל"א (1 באפריל 1771) הוחלט כי על אף שמנדלסון אינו עונה על הדרישות הפורמליות למשרת הפרנס ועל אף שהדבר נוגד את תקנות הקהילה, הרי ש"נגד גברא רבא דכוותיה [אדם גדול וחשוב שכמותו] נתבטלו התקנות". אמנם, בשל מחלתו לא נכנס המינוי לפועל, אך בשנות ה־80, לאחר שהתאושש ולמד לחיות עם מגבלותיו הגופניות, הוא מילא כמה תפקידים בכירים במוסדות ההנהלה של קהילת ברלין.

כחצי שנה מאוחר יותר זכה מנדלסון גם לכבוד מלכותי כאשר הוזמן לבקר בסן־סוסי (San Souci), ארמון הקיץ המפואר של פרידריך השני בפוטסדם הסמוכה לברלין. הארכיטקטורה של מבנה הארמון, הגן שלו וכן אוצרות האמנות שבו היו ביטוי מופתי של תרבות הרוקוקו. הארמון, שתוכנן בידי המלך עצמו, נועד לייצג את פניה הנאורות של הממלכה הפרוסית ולכסות על תדמיתה המיליטריסטית והביורוקרטית הקשוחה. שר החוץ של סכסוניה, הברון תיאודור פון פריטש, התארח בארמון וכמו יורש העצר של בראונשווייג, ביקש לפגוש

בפילוסוף רב התהילה מנדלסון. המלך הציע שבמקום שפון פריטש ייסע לשם כך מפוטסדם לברלין יבוא מנדלסון אל הארמון. בהזמנה הרשמית והבהולה שהגיעה למנדלסון הוא הצטווה להתייצב בסן-סוסי ביום ב', 30 בספטמבר 1771, בשעה 11 בבוקר. מדובר היה בהזמנה בעלת משמעות סמלית - כניסתו של הפילוסוף היהודי מנדלסון בשערי הארמון של המלך פרידריך השני נתפסה כאות ההערכה הגדול ביותר שיכול היה לזכות בו. הידיעה על הפגישה הועברה ברשת תקשורת המכתבים. ידידיו של מנדלסון התעניינו האם התקיימה פגישה פנים-אל-פנים בינו לבין המלך, והצייר דניאל חודובייצקי מברלין הנציח בציור את סצנת כניסתו של מנדלסון בשערי פוטסדם - יהודי נמוך קומה המגיש את מכתב ההזמנה לחייל פרוסי תמיר המסיר את כובעו לאות הוקרה.

ההזמנה הציבה בפני מנדלסון דילמה, שכן הפגישה בארמון נועדה להתקיים ביום שמיני עצרת של שנת תקל"ב. בקהילת ברלין התקיימה התייעצות חירום, שבה השתתף רב הקהילה, והוחלט כי לא ניתן להמרות את פקודת המלך וכי מנדלסון רשאי למרות קדושת החג לנסוע לפוטסדם במרכבה, אך לצאת משערי העיר ולהיכנס בשערי פוטסדם ברגל. השר מסכסוניה נפגש אמנם פנים-אל-פנים עם מנדלסון, אך המלך פרידריך, שסירב באותה השנה לאשר את מינויו של מנדלסון לאקדמיה למדעים, לא הזמין את היהודי המפורסם ביותר של ממלכתו לשיחה עמו. מנדלסון נוכח שוב בקיומה של חומה בפרוסיה, שאותה לא יכול היה עדיין לעבור גם מי שהצליח כמוהו להלך עליה.

השנתיים שחלפו מאז פרשת לפאטר ועד לביקורו של מנדלסון בסן-סוסי היו מן הקשות בחייו. הקרובים לו עקבו בדאגה אחר מחלתו ורבים היו משוכנעים שהיא נגרמה כתוצאה ישירה מן המצוקה הנפשית שאלה נקלע בשל השערורייה הציבורית שכפה עליו לפאטר. מדויק יותר יהיה להניח כי הלחצים שהופעלו עליו במשך למעלה משנה, שבמהלכה התמודד בזירת דעת הקהל, החריפו את הבעיות הגופניות שמהן סבל החל משנות הארבעים לחייו. המצוקה שנקלע לתוכה הייתה כפולה - מחד גיסא, המתח המתסכל בין ציפיותיו מידידיו בקהילת המלומדים ובין תחושת המצור והאכזבה בפרשת לפאטר ובפרשת המינוי לאקדמיה, ומאידך גיסא, המחיר האישי שהחל לשלם על התהילה שזכה לה. הפילוסוף שהתענג על העיון הספקולטיבי כשהוא ספון בחדר עבודתו בקומה השנייה של ביתו הפרטי, שחיבר מאמרי ביקורת למכביר, שניסח הוכחות מבריקות להישארות הנפש - מצא עצמו נדרש למלא תפקיד גדול ומחייב: לייצג לעין כול מעל בימת דעת הקהל את היהדות לדורותיה נגד הנצרות.

מנדלסון נוכח לדעת שהמלך הספקן בענייני דת אינו נקי מדעות קדומות, אינו שבע רצון מהצלחתו ומפרסומו ומנסה להגבילו. גם תיאולוגים נוצרים חוששים מהמעמד שזכה לו בזירה הציבורית. כך, למשל, הכומר יוהן מלכיוֹר גָּצה מהמבורג הזהיר בדרשה שפירסם ב־1771 מפני הסכנה הטמונה לנצרות מתופעת מנדלסון:

הריהו, למרות כל פיקחותו, יהודי, והצהרותיו מראות במידה מספקת כיצד לבו רוחש מחשבות נגד ישו ותורתו. לפיכך יש בשבחים ובמחמאות המופרזים בהם כיבדוהו נוצרים, מלומדים וחכמי דת, משום פגיעה שאין להכחישה בכבודו של מושיענו, ואין הם מתיישבים עם המחשבות הצריכות להיות לנוצרים אמיתיים כנגד אדם זה. הם עושים את עם היהודים, הגאה כל כך בלאו הכי, לגאה עוד יותר, ומהווים מכשול חמור להמרת הדת שלו.

ניסיונו של מנדלסון ומצוקתו הציבורית והאישית בשנתיים הללו של העלבון ושל החולי חיזקו את אמונתו בכך שיעד המאבק העיקרי של הנאורות הוא המאמץ העיקש להחדרת ערך הסובלנות הדתית ללבם של עוד ועוד מבני הדור.

חלומות, סיוטים ומאבקים לסובלנות דתית

באמצע 1772 נבחנו לראשונה ערכי הנאורות בזירה הפנים־יהודית, כאשר נקלע מנדלסון לעימות עם נציג בולט של האליטה הרבנית בסוגיית ההיתר להלנת המתים. לפחדים הקיימים של תושבי אירופה במאה ה־18 מפני המוות נוספו במחצית השנייה של המאה פחדים שקיבלו אישור מאנשי המדע. רופאים וחוקרים חיוו את דעתם המלומדת כי היפסקות הנשימה והיעצרות הדופק אינן יכולות להתקבל עוד כסימן מוחלט למוות. הם הציגו כמה מקרים מחרידים של אנשים שהתעלפו אך נחשבו למתים ונקברו בעודם בחיים, מכיוון שלא נשמעו זעקותיהם ונקישותיהם על המכסה האטום של ארון המתים.

בדוכסות מקלנבורג־שוורין שבצפון גרמניה החליט הדוכס פרידריך ליישם בצו מיוחד את חוות דעתו של פרופסור אולף גאורג טיכסן, שטען כי מנהגי הקבורה היהודית, המחייבים להקדים ככל האפשר את קבורת המת, גורמים לא אחת לקבורה בחיים. במבט היסטורי נעשה כאן צעד בעל משמעות מרחיקת לכת – לראשונה החליטה המדינה להתערב, על בסיס מסקנות המדע, באורחות החיים של היהודים ולתבוע מהם רפורמה והתאמה לערכים של השליטים הנאורים הרוצים בטובת נתיניהם. הנוהג הקיים המחייב לקבור מת יהודי ביום פטירתו נתפס על־ידי טיכסן המלומד ופרידריך השליט – שביקש להבטיח כי תחת שלטונו לא יתרחשו מעשי עוול ואכזריות – כנוהג המסכן חיים.

בצו שפירסם הדוכס ב־30 באפריל 1772 נדרשו יהודי מקלנבורג־שוורין להלין את מתיהם במשך שלושה ימים, ורק אז, לאחר שיוסר הספק והמוות ייקבע באופן מוחלט, להביאם לקבורה. מנהיגי הקהילות בדוכסות היו במבוכה והחליטו לנקוט צעדים כדי לבטל את הצו הדורש להפסיק את הנוהג הדתי עתיק היום. מכתב בהול שנשלח משוורין לברלין ביקש את התערבותו הדחופה של מנדלסון. בעימות הזה שבין המדינה הנאורה לקהילה האוטונומית נראה בעיניהם מנדלסון כמי שיכול למלא את תפקיד השתדלן המודרני ולנצל את פרסומו, מעמדו והכרתו את

תרבות אירופה כדי להביא בפני המדינה את התנגדות היהודים לשינוי במנהגי הקבורה.

במכתב שנחתם בידי פרנסי קהילת שוורין ומנהיגיה נשמע קול זעקה כלפי מה שנראה בעיניהם כגזירה קשה שמטרתה "להעביר את עם ה' ללכת בחוקת הגוי". מנדלסון נקרא להושיט עזרה בעת הצרה הזאת מתוך הנחה שגם הוא שותף לעמדת היסוד המסורתית המבקשת לשמור על אורחות החיים הייחודיים ליהודים ועל המנהגים הקדומים. תגובתו של מנדלסון הייתה מעורבת. לאחר שהפנים בשלב הזה של חייו את העובדה שקהל יהודי ונוצרי מתבונן בו ועוקב אחריו ומייחס לו תפקידי הנהגה ציבורית, חש בכובד האחריות המוטלת עליו כדובר היהודים בגרמניה. לכן נחלץ לסייע ליהודי הדוכסות ושלח להם נוסח של "כתב בקשה" המופנה לדוכס ומבקשו לשנות את הוראתו ולהסתפק באישור קבורה של רופא גם בטרם חלפו שלושה ימים. לא יעלה על הדעת, כתב, שהיהודים יקברו אדם אם קיים ספק לגבי ודאות מותו. הוא רמז שצעדו חסר התקדים של הדוכס פרידריך לא רק מטיל ספק בתבונה ובמוסר של היהדות, אלא גם מהווה פגיעה בחירותם של היהודים לחיות על-פי חוקי הדת שלהם ולכן הוא מעשה הפוגע בסובלנות הדתית. "בתור יהודים", כתב מנדלסון, "אנו מחויבים על פי חוקי דתנו לקבל עלינו במלואם את פסקיהם של הרבנים שלנו, לחיות על פי ציווייהם, ולכוון את כל מעשינו בהתאם לתקנות ולהנחיות של הדת".

לאחר שהסדיר את הבעיה בזירת היחסים החיצונית שבין היהודים והמדינה, העביר מנדלסון אל השיח היהודי הפנימי את הדיון בקונפליקט בנושא הזה בין מנהגי היהודים למדע הרפואה המודרני. בשונה מהמלצתו בפני הדוכס במכתבו אל מנהיגי הקהילה הוא דווקא המליץ לקבל את התיקון המוצע במנהג הקבורה. מנדלסון נזף במי שרואה בצעדו של הדוכס מזימה להמרת הדת וטען כי אין כל מקום להיסטוריה שאחזה בהם. בעניין הזה התייצב מנדלסון לצד אנשי המדע בזמנו וקיבל את דעתם כי במשך שלושה ימים תיתכן טעות של אי-הבחנה בין מוות ועילפון. הוא גייס את בקיאותו במקורות התלמודיים כדי לבסס את עמדתו על נימוקים הלכתיים והיסטוריים. טענתו הייתה כי פיקוח נפש דוחה את מנהג הקבורה המיידית. בנוסף הציע לבנות בבתי הקברות מערה שבה תשהה הגופה שלושה ימים, בדומה למנהג הקדום של קבורה במערות בארץ-ישראל. כך, אם הדוכס יקבל את הצעתו לאפשר קבורה על-פי קביעת המוות של רופא מה טוב, ואם לא, יאפשרו המערות לקיים את צו הדוכס בלי לפגוע בדת. משפט הסיום של המכתב מעיד כי מנדלסון היה ער לכך שהוא נוקט צעד בעייתי ואולי אף מקומם

וחתרני מבחינת דרכי המחשבה המקובלות בקהילה המסורתית ובקרב הנהגת הרבנית, אך החליט שלא להסתיר את האמת שבלבו: "ואם אומנם ידעתי שלא ישמעו לי כי יד המנהג תקיפה ועזה, ואפשר אהיה בעיניהם כמתעתע, הנה אנכי את נפשי הצלתי".

תוך שבועות ספורים נוכח מנדלסון לדעת כי הצעותיו היו אכן נועזות ביוזר. התברר לו כי ראשי קהילת שוורין ביקשו תחילה בלי ידיעתו את חוות דעתו התורנית של הרב יעקב עמדן מאלטונה בסוגיית הלנת המתים וכי בפנייתם למנדלסון, שנעשתה על דעתו של עמדן, הם הסתירו ממנו את עמדתו השלילית לחלוטין כלפי כל שינוי במנהגי הקבורה. מנדלסון היה במבוכה כאשר הרב עמדן עצמו סיפר לו על כך במכתב. מרגע זה מצא עצמו מחויב להגן על עמדתו בפני רב שיחסי הערכה הדדית שררו ביניהם, אך תרבות הנאורות הייתה חשודה בעיניו. לכאורה התנהל ביניהם בקיץ 1772 דיון הלכתי, באמצעות חליפת מכתבים, על פרשנותם של המקורות התלמודיים בסוגיית הקבורה במערות ואיסור הלנת המת, אך לאמיתו של דבר היה זה ויכוח עקרוני הרבה יותר. עמדן, שנודע ברוחו הסוערת וברדיפתו הקנאית את מי שאינם מקבלים את דעתו, הזדעזע מהתייצבותו של מנדלסון לצד המדע. על אף שגילה סקרנות רבה לגבי חידושי המדע של זמנו, הוא סבר כי מי שמצדד במדע מעמיד עצמו בהכרח נגד הדת ואין כל דרך לפשרה ולהתאמה. עמדותיו של עמדן היו נחרצות: לא ייתכן להטיל ספק במנהג אבות הנפוץ בכל תפוצות ישראל, לא ייתכן להציע הצעה חדשה שאין לה בסיס סמכותי אצל אחד מגדולי הרבנים ואין להתחשב בנוהג הגויים, שהרי היהודים מצווים "להבדל מהם ומחוקותיהם". כל התחשבות במסקנות המדע מאיימת לדעתו על שלמותה של ההלכה: "ומה שכתב מעלתו מהסכמת בעלי הרפואה, חלילה לנו לשום לב אליהם בנוגע לדיני תורה בהחלט, כי אז חס וחלילה יסודיה ירופפו ועמודיה יתפלצון [יהרסו]".

עמידתו העיקשת של מנדלסון על דעתו תיסכלה את הרב עמדן. הוא הופתע מכך שדברי "האמת" שלו אינם מתקבלים על דעתו ומכך שאינו מוכן לקבל עליו את סמכותו הרבנית. הצעתו לחזור לקבורה במערות נראתה לו לא מציאותית, בלתי נסבלת ויומרנית בעצם חדשנותה:

מי לא יתמה ויעמוד משתומם על כך כי גבה לבך להשמיע לאזני דברים כאלה, לחדש דבר מעתה, להכריח כל ישראל הנפוצים בארבע [כנפות הארץ] לעשות כוכין [מערות] אשר לא ידעו ולא ראו ולא שיערום אבותינו.

לקראת סיום מכתבו האחרון בפולמוס שביניהם העמיד עמדן בפני מנדלסון תמרור אזהרה גדול שאינו משתמע לשתי פנים. עליך לדעת, כמי שצועד בזירה הציבורית על קו התפר שבין תרבות הנאורות ותרבות היהודים, כי יש המטילים ספק בכשרותך ובמידת נאמנותך לדת. שמע בקולי, הפציר בו עמדן, כדי "שלא יפגעו בך מרי נפש בשמעם שאתה פונה להבלי בני נכר וחושב לשנות מנהג ישראל הגוי הקדוש". שלוש שנים לאחר שלפאטר הציג את מנדלסון כמי שמתקרב לנצרות, השמיע באוזניו נציג מרכזי של האליטה הרבנית חשדות, שאימוץ המדע החדש וערכי הנאורות יש בו כדי להעמיד בספק את זיקתו לדת ולאנשי הדת היהודים. את עמדתו המדויקת לגבי הדת היהודית, שלא הייתה נקייה מביקורת, הגניב מנדלסון דווקא למכתבו הידוע ללפאטר כשנתיים לפני העימות הזה עם עמדן:

לא אכחד כי הבחנתי בדתי הוספות וסלופים בידי אדם, המכהים לצערי את זהרה. מי איש אוהב אמת ויוכל להשתבח כי מצא את דתו כולה נקיה מחוקות בני אדם מזיקות? כולנו שוחרי האמת, מכירים את הבל פיהן המרעיל של הצביעות והאמונה התפלה, ומקוים שתהיה היכולת בידנו לסלקו בלי נזק לאמיתי ולטוב. אבל בעיקרה של דתי בטוח אני בטחון גמור שאין להזיזו.

הסוגיה של הלנת המתים לא ירדה מסדר היום עד שלהי המאה. ההתכתבות בין מנדלסון לעמדן התפרסמה בשנות ה־80 כדי לתת גיבוי למודרניסטים היהודים שצידדו בהלנת המתים על־פי המתחייב מן הרפואה ומצווי המדינה. היה זה הנושא הרגיש ביותר שעמד על הפרק הלכה למעשה בתקופה הזאת, והוא הפך לפרשת דרכים שסימנה את הנתיבים השונים שנבחרו בהתמודדות עם אחד מאתגרי המודרניות – בין שומרי המסורת שהתנגדו לנאורות לבין המחדשים שניסו לקדם את ערכי הנאורות בחברה ובתרבות היהודית. מנדלסון לא נבהל מאיומיו המרומזים של עמדן כי דבקות בעמדתו תוסיף על החשדות שממילא הועלו נגדו ואף המשיך בקשרי המכתבים עם הרב הידוע מאלטונה. ב־1773, למשל, הוא דן עמו בסוגיה עקרונית אחרת שהטרידה אותו החל מפולמוס לפאטר – מעמדם התיאולוגי של גויים חסידי אומות העולם המקיימים את שבע מצוות בני נח מדעתם ("הכרע הדעת") ולא מתוך ציות לציווי האלוהי ("מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה"). גם בשאלה זו, שהיתה מרכזית ביותר להשקפתו הסובלנית של מנדלסון, הוא נתקל בעמדה בלתי מתפשרת של הרב עמדן אך לא היה מוכן לקבלה. מנדלסון לא היסס לבטא בפניו מחאה פילוסופית ומוסרית נגד הדברים שהשתמעו מעמדתו, שלפיהם רק המאמינים בתורת משה יזכו לישועת הנפש. "ולי

הדברים קשים מצור חלמיש", כתב מנדלסון לעמדון כשהוא מתקומם נגד האקסקלוסיביות של היהדות, "וכי כל שוכני ארץ ממזרח שמש עד מבואו זולתינו ירדו לבאר שחת והיו דראון לכל בשר, אם לא יאמינו בתורה שנתנה מורשה לקהלת יעקב לבד?". על פי העמדה התיאולוגית של מנדלסון, ההומניסט היהודי ואיש תרבות הנאורות, אין להעלות על הדעת שהחסד האלוהי אינו אוניברסלי ואינו מקיף את כלל בני-האדם: "ומה יעשו האומות אשר לא זרח עליהם אור התורה כלל [...] וכי בטרוניה בא הקב"ה עם בריותיו להאבידם ולמחות את שמם על לא חמס עשו?".

בקיץ 1772, שבו התעמת מנדלסון בחליפת מכתבים עם הרב עמדון, חל שיפור הדרגתי במצב בריאותו. עמדון בירך אותו באחד ממכתביו: "אורו עיני בידעי שחזר לבריאותו תודה לאל, בריך רחמנא דיהבך לן [ברוך השם שנתן לנו] הגדלת השמחה כי ראיתי ככחך אז כחך עתה לישא וליתן במלחמתה של תורה". הוא שב לעבודה יום-יומית סדירה והתגורר בחודשי ההתאוששות בבית הכפר של אחד מעשירי הקהילה ומנהיגיה, תעשיין המשי אייזיק דסאו, גיסו של הבנקאי דניאל איציג, אשר שכן בין חורשות הטירגרטן על גדות הנהר שפּרָה. דומה, כי מנדלסון, שהבטיח רק עשר שנים קודם לכן לפרומט שישמרו מרחק מאליטת בעלי ההון, היה עתה לבן הטיפוחים של אותם עשירים יהודים רבי השפעה וקשרים. כאשר נסע ביולי 1773, בעצת רופאיו, למרחצאות פירמונט, שנודעו כמקום מרפא אריסטוקרטי, צירף אותו זכריה פייטל אפרים, בנו של פייטל היינה אפרים, מראשי הקהילה שהתעשר במלחמת שבע השנים, למרכבתו הנוחה שהקלה עליו את תלאות הדרך. הטבילה במעיינות, שתיית המים והחברה הטובה היטיבו עם מנדלסון ושיפרו את מצב רוחו על אף שבדרך חזרה לברלין חלה בקדחת שהחלישה אותו מאוד. גם בקיץ 1774 הוא ביקר שם, והפעם נסע בחברת מאדאם רייזל מאייר, אחותו של זכריה פייטל אפרים ואשתו של הבנקאי אהרון מאיר יורש. בביקור בפירמונט ביולי 1774 התחכך מנדלסון בנופשים רבים מחוגי האליטה הגרמנית, היה מוקד להתעניינות חברתית, אך במיוחד נרקמה ידידות בינו לבין הרוזן וילהלם והרוזנת מרי אלאונורה מדוכסות שאומבורג-ליפה, שנמשכה בחילופי מכתבים אישיים. רייזל מאייר כתבה בשולי אחד ממכתביו של מנדלסון לאשתו פרומט: "אני חייבת לומר לך שתקבלי הביתה בעזרת השם בעל בריא מאוד [...] כל אחד כאן מחפש את חברתו ורוצה להכיר אותו, במיוחד הוא נהנה מהרוזן והרוזנת מביקבורג".

באותה השנה צורף מנדלסון לפנתיאון האישים הגרמני כאשר שני טובעי

המטבעות הידועים מברלין, יעקב אברהם ובנו אברהם אברמזון, טבעו מדליית כסף שעליה הופיע דיוקנו בסדרת מדליות זיכרון של גדולי המלומדים. על צד אחד של המטבע הופיע דיוקנו ועל צדה השני גולגולת אדם ועליה פרפר שסימלו את יצירת המופת שלו 'פיידון' על הישארות הנפש. המדליה הצטרפה לתחריטי נחושת ולציורים שמספרם הלך וגדל בשנות ה־70 וה־80 וחיזקו את מעמדו כאייקון של תרבות. על אף שמדי פעם תקפה אותו מחלתו, איפשרה לו ההתאוששות הגופנית החלקית לחדש בהדרגה את פעילותו האינטלקטואלית – קריאה ומעקב אחר כל המתחדש בתחומי הספרות וההגות, חילופי מכתבים, כתיבת מאמרים, ויכוחים פילוסופיים, ביקור בתיאטרון הברלינאי וקבלת מבקרים – וכן מידה רבה של ניידות. נוסף על שתי הנסיעות המענגות למרחצאות פירמונט הוא יצא לנסיעות עסקים רבות שהובילו אותו בין היתר ליריד לייפציג, להנובר, לספריית וולפנביטל ולביקור נוסף אצל לסינג, לדרזדן שבאלקטורט סכסוניה ולעיר הולדתו דסאו (נסיעה בלוויית פרומט ודוד פרידלנדר), לממל ולקניגסברג שבמזרח פרוסיה. בנסיעות האלה פגש אנשי רוח שהיו ידידים ותיקים והכיר ידידים חדשים מהאריסטוקרטיה, מהפקידות הגבוהה וכמובן מהמלומדים. עם כמה מהם, למשל, הדיפלומט הנאור והנמרץ של ממלכת דנמרק אדולף פרידריך אוגוסט הנינגס, קשר מנדלסון קשרי ידידות עמוקים שנמשכו בהתכתבות אינטנסיבית והם היו לו לאנשי סוד קרובים.

בשנות ה־70 התברר כי פניית קהילת שוורין אליו כדי שיתערב אצל הדוכס בנושא הלנת המתים לא הייתה אפיזודה חד־פעמית. מעמדו ופרסומו הפכו אותו יותר ויותר לכתובת בעבור קהילות יהודיות בעת מצוקה, ומנדלסון קיבל עליו את תפקיד היהודי המגן על בני אומתו בשם ערכי הנאורות, ההומניזם ועקרון הסובלנות הדתית. ב־1775 פנו אליו נציגי הקהילות הקטנות של שווייץ בבקשה שיתערב לסיכול הצו המגביל את מספר היהודים בעלי זכות מגורים. מנדלסון מחל על כבודו ופנה במכתב בהול אל יריבו הכומר השווייצרי לפאטר כדי שיפעיל את השפעתו – ארבע שנים לאחר שנתיק עמו כל מגע בעקבות העימות שהתנהל ביניהם. איני מכיר באופן ישיר את מצבם של היהודים בשווייץ, כתב לו מנדלסון, "אך אני יכול לתאר את קיומם העלוב בהתחשב ביחס הכללי כלפי אומתי, שכמעט בכל מקום מסתכלים על בניה כעל זרים על אדמת האל, ומתוך ידיעת המצב המיוחד בארצך". ואמנם, "ידיד האנושות" כפי שכינה אותו מנדלסון, לא היסס להיענות לבקשתו של מנדלסון ובעקבות התערבותו של לפאטר בוטל הצו. שנתיים לאחר מכן מצאו עצמם יהודי העיר דרזדן בפני בעיה דומה: רבים מהם

היו צפויים לגירוש משום שלא יכלו לעמוד בעול התשלומים הגבוהים שנדרשו מהם בעבור זכות הישיבה במקום. "אליך נשואות עינינו", כתב אליו בשם בני הקהילה הפרנס שמואל הברשטט, "כי תהיה מעיר לעזור, ולאחיך תאמר חזק, אולי תושיע לי זרועך ברחמי שמים ולשונך לשון חכמים מרפא לשבר בת עמי, כי תראה שה פזורה אחיך נדחה, לא תוכל להתעלם". בדמותם את משה מנדלסון למשה רבנו, מנהיג ישראל הקדום, תלו בו את התקווה לישועה: "ובטחנו בחסד עליון כי כאשר ירים משה ידו וימינו תסעדנו, ומכוחו ישחד בעדנו, ומלט הוא בחכמתו העיר, גנון והציל [...] ושב ישראל שקט ושאנן ואין מחריד". הכול ידעו כי הוא מכיר את שר החוץ הסכסוני הברון פון פריטש, שעמו נפגש בארמון המלך בפוטסדם שש שנים קודם לכן, ומנהיגי הקהילה הציעו למנדלסון לפנות אליו לעזרה. מנדלסון ענה מייד למכתב שקיבל בעת ביקורו בהנובר: הזדעזעתי לשמוע על מצוקתכם הקשה ו"ממש ארכבותי דא לדא נקשין [ברכי רעדן] מרוב הבהלה ומרוב החרדה אשר נפלה עלי", ופניתי לעזרה לפקיד בכיר אחר בממשל הסכסוני, הברון פרידריך וילהלם פון פארבר.

כאשר נדרש מנדלסון בביקורו בדרזדן בקיץ 1776 לשלם את מס הגוף ("לייבצול") הידוע לשמצה בסך 20 גרושן שהוטל על מעבר בהמות ויהודים ממקום למקום, התערב הברון פון פארבר, יועץ לנסיך הבוחר של סכסוניה, שראה בכך עלבון לפילוסוף הנודע ודאג להשיג אישור מיוחד המקנה למנדלסון את זכות הביקור בעיר ללא תשלום המס. בין מנדלסון והברון הסכסוני נקשרו יחסי ידידות ומנדלסון פנה אליו בבקשה לשפר את מצבם של בני הקהילה היהודית בדרזדן. זעמו והשתתפותו בצער יהודי דרזדן היו עמוקים, כמו בכל מקרה בחייו שבו טפחה על פניו המציאות הקשה של חיי היהודים באירופה. מכתבו לפון פארבר ביטא זאת באופן נחרץ ביותר:

הגירוש הוא העונש הקשה ביותר ליהודי. מדובר בהרבה יותר מאשר סילוקו מן המקום, זה כמעט כמו עקירתו המוחלטת מעל אדמת האל, בשל דעה קדומה שמגרשת אותו בכח אל מחוץ לכל הגבולות.

הייתכן, פנה מנדלסון אל מצפונו של פון פארבר, שיצורי אנוש יסבלו עונש כבד כל־כך על לא עוול בכפם רק משום שהם מחויבים לאמונה אחרת? את מכתבו שנכתב בסערת רגשות גדולה ו"לבי מלא כל־כך, רוחי אינה רגועה ואיני מסוגל ליישוב הדעת" סיים מנדלסון בהבעת התקווה היחידה שבה יוכל למצוא ניחומים – שתחת שלטון חסד מעולה וממשל של ידידי האנושיות לא ישרור פחד

מעונש ללא כל פשע. הצגת המדיניות המפלה והלא־אנושית כלפי היהודים כמקרה־מבחן של החלת ערכי הנאורות נפלה על אוזניים קשובות, וגם הפעם, כמו בעתירתו למען יהודי שווייץ, בוטלה פקודת הגירוש שאיימה על כמעט מחצית מיהודי דרזדן.

מנדלסון ניצל פעם נוספת את מעמדו הבין־לאומי באמצע שנות ה־70 כאשר התערב ביוזמתו במטרה לסכל את אחת מעלילות הדם האחרונות נגד יהודים בממלכת פולין השוקעת. בעיתון הופיעה ידיעה על מאסרם של שני יהודים בורשה באשמת רצח דתי שקוממה את מנדלסון, ויחד עם שניים מראשי קהילת ברלין הם שיגרו איגרת מחאה בצרפתית אל אחד האצילים הפולנים, שעמדו כנראה בקשרי מסחר עם יהודים מברלין ודרשו לבטל את ההאשמה.

המאבק שניהל מנדלסון החל מאמצע שנות ה־50 על החלתם של ערכי הסובלנות הדתית על בני האומה היהודית הנמצאים תחת דיכוי אזרחי כמעט בכל מקום בעולם היה אחד הנושאים המרכזיים שניסה לקדם בזירה הציבורית. גם בנסיעה הארוכה ביותר שלו בשנות ה־70 מחוץ לברלין – הנסיעה לקניגסברג בקיץ 1777 במחיצת דוד פרידלנדר ובנימין פייטל אפרים – שולב ניסיון לבטל את אחד הצווים המפלים שביטאו את חשדנותם של הנוצרים. הצו קבע כי בעת התפילות בבית הכנסת יתקיים פיקוח של פקיד נוצרי על מילוי ההוראה האוסרת את אמירת המשפט "שהם משתחווים להבל ולריק" בתפילת "עלינו לשבח", משפט שהתפרש כאנטי־נוצרי. עוד לפני צאתו לקניגסברג חיבר מנדלסון בעבור בני הקהילה תזכיר המסביר כי התפילה הזאת היא קדם־נוצרית ולכן אינה מכוונת לנצרות ואינה פוגעת בה. בביקורו במקום קיים שורה של פגישות עם אישים רבי מעלה בניסיון לקדם את ביטול הפיקוח הנוצרי על תפילות בבית הכנסת.

באחת מתחנות המסע בדרך לקניגסברג, לאחר שחצה טריטוריות פולניות, הוא שיתף את פרומט בתחושותיו כלפי נחשלותה של פולין: השבח לאל שעזבנו את גבולות פולין, "זו היא מדינה שבה תשעה באב הוא יום טוב, כאן לא דואגים לדבר מלבד לאמונה התפלה וליין השרף". בקניגסברג, לעומת זאת, המתין לו הפילוסוף עמנואל קאנט. "השהיה בחברת אדם בעל מידות טובות שכזה, מזג עליז ואינטלקט מבריק כעמית קרוב ואינטימי בקניגסברג", כתב קאנט לתלמידו לשעבר, הרופא מרקוס הרץ, בברלין זמן קצר לאחר סיום הביקור, "הייתה כה יכולה לרומם את נפשי כאן". את ביקורו של מנדלסון באוניברסיטה וכניסתו לאולם ההרצאות כדי להאזין לשתיים מהרצאותיו של קאנט העריך הפילוסוף הפרוסי כמחווה יוצאת דופן. רבים משועי העיר שיחרו לפתחו וכאשר עזב אף צוין

הדבר בידיעה בעיתון. זה היה מבחינת מנדלסון מעין ביקור מלכותי מוצלח שהוכיח לו את עוצמת המעמד שרכש, והדבר רומם מאוד את רוחו.

בתחילת אביב 1777 כתב מנדלסון מכתב אישי למחנך החדשן ומנהל בית-הספר הפילנטרופין בדסאו, יואכים קאמפה, המלמד יותר מכול על חלומותיו ומשאלות לבו באותה עת. ייתכן שלמרות הכול, כתב, תביא תרבות הנאורות להתרופפות אחיזתה החזקה של "הדעה הקדומה" בנוגע ליהודים ולמעמדם האזרחי. נכונותו של קאמפה לקבל תלמידים יהודים ולמנות את הבוגרים המצטיינים שבהם למורים נראתה לו צעד בכיוון הנכון. רק מוסד המגלה סובלנות דתית אמיתית, ציין, אינו מבחין בין נימולים ללא נימולים. היתה בכך בעיניו ראייה למגמה שיש בה כדי לתמוך בהתבוננות מעט יותר אופטימית. גם בחירת יהודים לאקדמיה למדעים (המקרה שלו), קבלת מלומדים יהודים לחברות של מדעי הטבע (הרופא מרקוס בלוך מברלין), ובחירתו של עמנואל ד'אקוסטה למזכיר האקדמיה למדעים בלונדון עודדו את רוחו והטו אותו לכיוון של אופטימיות זהירה. אפילו ההצעה שהועלתה במאה ה-17 למנות את ברוך שפינוזה למרצה לפילוסופיה באוניברסיטת היידלברג נותרה בזיכרוננו ההיסטורי כראייה לתמורה שחלה בחברה האירופית בכל הנוגע לשילוב מלומדים יהודים בקהילת המלומדים הכללית. כל אלה השכיחו מעט מלבם לא רק את גורלם של היהודים מדרזדן, משווייץ או מורשה שלעזרתם נחלץ, אלא גם את העובדה המתסכלת שמינויו לאקדמיה המלכותית לא אושר על-ידי המלך.

אך לאחר זמן לא רב השתלטה עליו שוב הספקנות לגבי יכולתה של הנאורות לעקור מן השורש את הדעות הקדומות והאמונות התפלות המונעות את השגת האושר האזרחי והאישי של כלל בני-האדם ופוגעות זה דורות ביהודים. דומה שבעשור האחרון לחייו התחדדו מאוד חיישני הסובלנות של מנדלסון שבאמצעותם עמד על היחס כלפי היהודים באירופה. מרחב התגובות שלו נע מהתלהבות נרגשת בשעה שהבחין בתנודה בעלת משמעות בכיוון הסובלנות וההומניזם אל שקיעה בדכדוך ובתסכול בשעה שנוכח בקושי העצום לחולל תמורה של ממש, והגיע כמעט לידי ייאוש כאשר התחוור לו הפער הגדול שבין מעמדו האישי בקרב הציבור הנאור לבין מעמדם של היהודים בכלל.

בשנים 1778–1779 ספגו חיישני הסובלנות של מנדלסון זעזועים חריפים מכיוונים מנוגדים. ידיד הנפש שלו לסינג חיבר אז את המחזה 'נתן החכם', אחת מיצירות המופת של הנאורות הגרמנית, שבו הומחש בצורה תיאטרלית הצורך לשים קץ לוויכוח הבין-דתי. לסינג, ששימש כאמור ספרן בוולפנביטל, היה נתון

אז במצוקה קשה. לאחר שהוציא לאור במשך כחמש שנים חיבור תיאולוגי בהמשכים בעילום שם, שבו מתח ביקורת דאיסטית על הנצרות, קם עליו גל גדול של האשמות והוקעות של אנשים שדאגו לכבודה של הנצרות. היו אלה ה'פרגמנטיים', קטעים מחיבור גדול ממדים בכתב יד שהותיר אחריו סמואל ריימרוס, ולסינג דאג להדפסתו. ב'פרגמנט' האחרון, שהופיע ב־1778, נכללה ביקורת רדיקלית על הברית החדשה, וכתוצאה מלחץ של הכנסייה הוציאו השלטונות צו שהחרים את ה'פרגמנטיים' ומנע מלסינג לפרסם מאז ואילך חיבורים תיאולוגיים. המחזה 'נתן החכם' נכתב זמן קצר בלבד לאחר מכן כדי לבטא באופן עקיף, תוך בחירת הקשר היסטורי מרוחק – ירושלים של המאה ה־12 בתקופה הצלבנית – את הסתייגותו מקנאות דתית. "מתי והיכן נגלה טרוף חסוד לסגוד לאל עדיף", שם לסינג בפי אחד מגיבוריו דברי ביקורת קשים נגד תפיסת הבלעדיות והעליונות של כל אחת משלוש הדתות המונותיאיסטיות, "לכפות על העולם כולו אלוה יותר טוב, כטוב שבאלים". שותפות הגורל הכלל־אנושית המקיפה את בני־האדם באשר הם קודמת להבדלים שבין הדתות ההיסטוריות. הקנאות הדתית והאפליות על רקע דתי פסולות ומנוגדות למוסר האנושי. אלוהים בחסדו אינו מעדיף נצרות על פני יהדות ואסלאם. בני־האדם נשפטים על־פי מעשיהם, צדקתם, מידותיהם וכוונותיהם ולא על־פי השתייכותם הדתית. במשל שלוש הטבעות מסביר היהודי נתן לסולטן המוסלמי צלאח א־דין כי כל אחת משלוש הדתות קיבלה על־פי המסורת הנאמנה עליה את טבעת הדת שלה ישירות מהאב, ואין לדעת בוודאות איזו מהן מחזיקה בטבעת האמיתית ואילו מהן בהעתקים של הטבעת המקורית. ייתכן גם שאף אחת מן הטבעות אינה האמיתית. לכן המסקנה היא, כי אין עוד טעם בעימות ובהתפלמסות ואפשר להגיע להכרה הדדית, לדו־קיום, לסובלנות דתית, למצב של פלורליזם דתי: "אם כל אחד מכם קבל טבעתו מידי אביו, יחשוב נא כל אחד טבעתו לאמיתית. אפשר נלאה האב מעריצות טבעת יחידה בבית". זו הייתה מתנה מיוחדת ואישית של לסינג למנדלסון. לא רק שביטא במחזה השתתפות בגורלם הקשה של היהודים הנרדפים, הנרצחים והמושפלים בידי קנאים נוצרים, ולא רק שהציג בפני דעת הקהל הגרמנית באופן נחרץ ביותר את המאבק למען הסובלנות הדתית, אלא שגם הנציח את מנדלסון עצמו בדמות 'נתן החכם'. כל קוראי המחזה, ומאוחר יותר צופיו, ידעו כי דמות המופת המפגינה תבונה, חסד, סובלנות ואהבה מייצגת את הפילוסוף היהודי בן הזמן מברלין.

מנדלסון לא ידע את נפשו מרוב שמחה והכרת תודה. זה היה מבחינתו אות נוסף

לכך שמצעד הקדמה של הנאורות אינו נעצר וכי לערכי הסובלנות יש חסידים ודוברים מרשימים כמו לסינג. כנגד הביקורתיות הפסימית של וולטר, שחשף בחיבורו 'קנדיד' את עוולות העולם, הצליח לסינג לדעת מנדלסון להציב את הגישה האופטימית של לייבניץ שלפיה הכול לטובה, ובכך להראות דגם אחר וחיובי של הנאורות. המפגש התיאטרלי שיצר לסינג בירושלים הצלבנית בין יהודי, נוצרי ומוסלמי מסתיים באופן מפתיע בהרמוניה משפחתית. המחזה ממחיש את דרכי החסד של ההשגחה האלוהית ומעביר את המסר שהמציאות הרצויה בתוכנית האלוהית היא מציאות פלורליסטית, שבה מתקיימות זו לצד זו מתוך סובלנות צורות מגוונות של חיים ודתות.

ואולם, חיישני הסובלנות של מנדלסון הזדעזעו גם בכיוון הנגדי. לסינג שילם מחיר אישי כבד בשל העזתו להתייזב באופן חד-משמעי לצד הנאורים מצדדי הסובלנות ולצד מנדלסון והיהודים. יריביו דוברי הנצרות מצאו שהמחזה 'נתן החכם' פוגע בנצרות ויצאו למתקפת נגד. בין הביקורת שנמתחה ב'פרגמנטיס' לבין המחזה נמצאה קרבה לא מבוטלת: הפטריארך הנוצרי מוצג כנבל, הפרעות בנתן ובמשפחתו מתוארות כמעשי זוועה בשם הדת, והיהודי מובלט לטובה כמגלם האמיתי של מידות החסד הנוצריות. "הן הנצרות כלה מושתתת על היהדות, לא כן?" אומר הנזיר במחזה, "אותי מרגיז כי הנוצרים שכוח שישו אדוננו בעצמו היה אך יהודי". מנדלסון עקב בצער אחר השפעת מסע התגובות העוינות על ידידו. רק מעט יותר משנה חלפה מאז החל ב־1779 הפולמוס על המחזה ועד למותו של לסינג בפברואר 1781. התקופה הזאת עברה על לסינג במרירות רבה ובתחושה כי דבקה בו ללא תקנה תווית הסופר שפגע בקודשי הנצרות וכי זו מרחיקה ממנו ידידים ומבודדת אותו. הוא איבד את שמחת החיים, חש שרודפיו ניצחו אותו והיה שרוי בדיכאון. למגינת לבו של מנדלסון נוצחו חסידי הסובלנות בידי חסידי הדעות הקדומות של הכנסייה והחברה הנוצרית. עם היוודע דבר מותו של לסינג כתב מנדלסון אודותיו:

הוא כתב את 'נתן החכם' ומת. איני יכול לחשוב על חיבור מעולה יותר ממחזה זה, שעולה על כל מה שחובר לפניו. הוא לא היה יכול להתעלות גבוה יותר מבלי להכנס לאזור הנסתר מעין אדם, וזאת הוא עשה [...] אכן, הוא הקדים את זמנו ביותר מדור אחד.

בינתיים בן דמותו הברלינאי של 'נתן החכם' הלך והתאושש בהתקרבו לגיל 50 מן המחלה שהגבילה אותו בשנים הקודמות. ביתו היה שוב בית פתוח שמשך אליו

סקרנים, מבקרים רמי מעלה ומלומדים מפרוסיה ומחוצה לה, ואת הסלון שלו פקדו כמעט מדי יום אורחים רבים והתנהלו בו שיחות ערניות. בערבי שבתות וחגים נמנו עם האורחים בעיקר בני משפחה וחברים יהודים, ונושאי השיחה נגעו גם לפרשת השבוע, לספרים עבריים, למצב הלשון העברית, לרמת החינוך היהודי ולגורלם של היהודים. מובן שלא הכול בקהילת ברלין נמנו עם מעריציו של מנדלסון והיו שמתחו עליו ביקורת מאחורי גבו. הרב יעקב עמדתן כבר רמז לו שיש החושדים בנאמנותו ליהדות, ודווקא הנינגס, אחד מידידי הנפש הנוצרים שלו, העיר כי בשיחות עם יהודים בברלין שמע מ"יותר מיהודי נבון אחד שאומר שמנדלסון הוא אדם השוגה בדמיונות". את תחושת בדידותו כפילוסוף בחברה היהודית ניסח מנדלסון במילים: "אין לי שום חבר בין בני עמנו סביבי שישתתף עמי באמת בנושאים עיוניים". עם זאת, כינוסי ערבי שבת וחג גרמו לו קורת רוח לא מבוטלת. בעל הבית נהג לשבת בכורסה בפינת הסלון סמוך לחלון ולהנחות את השיחה, להציג אורחים חדשים, לשבח ולהגיב. כשהתלהטו הרוחות בוויכוח קם מן הכורסה כדי לנסות ולפשר בין הדעות.

פרומט נשאה בעיקר נטל האירוח בכל אותם מפגשי סלון – וזאת לצד תפקידיה האחרים כרעיה וכאם. ב־1775 ספגה המשפחה אסון נוסף כאשר הבן מנדל מת בגיל 6. באותה שנה נולדה ינטה ושנה לאחר מכן נולד אברהם. ב־1778 נולדה בתם זיסה, אך היא מתה לאחר שלושה חודשים בלבד. לחינוך הילדים הוקדשה תשומת לב רבה. הודות למעמדה של המשפחה וליכולתה הכלכלית התאפשר לילדי המשפחה ללמוד באמצעות מורים פרטיים ולא בחדרים ובתלמודי התורה הקהילתיים. החלוקה המגדרית הייתה ברורה למדי: בחינוך שתי הבנות, ברנדל ורייקל, הושם הדגש העיקרי על לימוד שפות אירופיות וספרות, ואילו בחינוך הבנים דאג מנדלסון קודם כול ללימוד התורה ולרכישת שליטה טובה בלשון העברית. לאחר מותו של אברהם השקיע מנדלסון מאמץ מיוחד בשלבים הראשונים של חינוך בנו יוסף. כשהיה יוסף בן 6 שכר לו כמורה פרטי את שלמה דובנא – תלמיד חכם יליד ליטא שניחן בבקיאות רבה בתורה, בפרשנות המקרא ובלשון עברית וזכה להערכתו הרבה של מנדלסון. בפועל מנדלסון לקח על עצמו את לימוד חמשת חומשי התורה לבנו כשהוא מנסה לגשר בין הטקסט העברי העתיק לבין כישוריו הלשוניים של בנו באמצעות תרגום לשפה הגרמנית, שבה שלטו היטב כבר בשנות ה־70 כל בני ביתו של מנדלסון ורבים מאוד מבניה ומבנותיה של קהילת ברלין. דובנא נשכר במטרה ללמד את יוסף באופן שיטתי את כללי הדקדוק העברי. שנתיים מאוחר יותר נשכר מורה נוסף – הרץ הומברג,

משכיל צעיר מבוהמיה שלימד את הילדים עברית ומקצועות נוספים, ועד מהרה שבה את לבו של מנדלסון והיה לאיש סודו. מהמאמץ הזה שהושקע בחינוכו היסודי של יוסף מנדלסון צמחה אחת היצירות הגדולות ביותר של מנדלסון – 'הביאור' לתורה.

בפרץ מחודש של אנרגיה יצירתית הפיק מנדלסון במשך כמה שנים, בשיתוף צוות של משכילים ואנשי עסקים, את פרויקט התרגום לגרמנית, הפירוש החדש וההדפסה האיכותית של חמשת חומשי התורה 'נתיבות עולם' שראו אור בשנים 1780–1783. ראשיתו של הפרויקט, על-פי עדותו של מנדלסון, הייתה ביוזמתו של דובנא. במבוא המקיף והחשוב ל'ביאור' כתב מנדלסון:

ויהי כאשר חנן לי ה' בנים זכרים והגיע העת ללמדם תורה ולשננם דברי אלהים חיים ככתוב, הואלתי לתרגם את חמשת חומשי התורה בלשון אשכנז [גרמנית] המסולסל והמתוקן, כפי אשר הוא נהוג בימינו, לתועלת הילדים הרכים: שמתי את התרגום בפיהם, עם הלמוד במקרא [...] לחנכם בכוונת הכתוב ובמליצות הלשון וזך לקחו, עד כי יגדלו ויבינו מלבם.

כל מי שגדל במערכת החינוך המסורתית של החברה היהודית האשכנזית באותה תקופה לא יכול היה שלא לעמוד מייד על החידוש שבדרך הלימוד של מנדלסון. התרגום המקביל של הטקסט המקראי היה כמובן מחויב המציאות במצב שבו הלשון העברית לא הייתה שפה מדוברת אלא לשון קודש, שפת התרבות ושפת הטקסטים התורניים. לפיכך, המלמדים והתלמידים הצעירים בחדרים ובתלמודי התורה התוודעו לתורה בתיווכה של היידיש – השפה המדוברת ושפת התקשורת בין היהודים האשכנזים. מנדלסון סבר, כי דרך הלימוד הזאת פגומה מיסודה משום שהיידיש היא שפת כלאיים נמוכה ולכן אינה יכולה להעביר את מלוא העושר האסתטי, הרעיוני והמושגי של התנ"ך הגלום בלשון העברית הגבוהה. על אף שהיידיש שימשה את מנדלסון בקשרי היום-יום עם היהודים בכלל ועם בני משפחתו בפרט, הוא העריך כי יש לה השפעה שלילית על המוסר היהודי וטען כי היא מנציחה את הזרות היהודית. היידיש, לדעתו, תרמה "לא מעט לאי-המוסריות של האדם הפשוט, ואני מצפה לתוצאה טובה מאוד מהשימוש ההולך וגובר בגרמנית הצחה".

שלמה דובנא, שהיה הראשון שראה את תרגום התורה לגרמנית בהתהוותו בשעות ההוראה של הבן יוסף, הציע למנדלסון להביאו לדפוס ולהוסיף לו פירוש. היענותו המהוססת תחילה והסכמתו הראשונית הייתה מותנית בכך ששמו של

המתרגם לא יוזכר) הפכה עד מהרה למעורבות עמוקה בפרויקט. מה שהתחיל בספירה הפרטית כדרך חדשנית של הוראת המקרא לבן יוסף בתרגום לשפת התרבות הגבוהה שמנדלסון היה מעורה בה מאוד, עבר לספירה הציבורית והיה לפרויקט שעורר הדים רבים ומחלוקות.

התוכנית להוצאתו לאור של 'הביאור' נודעה בציבור ב־1778 כאשר שלמה דובנא פירסם באמסטרדם, בירת הדפוס העברי, כמה עמודים לדוגמה מתוך הפרויקט בצירוף קול קורא – 'עלים לתרופה'. המטרה הייתה לגייס חותמים מראש כך שניתן יהיה לממן בכסף הזה את ההדפסה היקרה, שעלותה הוערכה בסכום העצום של 3,500 טאלרים. בניסיונו לשכנע בחשיבות הפרויקט חיבר דובנא הקדמה ארוכה שבה העמיד את תרגומו של מנדלסון הן כשיא בהיסטוריה הרצופה של תרגומי המקרא לשפות זרות והן כצורך דחוף וחיוני באותה תקופה. הוא טען כי העברית הולכת ונשכחת, התרגומים הקיימים לקויים וההסתמכות על תרגומים נוצריים לגרמנית מסוכנת בשל נטייתם לתיאולוגיה הנוצרית והתעלמותם ממסורות חז"ל. מנדלסון הוצג על-ידו בהקשר הזה כמושיע המבקש לתרום בחסדו וברגישותו למצוקות אחיו היהודים לפתרון הבעיה:

הן כל אלה ראתה עינו של החכם המפורסם מורנו משה דעסויא [מדסאן], שמעה אזנו ותבן לה, ויחמול על עמו, וישם על לבו להעתיק [לתרגם] חמשה חומשי תורה אל לשון האשכנזי צחיי [צח] מאוד, העתקה פשוטה ומבוארת.

המשורר נפתלי הרץ וייזל – מן המשכילים המוקדמים, שהיה מקורב למנדלסון ויצא ארבע שנים לאחר מכן בפומבי עם תוכנית לשינוי עמוק ומקיף במערכת החינוך היהודית – הוסיף ל'עלים לתרופה' המלצה משלו ושיר שבח מליצי ונרגש ("מהלל רע") המייחס לפרויקט 'הביאור' משמעות עצומה של מפנה היסטורי שאין ערוך לחשיבותו. וייזל סבר, כי 'הביאור' הוא התרופה לליקוי הקשה של החינוך היהודי שאותו ניסח במילים הבאות:

בהמון עדתנו רבה הסכלות [...] הם שולחים את ילדיהם אל בית הספר כבני ארבע וכבני חמש, תחת יד מורים ללמוד המקרא מבלי שים לב אם הם עלגי לשון וכבדי שפה, ולפעמים אינם יודעים אפילו בטיב הקריאה [...] [לאחר כשנה בלבד] יבשרו את אבותיהם לאמר כבר הצליחו בניכם ללמוד משנה ותלמוד ואין עוד לפי כבודם ללמוד עמהם המקרא [...] על כן היו דבריהם על הנערים לטורח, וכמשא כבד יכבד עליהם, ועל הרוב [בדרך כלל] כשיגדלו, מהר יפרקו עול התלמוד מעליהם, ובסורם

ממנו לא תשאר בידם מאומה לא תורה ולא יסודות אמונת ישראל [...] אפילו לקרות עברי [לקרוא עברית] אינו יודע, ולא יבין דברי התפילות שמתפלל יום יום.

התרגום של מנדלסון לגרמנית, אמר וייזל, עתיד לשפר את הבקיאות בלשון העברית, לחבב את המקרא על התלמידים הצעירים, להעלות את רמתם של המלמדים וכן להתמודד עם המשבר החריף של זהות תרבותית יהודית ההולכת לדעתו ונחלשת.

עד כמה היה מנדלסון עצמו ער לכך שפרויקט 'הביאור', שראשיתו כאמור בחינוכו של בנו יוסף, מקבל משמעות רחבה כל-כך? במכתב להנינגס גילה מנדלסון כי נקלע אל הפרויקט בשל נסיבות חייו ולא מתוך תכנון מראש דווקא. ואולם, מה שהחל כפתרון מעשי להעדר תרגום הולם לתורה לצורך לימוד ילדיו הצעירים הפך למנוף שמטרתו שינוי כיוון בתרבות היהודית:

בהתאם לתוכנית המקורית של חיי, שאותה תכננתי בשנותי הטובות יותר, הייתי רחוק מאוד מלהפוך לעורך או למתרגם של התנ"ך. שאפתי להגביל את עצמי לעסקי תעשיית המשי במשך שעות היום ולאהבתי את הפילוסופיה בשעות הפנויות שלי. אך ההשגחה האלוהית הובילה אותי לנתיב אחר. איבדתי את היכולת לעיון פילוסופי, וכתוצאה מכך את החלק העיקרי של אושרי. כאשר בחנתי את המצב מצאתי ששארית כוחותי מספיקים אולי עדיין כדי להביא תועלת לילדי, ואולי גם לחלק ניכר של בני האומה שלי, על-ידי כך שאתן לידם תרגום טוב יותר מאשר היה קיים עד עתה וביאור של כתבי הקודש. זהו הצעד הראשון לקראת התרבות, אשר ממנה למרבה הצער, מרוחקת אומתי מרחק רב כל-כך עד שאפשר להתייחס מן האפשרות של שיפור.

פרויקט התרגום מוצג במכתב האישי הזה כפתרון בלית ברירה של הפילוסוף שמחלתו מנעה ממנו להמשיך ולפתח כרצונו את העיון הספקולטיבי שכה ריתק אותו מאז גילה אותו בברלין בראשית שנות ה-50. ואולם, לאחר שנוכח כי ביכולתו להפיק את הפרויקט ולנהל אותו, מצא גם כי מדובר במפעל בעל חשיבות לכלל היהודים. הוא קיווה שבאמצעות 'הביאור' ניתן יהיה מצד אחד להשתחרר מן הפגמים שבתרגומי היידיש ולפתוח שערים לתרבות האירופית, ומצד אחר לבלום את הזליגה החוצה של אותם צעירים יהודים שהחינוך המסורתי מנכר אותם מן היהדות. קשירת 'הביאור' על-ידי וייזל ועל-ידי מנדלסון עצמו לביקורת על הליקויים בחינוך המסורתי ולרצון לחולל שינוי לקראת פיתוח התרבות היהודית הפך אותו

לפרויקט של הנאורות היהודית, אך עורר חששות בלבם של כמה רבנים מרכזיים בני תקופתו. ככל ש'הביאור' הוצג כמוקד החינוך היהודי היסודי, הלך וגבר החשד שלימוד המקרא ידחוק את לימוד התלמוד ממעמד הבכורה שלו.

על אף שדובנא ומנדלסון הציגו את התרגום הגרמני כממשיך את מסורת התרגום בתרבות היהודית לדורותיה ואת 'הביאור' כמלקט הפרשנות הקלסית ולא כפורץ דרכים חדשות או ביקורת, ועל אף שהבהירו כי אחת מכוונותיהם היא להתרחק מהביקורת החדשה על המקרא ומן הפרשנות והתרגום הנוצריים, נשמעו מרגע הופעת 'עלים לתרופה' קולותיהם של המתנגדים לפרויקט. לאוזניו של מנדלסון הגיעו שמועות כי הרבנים יחזקאל לנדאו מקהילת פראג ורפאל כהן מקהילת אלטונה-המבורג מאיימים להחרים את 'הביאור' עוד בטרם יראה אור החומש הראשון. בידיעה שהתפרסמה באחד העיתונים המקומיים בהמבורג אף נאמר שהרב כהן כבר הוציא חרם על מי שיעיין בחומשים הללו. על אף שחרם כזה מעולם לא יצא אל הפועל היה מנדלסון מוטרד מן התגובות שאותן פירש כקנאות דתית חסרת יסוד מצד הרבנים. מרגע זה ב־1779 ראה עצמו כקורבן הנרדף בשל פעילותו הספרותית על לא עוול בכפו. חיישני הסובלנות הרגישים שלו, שעד אז עקבו בעיקר אחר התנודות ביחס כלפי היהודים, עקבו מעתה גם אחר המתרחש בתוך החברה היהודית. הרב לנדאו, שנחשב על־ידי רבים לאישיות הרבנית הראשונה במעלה ביהדות מרכז אירופה במאה ה־18, חשד בפרויקט משום שלא מצא הסכמות של רבנים המעניקות ל'ביאור' את חותמת הלגיטימיות ומשום שחשש כי לימוד הלשון הגרמנית באמצעות המקרא יהיה לעיקר. השפה הגרמנית של 'הביאור', סבר הרב לנדאו, דורשת מאמץ ניכר מצד המורה המלמד את החומש עם התרגום של מנדלסון, "ומתוך שכבוד על הנער להבינו, צריך המלמד המלמדו לעסוק עמו רוב היום להעמידו על דקדוק לשון אשכנזי ומתוך כך פנה היום ונשאר הנער ערום מעקרי התורה".

במכתב מאביב 1779 לאביגדור לוי, ידידו מפראג, השיב מנדלסון לטענה שהועלתה נגדו כי לא פנה לרב לנדאו בבקשה להסכמה. מנדלסון הבין היטב שמנהג ההסכמה שימש בתרבות היהודית התורנית כלי פיקוח של האליטה הרבנית על כל הפרסומים בדפוס בתחומי התרבות היהודית. הפרויקט שלי, טען, אינו זקוק להסכמה ואין צורך בפיקוח רבני עליו משום שאינו בתחום הספרות התורנית. מדובר בספר לימוד, ששפתו גרמנית, וככזה עליו לעמוד בקטיגוריה נפרדת שעליה האליטה הרבנית אינה צריכה לפקח. לאמיתו של דבר, ב־1779 היו בידי דובנא שלוש הסכמות רבניות, שהחשובה שבהן הייתה ההסכמה הנלהבת שהעניק

ל'ביאור' הרב צבי הירש לזין מברלין, ידיד קרוב של מנדלסון. רק שנה אחת קודם לכן חיברו הרב לזין ומנדלסון במשותף, על-פי בקשת שלטונות פרוסיה, ספר המאגד את חוקי ההלכה היהודית בענייני המעמד האישי והרכוש. ההימנעות מהדפסת ההסכמות בראש 'עלים לתרופה' – מנדלסון המתין והדפיס אותן רק כשהושלם הפרויקט ב־1783 – לא הייתה אפוא מקרית. כוונתו הייתה למתוח גבול ברור בין תחומי הפעילות וההתערבות של האליטה הרבנית לבין הפרויקט הספרותי של המשכילים היהודים. גם מבחינה זו היה 'הביאור' מפעל בעל משמעות מרחיקת לכת של הנאורות היהודית. הוא היה לאחד הביטויים הבולטים של התעוררותה וצמיחתה של אליטת מלומדים ואנשי רוח יהודים מסוג חדש – אליטת המשכילים. מכל מקום, למרות כעסו על איומי החרם העדיף מנדלסון להימנע מעימות עם אותם רבנים ומובן שלא התכוון לפעול נגדם. מידידו הנינגס, שהגדיר את תגובת הרבנים "עריצות תיאולוגית", הוא רק ביקש שיעניין בפרויקט אישים בכירים בממלכת דנמרק. כנציג אופייני של הנאורות הגרמנית הסתייג מנדלסון כל ימיו מן הביקורת הרדיקלית שמתחו נאורים באירופה, בייחוד בצרפת, על הכנסייה והכמורה הנוצרית. "באשר לי", כתב, "אין לי שום כוונה להתייצב נגדם או לבזות אותם. אחרי הכול, איזו תועלת תצמח לי אם אשים ללעג את הלמדנים של אומתי?". ואמנם הנינגס הצליח להשיג את חתימתם מראש של לא פחות מאשר מלך דנמרק ויורש העצר, והדבר תרם להעלאת יוקרתו של הפרויקט וגם העניק לו מעין חסינות מפני מזימות החרם. במכתב נוסף להנינגס ששלח מסטרליץ בעת ביקורו שם בסוף יוני 1779 הוא סיכם במעין שלוה פילוסופית את תחושותיו לנוכח המפגש הזה עם הקנאות הרבנית, איומי החרם והחשדתו כמי שאינו נאמן לדת היהודית:

לאמיתו של דבר הסערה סביב ספרי האומלל לא הטרידה את מנוחתי במאומה. אף קנאי לא יוכל בקלות להרתיח את דמי הקר [...], לבי אינו מגלה סימנים של כעס, דאגה, חרטה וכדומה [...]. בינתיים הרב של אלטונה [רפאל כהן] שומר את הרעמים שלו מוסתרים. איני יודע מהן כוונותיו. יתכן שהוא מתכוון להכות [...]. כאשר החיבור יהיה מונח לפניו במלואו. תנו לו לעשות זאת! אני מבקש שיעזבו אותו ללא התערבות חיצונית כך שנוכל לראות מה האמת כשלעצמה, ללא הפרעה של שיקולים חיצוניים, מסוגלת לפעול בקרב האומה שלי.

ואולם, הערה אישית במכתבו להנינגס מגלה עד כמה הוא חש עצמו בכל זאת פגוע מן האיומים הללו, ואפילו במידת־מה שש אלי קרב: "ככל שייתקל הניסיון הרופף הזה [להצמיד את עמי אל התרבות] בהתנגדות רבה יותר, כך הוא יראה לי

חיוני יותר, ואשתדל להוציאו אל הפועל בהתלהבות גדולה יותר". זו הייתה הפעם השנייה, לאחר העימות עם הרב עמדן ב־1772 בסוגיית הלנת המתים, שבה העמיד מנדלסון למבחן הנאורות את האליטה הרבנית של תקופתו.

איומי החרם והתנגדות הרבנים לנדאו וכהן לא הצליחו לבלום את פרויקט 'הביאור'. המפעל היקר והיוקרתי הזה הושלם ב־1783, ולמדף הספרים היהודי הצטרפו חמישה חומשי תורה עם תרגום לגרמנית ופירוש חדש ומעניין, אשר לשם הפקתו חברו למנדלסון ולדובנא כמה משכילים ואנשי עסקים. בכתבת הפירוש השתתפו מנדלסון, דובנא, וייזל, הומברג ואהרון פרידנטל, מורה פרטי נוסף מגליציה. מנדלסון ניצח על המלאכה – הוא חילק את הפירוש לחומשים בין המשכילים האלה, ודאג בסיועו של המשכיל והסוחר האמיד דוד פרידלנדר להשיג תקציב להדפסה באמצעות החתמת למעלה מחמש מאות מנויים מראש מעשרות קהילות בגרמניה, באוסטריה, בפולין, בליטא ובמערב אירופה, ששילמו יחד בעבור 750 עותקים של 'הביאור'. הוא מינה את אחיו, שאול, לאחראי על הנהלת החשבונות והספקת הספרים לרוכשים והסתייע בכך גם בירמיהו בנדיט, ידידו מן האליטה של בעלי ההון הברלינאים. בנוסף, טיפל במשבר שנגרם בעקבות נטישתו של דובנא את הפרויקט בעיצומו בשל כעס ותסכול על כך שאין נותנים לכישרונותיו בחקר הלשון לבוא לידי ביטוי מתאים.

לקראת סיום הדפסת החומשים חיבר מנדלסון באביב 1783 מבוא ארוך ומלומד ('אור לנתיבה'), שבו סקר את תרגומי המקרא לשפות זרות שהופיעו בעבר, הסביר את מדיניות הפרשנות של המקרא (הדגשת הפירוש על דרך הפשט והמשמעות הלשונית של הפסוקים) ועמד על חשיבותו של הפרויקט. במיוחד ראה מנדלסון צורך, ככל הנראה לנוכח החשדות שהועלו נגדו, להדגיש את דבקו הנאמנה בעקרונות היסוד של המסורת. כך, למשל, הצהיר כי בכל מקום שבו הסתמן בפירוש או בתרגום ניגוד בין מה שנראה למפרשים כפשט הכתוב לבין דברי חז"ל הייתה ההכרעה לצד המסורת:

אם הדרך הנראה לנו פשוטו של מקרא הוא סותר ומתנגד לדרך הדרוש המקובל ומועתק אלינו מאת חז"ל, עד שאי אפשר שיהיו שניהם צודקים, כי הסותר נמנע, אז חובה עלינו לילך בדרך הדרש, ולתרגם את המקרא על פיהו, כי אנו אין לנו אלא קבלת חכמינו ובאורם נראה אור.

חשובה לא פחות הייתה הצהרתו כי המקרא המתורגם והמפורש שהוציא מתחת ידו מנוגד לחלוטין למקרא הנוצרי בעצם תפיסתו כספר חוקי האלוהים שניתנו

בהתגלות בהר סיני ליהודים, ולא רק כספר ההיסטוריה הקדושה של האנושות. מנדלסון כתב:

המתרגמים הנוצרים, אחרי שאין בידם קבלת חז"ל [...] כי מי יכריחם לשמוע אל הקבלה אשר לא קבלו מאבותיהם [...] אף לא יקבלו את דברי התורה לשמור ולעשות את כל הכתוב שם, כי אם כמו ספר דברי ימים, לדעת את הקורות בימי קדם, ולהבין בדרכי ההשגחה וההנהגה העליונה בכל דור ודור.

לדבריו, הלימוד היהודי במקרא שונה באופן עקרוני מפני שבו טמונה מהותה של היהדות – חוקי האלוהים שאותם היהודים מצווים לקיים הלכה למעשה:

אם יתכן זה לחכמי הנוצרים ותלמידיהם, לנו בית ישראל לא יתכן, כי לנו התורה הזאת מורשה [...] לדעת את המצוה אשר צונו ה' ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, והיא חיינו ואורך ימינו.

ב־1778, כאשר החל פרויקט 'הביאור' את צעדיו הראשונים ונפתח מסע גיוס הכספים בקרב החותמים מראש, נעשה בברלין צעד נוסף "לקראת התרבות" ונוסד בית־ספר יהודי חדשני בתרבות האשכנזית. מנדלסון עצמו לא היה שותף ליוזמה הזאת, שמאחוריה עמדו משפחות בעלי ההון של קהילת ברלין. ככל שהללו הפנימו את הצורך האזרחי והכלכלי של המדינה הפרוסית בנתינים מועילים ויצרניים המסוגלים הודות לכישרונותיהם, לחריצותם ולאורח החיים המוסרי שלהם לתרום לחוסנה של המדינה, הם חשו עצמם יותר ויותר אחראים לטיפול הקבוצות הנחשלות בחברה היהודית. שניים מהם, הגיסים יצחק דניאל איציג ודוד פרידלנדר, לקחו על עצמם מתוך יוזמה פילנתרופית לפתוח ולנהל בית־ספר חינוך ופרייטשולע – ללא תשלום שכר לימוד) לנערים מעוטי יכולת כתוספת ללימודי התורה בשעות הבוקר. בבית־הספר למדו בשעות אחר־הצהריים – באמצעות מורים מקצועיים ותוך שימוש בספרי לימוד בשפה הגרמנית – מתימטיקה, מדעים, גיאוגרפיה ומוסר. לשם כך ייסדו את 'חברת חינוך נערים' וגייסו תרומות נכבדות מהמשפחות העשירות של הקהילה. לאחר שבית־הספר התבסס התרחבה תוכנית הלימודים וכללה גם מקרא, לשון עברית וצרפתית. בית־הספר החדש העניק הזדמנות לבנים ממשפחות המעמד הנמוך לעלות בסולם החברתי־כלכלי ולהשתלב כפקידים או כזבנים בפעילות הכלכלית של הסוחרים והתעשיינים היהודים. מייסדי בית־הספר פנו למלך פרידריך השני, הציגו את מטרותיהם וכתבו לו כי בכוונתם לסייע "לעשות את היהודים לבני תרבות ולחנכם להיות חברים מועילים של המדינה".

מייד לאחר שיצא לאור 'הביאור' הוא הפך לספר לימוד בבית־הספר הזה. לשם הוראת השפה הגרמנית הוציא לאור פרידלנדר ב־1779 את 'המקראה לילדים יהודים'. בין מנדלסון לפרידלנדר, צעיר משכיל ונמרץ בן 28 ממשפחת הסוחרים מקניגסברג שנישא לאחת מבנות משפחת איציג העשירה, התקיימו אז יחסים ידידותיים וקרובים במיוחד, שבאו לידי ביטוי בין היתר בנסיעות משותפות לדרזדן, לדסאו ולקניגסברג. פרידלנדר לקח על עצמו לגייס כספים בעבור הדפסת 'הביאור', ולשם כך ניצל בהצלחה רבה את הקשרים המשפחתיים והעסקיים שלו עם יהודים בעלי הון בערי פרוסיה ובמקומות אחרים. מנדלסון ציין זאת לשבח כאשר פירסם את רשימת החותמים: "בראש כולם אחזיק טובה לאיש בריתי ושלומי, רע כאח לי, הנכבד דוד פרידלנדר, כי הוא היה ראש כל העוזרים והתומכים אותי".

בית־הספר 'חינוך נערים' היה המוסד החינוכי היהודי המודרני הראשון בחברה היהודית האשכנזית ו'המקראה לילדים יהודים' הייתה ספר הלימוד המודרני הראשון. אמנם מנדלסון לא יזם את הפעילות הזאת של בעלי ההון הפילנתרופים בתחום החינוך היהודי בברלין, אבל במקראה הגרמנית שילב פרידלנדר חומרים פרי עטו של מנדלסון, ובהם תרגום כמה משלים בעלי לקח מוסרי מתוך התלמוד ותרגום לגרמנית של שלושה־עשר העיקרים של הרמב"ם. מעניינת במיוחד התפילה האוניברסלית לבורא העולם שכתב מנדלסון למקראה תחת הכותרת "תרגיל בהרהורים דתיים של פילוסוף". בתפילה, שבה ביקש, בין היתר, "עשה אותנו חכמים כדי שנהיה מאושרים", ביטא את אמונתו בדת הטבעית, שערכיה ועיקריה גלויים לכל בני־האדם התבוניים והמוסריים, וכן בהומניזם. לצד תרגום תפילת "שמע ישראל", עיקרי האמונה של הרמב"ם ועשרת הדיברות, שייצגו את ייחודה של הדת היהודית וביטאו את המחויבות לקיום התורה ומצוותיה, הבליטה התפילה הפילוסופית את המשותף בין כל הדתות ואת תפיסתו של מנדלסון – אלוהים הוא מקור הטוב, האמת, החוכמה והאהבה, הוא יוצר הטבע והוא מנחה את בני־האדם בדרך אל האושר ודואג להרמוניה בעולם. בראש 'המקראה לילדים יהודים' הופיע סמלה של 'חברת חינוך נערים' – מדליון עטור פרחים הנושא את שם בית־הספר בעברית ('חינוך נערים') ובגרמנית ('בית־הספר היהודי בחינם בברלין') ומתחתיו פזורים אביזרי הלימוד השונים – ספרים, מחברות, כלי כתיבה ומכשירי מדידה. על המשמעות של הקמת המוסד החינוכי הזה העידו תוכנית הלימודים שלו, מטרותיו, ספר הלימוד המיוחד שהוכן בעבור התלמידים והשם שניתן לו – 'חינוך נערים' – שהיה בבחינת חלופה והשלמה לחינוך המסורתי של תלמוד תורה. הוא

ביטא את אי־הנחת מדרכי החינוך המסורתי, בייחוד את הכוונה לשנות באופן קיצוני את המוקד בחינוך היהודי ולהעבירו מהצורך והחובה ללמד את התוכן המקודש של "התורה" אל התלמיד והכשרתו – "חינוך" הנערים.

החינוך המתאים ליהודים, שהיה אחד הנושאים המדוברים ביותר בשיחות הסלון אצל מנדלסון, הפך בשלהי המאה ה־18 לשאלת מפתח בדיון שהתנהל במדינות שונות באירופה בסוגיית מקומם של היהודים במדינה המודרנית. שני אירועים שהתרחשו בסוף 1781, אשר הסעירו במיוחד את דעת הקהל, עוררו אצל מנדלסון רגשות מעורבים ואילצו אותו לבחון שוב ושוב באמצעות חיישני הסובלנות והנאורות שלו את ההתפתחויות החדשות והמואצות. האירוע הראשון היה פרסומה ברבים של תוכנית מרחיקת לכת שבבסיסה מעין עסקת חבילה: שיפור דרסטי במעמד היהודים במדינה תמורת שינוי עמוק בחינוך ובמערכת העיסוקים שלהם. יוזם התוכנית הזאת, שהתפרסמה בברלין בחיבור שכותרתו על 'תיקונם האזרחי של היהודים', היה כריסיטאן וילהלם פון דוהם, פקיד בכיר בממשל הפרוסי, מלומד בעל הכשרה אקדמית וחבר בחוגי הנאורים בברלין. מקורה של התוכנית הנועזת הזאת במושגי התקופה היה בפנייה של קהילות שהיו שרויות במצוקה ושראשיהן ביקשו את התערבותו של מנדלסון. בעקבות גל של הסתה אנטי־יהודית, שאיים על יהודי קהילות אלזס שבצרפת, פנה סרף בר, אחד ממנהיגי היהודים שם, למנדלסון וביקש ממנו לספק להם כתב הגנה מעודכן. מנדלסון החליט במקרה הזה לבקש מדוהם לקחת על עצמו את המשימה מתוך הערכה שתזכיר בזכות היהודים שיצא מתחת ידיו של מלומד נוצרי יהיה בעל תוקף חזק הרבה יותר.

דוהם לא רק שקיבל עליו את כתיבת התזכיר, אלא השקיע מחשבה רבה בסוגיית היהודים מול המדינה באירופה של תרבות הנאורות. הוא הכין חיבור מקיף יותר שניתח את הסיבות לאפליית היהודים ולדחיקתם לשוליים, הפריך את רוב ההאשמות שהוטחו בהם והתווה תוכנית לשיקום היהודים באמצעות חינוך משופר ובאמצעות הסבה למקצועות יצרניים. מסקנתו הייתה מרחיקת לכת: המדינה המבקשת לאמץ את העקרונות ההומניים של הנאורות אינה יכולה לנהוג ביהודים באותה הברבריות שאיפיינה את העידן שבו הכתיבה הקנאות הדתית את מדיניות השלטון. עליה להבין שהתכונות של היהודים באותה תקופה שבעטיין אינם יכולים לתרום תרומה של ממש למדינה – בין היתר מוסר מפוקפק של סוחרים, ריכוז יתר במסחר, ליקויים בהשכלה כללית ורפיסות גופנית – הינן מתוצאותיה העגומות של מדיניות האפליה ארוכת הימים שאין להמשיך בה. "היהודי הוא יותר בן אדם

מאשר יהודי", הכריז דוהם ברוח מסריו הסובלניים של לסינג, ועל כן מנהגי הדת השונים שלו אינם עילה להדרתו מזכויות האדם והאזרח.

לאחר כמה חודשים – בתקופה שבה התנהל בדעת הקהל בגרמניה ויכוח ער בשאלה האם תוכניתו הרדיקלית והמפתיעה של דוהם ניתנת ליישום – פירסם קיסר האימפריה האוסטרית יוזף השני החל באוקטובר 1781 סדרת "צווי סובלנות" לקהילות היהודים שתחת שלטונו. בבואו לשנות את מעמדם של היהודים חברו אצל הקיסר הצעיר והנמרץ רגישות יוצאת דופן למעמדם של המיעוטים השונים באימפריה, עניין רב בטיפוח תרבות הנאורות ושאיפה לייעל את המדינה באמצעות הנהגתם של סדרים אחידים לכלל האוכלוסייה והידוק הפיקוח של מערכת הפקידות. על אף שהצווים הללו רחוקים היו מלהבטיח זכויות ושוויון, ובמקומות רבים נותרו ללא שינוי ההגבלות על מגורים ותעסוקה, הרי שבמחנה הנאורים חסידי עקרון הסובלנות הדתית התעוררה התלהבות גדולה. לראשונה מלך אבסולוטיסטי אך נאור ביטל הגבלות ואפילו שהטילה המדינה הנוצרית על המיעוט היהודי שבה וב־בזמן הציע ליהודים דרך של השתלבות במדינה באמצעות הכפפת הקהילות למערכת הבירוקרטית של המדינה וחינוך הדור הצעיר במערכת בתי־ספר חדשה שבמרכזה השפה הגרמנית ולימוד מדעים. דוהם ויוזף השני, כך נראה היה בתחילת שנות ה־80, פתחו כמעט ב־בזמן אופקים חדשים לקיום היהודי בעידן המודרני. בפני דעת הקהל הוצגה אופציה של שינוי מרחיק לכת בדפוסי הקיום הקיימים – בסמכויותיה של הקהילה, במוסדות החינוך, בזיקה למוסדות השלטון, בכלכלה ודוהם ויוזף השני המליצו על מעבר ממסחר למלאכה ולחקלאות) ואף בשפה ובשמות (הקיסר האוסטרי דרש לאמץ שם משפחה שעובר מאב לבנו). תגובתו של מנדלסון להתפתחות המואצת הזאת באה לידי ביטוי בתחילת 1782 באחד החיבורים החשובים והמעניינים ביותר שפירסם בשאלת היהודים – ה'הקדמה' לספרו של מנשה בן ישראל 'תשועת ישראל'. החיבור הזה גרם לתגובת שרשרת שבעטייה נקלע מנדלסון למערבולות חדשות.

הרב הפורטוגלי בן ישראל, שהיה מראשי קהילת אמסטרדם במאה ה־17, ביקר בשנות ה־50 של אותה מאה בלונדון וניהל מאבק יחיד שמטרתו להשיג את הסכמתה של אנגליה לשובם של היהודים למדינה. השתדלותו אצל אנשי הממשל בתקופת שלטונו של אוליבר קרומוול עוררה תסיסה והתנגדות. זו הייתה אחת מן המערכות הראשונות בדיון הציבורי בשאלת היהודים בתחילת העת החדשה. ב־1656 חיבר והדפיס בן ישראל בלונדון בשפה האנגלית את 'תשועת ישראל' – כתב ההגנה על היהודים המפריך את הטענות נגד שיבתם לאנגליה לאחר הגירוש

בשלהי המאה ה־13. בחיבור הקצר הזה הקדיש תשומת לב מיוחדת לעלילות הדם, לאכזריות האינקוויזיציה הקתולית ולטענות שהיהודים נוהגים לחרף את הנוצרים בתפילותיהם ולהונות אותם במסחר. בן ישראל טען שבחינה מחדש של האשמות השווא הללו ללא משוא פנים ודעות קדומות תוביל לתמיכה בהענקת חסות ליהודים באנגליה. מכיוון שפיזור היהודים עד לקצות הארץ ("אני מעלה בדעתי", כתב בן ישראל, "כי קצה הארץ אין משמעו אלא אי זה") הוא תנאי מקדים לגאולה, יהיה בכך גם כדי להחיש את ימות המשיח. מנדלסון היה רחוק מאוד מחזון משיחי כגון זה שהניע את הרב מאמסטרדם בן המאה ה־17, אך כאשר ביקש לתרום את תרומתו שלו לדיון המתחדש בדעת הקהל באירופה בשנות ה־80 של המאה ה־18 בשאלת היהודים, הוא מצא לנכון לפרסם תרגום גרמני של אותה אפולוגטיקה על היהדות ועל היהודים. ב'תשועת ישראל' התמודד בן ישראל עם טענות רבות של הנוצרים נגד היהודים. מבחינתו של מנדלסון זו הייתה דוגמה מוצלחת למאבק על זכויות ליהודים.

"עכשיו שמרבים כל כך לדבר ביהודים ועל היהודים דברים מדברים שונים", כתב מנדלסון, "נראה לי שכדאי לתרגם את חבורו של הרב". דומה שמנדלסון חש בתחילת שנות ה־80 – בייחוד לאחר שקרא את כתב ההגנה המודרני על היהודים שחיבר בברלין דוהם וכן תגובות ביקורתיות ראשונות – כי מצבו דומה לזה של בן ישראל בלונדון, וכי ייתכן שהוא ממלא תפקיד דומה של דובר היהודים. 'תשועת ישראל', הדגיש מנדלסון, נכתב בנקודת זמן שבה בן ישראל כמעט שהתייאש מן הסיכוי להשיג את מטרתו. ההקדמה משקפת את עמדתו האמביוולנטית של מנדלסון ואת סערת רוחו. בכמה מקומות בהקדמה ביקש להראות לדעת הקהל כי מאמציו הבלתי נלאים של הרב המופלא בעיניו הביאו לפתיחת שערי אנגליה בפני היהודים ולניצחון עקרון הסובלנות, ובמקומות אחרים נתן ביטוי לייאוש, לדכדוך ולתחושת התסכול שלו כי לעולם תוצב חומה בפני הסובלנות: "תמוה איך לובשת הדעה הקדומה צורותיהם של כל הדורות, כדי לדכא אותנו ולהעמיד מכשולים לקבלתנו כאזרחים". חלומותיו הנשגבים ביותר וסיוטיו הקשים ביותר התערבבו יחד בדברי ההקדמה שכתב בשלהי חורף 1782.

תחילה הרשה לעצמו מנדלסון להיסחף בהתלהבות הגואה לנוכח ההתפתחויות החדשות בדיון הציבורי בעניין היהודים ולחלום כי הנה נפתחים השמים ומתגשמות משאלות הלב של ההומניסטים הנאורים, רודפי השלום והסובלנות. כארבע שנים לפני מותו פתח מנדלסון את ההקדמה במילים: "שבח והודיה להשגחה העליונה שזכתני ברוב חסדה לראות עוד באחרית ימי את השעה

המוצלחת, שבה הוחל לתת אל לב את זכויות האנושות במלוא היקפן הנכון". פרסומם של המחזה 'נתן החכם' של לסינג, התוכנית להענקת אזרחות ליהודים שהציע דוהם וצווי הסובלנות של הקיסר יוזף השני יצרו בעיניו של מנדלסון מציאות חדשה. הוא סבר כי רצונה של ההשגחה האלוהית בשלום עלי אדמות וייעוד האדם לממש את זכויותיו הטבעיות לסובלנות ולחירות באים לידי ביטוי אצל הקיסר במתווה פוליטית מעשית ובת מימוש. אני עצמי, הבהיר מנדלסון את מקומו ההיסטורי בהערה אוטוביוגרפית מאלפת, חסר כישורים פוליטיים ועל כן ממלא בדרמה הזאת אך ורק את תפקיד הפילוסוף הפסיבי, המתבונן מן החוץ וחולם על התגשמות משאלות לבו. במידה רבה זו הייתה הצהרה של היהודי הפרוסי המתגורר בברלין תחת שלטונו של פרידריך השני, כי אין בכוונתו לפעול להתססת הרוחות כדי שגם במדינות אחרות, ואולי אף בפרוסיה עצמה, ייקחו דוגמה מן הקיסר האוסטרי:

יותר מדי רחוק אני מן הקבינטים של גדולי עולם ומכל מה שיש בו כדי להשפיע עליהם, כי אוכל ליטול חלק כלשהו בענין הגדול הזה ולשתף בו את פעולתי. יושב אני במדינה, שאחד השליטים החכמים ביותר, אשר שלטו בזמן מן הזמנים על בני אדם, הביא בה את האומנויות ואת המדעים לידי פריחה רבה כל כך ועשה את חופש המחשבה המושכל לקנין כללי כל כך, שפעולתם מתמשכת אפילו על הפחות שבתושבי מדינותיו. תחת שבט הוד מלכותו מצאתי לי הזדמנות וזרוז לקנות השכלה, לחשוב מחשבות על יעודי שלי ושל אחי, ולהגות, לפי מדת כוחותי, הגיונות על בני אדם, על הגורל וההשגחה. אלא שכל ימי רחוק הייתי מן הגדולים ומחברתם. חייתי תמיד את חיי בסתר, מעולם לא הייתה לי עילה או נטיה להתערב בעסקי עולם העשיה [...] במרחק האפל הזה עדין אני עומד, ובכיליון עינים ילדותי הנני מצפה לראות מה יהיה בסופו של כל זה לפי רצון ההשגחה רבת החכמה והחסד.

אין ספק שבעדות הזאת של מנדלסון על עצמו הייתה הנמכה מכוונת של מעמדו בזירה הציבורית. לא היה דבר רחוק מן האמת יותר מאשר לתאר את חיי מנדלסון בעשרים השנים האחרונות במילים "חייתי את חיי בסתר". הדברים האלה היו אולי בגדר משאלת לב של פילוסוף שנגרר אל מעמד של דובר היהודים ונתפס ככזה בדעת הקהל הכללית והיהודית, אך גם הביעו את רצונו להסיר מעליו את החשד כי הוא נכנס לתחום הפוליטי הרגיש כל-כך בפרוסיה וחובר אל הגורמים הדורשים יותר חירות ושוויון ומצהירים במילות חנופה על נאמנות מחודשת למלך הפרוסי.

ההקדמה לספרו של בן ישראל הייתה בראש ובראשונה הדרך שבה בחר מנדלסון להגיב לחיבורו המתגר כל-כך של דוהם. על אף שמנדלסון היה זה שהביא את דוהם לכתיבת 'על תיקונם האזרחי של היהודים' ועל אף שהיה שותף למטרתו לשכנע את המדינה האירופית בשלהי המאה ה-18 כי אפשרי וחיוני לפעול לקידום התאזרחותם של היהודים, מצא מנדלסון כי תוכניתו של דוהם בעייתית ולקויה בבסיסה, ואולי אף מסוכנת. תחילה הוא העלה אותו על נס וקשר אותו להתפתחות העצומה והמבטיחה של הנאורות. אשרינו שדוהם תובע את זכויות היהודים בתוך המאבק האוניברסלי והמקיף לזכויות האנושות כולה, כתב מנדלסון והוסיף: "הפילוסוף של המאה השמונה עשרה לא השגיח בהבדל התורות [הדתיות] והדעות וראה באדם רק את האדם". ואולם המחלוקת של מנדלסון עמו הייתה עמוקה ביותר וכוונה נגד הנחת היסוד של דוהם ולפיה היהודים זקוקים לתיקון יסודי ולשיקום בטרם יהיו ראויים לזכויות. מאחורי זה, חשד מנדלסון, קיימות אצל דוהם, בדיוק כמו אצל מתנגדי ההתאזרחות היהודית, דעות קדומות שעדיין לא עברו מן העולם. בלבם של מנדלסון צפו ועלו סיוטים כאשר קרא בספרו של דוהם על הליקויים הרבים בדפוסי החיים, בכלכלה, בחינוך ובמוסר. תחושות דומות עלו בו כשקרא מייד לאחר מכן את הביקורת של התיאולוג יוהן דוד מיכאליס, שהציג בביקורת שכתב על דוהם את המכשולים להתאזרחות המובנים ביהדות – התודעה של עם נפרד, הציפייה המשיחית לשיבת ציון וההגבלות ההלכתיות על מגעים עם נוצרים ועל שירות צבאי. מיכאליס, שהביע בעקביות ספקות לגבי אפשרות השתלבותם של היהודים בכלל האזרחים במדינה, פסל אולי את האפשרות שהיהודים יהיו לחיילים נאמנים ומוכשרים במדינה המודרנית, אך דוהם פסל אותם לשירות גם במנגנוני הממשל, ושניהם הציגו את היהודים כבעלי נטייה לרמאות ולהפרת החוק. בהקדמה חשף מנדלסון – יותר מאשר בכל מקום אחר בכתביו הפרטיים והמודפסים עד אז – את חרדתו לנוכח העולם הנוצרי ואת ספקותיו לגבי ההיתכנות של השינוי המהותי המיוחל באותו שלב. האם תוכל הנאורות אי-פעם, שאל, למחות את עקבות הקנאות והברבריות בכל הנוגע ליחס כלפי היהודים?

ההשוואה בין העלילות הנוראות בתקופות שבהן סבלו היהודים האשמות שווא מידי קנאים נוצרים, כפי שמתאר בן ישראל, לבין ההאשמות בנות הזמן מגלה, לדברי מנדלסון, כי התרחש מפנה מסוים: בעבר רצו לעשותנו לנוצרים ועתה לאזרחים מועילים. אך הנחמה אינה גדולה כל-כך משום שהיום כמו אז משמשים היהודים מטרה לעלבונות ולהכפשות:

לפנים היו טורחים בנו כל מיני טרחות שאפשר לעלות על הדעת ומתקינים כל מיני תקנות כדי לעשותנו לא לאזרחים מועילים, אלא לנוצרים, ומכיון שהיינו קשי עורף וערלי לב כל־כך שלא רצינו להתנצר, היה בזה טעם מספיק לראותנו כמשא ללא הועיל על פני האדמה ולטפול על המפלצת המנוולת את כל התועבות שבעולם, שהיה בהן כדי לעשותה מטרה לשנאה ובוז של כל בני האדם.

והנה עתה טוענים כלפינו, הוסיף מנדלסון, כי איננו מתאימים לאזרחות: "מאשימים אותנו שאנו מחזיקים באמונות תפלות ושקועים בבערות, שאנו חסרי רגש מוסרי, טוב טעם ונמוסים נאים, שאיננו מוכשרים למלאכות, למדעים ולאומנויות מועילות". ואולם, המשיך, ההגבלות המוטלות עלינו ודחיקתנו לשולי החברה אינן מאפשרות לנו להתפתח. מי שמעוניין באמת ובתמים בהשתלבות היהודים בחברה ובתרבות צריך קודם כול לשחרר אותם מן ההגבלות, שאם לא כן יימשך הדיכוי לנצח: "חוסמים בפנינו את כל הדרכים לתיקון מועיל של מצבנו, ועושים את חוסר התרבות עילה להוסיף ולדכא אותנו. כופתים את ידינו, ומוכיחים אותנו על שאין אנו משתמשים בהן".

באשר לשאלה האם נחלשה הקנאות הדתית, מנדלסון היה סקפטי ביותר. הוא טען שיש למגר קודם כול את האגדות השקריות שטפלו על היהודים, ולעניין זה כתב ההגנה של בן ישראל לא איבד מחשיבותו, והוא בעיקרו אקטואלי גם לאחר למעלה ממאה שנים. בפרץ מחודש של פסימיות הודיע מנדלסון לקוראיו את עובדות החיים המצערות: הנאורות של המאה ה־18 עדיין לא הצליחה למחות את "עקבות הברבריות של ההיסטוריה". בערים מסוימות בגרמניה עדיין לא מניחים ליהודי "להלך לאור היום בלא משמר, שמא יתנקש בנפשו של ילד נוצרי או יסמם את הבארות. ובלילות אין סומכים אפילו על שמירה מעולה מפני המגע ומשא שיש לו, כידוע, עם הרוחות הרעות". גם אחד המיתוסים האנטי־יהודיים החריפים ביותר, שנוצר במאה ה־16 בנסיכות ברנדנבורג (שהפכה ב־1701 לממלכת פרוסיה), נחשב בעיני רבים כאמת לאמיתה. ב־1573 גורשו יהודי ברלין והנסיכות כולה לאחר שטובע המטבעות וסוכן החצר היהודי ליפולד הורשע ברציחתו באמצעות הרעלה של נסיך ברנדנבורג יואכים השני והוצא להורג באכזריות. ואולם ההיסטוריונים, כך הראה מנדלסון, הוכיחו מתוך המסמכים שליפולד לא היה קשור כלל למותו של הנסיך ועל כן לא הייתה כל הצדקה לעינויים המזוועים שעבר כדי לסחוט ממנו הודאה. גורלו היה נורא. מנדלסון מתאר ללא כחל ושרק את העינויים שעבר ליפולד לאחר חקירתו:

צבטוהו עשר פעמים בצבתות מלובנות במקומות שונים בגוף, ועל פיגום שנבנה לשם כך בשוק החדש של ברלין מתחו את ידיו ואת רגליו על הגלגל ורוצצו את עצמותיו בארבע נגיפות, גזרוהו לארבעה גזרים, ואת בני מעיו עם ספר הכשפים יחד שרפו באש. עכבר גדול, שהגיה מתחת הפיגום, והכל הכירוהו בבירור שהוא שד הכישוף, סילק מלב הרואים כל שארית של ספק שהנדון נענש בדין ובצדק.

גירוש יהודי ברלין וברנדנבורג היה אפוא תוצאה של עלילה קשה וחסרת בסיס, תוצר של דעות קדומות ואמונות תפלות, אך המיתוס הזה נותר לדעתו של מנדלסון צרוב בזיכרון הקולקטיבי של הגרמנים. מנדלסון הביא ראיה נוספת לכך ש"אפילו הנאורות שבימינו, הטובים מאלה שבעבר, עדין לא הגיעה כל עיקר עד כדי כך, שאותן האשמות גסות לא תוספנה לפעול את פעולתן". דבריו התייחסו אל עלילת דם שהתרחשה בקהילת פוזן בשנות ה־30 של המאה ה־18: שני רבני הקהילה נאסרו שם ועונו קשות באשמת רצח של ילד נוצרי ושימוש בדמו לצורכי חג הפסח. "חס אני על הרגש האנושי של קוראי", כתב מנדלסון, "ואני מונע עצמי מלספר בפרוטרוט את כל מעשה העינויים האלה. נוראים היו מכל העינויים שהברבריות הרשתה לעצמה להשתמש בהם בזמן מן הזמנים".

האם יש לכך תקנה? שאל מנדלסון, האם ניתן להיאבק בהצלחה באותן "האשמות גסות", "חוקים ברבריים" וכל אותה מורשת נוצרית אפלה, כבדה ומעיקה שנוצרה בימי הביניים? בנקודה הזאת בחייו גבר אצל מנדלסון הייאוש. גם אם יקוצצו שורשיהן של הדעות הקדומות ביחס ליהודים הן ימשיכו לינוק מן האוויר ולהתקיים. מי שהדעה הקדומה כבשה את לבו לא ירצה להטות אוזן לנימוקים שכנגד. על כן אולי אין הרבה טעם ותוחלת במאבק הנאורות נגד אטימות הלב, ו"לשוא מרימות התבונה והאנושיות את קולן, כי דעה קדומה שהזדקנה אין לה עוד חוש שמיעה".

באותה נשימה שבה אמר מנדלסון את הדברים הקשים הללו, שאפשר היה בצדק לפרשם כהרמת ידיים וכפרישה מן המאבק לסובלנות דתית, הוא שב לטוות את חוטי חלומו. מול שורת הצעדים שהציע דוהם שאותם חייבת המדינה לנקוט כדי לשקם ולתקן את החברה היהודית כך שבניה יתאימו לאידאל של האזרח המועיל וההגון, העמיד מנדלסון דגם חלופי לתהליך ההתאזרחות. כסוחר וכמנהל יהודי בתעשיית הטקסטיל הוא נעלב באופן אישי מקביעתו של דוהם ולפיה היהודים אינם מועילים למדינה כל עוד הם אינם יצרניים ומרוכזים ברובם במסחר. כנגד זה הציע מנדלסון תיאוריה כלכלית אחרת המסתייגת מן ההכוונה

והפיקוח של המדינה, המצדדת בתחרות חופשית, בחופש בחירת העיסוק ובשוק דינמי שאינו מופרע על ידי התערבות מבחוץ, והיודעת להעריך את תפקידם החיוני של כל הפעילים במערכת הכלכלית. בניגוד לדימוי השלילי של הסוחר טען מנדלסון בהגנתו על תחום העיסוק הדומיננטי של היהודים, כי תרומתו למדינה עצומה: "סוחר לא אחד היושב אל שולחן כתיבתו ומחשב חישובים, או נח בכורסתו ומתכנן תוכניות, יוצר בעצם הרבה יותר מן הפועל ובעל המלאכה המקים רעש גדול". ללא הסוחר המזרים את הסחורות ברחבי העולם הכלכלה כולה תהיה משותקת. בזה רבה התועלת אפילו של הרוכל היהודי: "תגרן יהודי קטן שבקטנים הריהו מבחינה זו לא צרכן בלבד, אלא תושב (איני רשאי לומר אזרח) מועיל של המדינה, יצרן ממש". לדעתו, המדינה אינה צריכה להתערב בתהליכים הדמוגרפיים. בתגובה לחששו של דוהם, בדומה לזה של שליטי פרוסיה, כי המדינה תוצף באנשים מיותרים שאינם מביאים תועלת, יצא מנדלסון נגד מדיניות מווסתת ומחה על האפליה כלפי החלשים בחברה:

שום מדינה אינה יכולה לותר אפילו על הפחותים שבתושביה [...] מבלי לגרום נזק ניכר ומורגש לעצמה, ושום קבצן אינו מיותר, שום בעל מום אינו פסול לשימוש בעיני ממשלה מחוכמת.

מנדלסון יצא חוצץ נגד מדיניות הפיקוח ההדוק על תנועת האוכלוסין ועל רישיונות המגורים, שהייתה קשוחה במיוחד בפרוסיה ופגעה קשות ביהודים. גם בנושא הזה הוא הציג עמדה ליברלית הדורשת מן המדינה להימנע מהתערבות ומפיקוח. לדעתו, בתנודות האוכלוסין, כמו בפעילות הכלכלית, מתקיימת חוקיות טבעית של היצע וביקוש:

כל מערכה כנגד גידול מספר האוכלוסין, כל תקנה שמתקינים כדי לעכב את התרבותם, גורמים לתרבות התושבים, ליעודם ולאושרם של בני אדם הפסד גדול יותר מן הריבוי המופלג שמפחדים ממנו. נסמוך בזה על חכמת סדרו של הטבע. אל נעכב את מהלכו.

על-פי חזונו של מנדלסון ראוי לקבל את היהודים כפי שהם ולא לדרוש מהם מתוך פטרונות לשנות את אורחות חייהם כתנאי לקבלתם. תהליך האזרחות האידאלי, הליברלי וההומני ביותר שהוא ראה לנגד עיניו ראוי שיתממש על-פי התקדים של הולנד בימי בן ישראל, ותנאי היסוד שלו הוא הבטחת החירות ללא אפטרופסות, ללא פיקוח, ללא הכוונה וללא הצבת תנאים מקדימים ודרישות לשיקום:

רק החופש, הרוח הנדיבה של הממשלה, החוקים הישרים והזרועות הפתוחות, שבהן מקבלים את בני האדם למיניהם, למלבושיהם, לדעותיהם, לנמוסיהם, למנהגיהם ודתיהם השונים, ומגינים עליהם, ומניחים להם לפעול ולעשות; רק המעלות האלה הן הן שיצרו בהולנד את הברכה המרובה כמעט יותר מדי, את שפעת הטוב, שבגללה כולם מקנאים בה כל כך.

בחלום הליברלי שלו תהליך התאזרחותם של היהודים יתממש בהצלחה ככל שהמדינה הריכוזית המודרנית תאמץ גישה פלורליסטית, תוותר על הרצון לאחידות, ובעיקר תמשוך את ידיה מן ההתערבות הבוטה והמגבילה בחייהם – התערבות שדווקא דוהם, "הפילוסוף של המאה השמונה עשרה", באופן פרדוקסלי הציע להעמיק.

בדברי התגובה שלו למיכאליס, למשל, ביטא מנדלסון את זעמו על כך שבמקום לעשות הבחנה על-פי בסיס השוני הדתי בין "נוצרים" ו"יהודים" הוא השתמש דווקא במונחים המציינים שוני אזרחי – "גרמנים" ו"יהודים", המדירים את היהודים מחבר האזרחים. בעלבון עמוק כתב:

ודאי הוא נזהר מלהעמיד את ההבדל שביניהם רק על דעות שבאמונה ודת, ומבקש לראותנו כזרים [...] מבקש הייתי לברר, כמה אלפי שנה צריך יחס זה של אדון הארץ ונכרי להיות הולך ונמשך? האם לא מוטב יהיה להשכיח את ההבדל הזה לטובתה ותועלתה של האנושות ותרבותה?

את הצעד הראשון בתהליך ההתאזרחות, סבר מנדלסון, צריכה לעשות המדינה, שתבטל את כל המגבלות והאפליות המוטלות על היהודים, וזאת ללא כל תנאי מוקדם וללא דרישה לשינוי בדפוסי הכלכלה והחינוך. ואילו את הצעדים של היהודים "לקראת התרבות" יעשו הם עצמם מתוך הכרה בשינוי מרחיק הלכת באווירה הכללית, מתוך הכרת תודה על "האהבה" המורעפת עליהם ומתוך אימוץ מרצון של ערכי הסובלנות. כחברים רצויים בחברה האזרחית לא יהיה עוד צורך בקיומה של האוטונומיה הקהילתית. מערכת המשפט, למשל, תהיה כללית והשופטים – יהודים או נוצרים, אך קודם כול ישרי לב – יוכלו לדון בסכסוכי יהודים גם על-פי דיני התורה. למי שחושש מכך שמחויבותם של היהודים לחזון ההתיישבות המחודשת בארץ-ישראל לא תאפשר להם להיות נאמנים באופן מלא למדינה המאזרחת אותם השיב מנדלסון, כי שיפור ניכר בתנאי החיים יגרום להדחקת הציפייה המשיחית הזאת. לדעתו, ההתאזרחות והסובלנות יגרמו ליהודים

להותיר את הציפיות האלה בתחום בית הכנסת בלי שיהיו בעלות משמעות לחייהם
בהווה:

השיבה המקווה לארץ ישראל, הגורמת דאגה מרובה כל כך לאדון מיכאליס, אין
לה השפעה כלשהי על התנהגותנו האזרחית. דבר זה הורה הניסיון מאז ומעולם
בכל מקום שנהגו ביהודים במידת הסובלנות. הרי זה מתאים מצד אחד לטבעו של
האדם, שאם איננו מבעלי ההזיה, הריהו אוהב את האדמה שהוא חי עליה חיים
טובים. אם רגשותיו הדתיים מנוגדים לכך, הריהו כובש אותם בשביל בית הכנסת
והתפילות ושוב אינו נותן דעתו עליהם.

הגשמתו של חלום ההתאזרחות הליברלי והפלורליסטי הזה של מנדלסון הייתה
תלויה גם בהתגברות על מכשול גבוה אחר – דבקותם של היהודים בארגון
הקהילתי האוטונומי שלהם. למגינת לבו של מנדלסון, ניתנה לכך בתוכניתו של
דוהם דווקא תמיכה מלאה. דוהם אמנם דרש שורה של שינויים עמוקים בכלכלה,
בתעסוקה ובחינוך, אך לא הרחיק לכת מעבר למבנה הקיים של מדינת המעמדות,
שבה יש לקבוצות שונות זכויות שונות של התארגנות, חקיקה ושיפוט עצמי. לדעתו,
גם במצב שבו המדינה תעניק בהדרגה זכויות אזרח ליהודים לא תהיה כל מניעה
מלהמשיך במצב הקיים, שבו נהנים היהודים מחופש להתארגן גם מבחינה
אזרחית (שיפוט על-פי חוקי ההלכה) וגם ב"חברה כנסייתית" משלהם שסמכויותיה
יכללו את הזכות להחרים את הסוטים מדרכי הדת. מנדלסון סבר כי זהו מצב
בלתי אפשרי העומד בסתירה הן לעקרונות הנאורות, הן לערך הסובלנות הדתית
והן לחירותם של היהודים במדינה האידאלית שעליה חלם: "להנהיג משמעת
כנסייתית ועם זה לקיים בלא הפסד את האושר האזרחי, הרי זו בעיני בעיה
שהפוליטיקה עדיין צריכה לפתור אותה". כנגד המצב הזה ולמען הפקעת סמכות
ההחרמה מידי ההנהגה הרבנית הוא יצא בהקדמה באופן הנחרץ ביותר, תוך
פרישת משנתו הליברלית בפירוט רב, נגד סמכות השלטון והכוח של כנסייה דתית
כלשהי.

דרך ההתנצחות הרטורית שלו עם העמדה המתירה לזרועות הכנסייה לפעול בכוח
האיום להחרים ולהעניש "כדי לייסר או להדיח מקרבה את המרדנים ולהחזיר
למוטב את התועים והסוטים" הייתה חסרת תקדים ומתלהמת, והדבר מעיד עד כמה
נגעו הדברים בציפור נפשו. מאז העימות עם לפאטר למעלה מעשר שנים קודם
לכן לא הרשה מנדלסון לעצמו להשתחרר מכל רסן, לאבד את שלוותו הפילוסופית
המפורסמת, ולהשמיע קול זעקה המבטאת את האמונה הבוערת בלבו:

איני מכיר שום זכות על אנשים ודברים התלויה בהלכות דעות ומיוסדת עליהן [...]
 ופחות מכל אני מכיר זכות ושליטה על דעות מטעם הדת [...] הדת האמיתית,
 האלוהית, אינה נוטלת לעצמה שליטה על דעות והשקפות [...] הדת האמיתית,
 האלוהית, אינה צריכה לא לזרועות ולא לאצבעות, היא כולה רוח ולב [...] איך
 ימלאנו לבנו לנעול דלת בפני הפורש, בפני בעל דעות אחרות, בפני בעל דעות
 מוטעות או נוטה מן הדרך, ולשלול ממנו את החופש [...] בית התפילה של התבונה
 אין לו צורך בדלתות נעולות. מבפנים אין לו מה להצפין, ומבחוץ אין למנוע את
 הכניסה משום אדם [...] אני עובר בשתיקה על הסכנה, הכרוכה במתן זכות זו של
 הוצאה מן הקהל, על השימוש לרעה, שאין להמנע ממנו אגב זכות נידוי כזאת, כמו
 אגב כל משמעת כנסיתית ושלטון כנסיה. אהה! המין האנושי אף מקץ שנות מאות
 לא ירפא ממלקות המגלבים, שהלקוהו המפלצות האלה! איני רואה כל דרך לבלום
 במתג ורסן את קנאת הדת הכוזבת, כל זמן שדרך זו פתוחה תהיה לפני.

האם חשב מנדלסון על עצמו כפורש העלול לעמוד לדין הכנסייה היהודית
 בדומה לברוך שפינוזה שהוחרם כמאה ושלושים שנים קודם לכן באמסטרדם?
 האם ראה בכך פתח להנצחת שלטונה העריץ של הכנסייה גם בעידן הנאורות?
 האם חשש מן הפגיעה בחירות המחשבה של היחיד? האם חשש מהתפוגגות החלום
 של המדינה האזרחית הליברלית שאינה מתערבת כלל באמונות ובדעות של
 חבריה? דומה שמשוהו מכל אלה אכן הזין את החרדות של מנדלסון ולכן נזעק
 לשלול את החלק בתוכניתו של דוהם שתמך בהמשך האוטונומיה של הקהילה
 היהודית, ובכללה בהמשך השמירה על זכות החרמתם של הסוטים והפורשים.
 ואולם לקראת סיומה של ההקדמה העביר מנדלסון את מאבקו לסובלנות דתית
 מהחזית הפונה כלפי המדינה ואנשי הנאורות הגרמנית גם אל החזית הפנימית
 הפונה כלפי הרבנים. חששות כבדים העיקו עליו בעקבות הידיעות הטריות שהגיעו
 מפראג ומהמבורג-אלטונה בדבר האיום להחרים את 'הביאור'. זמן קצר לפני
 כתיבת ההקדמה אף גברו החששות כאשר הגיעו לברלין שמועות שהרב רפאל כהן
 מהמבורג-אלטונה פעל שוב בניגוד לערכי הסובלנות הדתית ורדף יהודי מן
 הקהילה שלו שביקש לפרוש מאורח החיים היהודי וכפר בסמכות הקהילה. הפרשה
 הזאת הגיעה לדעת הקהל באמצעות הסופר הגרמני בעל העט השנון והקנאי
 לנאורות אוגוסט קראנץ והעמידה את מנדלסון במבוכה. בשעה שהוא נאבק
 לסובלנות דתית של הנוצרים כלפי היהודים והתאמץ למגר את הדעות הקדומות
 הפגין אחד הרבנים לעיני כול את קנאותם הדתית של היהודים. הדבר הזה היה

בלתי נסבל בעיניו והיווה הוכחה נוספת לכך שאין להנהיג עוד משמעת כנסייתית. המבוכה הפומבית שגרם לו הכישלון הגלוי לעין הציבור של הרבנים במבחן הסובלנות הדתית של הנאורות הייתה רבה.

מנדלסון בהחלט לא התכוון ששלטונות המדינה יתערבו במקרה הזה או שישללו בכוח החוק את סמכויות הרבנים. צעד כזה היה מנוגד להתנגדותו העקבית למעורבות המדינה בתהליך ההתאזרחות. לעומת זאת, הוא הציג שוב חזון משלו, ואולי הייתה זו יותר מכול משאלת לב שהסבירות להתגשמותה בפועל הייתה נמוכה מאוד: ויתור מרצון על זכות אכיפת המשמעת הדתית. בקריאה נרגשת אל הרבנים סיים מנדלסון בדרמטיות לא מבוטלת את ההקדמה, וטווה חלום נוסף של הצטרפות היהודים אל תרבות הנאורות באמצעות הפיכתה של הקהילה היהודית לארגון פתוח, שהחברות בו אינה חובה ואין לו סמכויות כפייה. מנדלסון קרא למנהיגי היהודים לוותר מרצון ומתוך הכרה על השימוש ב"חרב הנקמה שרק השגעון סבור כי יוכל להשתמש בו לבטח". ייתכן, הוסיף, שבעבר, בעידן הקנאות הדתית ורדיפת היהודים הקשה בידי הנוצרים, מצאתם מעין פיצוי בניצול סמכותכם כדי לפקח ולהעניש את הנתונים תחת שלטונכם, ולא קשה להבין כיצד הקורבן האומלל מאמץ לפעמים את שיטות הנוגשים בו כלפי החלשים ממנו ("הנקמה מבקשת את הנושא שלה, וכשאינה יכולה לעשות כלום לאחרים, הריהי מכרסמת את בשר עצמה"). ייתכן גם שבעבר הושפעתם מן המגמה הכללית בעולם ומאותו "רעיון שוא כי הדת אינה יכולה להתקיים אלא על ידי שלטון של ברזל, וכי תורות האושר הנצחי אינן ניתנות להתפשט אלא על ידי רדיפות ארורות", אבל עתה, בעידן הנאורות והסובלנות הדתית, כבר ראוי ללכת בעקבות דוגמאות טובות יותר. היום, כאשר אנו צועדים בנתיב של השתחררות מן השעבוד שמבחוץ, הגיעה השעה לוותר על הזכות לשעבוד מבית:

האומות נושאות וסובלות זו את זו ומראות גם לגביכם אותות אהבה וחמלה [ו] הן, אחי, קחו לכם למופת את האהבה, כשם שלקחתם למופת לכם עד עתה את השנאה! חקו את המדה הטובה של האומות, כשם שסבורים הייתם עד עתה כי מוטל עליכם לחקות את המדה הרעה שלהן. רצונכם שאחרים יחוננו ויסבלו ויחוסו עליכם, חוננו וסבלו ויחוסו זה את זה! אהבו, והייתם אהובים!

האם יסכימו מנהיגי הדת היהודית לכרות את הענף שעליו ישבו ולוותר מרצון על מעמדם ועל סמכותם? האם יפרקו מרצון את מנגנוני הפיקוח והשלטון העצמי של הקהילה המסורתית? ההיסטוריה מראה כי בניגוד לחזון הזה של מנדלסון

הייתה דווקא התערבותה של המדינה הריכוזית המודרנית בעלת מנגנוני הפיקוח הגורם הראשי להיחלשות האוטונומיה היהודית. ככל שהמדינה הפקיעה מטעמים של יעילות וחיזוק הריבונות שלה את סמכויות השיפוט, הענישה וגביית המיסים מידי הקהילה, כך הלכה ההנהגה המסורתית ואיבדה את כוחה. מנדלסון קרא היטב את המפה וחש בשינוי שחל בנשיבת הרוחות שעיצבו מחדש את דפוסי הקיום היהודי והתאימו אותם ל"מצב המודרני". הוא חזה את התפרקות הארגון הקהילתי מן הסוג הישן, אך לא עלה בידו לשכנע שהיוזמה צריכה לבוא דווקא מבפנים.

תגובותיו של מנדלסון בשנים שבמהלכן סערו הרוחות בקרב מלומדים וסופרים נאורים ופקידים בכירים בגרמניה בנוגע לשאלת היהודים מעידות עד כמה היה רגיש לתנודות בדעת הקהל. הפילוסוף היהודי המפורסם, שהתעקש לראות את עצמו כלא יותר מאשר מתבונן פסיבי מבחוץ, מילא הלכה למעשה תפקיד מפתח שאין ערוך לחשיבותו בשיח הציבורי שהתפתח מאוד בשנות ה־80 של המאה ה־18, וללא ספק נתפס בעיני רבים כדוברם של היהודים. כל מלה שהודפסה מפרי עטו הפכה לנחלת הציבור המשכיל שעקב אחריו, קרא ושקל את דעותיו. מנדלסון לא התעלם מן הקולות החדשים והמפתיעים שהביאו אל חזית דעת הקהל את ערכי הנאורות ותבעו להסיק מהם מסקנות מעשיות בכל הנוגע למעמד היהודים במדינה, אך הוא גם ידע לשקול היטב את עוצמתם של המשקעים הכבדים והעכורים מן העבר – דעות קדומות, דימויים אנטי־יהודיים, חשדות וקנאות דתית נוצרית. לקוראיו הנוצרים הוא קרא לבחון מחדש את הזיכרון הקולקטיבי שלהם ואת הסטריאוטיפים השליליים והמושרשים כל־כך של היהודי, ולערוך בינם לבין עצמם חשבון נפש. בהקדמה שפירסם ב־1782 ניכר עד כמה היה הפילוסוף היהודי הליברלי הזה מברלין רוצה לראות בניצחונה המוחלט של הנאורות, אך גם עד כמה היה ספקן לגבי האפשרות הזאת. לא מעט חששות התעוררו אצלו דווקא בשעה שבה גברה האופטימיות בחוגי הנאורים הנוצרים והיהודים. חלומותיו על הנאורות, ההומניזם, הסובלנות ואהבת האחים הופרעו שוב ושוב בסיוטים על הקנאות הדתית, אחיזת הברזל של הדעות הקדומות, הרדיפות והחרמות מחוץ ומבית, ומצב רוחו נע והיטלטל מן הקצה אל הקצה.

'ירושלים' – הדרך אל האושר האזרחי

במהלך 1782 עקב מנדלסון בדריכות רבה גם אחר הסערה שפרצה בדעת הקהל היהודית בעקבות פרשת וייזל שהציבה אתגר גדול במיוחד לאמונתו בסובלנות הדתית. נפתלי הרץ וייזל פירסם באותה שנה מכתב גלוי – 'דברי שלום ואמת'. החיבור הזה הכה בתדהמה את האליטה הרבנית ועורר בה תחושת סכנה. לעומת תגובתו המתונה והמסויגת של מנדלסון לצווי הסובלנות של הקיסר האוסטרי יוזף השני וייזל גילה התלהבות עצומה לנוכח חלון ההזדמנויות חסר התקדים שנפתח עתה בפני היהודים. התחדשות הדיון בשאלת היהודים, התרחבותה של תרבות הנאורות באירופה, הצעותיו של דוהם להתאזרחות היהודים במדינותיהם, הרפורמות בחינוך היהודי שדרש יוזף השני והיוזמות הפנימיות שבאו לידי ביטוי בפרויקט 'הביאור' ובהקמת בית-הספר החדש בברלין – כל אלה סימנו לדעת וייזל מגמה אחת מבורכת. הוא סבר ששום דבר לא יהיה עוד כפי שהיה בעבר משום שמתחולל מפנה בעל משמעות היסטורית ביחסי היהודים והנוצרים, היהודים והמדינה המודרנית, היהודים ומלכי החסד. מרגע זה, טען וייזל, לא ניתן עוד לשבת בחיבוק ידיים ולהמתין בפסיביות, אלא יש לעשות מעשה. וייזל יצא בקול קורא לראשי קהילות, לרבנים וליהודים הדואגים לגורל עמם לתמוך בדרישות הקיסר האוסטרי ובמיוחד להקים מרצונם החופשי מערכת של בתי-ספר יהודיים מתוקנים.

לראשונה נפרשה ב'דברי שלום ואמת' האידיאולוגיה של הנאורות היהודית. בחיבורו שרטט וייזל את המתווה המפורט של בית-הספר היהודי המודרני – תוכנית לימודים מאוזנת המשלבת לימוד תורני (בלשונו "תורת ה'") עם המקצועות הכלליים במדעי הרוח והטבע ולשונות זרות ("תורת האדם"), התמקצעות המורים וארגון מבנה הלימודים, הכיתות וספרי הלימוד. הוא לא הסתפק במתווה הזאת אלא קשר את המהפך שהציע למערכת החינוך המסורתית של ה"חדרים" והישיבות להשקפת עולם כוללת על מקומם הראוי של היהודים בחברה ובמדינה

ועל דמותו של היהודי האידאלי. המצב המודרני ההולך ומתהווה, לדעתו של וייזל, באירופה הנאורה והסובלנית פותח אפשרויות חדשות בכלכלה, ביחסים החברתיים, במעמד האזרחי ואפילו בהלכי הרוח. היהודי האידאלי של וייזל יכול וצריך להיות מעתה לא רק יהודי מאמין, נאמן למסורת ומחובר לקהילה, אלא גם אזרח מסור ואדם מאושר המסוגל ליהנות מחייו. ב'דברי שלום ואמת' הוא מוזח ביקורת קשה במיוחד על הליקויים בחינוך המסורתי, על מגבלות הצמצום של עולם הידע לספרייה התורנית ועל רמתם הירודה של המורים ודרש למהר ולכונן מערכות חדשות שייצגו את "הסדר הנכון".

בלי להיות ער באופן מלא לכל ההשלכות האפשריות של דבריו חולל וייזל ב־1782 מהפכה תרבותית-חברתית מסעירה ובעלת משמעות אדירה. הוא הכריז על פתיחת העידן ההיסטורי של "העת החדשה" בתולדות היהודים, ניסח אידאל חדש של יהודי שהייחודי והאוניברסלי מעצבים במשולב את עולמו וחייו – יהודי שהוא גם אזרח וגם אדם – וקבע שהאליטה הרבנית אינה ראויה עוד להכתיב את סדרי החיים של החברה היהודית. ב'דברי שלום ואמת' נולדה התודעה העצמית של היהודי המודרני המודע להיותו מודרני והמבקש לחולל תמורה תרבותית כוללת. התודעה הזאת שימשה מעתה ואילך כחומר הבערה של אין־ספור אידיאולוגיות לשינוי והזינה כמעט כל תנועה לתיקון ולמהפכה. ואולם חשובה לא פחות הייתה יוזמתו לגייס באמצעות 'דברי שלום ואמת' דעת קהל יהודית שתתמוך בתוכנית הראשונית הזאת של ההשכלה היהודית. עד מהרה הבחינו כמה רבנים מרכזיים בכך שוייזל עקף את סמכותם והם הגיבו בחריפות על יומרתו לחתור תחתיה. הרבנים, שייצגו את האליטה המנהיגה אשר שימרה בידה במשך דורות את הבלעדיות על הדרכתו של הציבור היהודי והכוונתו, התקשו להשלים עם הופעתו של המתחרה – האינטלקטואל המשכיל. רבנים מרכזיים, ובהם הרב יחזקאל לנדאו מפראג שבבוהמיה והרב דוד טבלי מליסא שבמערב פולין, נשאו דרשות מחאה קשות שבהן דחו את יומרתו של וייזל לפנות אל דעת הקהל היהודית, השמיצו את חוצפתו של יהודי חסר סמכות רבנית להציע דרכים חלופיות לחינוך המסורתי והטיחו בו מהלומות מילוליות. הם הזהירו מפני פגיעתו האנושה בערך לימוד התורה וקראו להחרימו. וייזל התגונן בסדרת מכתבים גלויים נוספים ובאמצעות ניסיון לגייס תמיכה בקרב רבני איטליה שהיו ידועים כמתונים. בתגובה פעל הרב לנדאו להקמת חזית רחבה של רבנים שתעמוד נגד האיום על מעמדם.

מנדלסון לא הטיל ספק בכוונותיו הטובות של וייזל, והמגמות והמתווה של פרויקט החינוך היהודי המתוקן שהוא הציע ב'דברי שלום ואמת' היו מקובלות גם

עליו. הוא אמנם לא היה קרוב להלכי הרוח המהפכניים של המשכילים וגם לא היה שותף לניסוח תוכניות ולגיוס דעת קהל, אך הסערה הציבורית שהתפתחה עד מהרה למלחמת תרבות יהודית הדאיגה אותו והעמידה אותו במבוכה. עברו שבועות ספורים בלבד מאז הביע בסיום ההקדמה שלו ל'תשועת ישראל' את תקוותו כי הסובלנות הדתית תהיה נר לרגלי ההנהגה היהודית שתוותר מרצון ומתוך הכרה בתמורות על סמכות הענישה שבידה, והנה נחשפה גם לעיני דעת הקהל הכללית פרשת וייזל. שמועות על שריפת עותקים של 'דברי שלום ואמת', על איומים כלפי המחבר ועל לחצים המופעלים על הרב צבי הירש לזין מברלין לנקוט אמצעי ענישה, ואולי אף צעד של גירוש כלפי וייזל, הטרידו את מנוחתו של מנדלסון. הפעם עמדה החברה היהודית בפני מבחן נאורות פומבי שאחריו עקבו פקידי ממשלה והעיתונות, ונראה היה שהיא נחלה בו כישלון חרוץ. רדיפתו של וייזל התפרשה כמנוגדת לערכי היסוד של הנאורות. במכתב בהול שכתב מנדלסון בראשית הפרשה לדוד פרידלנדר הוא הזדעק וזעם על הגילוי הבוטה הזה של חוסר סובלנות מצידם של הרבנים. "מה יגידו על כך הנוצרים? מה יחשבו עלינו כאשר אנו מפעילים כוח על הסופר הזה ורוצים למנוע ממנו לבטא את מחשבותיו?" שאל מנדלסון במבוכה מהולה בכעס. פרשת וייזל הלכה והתפתחה בעיניו לתבוסה גדולה בזירת דעת הקהל שהייתה חשובה בעיניו מאוד באותה עת. הרי הוא עצמו נלחם בזירה הזאת כדי להשיג את מימוש ערכי החירות והסובלנות של הנאורות גם ביחס ליהודים, והנה מסתבר שהיהודים עצמם נוהגים בניגוד לאותם ערכים. "ככלל", כתב מנדלסון באותו המכתב, "כל מחבר, יהי מהול או ערל, נהנה בארצו של מלכנו רב החסד [פרידריך השני] מכל החופש האפשרי", ולא ייתכן שדווקא היהודים יגבילו את החופש הזה. הייתי מוכן להיפגש עם הרב לזין ולדבר על לבו בעניין הזה, אך איני מעוניין בעימות עמו. מוטב שמישהו אחר יסביר לו כי בתגובתו ללחצים שמפעילים עליו עמיתיו הרבנים מקהילות אחרות עליו לטעון שבגרמניה חופש הדפוס הוא זכות המובטחת לכול וכי אין למנוע מאיש לבטא את דעתו.

בכל מהלך פרשת וייזל פעל מנדלסון באופן נמרץ מאחורי הקלעים כדי לגונן על וייזל, וכדי לצמצם את נזקי הפרשה ואת הפגיעה בדימוי המתקן של האומה היהודית כשוחרת סובלנות שביצירתו השקיע מאמץ רב. הוא פנה לקהילת טרייסט שבאיטליה בבקשה לסייע לוייזל לקבל את תמיכתם של רבנים שהיו ידועים בגישתם המתונה יחסית ללימוד מקצועות כללים ושפות זרות, ובמכתבים פרטיים תקף קשות את "חסרי הלב" שיצאו למסע נקמה בווייזל והביע חרדה מפני

הכפשתם של כלל היהודים בעיני דעת הקהל הנוצרית. "אל אלוקים יודע כי נהפך לבי בקרבי", שיתף מנדלסון את יוסף גאליקו, מזכיר קהילת טרייסט, בתחושותיו באותה עת. הוא קונן על העוול שנעשה ובא חשבון עם הרבנים שאינם מסוגלים להודות בכישלון דרכם בהנהגת הציבור:

הנה ידיד נפשי הרב הירץ ווייזל שיחיה, הנודע ומפורסם לכל יראי ה' וחושבי שמו בחבוריו היקרים חן ושכל טוב בתורה וחכמה ויראת אלקים ואהבת בריותיו, והוא מעודו מתהלך בדרך תמים לא נטה ללכת באורחות עקלקלות לא במדרש ולא במעשה כאשר יעידו עליו כל ספריו, ועתה כמעט התעורר לחזק ידיים רפות ולהקיץ הישנים שנת העצלה ב'דברי שלום ואמת', וקמו עליו בעלי שטנה וימררהו וירדפוהו מנוחה, כאילו חס וחלילה הסית והדיח את כל עדת ישראל מעל אביהם שבשמים. עד כה הגיעה אולת חסרי לב אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם, או זדון המחלקים [החולקים] הרוצים לנקר את עיני הרואים את מומם.

כמעט למן ההתחלה היה ברור שפרשת וייזל חרגה ממחלוקת על תיקונה של מערכת החינוך היהודי והפכה למוקד השבר שבין האליטה הרבנית, המבקשת לשמר את מעמדה וסמכויותיה, לבין האליטה החדשה של הסופרים המשכילים. בניסיון ההתגוננות הראשון של וייזל הוא ניצל את הפנייה הפומבית של מנדלסון לרבני עמו בהקדמה ל'תשועת ישראל', שבה קרא לויתור מרצון על סמכות הענישה. הדברים לא נעלמו מעיני הרבנים ודומה היה שמנדלסון עלול לשלם מחיר יקר על התייצבותו חסרת הפשרות לצדו של וייזל. הרב לנדאו כתב לרבה של ברלין צבי הירש לוין, שהנה סיפק מנדלסון הוכחה ניצחת לכך שצדקו החושדים בנאמנותו לדת ישראל:

עכשיו אני רואה שכל מה שדנו אותו האיש לכף חובה הכל אמת, וכה הכריז בעצמו שאין לו חלק לא באלקי ישראל ולא בתורתו והפקיר הדרך שכל אחד יעשה מה שלבו חפץ, ולא עוד אלא שהדפיס דבריו בלשון לעז ואל מלכי עמים ידבר להלשין לפניהם על חכמי ישראל.

ככל הנראה, מלבד חילופי המכתבים ברשת התקשורת של רבני התקופה לא הסתננו הדברים החריפים האלה החוצה ולא היה מי שהעז לומר את הדברים בפומבי. לעומת זאת במסורת הרבנית הפנימית נשמר במשך דורות דימויו של מנדלסון ככופר מסוכן, אבי אבות החתירה תחת סמכות הרבנים ואושיות הדת. לפחות באותה עת, בעין הסערה של פרשת וייזל, לא נרתע מנדלסון, שהיה מודע

לאותם קולות, מן החיצים המושחזים שחלקם הופנו גם אליו אישית. חרדתו מפני ההשלכות הקשות של הפרשה וחששו מפני הערעור על אמונתו בסובלנות הובילו אותו לפעלתנות יוצאת דופן והקצינו את סלידתו מהקנאות הדתית שהפגינו הרבנים רודפיו של וייזל. מנדלסון חבר לדוד פרידלנדר, לדניאל איציג ולאחרים מראשי קהילת ברלין, ויחד הם שלחו לקהילות ליסא ופוזן מכתב איום קשה המתייחס לאיומי החרם שהשמיעו כלפי וייזל רבני אותן קהילות. מנדלסון ועמיתיו מחו נגד ההשתלחות הבוטה באחד מחברי קהילת ברלין והעמידו דרישה אולטימטיבית: אם לא ישתיקו פרנסי הקהילות את רבניהם וידרשו מהם התנצלות פומבית וחזרה מן הכוונה להחרים את וייזל – הם יפנו לשלטונות הפולניים כדי שיתערבו בפרשה. "נעשה מה שבכוחנו לעשות למען הציל את נפש רעינו מיד צריו", כתבו שבעת הברלינאים החתומים על המכתב, והוסיפו ברמז מאיים: "ומי יודע עד היכן יגיעו הדברים".

ההתגייסות חסרת התקדים הזאת של נציגי האליטות הכלכלית והאינטלקטואלית של קהילת ברלין, בהם מנדלסון, להגנה על וייזל חידדה עוד יותר את הגבולות בין מחנה היהודים הנאורים לבין האליטה הרבנית. ככל שהפרשה חלחלה לדעת הקהל הנוצרית גבר החשש מהפגיעה הקשה בדימוי של היהודים, ומנדלסון, שהסובלנות הדתית הייתה מערכי היסוד בחייו הציבוריים, התגייס ללא סייג גם ליוזמה החריפה הזאת שבצדה איום בנקיטת אמצעים משטרתיים כלפי הרבנים הקנאים. ואכן, לחששותיו של מנדלסון מפני התוצאות של פרשת וייזל היה יסוד עמוק. התנהגותם של הרבנים שימשה מקרה־מבחן לדוברים בדעת הקהל הכללית שעקבו בעניין אחר המתרחש באותם הימים בחברה היהודית. אלה העלו את השאלה: האין זו ראיה ניצחת לחולשת עקרון הסובלנות הדתית בקרב היהודים? והאם החולשה הזאת אינה מצביעה על סתירה קשה ועמוקה ועל כשל יסודי בתפיסת העולם של מנדלסון?

כך הבין את משמעות הפרשה הסופר והסטיריקן הגרמני אוגוסט קראנץ, שבקיץ 1782 כתב כמעט בו־בזמן שני חיבורים על התסיסה בקרב היהודים. בראשון חשף באופן ביקורתי את פרשת וייזל בפני דעת הקהל תוך הדגשת הקנאות הדתית, רדיפת הקורבן התמים והעוול שעומדים בסתירה מוחלטת למגמותיה של הנאורות ולערכיה. בחיבור השני מתח ביקורת על ההקדמה ל"תשועת ישראל" של מנדלסון. קראנץ כבר העמיד את מנדלסון במבוכה כאשר חשף שנה קודם לכן את התנכלותו של הרב רפאל כהן מהמבורג־אלטונה ליהודי שסטה באורחות חייו מן הנורמות המקובלות בקהילה המסורתית. הפעם לחצו שני החיבורים של קראנץ

את מנדלסון אל הקיר והעמידו אותו שוב, שלוש-עשרה שנים לאחר פרשת לפאטר, במצוקה ובפני מבחן נאורות לא פשוט. תפיסת הסובלנות הדתית שלו עמדה בפני ביקורת חריפה שאותה הזינו אירועי הזמן – כיצד עומדת טענתו של מנדלסון שהיהדות שוללת כפייה בענייני אמונות ודעות מול מסע הקנאות הדתית של הרבנים נגד וייזל?

חמורה במיוחד מבחינתו של מנדלסון הייתה קריאת התיגר הפומבית של קראנץ שפורסמה בעילום שם בברלין ביוני 1782 בחוברת קצרה – 'החיפוש אחר האור והצדק'. זו פגעה קשות בלבו שהיה מצולק עדיין ממהלומות פרשת לפאטר. אם לפאטר זיהה את נקודת התורפה בדברים שאמר מנדלסון בשיחה פרטית בשבח מעלותיו המוסריות של ישו, הרי שקראנץ חתר לערער על דבקותו של מנדלסון בדת היהודית תוך ניצול הדברים שכתב בהקדמה ל'תשועת ישראל' נגד הכפייה הדתית. מי שקורא, מר מנדלסון הנכבד, כתב קראנץ בציניות, את הטענות המדהימות שלך אינו יכול שלא לקוות כי לפאטר יתקיף אותך שוב כדי להפוך אותך למומר או לפחות כדי להכריח אותך להפריך דת שכפי הנראה אינך מסוגל לאמץ. אין לטעות – קראנץ לא פעל מתוך להט מיסיונרי כמו לפאטר. למעשה, הוא היה דאיסט, מבקר קיצוני של הקנאות הדתית מכל סוג, תומך נלהב בזכויות היהודים, מתנגד להגבלתם ולאפלייתם ומעריץ גדול של מנדלסון. לאחר מותו כתב עליו: "הוא נותר יהודי נאמן עד יומו האחרון [...] הוא היה אדם אצילי וטוב שלא התעלם מן האדם שביהודי ושבנוצרי". משאלתו הייתה שמנדלסון יתייצב לצדו במאבק הכללי של הנאורים האנטי-קלריקליים נגד אמונות טפלות, סמכות כנסייתית וכפייה דתית. לשם כך היה על מנדלסון, לדעתו, לבטא את הסתייגותו ממאפייניה הקנאיים של הדת היהודית ולחזור בו מהצהרות דבקותו ב"דת האבות". היה זה מבחן נאורות מסוג אחר מאשר זה שלפאטר גרר אותו אליו. הפעם לא היה מדובר בהתחדשותו של הפולמוס היהודי-נוצרי במתכונת אחרת; הפעם היה זה מבחן כולל של התאמת היהדות לעקרונות יסוד של הנאורות שעליהם הסכימו הן קראנץ והן מנדלסון.

ואולם, אצל מנדלסון נפתחו הפצעים מחדש והוא סבר שהחשבון שפתחה בדעת הקהל פרשת לפאטר לא נסגר. שוב עקבו אחר כל מלה ומלה שלו במטרה לתפוס אותו בנקודות תורפה, ללחוץ אותו אל הקיר ולהעמידו בפני הצורך לבחור בין יהדות ונאורות, אם לא בין יהדות ונצרות. למרבה האירוניה, דווקא מנדלסון – שתפיסת העולם שלו הייתה כי הדת היא עניינו הפרטי והמצפוני של האדם והשקיע מאמץ פילוסופי ניכר במטרה להרחיק את הדת מן הזיקה למדינה או

לקהילה – נתבע לתת דין־זחשבון פומבי על זהותו והשקפתו הדתית. שוב הוא נוכח לדעת כי לפרסומו ולמעמדו הציבורי יש מחיר גבוה. קראנץ הציג זאת כדרכו בבוטות ובחספוס שהיו אופייניים לו: "הציבור ראוי בצדק שתתן לו נימוק לפער הגדול שבינך לבין דת אבותיך, או שתצהיר על הגורם המונע אותך מלקבל באופן פומבי את הנצרות". קראנץ סבר, כי דת משה, ובוודאי ההלכה הרבנית, מבוססות על מערכת של איסורים ועונשים. העובדה שבתקופת הגלות היו היהודים מנועים מלהפעיל את החוק הכנסייתי שלהם, המטיל עונשים כבדים על הסוטים מדרכי הדת, נובעת מהנסיבות הפוליטיות ולא מעקרונות הדת. כיצד אפוא יכול מנדלסון השולל את סמכויות הענישה הדתית להחזיק בדת אבותיו ובה־בעת לערער את המרקם שלה? שלילת זכות החרם התפרשה על־ידי קראנץ כהתנתקות בפועל של מנדלסון מדת אבותיו:

בהקדמה הנפלאה שלך, עקרת, מר מנדלסון, את אבן הפינה, כאשר הפשטת את בית־הכנסת מהכח המקורי שלו, ושללת את הזכות לגרש את הסוטה מאמונת אבותיך מקהיליית הקודש.

מוטב, הוסיף קראנץ, שמנדלסון יכיר כי מצבם הנחות של היהודים נובע לא רק מדעותיהם הקדומות של הנוצרים ומיחסם הברוטלי אליהם, אלא גם מחוקי היהדות המנציחים את התבדלותם ומונעים מהם לקחת חלק שווה בחיים האזרחיים, כמו למשל הלכות שמירת השבת. מעתה, אם מנדלסון מעוניין בהשגת יעדי הנאורות, אם הוא עקבי בשלילת הכוח הנתון בידי כוהני הדת ואם הוא מעוניין בקידום תהליך התאזרחותם של היהודים – עליו להעז ולצעוד צעד נוסף קדימה: "מנדלסון הטוב, התכחשת לדת אבותיך. עוד צעד אחד ותהיה אחד מאתנו". לקראת סיום דבריו הוסיף לו קראנץ אתגר נוסף: מדוע שלא תהפוך למשחרר הגדול של עמך? מדוע שלא תסייע להם להשתחרר מן הכבלים המשתקים של ההלכה, כדי שיוכלו לקום לתחייה מחדש כבני־אדם חופשיים וכדי שיוסרו מעליהם ההגבלות להתאחד עם שכניהם לחברה האזרחית המחזיקים באמונות אחרות? ביטולן של המצוות נראה היה לקראנץ כתנאי הכרחי ומקדים למימוש חזון העתיד של הנאורות, ומנדלסון נקרא לעשות צעד מהפכני גדול ולנקוט יוזמה מנהיגותית כדי לשלב את בני עמו בפרויקט הנאורות.

ואולם לא היה דבר רחוק יותר מלבם של מנדלסון מאשר להיענות לקריאה הפומבית ולעלות על הדרך לאושר האזרחי של היהודים שעליה המליץ קראנץ. אמנם בשנות ה־90, בעשור שלאחר מותו של מנדלסון, הפכה ההתאזרחות תמורת

ביטול המצוות לרעיון שאותו ניסו לקדם בדעת הקהל היהודית והנוצרית משכילים רדיקלים ודאיסטים כמו דוד פרידלנדר או לצרוס בנדוד, אבל בתפיסת היהדות של מנדלסון מילאו המצוות תפקיד מפתח. ספרו 'ירושלים, או על שלטון דתי ועל יהדות', שבכתיבתו החל בשלהי 1782 בתגובה לקריאת התיגר של קראנץ, שרטט דרך אחרת לחלוטין לקראת האושר האזרחי. על-פי החזון שלו, רק השתרשות עמוקה של רעיון הסובלנות הדתית בלבם של ראשי מדינה, מנהיגי דת ורבנים יוכל להבטיח קיום מכובד ליהודים בתנאי "המצב המודרני".

כמו 'האיגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' גם 'ירושלים' נכתב מתוך סערת רגשות עצומה ובתחושה של עלבון. מנדלסון לא ידע ככל הנראה את זהותו האמיתית של מחבר 'החיפוש אחר האור והצדק' וסבר כי מדובר במומר יוסף פון זוננפלס שמילא אז תפקיד בכיר בממשל האוסטרי ולכן סבר כי החיבור מייצג עמדות רשמיות של אנשי שלטון וכנסייה, המגלות את הכוונות הנסתרות של מדיניות צווי הסובלנות של הקיסר. מכל מקום, בתחושותיו לא ניתן היה לטעות – הטענות שהושמעו כלפי, כתב מנדלסון, פגעו בלבי. הצלילים שבקעו מ'ירושלים' היו על כן צלילי ייאוש. קרוב הרגע שצריך יהיה לשבור את הכלים ולסתום את הגולל על התקוות שהפציעו לזמן קצר בעקבות סיכויי ההתאזרחות שבישרו לסינג, דוהם ויוזף השני. אם הדיון בשאלת היהודים הגיע לנקודה שבה קראנץ מעמיד אותם, ואם אכן נחשפת בחיבורו העסקה המגונה המוצעת על-ידי הנאורים האירופים – התאזרחות היהודים תמורת ויתורם על חוקי הדת – הרי שהוא כדובר היחיד כמעט של היהודים באותו שיח ציבורי, מבקש להודיע בתחושות של תסכול, פגיעה ואכזבה מקריאת התיגר של קראנץ, כי היהודים דוחים את העסקה העומדת בסתירה לסובלנות ומוותרים על ההתאזרחות. האמנציפציה – שחרור היהודים מן הדיכוי האזרחי – אינה בגדר עסקה שניתן לגבות תמורת קבלתה תשלום, וזהו צעד המנוגד לעקרונות הנאורות.

בדומה לחיבורים קודמים, גם 'ירושלים' נכתב לא כיוזמה עצמאית מתוך מחשבה תחילה אלא בתחושה של הכרח וכפייה – ספר שחובר תחת לחץ ומתוך חוסר ברירה. מנדלסון המשיך לשדר את התחושה שהיה רוצה להיות במקום אחר, ובהחלט לא מול דעת הקהל. ייתכן שבפני המלומדים והפילוסופים המבקשים להתייחס לרעיונותיו מחוץ להקשר הציבורי, אך בוודאי שלא תחת שיפוט מתמיד, חשד וציפיות. עם זאת, לאחר שכבר נוכח כי חובה עליו לענות למי שמערערים על יסודות השקפת עולמו, הוא ניסה לעשות כמיטב יכולתו כדי להוציא את צדקתו לאור: להראות כי ליהדות יש פוטנציאל של נאורות וכי ניתן להגן על אורח חייו

המשולב ועל עקרונותיו – מחויבות ליהדות ומחשבה ליברלית, נאורה, סובלנית ורציונלית. לא רק קראנץ, שהסווה את פניו, חייב אותו במענה מסודר בשאלת היהודים והסובלנות הדתית, אפילו ידידים טובים כמו הנינגס, שעקבו אחר פרשת וייזל, כתבו לו באכזבה: "התנ"ך מלא הוכחות עד כמה היו היהודים נטולי סובלנות". הנינגס אף העלה הצעה שלא הייתה רחוקה מזו של קראנץ:

למה אנו בכלל צריכים את היהדות או את הנצרות? יש לנו תורות המשותפות לכל הדתות ושהשכל הבריא מוכרח לקבלן. במידה שאנו מרביצים תורות אלו, בה במידה אנו מחזקים את רוח הסובלנות. מבלי הנאורות הכללית יש סכנה מתמדת שהסובלנות תלקה ברעל המפלגתיות [...] מי יתן ונעשה כולנו אגודה אחת לעבוד את האל האחד והמיוחד.

יריב מסוג אחר היה הכומר הצבאי ארנסט מורשל מברלין, שצירף אחרית דבר קצרה לחוברת של קראנץ. מורשל טען בה כי המסע הנחרץ שניהל מנדלסון נגד כפייה דתית מוכיח כי אינו אלא דאיסט – אויב דתות ההתגלות. אולי פעם אחת תאמר לעולם בגלוי, מנדלסון היקר: האם אתה יהודי או נוצרי, או אולי לא זה ולא זה? מנדלסון מצא עצמו בין המצרים – לפאטר הותיר תלויה באוויר את משאלת הלב של מאמינים נוצרים שמנדלסון יראה בסופו של דבר את האור וימיר את דתו; הרב יעקב עמדתו כבר גילה לו באופן פרטי כי מאחורי גבו לוחשות השמועות שדבקו ביהדות חלשה ביותר; הרב יחזקאל לנדאו חשד בו שהפך לאפיקורוס; וקראנץ תבע ממנו להכיר בעקרונות הדאיזם. ככל שגברו הספקות לגבי מידת מחויבותו ליהדות המסורתית תבעה ממנו דעת הקהל הנאורה במפגיע להגדיר את זהותו. כפי שכתב ההיסטוריון מיכאל מאיר: "ירושלים" היה בראש ובראשונה סנגוריה אישית על קיומו של מנדלסון עצמו ועל מטרות חייו".

"ירושלים" היה ללא ספק היצירה החשובה ביותר והמשפיעה ביותר לדורות של מנדלסון. החיבור נכתב כשלוש שנים בלבד לפני מותו, או בלשונו של הביוגרף אלכסנדר אלטמן: "הייתה זו השעה האחרונה לפני נעילת שער חייו, שניתן לו לכתוב ספר המבטא את אישיותו במלוא כוחה". זה הספר היחיד שהייתה למנדלסון תמורה כספית ממנו. בנו יוסף כתב:

אני יודע מפי אבא ז"ל, שלא קיבל מעולם שכר סופרים בעד כתביו עד שנת 1783, ורק מתנות ספרים טובים נתנו לו האדונים המו"לים מדי פעם בפעם. 'ירושלים' נתפרסם על ידי מו"ל צעיר ושמו מורר [...] וזה הפתיע אותו במתן שכר סופרים של

100 זהובים. סכום כסף זה הוא בבחינת פירות הזהב היחידים שליקט מעבודתו הספרותית במשך כל ימי חייו.

את הספר הוא כתב במשך כשמונה חודשים – משלהי קיץ 1782 ועד ראשית אביב 1783. בעת הכתיבה הידהדו שוב ושוב במוחו משפטיו הקשים והנחרצים של קראנץ ("מנדלסון הטוב, התכחשת לדת אבותיך"), שהגבירו את נחישותו לדבוק בדת היהודית, אך גם הדי פרשת וייזל, שהמחישו לו את סכנות הקנאות הדתית מבית ואשר חיזקו את עמדותיו הליברליות. בתקופה שבה החל מנדלסון בכתובת 'ירושלים' סערה קהילת ברלין לאחר שרבה צבי הירש לויין התפטר וברח מהעיר בחשאי משום שלא עמד בלחצים הסותרים שהופעלו עליו במהלך פרשת וייזל. גם הצעד יוצא הדופן הזה היה קשור בעקיפין לקראנץ – במכתב ההתפטרות שהותיר אחריו הרב לויין הוא התרעם במיוחד על כך שקראנץ חשף, בסיוע יהודים מקהילת ברלין, את הפרשה לעיני דעת הקהל הכללית והמיט חרפה על היהודים.

כשם שחיבורו של הפילוסוף האנגלי ג'ון לוק 'איגרת על הסובלנות' שפורסם ב-1689 היה לחיבור היסוד בשיח האירופי בשאלת הסובלנות הדתית – כך 'ירושלים', שפירסם מנדלסון כמאה שנים מאוחר יותר, היה לחיבור החשוב ביותר של הנאורות היהודית בסוגיה הזאת ולנקודת המוצא לשיח היהודי שהתמודד מאז ואילך בשאלת זהותו של הקולקטיב היהודי בעידן המודרני והתנאים להמשך קיומו. לחיבור היו שתי מטרות: לחזור ולהבהיר כי יש לשלול מממסדים כנסייתיים את סמכותם להטיל בכוח הכפייה משמעת על המאמינים שלהם, ולהוכיח שנאמנות למצוות הדת היהודית ממשיכה לחייב את כלל היהודים ועולה בקנה אחד עם הנאמנות לעקרונות הסובלנות הדתית.

בשאלה המרכזית של יחסי המדינה והכנסייה אימץ מנדלסון את הגדרותיו של לוק, שהבחין בין תחומי האחריות השונים של שני המוסדות הללו, אך הסתייג מפתרונו הרדיקלי של לוק. טענתו של לוק הייתה כי ניתן להבטיח את חופש המצפון רק כאשר קיימת הפרדה בין המדינה והכנסייה. הדמונים שהטרידו את מנוחתו של מנדלסון ונראו לו מאיימים על האפשרות להשיג את "אושר החיים הציבוריים" היו רבים יותר מאלה של לוק. הפתרון הליברלי שלו ביקש להבטיח לא רק את חירות הפרט, אלא גם את יציבותה של החברה ומוסריותה. מנדלסון זיהה ארבע רעות חולות המאיימות על שלומה של החברה האנושית: שלטון עריץ הרומס את זכויותיו הטבעיות של האדם וחונק את החירות; אנרכיה אזרחית במדינה משוסעת שבה החירות אינה מוגבלת; קנאות דתית שאותה מזינות דעות

קדומות, צביעות, הזיות, עורמת הכמרים ואמונות תפלות; וכפירה באלוהים שממוטטת את המוסר. מכיוון שסבר כי גם לעמדות דתיות יש השלכה על הסדר הציבורי, הרי שהמדינה אינה יכולה להישאר אדישה לחלוטין ולמשוך את ידיה מדאגה לכך שאזרחיה יחזיקו לפחות בעיקרי הדת הטבעית. "טוב לה לכל חברה אזרחית", טען מנדלסון, "שלא תניח גם לאחת משתי אלה, לא לכפירה ולא לקנאות הדתית, להכות שורש ולהתפשט". בוויכוח הפילוסופי בשאלה האם יכול הכופר באלוהים להיות אדם מוסרי עמדתו של מנדלסון הייתה חד־משמעית: בלי אמונה באלוהים, בהשגחה ובשכר ועונש בעולם הבא לא יכולה להתקיים חברה אזרחית שבה יהיו צדק, נאמנות ומוסר. לכן מחויבת המדינה במעורבות מסוימת בתחום הזה, שהוא באופן מהותי תחומה של הכנסייה, גם אם מדובר בהתערבות מינימלית. הפרדה מוחלטת בין האינטרסים הזמניים של בני־האדם לבין האינטרסים הנצחיים שלהם אינה נכונה לדעתו, וגם על המדינה מוטלת בסופו של דבר החובה להבטיח את אושרו של האדם: "על המדינה להשגיח מרחוק כי לא תתפשטנה תורות בעם שאין שלום הציבור יכול לעמוד בהן, תורות כגון כפירה ואפיקורסות החותרות מתחת ליסודות האושר של החיים הציבוריים".

לעומת זאת, בסוגיית הזכות להפעלת כוח כפייה של הממסד הכנסייתי גילה מנדלסון גם ב'ירושלים' עמדה רדיקלית ולא מתפשרת. למעשה הוא נלחם למען הפרדה בין המדינה והכנסייה – למען ביטול קריטריון השיוך הדתי בכל הנוגע לזכויות האזרח במדינה – ולמען החלשת כוחן של הכנסיות. לדעתו, בין המדינה לדת קיים הבדל מהותי: "המדינה מחייבת וכופה, הדת מורה ומשדלת [...] המדינה יש לה כוח גופני ומשתמשת בו בשעת הצורך; וכוחה של הדת הוא באהבה ובעשיית הטוב והחסד". דת וזכות כפייה סותרות זו את זו, והמאבק האמיתי על עקרון הסובלנות הדתית צריך להתנהל במלוא העוצמה והנחישות נגד תביעתם של אנשי הדת להשתמש בזכות הכפייה כלפי חברי הכנסייה. כאן התגלה שוב מנדלסון הליברל היוצא מגדרו ותוקף בזעם כל ניסיון לכפות דעות ועיקרי אמונה או להעניש בחרם ובנידוי את הסוטים מהדת:

אין הדת מעוררת את האדם בשבט ברזל [...] אין היא שולפת חרב נוקמת [...] אין היא נוטלת לעצמה זכות על קנינים בעולם הזה; אין היא באה בכפיה על רוח האדם [...] משפט הנידוי והחרם אשר המדינה רשאית לפעמים לעשותו, זר בהחלט לרוחה של הדת.

בפנייה נרגשת לקוראיו כתב מנדלסון ברוח אוניברסלית:

הקורא! אם בן הכנסיה הישראלית אתה, או הנוצרית או המוסלמית, חקור ודרוש האם לא תמצא כי מרובה היא מדת האמונה האמיתית בקהל המנודים מזו שבקהל מנדיהם, הרבים מהם לאין ערוך? [...] הדוחה דיסידנט מן הכנסיה, משול למי שאוסר על החולה את בית המרקחת.

מתעוררת השאלה: האין בדעות הנחרצות הללו של מנדלסון, שוחר החירות והסובלנות, משום ראייה לצדקת טענתו של קראנץ? האין באופן הזה של הצגת הדת משום סתירה חריפה לדת היהודית כפי שהציג קראנץ למנדלסון: "כיצד תוכל [...] לעמוד באמונת אבותיך ולערער את כל בנינה על-ידי עקירת אבני היסוד שלה בצאתך להלחם במשפט הכנסיה שניתן ביד משה על פי ה'?" הטענה שאני מעוניין להרוס את דתי, השיב מנדלסון, היא טענה מגונה הפוגעת בי אישית ואין לה מקום בכללי השיח המנומס בין מלומדים. אכן, אין להכחיש שגם יהודים רבים תופסים את היהדות כדת המבוססת על כפייה, ענישה ו"משפט כנסייתי" חמור, אך זו אינה היהדות האמיתית על-פי הכרתי. אם הייתי שותף לאותה התפיסה הרי שהקונפליקט בינה לבין תבונתי היה הופך אותי לספקן וגוזר עלי שתיקה. בדרך הזאת ניער מנדלסון את חוצנו מהתנהגותם של רבנים כמו דוד טבלי מליסא ורפאל כהן מהמבורג-אלטונה בפרשת וייזל. הקנאות הדתית שבאה לידי ביטוי בתגובתם אינה מייצגת את "היהדות האמיתית" שהיא במהותה סובלנית. בשיחות שניהל בסלון ביתו עם אורחיו היה מנדלסון לפעמים בוטה אף יותר בדברי הביקורת שלו על מצבה של הדת היהודית בימיו. סופי בקר, משכילה מקורלנד שהעריצה את מנדלסון, תיעדה את דבריו ביומנה: "לא ניתן למצוא יהדות אמיתית בשום מקום. קנאות ואמונות תפלות מצויות אצלנו במידה מתועבת ביותר".

באשר לשאלה האם ההמרה לנצרות היא הפתרון, השיב מנדלסון לקראנץ בציניות כי מי שמייעץ לו להימלט מדתו המתמוטטת אל הנצרות, מציע לו למעשה הצעה שאינה מתקבלת על הדעת:

אם נכון הדבר כי אבני הפינה של ביתי נהרסות והבנין כולו עומד להתמוטט, האיטיב לעשות כי אמלט את רכושי מן הקומה התחתונה אל העלייה? האשכון שם לבטח? הנצרות, כידוע לך, הוטבעה על הדת היהודית, ואם היהדות תיפול, תיהרס ממילא גם היא.

כאן הגיע מנדלסון אל ליבת 'ירושלים' והגדיר בבהירות את הגבולות המפרידים באופן מהותי בין הנצרות לבין היהדות ואת ייחודה של היהדות: "היהדות אינה

מכירה בדת התגלות כפי שהיא מקובלת אצל הנוצרים". הדת הנוצרית מבוססת על חובת האמונה בעיקרי הדת כפי שנמסרו בהתגלות אלוהית דרך כתבי הקודש, ואילו בהתגלות האלוהית לבני ישראל בהר סיני נמסרו החוקים שאותם מחויבים היהודים לקיים ונמסרה המסורת ההיסטורית שהיא הבסיס לאותם חוקים. בתורת משה אין למצוא כפייה על האמונה ואין איומים בעונש כדי להבטיח את האמונה בעיקרים הדתיים. לכן היא עולה בקנה אחד עם הרעיון הליברלי של חירות האדם ושליטת זכות הכפייה הדתית. על-פי השקפתו של מנדלסון, שאותה ביטא כבר בוויכוח שניהל עם לפאטר, עיקרי האמונה של הדת הטבעית ("אמיתות נצחיות") – אלוהים, השגחה והישארות הנפש – הם אוניברסליים ותבוניים. כלומר, כל אדם באשר הוא אדם מסוגל להכיר בעיקרים הללו באמצעות הכלים שהעניק לו אלוהים: המחשבה התבונית וההתבוננות בטבע ללא תיווכה של התגלות אלוהית וללא הדרכתם של מורי הדת. בניגוד לטענות המושמעות זה דורות בפולמוס הנוצרי-יהודי, דווקא הנצרות מוגבלת מאוד משום שהיא מטיפה לעיקרי אמונה הנוגדים את התבונה ובשל תביעת הבלעדיות שלה, כי רק המאמינים בה ימצאו את הדרך לגאולת נפשם. לעומת זאת, היהדות אינה דורשת אמונה במה שאינו מתקבל על השכל ומגלה סובלנות בכך שאינה מונעת גאולה ואושר מכל בני החברה האנושית.

ב'ירושלים' פיתח מנדלסון את רעיון היסוד הזה שלו במילים בהירות ונחרצות:

כל עיקרי התורה הנעלים הללו אינם נתונים אלא להכרתו של האדם, לעיונו ולהתבוננותו, בלי לכפות עליו את האמונה [...] על האמונה אין אנו מצוים, כי זו אינה סובלת אלא את הציווי הבא לה בדרך ההכרה.

ביהדות, טען מנדלסון, לא קיימת הסכמה על עיקרי האמונה ואין משביעים איש על האמונה בעיקרים. הוגי דעות שונים, למשל, הרמב"ם, הציעו אמנם בימי הביניים עיקרי אמונה שונים, אך מעולם לא הפכו הצעותיהם למחייבות. ייחודה של הדת היהודית הוא אם כן בחוק האלוהי – במצוות המעשיות. בהקשר ההיסטורי שבו חיבר מנדלסון את 'ירושלים' היה זה לא רק רעיון תיאולוגי, אלא בגדר השקפת עולם פולמוסית ומתריסה. לא בכדי בחר מנדלסון לספרו את השם הסמלי 'ירושלים'. מתקיפיו, קראנץ ומורשל, חשבו כי ביקורתו על הכפייה הדתית משחררת אותו מן המחויבות ליהדות המעשית העמוסה לעייפה בחוקים ובטקסים וכי הוא מתקרב אל הנוצרים שאינם "תולים עוד את עבודת האלוהים האמיתית לא בשומרון ולא בירושלים" אלא ברוח ובאמונה. לעומת זאת הצהיר מנדלסון

בספרו בהתרסה גלויה על דבקותו בפולחן, בטקסים ובמצוות המעשיות המסומלות דווקא בירושלים כמוקד הפולחן העתיק של העם היהודי. המלה ירושלים שימשה כאן כמלת הקוד שבאמצעותה דחה מנדלסון את הציפיות להמרתו והכריז על נאמנותו לדת היהודית ולמצוותיה.

גם ברוך שפינוזה – הפילוסוף היהודי המנודה מן המאה ה-17 שעם חיבורו 'המאמר התיאולוגי-מדיני' ניהל מנדלסון דיאלוג סמוי – ראה בחוקי משה של המדינה העברית הקדומה את ייחודה של היהדות. ואולם קריאה מעמיקה ב'ירושלים' מגלה שמשמעות החוקים אצל מנדלסון שונה ורחבה בהרבה מן התפקיד הפוליטי שייחס להם שפינוזה. גם אם התורה, "ספר אלוהי זה שניתן לנו ביד משה", נועדה להיות ספר חוקים שחובה לקיימם בחיים הארציים, היא כוללת גם "מטמוני מטמונים של אמיתות תבונה והוראות אמונה הקשורות בחוקים קשר פנימי כל כך, שהן מהוות חטיבה אחת". ההפרדה בין עקרונות דתיים וחוקי ההלכה אינה חדה ואולי אף אינה קיימת. הזיקה שבין המצוות לאמיתות התבונה היא למעשה אחד מטעמי המצוות: "כל החוקים ענינם אמיתות תבונה נצחיות, או מיוסדים עליהן, או מזכירים ומעוררים את האדם להרהר בהן". המצוות המעשיות משמרות את המושגים המופשטים של הדת באמצעות מעשים יום-יומיים מוחשיים. בנוסף, התורה ומצוותיה מעצבות את האומה היהודית. בניגוד לביקורת המאוחרת על מנדלסון, שהאשימה אותו כי העמדת היהדות על המצוות באה על חשבון ההתכחשות למאפיינים הלאומיים של היהודים, ייחס מנדלסון לשמירת המצוות כאורח חיים גם משמעות לאומית מפורשת, גם אם כמובן לא במובנה הפוליטי המודרני. התורה כולה היא הנכס היקר ביותר של האומה – הסיפורים ההיסטוריים על ראשית האומה הם "יסוד הקשר הלאומי", וקיום המצוות מביא עמו "אושר לאומי" לכלל ואושר פרטי לכל אחד מבני האומה. ואם לא די בכך, ייחס מנדלסון למצוות תפקיד מפתח גם בשליחות היהודית בהיסטוריה כאומה שנבחרה כדי לשמש מופת לכלל אומות העולם באורחות חייה ולשאת את רעיונות האמונה הדתית הטהורה.

האם בדיון הזה במשמעות המצוות המעשיות, בייחודה של הדת היהודית ובעדיפותה על פני הנצרות לא התחמק מנדלסון מהשאלה הנוקבת ביותר של הכפייה הדתית? כיצד בכל זאת ניתן להסביר את מה שבולט כל-כך לעין כל הקוראים בתורת משה כי עונש כבד הוא מנת חלקו של החוטא כלפי אלוהים? לקראת סיום 'ירושלים' לא היה למנדלסון מנוס מלנסות ולהתמודד עם הטענה הזאת הנראית כעומדת בסתירה חריפה לתורת הסובלנות הדתית שייחס ליהדות.

הפעם הוא דווקא נעזר ברעיון של שפינוזה: במדינה העברית הקדומה לא התקיימה הפרדה בין מדינה ודת משום שאלוהים היה גם מלכה ומנהיגה של האומה ועל כן הייתה זו למעשה תיאוקרטיה – שלטון האלוהים וכוהני הדת. מנדלסון הסתייג אמנם מהתיוג הזה וטען כי לא ניתן להחיל על היהדות הקדומה, שהייתה תופעה ייחודית וכנראה גם חד-פעמית, הגדרה קשיחה כזאת, אך בכל זאת הוא איפיין את המשטר התיאוקרטי. במצב הראשוני הזה, טען מנדלסון, "כל פגיעה בכבוד אלוהים, מחוקקה של האומה, הייתה כפשיעה במלכות". שלטונות המדינה, בשונה משלטונות הכנסייה, זכאים להשתמש בכוח כדי לכפות את הסדר האזרחי וחוקי המדינה. על כן מי שקילל את אלוהים או חילל שבת במזיד עבר על חוקי החברה האזרחית, סיכן את שלומה של המדינה ועל כן היה ראוי לעונש. הכפייה באותו מצב קדום לא הייתה כפייה דתית אלא אזרחית משום שהעונש לא הוטל על דעה מוטעית או על העדר אמונה, אלא על פשע כלפי המדינה. גם הענישה המוצדקת הזאת לא הייתה רווחת במיוחד. התנאים הדרושים לפסיקת הדין היו כה חמורים עד כי רק במקרים מעטים נחרץ גזר דין מוות. בסיכום תשובתו לקראנץ כתב מנדלסון:

נראה ברור עד כמה צריך אדם להיות רחוק מידיעת תורת משה וחוקת היהדות כדי להניח שהן נותנות תוקף למשפט כנסייה ולשלטון כנסייה, או מטילות עונש בעולם הזה על העדר אמונה ועל אמונה תועה. "מבקש האור והאמת" [קראנץ] כמו גם האדון מורשל רחוקים אפוא מאוד מן האמת אם הם סבורים שעל ידי הנימוקים התבוניים שלי כנגד משפט כנסייה ושלטון כנסייה הרסתי את היהדות.

מול התיאור האידאלי הזה של המדינה היהודית הקדומה ומשטרה התיאוקרטי עמדה המציאות של הקיום היהודי בגלות במשך שנים רבות. לאחר חורבן בית המקדש פסק מלהתקיים משטר תורת משה. לדעת שפינוזה, היעלמותה של ממלכת העברים שיחררה את היהודים גם מחובת הציות למצוות והקיום היהודי הקולקטיבי עמד בפני פירוק. הישרדותם הממושכת של היהודים הצטיירה בעיניו כפאתטית, קיומה תלוי רק בדבק המלכד של כמה אמונות תפלות שהשתמרו ובשנאה ההדדית ביניהם ובין הגויים. לעומת זאת, מנדלסון סבר כי נקודת השבר ההיסטורית הזאת דווקא גרמה לקפיצת מדרגה איכותית בדת היהודית. מהנקודה הזאת, עבירות דתיות לא נחשבו עוד לפשעים מדיניים. הדת נחלצה מן השלב שבו חפפה לחוק האזרחי, ומאז ואילך קיום מצוות הדת נתון לרצון האדם ואינו כרוך בשום מנגנון של איום, כפייה וענישה. היהדות מייצגת מהשלב הזה את מיטב ערכי הנאורות.

מנדלסון, בניגוד מוחלט לשפינוזה, לא רק שלא סבר כי הניתוק מן המדינה והטריטוריה משחרר מחובת קיום המצוות, אלא גם פעל לחיזוק חובת המשמעת המלאה לחוק. אמנם מצוות רבות התבטלו מאליהן בקהילות היהודים בגולה משום שהיו קשורות לעבודת בית המקדש ולארץ־ישראל, אך לגבי המצוות האחרות לא יעלה על הדעת כי ניתן להשתחרר מהן בטרם יבוא המחוקק האלוהי עצמו ובהתגלות חדשה יורה זאת בפירוש. "באמת אין אני רואה כיצד יכולים הנולדים בבית יעקב לפטור את עצמם ביושר לבב מן המצוות, מן התורה", כתב מנדלסון באחד המשפטים הבולטים ביותר בספר, והוסיף: "עד שאין בידנו הוכחה נאמנה כי פוטרנו מן החוק, אין בהתחממותנו כדי לפטור אותנו מן המשמעת החמורה המוטלת עלינו, ומורא שמים מציב בין העיון ובין המעשה גבול שאין אדם ישר לב יכול לעברו". גם הגישה הקשוחה הזאת, שהדגישה את המחויבות חסרת הפשרות למצוות ושסגרה באופן מוחלט את הפתח לא רק בפני מתירנות דתית אלא אף בפני רפורמה הלכתית כלשהי, הייתה בגדר תשובה נחרצת שהשיב מנדלסון לכל מי שהמשיך לתמוה מדוע הוא ממשיך להחזיק ללא פשרות במצוות. ההצהרה הזאת של מנדלסון תאמה אמנם את הדרך שבה הוא עצמו ניהל את חייו, אך עוררה תמיהות בדורות המאוחרים שביקשו למצוא סתירה או לפחות כפל פנים בין משה מדסאו הפונדמנטליסט בגישתו לקיום המצוות ובין הפילוסוף משה מנדלסון בעל השקפת העולם הליברלית הכוללת. הייתכן שמנדלסון הסתיר את תפיסתו הדתית האמיתית שהייתה קרובה יותר לזו של הדאיסטים חסידי הדת הטבעית מאשר למאמינים בדת ההתגלות? הייתכן שהצהרת האמונים הנוקשה לא נועדה אלא לצרכים ציבוריים, כלומר, להסיר ממנו חשד ובכך לשמר את מעמדו בקרב אחיו היהודים? העמדה העקבית שגילה מנדלסון בנושא הזה בכל העימותים שניהל בחייו אינה מאפשרת לבסס את החשדות הללו. מנדלסון אמנם לא רווה נחת מהאופן שבו נתפסה הדת היהודית בדורו וכאמור מתח ביקורת על הקנאות והאמונות התפללות ועל ההתרחקות מן "היהדות האמיתית". ואולם חובת הנאמנות לחוק האלוהי שהתגלה על־פי השקפתו הדתית ליהודים בהר סיני, הגנתו על המקרא מפני הביקורת של "חכמי הנוצרים" ואמונתו במסורת היו חלק מהשקפת העולם הכוללת שלו. כאשר חיבר את 'ירושלים' אף התחזקה ההשקפה הזאת. לא רק שהוא הרחיב את הדיון הפילוסופי במשמעות המצוות שהן מעין כתב סימנים המנחה את השכל להכרת האמיתות האלוהיות, אלא שהוא גם ביקש לחזק את ההגנות על היהדות מפני התקפות ההוגים הנאורים עליה שהסבו לו סבל אישי רב.

'ירושלים', כאמור, נכתב במצב רוח פסימי למדי. בשנים שחלפו מאז לפאטר, קראנץ ומורשל העמיקו חששותיו מפני התגברות היצר המיסיונרי אצל תיאולוגים ונאורים כאחד עד כי ראה צורך להבהיר בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים, כי היהודים אינם מתכוונים לוותר על המשך קיומו של אורח החיים שלהם וכי לא יעלה על דעתם להרוס את החומות המפרידות בין היהודים ללא יהודים – הלכות הכשרות המגבילות את המגע החברתי והלכות הנישואין המונעות התבוללות. בהגנתו על הנאמנות למצוות הוא הדגיש לכן פחות את החוויה הדתית הפרטית ויותר את חשיבותה לשימור "הקשר הלאומי" ולהבטחת "האושר הלאומי", או במילים אחרות, להמשך הקיום הקולקטיבי של האומה. במכתב פרטי שכתב בתחילת סתיו 1783 למחנך לשעבר של ילדיו, הרץ הומברג, כדי להסביר את נחישותו בעניין ההכרח בשמירה על המצוות המעשיות, חידד מנדלסון את העמדה הזאת. "מלאכי החבלה" של התבונה, כתב, עודם פעילים ונוקטים כלפינו, היהודים, "תחבולה ישועית" כדי שנמיר את דתנו. אין מנוס אלא לגייס נגד המזימה הזאת "את כל קשי ערפנו". לכאורה מציעים לנו בנדיבות להתאחד, אך למעשה מדובר בהונאה:

מבקשים אך לפתותנו כי נעבור אל הצד ההוא. מתקרבים אלינו בצעדי כזב, מרימים את הרגל ואינם זזים ממקומם. זו שיטת האחדות של זאבים המבקשים כל כך להתאחד עם הכבשים עד שיש להם חשק להפוך בשר כבשים וטלאים לבשר זאבים [...] אם נטה אוזן קשבת לפתויים הללו (תשמרנו ההשגחה!) כי אז מקץ חמישים שנה ישוב הכל לברבריות.

לנוכח החששות והתסכולים הללו הציע מנדלסון לקהל הקוראים היהודי של 'ירושלים' פתרון פרגמטי, זהיר ופסימי למדי למתח שבין דרישות המדינה האזרחית לדרישות ההלכה היהודית, שאותו ניסח באמצעות הפסוק הידוע מהברית החדשה: "הבו לקיסר את אשר לקיסר ולאֱלוהים את אשר לאֱלוהים". לדבריו, אין ברירה אלא להמשיך ולשאת למרות הסבל הכרוך בכך את שני המשאות הכבדים – חוקיה של המדינה ומצוותיה של הדת. יש לכך מחיר גבוה בייחוד כאשר החירות האזרחית ליהודים עדיין לא הושגה, אך זו לדעתו דרך הקיום היחידה האפשרית:

אמנם מצד אחד עול החיים האזרחיים כבד עליכם יותר בגלל דתכם שלה אתם נשארים נאמנים, ומצד שני עושים האקלים והזמן את קיום מצוות דתכם מבחינות

מסוימות למעיק יותר מאשר הוא באמת. בכל זאת שאו וסבלו, עמדו הכן על המקום אשר הורתה לכם ההשגחה, עמדו ויעבור עליכם מה שיעבור.

הייתה זו גם תשובה ישירה לקראנץ – לא היה דבר רחוק יותר מן הדעת מאשר לקוות כי מנדלסון ימלא את התפקיד שייעד לו, תפקיד של המנהיג שישחרר את היהודים מעול ההלכה.

אכן, בעמודים האחרונים של 'ירושלים' בא לידי ביטוי מצב הרוח הקודר של מנדלסון באותה תקופה, ושוב התעוררו אצלו הסיוטים מפני שובה של "הברבריות", אותה מלת קוד שבה הרבה להשתמש כדי לציין את הדברים העומדים בניגוד לערכי הנאורות בלבוש חדש ומתוחכם. כדי שניתן יהיה ליצור את התנאים הנוחים יחסית לנשיאת שני המשאות חייבת, לדעתו, לשרור סובלנות דתית ועל המדינה להכיר בזכותו של המיעוט היהודי לקיים את אורח חייו הייחודי. באותה עת, במידה רבה בעקבות הדיון הציבורי שהתפתח סביב רעיונותיו ותוכניתו של דוהם, התעוררה התקווה כי עקרונותיה האוניברסליים של הנאורות יחולו הלכה למעשה גם על היהודים ויאפשרו את התאזרחותם. בד־בד הועלו רעיונות על הצורך באמונה דתית אחידה לכלל האזרחים כפתרון נאור של אחווה כלל אנושית, שיבטל אחת ולתמיד את הקנאות והשנאה הבין־דתית, ואלה הסעירו מאוד את רוחו של מנדלסון. בנושא הזה הוא התגלה שוב כליברל הדוגל בפלורליזם וחרד לחופש הדעות, אך גם כמבקר מבפנים של הנאורות עצמה, שהתריע שנים רבות לפני שהופיעה הביקורת הפוסט־מודרניסטית על סכנת העריצות בשם התבונה.

"מדברים על אחדות האמונה כעל מצב רצוי מאוד", כתב מנדלסון, "ולבם כואב על המין האנושי שאין כוחותיו מספיקים להגיע לפסגת האושר הזאת". ואולם, הסיסמה המשיחית והאוטופית הזאת, הוסיף, היא הרת אסון לתבונה, לחירות, לסובלנות האמיתית. בשם הרצון הטוב לכאורה לעקור את שורשי הקנאות הדתית וחילוקי הדעות שגרמו סבל רב לאנושות צמח רעיון שמשמעותו דיכוי רוחו החופשית של האדם וכבילתו בכבלים מסוג חדש. בעיניו של מנדלסון זהו משחק תחפושות של המתחסדים, המעמידים פנים כי גישתם סובלנית אך מזימתם היא להשליך את התבונה "לתוך יון הברבריות". ברגע שייקבעו העיקרים של אותה אמונה דתית אחידה ואוניברסלית תצמח קנאות מודרנית. מי שיעז לערער על העיקרים הללו ויבקש להכניס בהם אפילו שינוי קטן אחד יועלה על המוקד. לכן, התרה מנדלסון בעמיתיו לנאורות, "היזהרו אוהבי אדם, ואל תשמעו לדעות כאלה

ללא בחינה מדוקדקת. הישמרו, פן יש פה מוקשים, אשר הקנאות שסר כוחה מבקשת לטמון לחופש הדעות". ההשגחה האלוהית בראה עולם פלורליסטי, שיש בו דעות שונות ובני־אדם אינדיווידואלים. כפיית אמונה אחידה היא בגדר עריצות הסותרת לחלוטין את רצון אלוהים באנושות מרובת צבעים ורב־תרבותית ואת עקרון הסובלנות האמיתית.

מבחינתו של מנדלסון לא היה זה דיון תיאורטי באחת מהאוטופיות של הנאורות. רעיון האמונה האחידה איים לסכל את אמונתו בכך שהמדינה המודרנית, המונחית על־ידי הרצון הטוב לאזרח את היהודים, תבטל את ההתניה הקיימת בין זכויות אזרח לשיוך הדתי ותאפשר את השגת האושר האזרחי. מיואש לנוכח התחזקות החשש מכך שהנסיגה מהמחויבות להלכה ולאורח החיים הנבדל של היהודים תוצג כתנאי להתאזרחות, הצהיר מנדלסון:

אם אין האחדות האזרחית יכולה להתקיים אלא אם נסור מדרך התורה, שלדעתנו עדיין היא חובה עלינו, הרינו רואים, למגינת הלב, חובה לעצמנו להודיע בגלוי: מוטב לנו למחול על האחדות האזרחית.

זו הייתה הצהרה פסימית מאוד בהקשרה ההיסטורי ובשיח שהתנהל במרחב דובר הגרמנית באירופה על אופן ההתייחסות של תרבות הנאורות והמדינה כלפי היהודים. היה בה ביטוי לחוסר אמון עמוק באפשרות שהנאורות תצליח לחולל שינוי של ממש במצב הדיכוי האזרחי של היהודים. לכל הפחות, הפציר מנדלסון כמעט בלשון תחנונים, "הקלו מעלינו את סבלותינו כפי יכולתכם. אם לא כאחים וכאזרחים כמוכם, נהיה נא בעיניכם לפחות כבני אדם כמוכם וכתושבים עמכם בארץ".

האופטימיות ביחס לאפשרות שעליה חלם בפתח ההקדמה ל"תשועת ישראל" מ־1782 כי יזכה לראות באחרית ימיו "את השעה המוצלחת שבה הוחל לתת אל לב את זכויות האנושיות במלוא היקפן הנכון" התחלפה ב"ירושלים" מ־1783 בספקנות. אפילו באמריקה, שאחד מיסודותיה היה עקרון ההפרדה בין דת למדינה, ציין מנדלסון בדאגה בהערת שוליים, עושה היום הכנסייה מאמצים כדי לזכות במעמד מיוחד כדת השלטת. בצל הסיוטים משובה של "הברבריות" הוא סיים את ספרו בהפצרות חוזרות ונשנות בשליטי המדינות שלא יתערבו בענייני דת, אמונה, דעה, מחשבה וביטוי. דעה דתית אינה עניין למדינה, והאושר האזרחי אינו מותנה בה. זו אחת הדעות הקדומות שהמדינה צריכה לסלק מן העולם. ייתכן שהדור הבא יזכה ל"אותה סובלנות אנושית כללית שעדין התבונה עורגת אליה

לשוא", ובינתיים, קרא להם מנדלסון: "אל תתנו שום איש בארצותיכם להיות בוחן לבבות ודיין מחשבות". הוא הציג את תנאי המינימום הנדרשים לקיום היהודים במדינה האזרחית גם במצב הקיים, למשל, בפרוסיה תחת שלטון פרידריך השני:

מי שאינו מפריע את שלום הצבור, מי שנוהג במישרים ביחס לחוקי המדינה, ביחס אליכם ואל אזרחי הארץ, הניחו לו וידבר כאשר עם מחשבתו, יקרא אל ה' על פי דרכו או על פי דרך אבותיו.

רק בעתיד, לאחר מאות שנים של תרבות, יתממש החזון המלא של הסובלנות ויושג האושר האזרחי כאשר בני-האדם יבינו סוף סוף שראוי לבטל לחלוטין כל אפליה אזרחית על רקע שייכות דתית.

עמדותיו העקרוניות של מנדלסון בסוגיית יחסי הדת והמדינה, ביקורתו החריפה על צורות שונות של דיכוי ועל דעות קדומות, ברבריות, אמונות תפלות ואכזריות והתייצבותו ללא סייג לצד ערכי הסובלנות הדתית, ההומניזם וחירות המחשבה והבעת הדעה – כל אלה הפכו את 'ירושלים' מעבר למשמעותו ככתב הגנה על הדת היהודית לחיבור מופת של תרבות הנאורות האירופית. בחינת ערכי הנאורות על-פי אמת המידה של ההתייחסות אל היהודים הייתה למעשה בירור מעמיק ונוקב של מידת העקביות שמגלה הנאורות ושל מידת הרצון הטוב להסיק מסקנות של ממש מאותם ערכים. ואולם, בהבעת היה זה גם חיבור של הנאורות היהודית שבו היו טמונים רעיונות שבאמצעותם ביקש מנדלסון לקדם את המפגש של היהודים עם העולם המודרני. ביקורתו על מעכיריה של היהדות הטהורה – קנאי הדת, בעלי הדעות הקדומות והאמונות התפלות ומצדדי הכפייה הדתית – ותמונת "היהדות האמיתית" שבניה בוחרים בה מתוך רצון חופשי, שעקרונותיה עולים בקנה אחד עם התבונה וחירות המצפון ושסמכות הענישה על עבירות דתיות ניטלה מידי ההנהגה הרבנית, היו אמורות להעלות את מנדלסון על מסלול העימות עם האליטה הרבנית. כך, לפחות, סבר הוא עצמו כפי שרשמה מפיו סופי בקר ביומנה: "אם בני האומה שלי לא היו טפשים כל-כך הם היו סוקלים אותי באבנים בגלל 'ירושלים' שלי, אבל אנשים אינם מבינים אותי".

על אף שכל הקורא ב'ירושלים' לא יכול היה לטעות בהמלצתו של מנדלסון לבני עמו להמשיך לקיים את המצוות המעשיות ללא פשרות, הוא ציפה לתגובה זועמת של הממסד הרבני ונראה כי התאכזב קמעה כאשר זו לא הגיעה. בניגוד לדימויו כאדם מתון השוחר פשרות ניחן מנדלסון בלא מעט רוח קרב כאשר מדובר היה

בנושאים שנגעו בציפור נפשו, כמו המתח שבין קנאות דתית לאידאל הסובלנות הדתית. ואולם דומה שגם הפעם נשמרה חסינותו בדעת הקהל היהודית בשל מעמדו המיוחד, פרסומו, הכבוד שהנחיל לבני עמו, האפשרות להסתייע בו כשתדלן, וכן משום שחיבוריו שפורסמו בגרמנית לא נתפסו כמאיימים על יציבותה של התרבות התורנית, מכיוון שכמעט לא חדרו בשעתו אל השיח היהודי הפנימי.

הרבנים שהתגייסו כדי להגן על חומות האליטה הרבנית נזהרו בכבודו של מנדלסון, אך היו רגישים ביותר לגילויי צמיחתה של אליטה תרבותית חדשה ומתחרה. בחודשים שבהם נכתב ופורסם 'ירושלים' של מנדלסון הייתה תשומת הלב שלהם ממוקדת עדיין בפרשת וייזל, שדווקא בו זיהו הרבנים סכנה גדולה. מנדלסון התמודד בעיקר בזירת דעת הקהל של הנאורות האירופית מול אתגרים תיאולוגיים ופילוסופיים, ואילו 'דברי שלום ואמת' של וייזל ביקש לבנות מן היסוד דעת קהל יהודית, שתהיה קשובה למפעל המודרניות של ההשכלה ולחולל מהפך בסדרי החינוך.

ממש באותה עת שבה אימץ מנדלסון את כל כוחותיו האינטלקטואליים כדי לשכנע בצורך בחברה ליברלית, סובלנית ופלורליסטית שהיהודים בה יהיו זכאים לבטא את דבקותם במצוות המעשיות ובערכי הנאורות, התרחש במקום אחר בממלכה הפרוסית – בקהילת קניגסברג – אירוע בעל משמעות מהפכנית בתולדות התרבות היהודית: הקמת 'חברת דורשי לשון עבר' על-ידי יצחק אייכל. אייכל, יליד קופנהגן שגדל בברלין, היה מורה פרטי בבית משפחת פרידלנדר העשירה בקניגסברג וסטודנט באוניברסיטה המקומית שראה בעמנואל קאנט את מורו המובהק. בהיותו בן 27 ייסד את 'חברת דורשי לשון עבר', הקבוצה המאורגנת הראשונה של הנאורות היהודית. היה זה הגרעין הראשון של תנועת ההשכלה: חברה של גברים יהודים צעירים שלא השתייכו לאליטה הרבנית אך גילו עניין רב בתנ"ך ובמפרשיו, בלשון העברית, בפילוסופיה, בהיסטוריה ובמדע, והיו בעלי שאיפות מרחיקות לכת לחידוש פני התרבות היהודית. כמה חודשים לאחר הקמתה נקטה החברה הזאת את הצעד המכריע הראשון לקראת הפקעת הזירה הציבורית, ארון הספרים היהודי ודעת הקהל מהשליטה הבלעדית של האליטה התורנית. החל בשלהי 1783 הופיעו הגיליונות הראשונים של הירחון 'המאסף' – כתב־העת של ההשכלה אשר שימש במה ספרותית ורעיונית ויצר מוקד ארגוני שסביבו התגבשה תנועת ההשכלה.

ב־1784 הוקם בברלין בית הדפוס של 'חברת חינוך נערים' שנוהל בידי

המשכילים ואיפשר להם להפיץ את רעיונותיהם ולהתחרות בספרייה התורנית. מטבע הדברים, סדר היום התרבותי, הספרותי במהותו, הגביל את יכולתם של חוגי המשכילים הראשונים לסחוף אחריהם המונים, אך השורות הלכו והתרחבו. קוראי 'המאסף', סוכני הפצתו והכותבים שתרמו לו מפרי עטם היו פזורים בקהילות רבות במרחב שבין אמסטרדם במערב לוילנה במזרח, רובם היו בקהילות מרכז אירופה. מערכת 'המאסף' עברה לברלין כאשר הוקמה מסגרת ארגונית רחבה יותר לתנועה הצעירה – 'חברת שוחרי הטוב והתושיה', שביקשה להקים תנועה יהודית בין-לאומית בעלת מנגנון משוכלל, אשר תשמש בית לכל המזדהים עם השקפת העולם המשכילית.

'ירושלים' לא היה בשעתו אפוא האירוע היחיד בתולדות הנאורות היהודית, ובהערכה היסטורית אולי גם לא האירוע החשוב ביותר ב־1783. משכילים רבים – בהם אייכל, יואל ברי"ל, אהרון וולפסון ושאל לויין-ברלין – היו מעורבים בפעילות תרבותית קולקטיבית שמטרתה המודרניזציה של היהודים. בשעה שמנדלסון הציג את הדרך הפילוסופית-פוליטית שלו אל "האושר האזרחי", עסקו וייזל ואייכל במפעל ההשכלה. מנדלסון העמיד את הטרנספורמציה של המדינה כצעד הראשון וההכרחי להבטחת המשך קיומם של היהודים בתנאי "המצב המודרני", ואילו וייזל, אייכל והמשכילים האחרים הציבו בראש את הטרנספורמציה התרבותית של היהודים. חינוך מודרני שישים קץ לבלעדיות המגבילה והמצמצמת של הידע והערכים התורניים, רציונליזציה של מערכת החינוך שתכשיר את הנוער לחיים במדינה האזרחית, טיפוח הלשון העברית, יצירת ספרות עברית חדשה, גאולתם והחזרתם למדף הספרים של טקסטים יהודיים שנזנחו מימי הביניים והרנסנס בפילוסופיה, בלשון ובמדע – בכל אלה ראו המשכילים תרומה לתהליך היסטורי שיבטא את המפנה החיוני לחיים מכובדים ומאושרים בעידן המודרני. כאמור, מנדלסון הסתייג מאוד מתוכניתו של דוהם לשיפור החינוך, דרכי הפרנסה והמוסר של היהודים באמצעות התערבות המדינה, ואילו המשכילים הצעירים אימצו בעקבות וייזל את עיקריה של אותה תוכנית פעולה. אייכל, למשל, תקף בחריפות את הבערות היהודית, והציע תוכניות משלו כיצד להילחם בכל קלקלותיה של החברה היהודית, אם כי לעומת דוהם הוא דרש להשאיר את הטיפול בשיקומם של היהודים ובתיקונם בידי המשכילים היהודים. הביקורת על דפוסים מקובלים זה דורות בחברה היהודית, ניסוח תוכנית פעולה, התודעה העצמית של אינטלקטואלים בני העת החדשה, ובאופן מיוחד האתגר העצום לאליטה הרבנית שנאלצה להכיר בחדירתם של האינטלקטואלים

המשכילים לתחום הספר, החינוך והנחיית הציבור – כל אלה סימנו מהפכה רבת משמעות.

בפרויקט התרבותי הזה למען המודרניזציה של היהודים מילא מנדלסון בפועל תפקיד שולי בלבד. הוא לא היה שותף, לא ברעיון ולא במעשה, להקמת המוסדות של תנועת ההשכלה, לארגונה ולהפצת רעיונותיה, ולא היה לו חלק ב'חברת דורשי לשון עבר' או בכתב־העת 'המאסף'. באותן השנים המעצבות של המסגרות המשכיליות, שבהן פעלו מנהיגיהן להעמקת השפעתם בחברה היהודית, גילה מנדלסון עניין דווקא בכתב־העת הגרמני הכללי של עמיתיו לנאורות 'הירחון הברלינאי', והצטרף לחברה היוקרתית של האינטלקטואלים המובילים בברלין של שנות ה־80 – 'חברת יום רביעי' הסגורה והסודית. על אף שסלון ביתו בברלין היה בין היתר למוקד של עלייה לרגל של משכילים צעירים מקהילות רבות בגרמניה ומחוצה לה (בייחוד פולין וליטא), שביקשו את עצתו והנחייתו, ועל אף שהתייחס באהדה רבה למאמצי המשכילים לפתח את החינוך והתרבות, תפקידו בתנועת ההשכלה היה בדרך־כלל תפקיד פסיבי בלבד. כאשר ביקשו עורכיו הראשונים של 'המאסף' לצרף אליהם דמות בעלת מעמד בקהילת המלומדים היהודים שתפרוש עליהם את חסותה, הם פנו באופן טבעי דווקא לוייזל, שנמנה כמותם עם חסידי הנלהבים של רעיון הטיפוח והחידוש של הלשון העברית וספרותה.

מנדלסון לא היה אם כן מייסדה של התנועה ואף לא "אבי ההשכלה" שהניח את תשתיתה הרעיונית או התווה את סדר היום שלה. לעומת זאת, אייכל, שיזם בשנות ה־80 את בנייתה של תנועת השכלה יהודית שתפרוץ במלוא העוצמה אל החברה היהודית ותציג חלופה לאליטה הרבנית, היה אחד ממעריציו הגדולים ביותר של מנדלסון. יותר מכל אחד מבני הדור היה אייכל זה שבנה באופן שיטתי ומכוון את קווי המתאר של מנדלסון כאישיות היסטורית ענקית. הביוגרפיה העברית הראשונה של מנדלסון הייתה פרי עטו של אייכל והיא הופיעה תחילה בהמשכים ב'המאסף' ולאחר מכן בספר מיוחד. הביוגרפיה הזאת, שכללה גם תרגום מקוצר של 'ירושלים', איפשרה להכיר בלשון העברית את עיקרי רעיונותיו של מנדלסון ועיצבה במידה רבה לדורות את המיתוס של מנדלסון. אייכל, ששוחח עם מנדלסון לראשונה בעת ביקורו בברלין ב־1784, התרשם עמוקות מאישיותו והזדהה עם ערכי הנאורות שלו. ואולם, למרבה הפלא דווקא המעריץ הגדול לא ראה במנדלסון את אחד המשכילים המובהקים ושותף לדרך. הוא ראה בו "סופר תיאורטי" בלבד, שנסיבות חייו ואופיו המתון המתרחק ממחלוקות גרמו לכך שלא

לקח על עצמו את התפקיד החיוני של המשכילים – טיפול בשיקומם של היהודים – שאיכל הגדירו כתפקיד "הרופא המוסרי".

אמנם החל מניסיון הבוסר להוציא לאור שבועון בעברית ('קהלת מוסר'), עבור דרך 'ביאור מילות ההגיון' וכלה במפעל התרגום והביאור של התורה, הפגין מנדלסון את שאיפתו לתרום לחידוש פניה של התרבות היהודית, לרציונליזציה שלה, לטיהורה מאמונות תפלות ולהחדרת ערכים נאורים לתוכה. חלומותיו על "היהדות האמיתית" והסובלנית, ביקורתו על הקנאות הדתית של הרבנים, מלחמתו נגד הפעלת עונש החרם, התייצבותו לצד וייזל בעת הרדיפות ומסע ההכפשות נגדו ושאירתו לסלול את הדרך "לקראת התרבות" מעידים כל כך שמנדלסון פעל במרחב החשיבה, הערכים ומשאלות הלב של הנאורות היהודית. ואולם, הדרך הייתה ארוכה מאוד מכאן ועד ליוזמה לייסוד תנועה, לניסוח אידיאולוגיה, להקמת כתב-עת ולפעילות להרחבת השורות ולהפצת הרעיונות, או לעימות חזיתי עם נציגי האליטה הרבנית. אייכל, שהיה הפעיל מכולם בארגונה של תנועת ההשכלה, הכתיר את מנדלסון לראש התנועה. בביוגרפיה שכתב הוא בנה את הדגם של המורה והתלמידים, שהיה מקובל ומוסכם שנים רבות לאחר מכן על חבורת "משכילי ברלין" וגם על ההיסטוריונים. ואולם, למעשה לא התקיימו בין מנדלסון למשכילים יחסי מורה-תלמידים, והמונח המקובל "תלמידי מנדלסון" אינו משקף את המציאות ההיסטורית אלא את משאלת הלב של אייכל ומשכילים אחרים לראות ביהודי הנערץ והמפורסם ביותר בדורם את אביהם הרוחני. מנדלסון שוחח עם אנשים רבים, אירח יהודים ונוצרים בסלון ביתו, התכתב באינטנסיביות האופיינית לחיי הרוח במאה ה-18, החליף רעיונות ואף נתן עצות, אך הוא לא העמיד תלמידים, לא העלה על דעתו את הקמת תנועת ההשכלה ואף לא ייסד אסכולה – שיטה רעיונית שחסידיה מתארגנים סביבה או מבקשים להמשיך ולטפחה.

לעומת זאת, אייכל ואחרים, ובהם פרידלנדר – שהתעקש על אף עמדתו הנחרצת בעד ביטול חובת המצוות המעשיות להציג את עצמו לאחר מותו של מנדלסון כתלמידו המובהק – תרמו רבות לעיצוב דימויו לדורות. הם, שהיו מעריציו המושבעים, חיזקו את מעמדו כאייקון, כגיבור תרבות, כסמל הנערץ של הנאורות היהודית ושל מכלול המהפכים הקשורים בתהליך המודרניזציה של היהודים, ובהם גם כאלה שלא עלו כלל על דעתו של מנדלסון. 'ירושלים' הוא ספרו המפואר ביותר של מורנו ורבנו משה מנדלסון, כתב אייכל בהקדמתו לתרגום המקוצר של הספר שאותו כלל בביוגרפיה של מנדלסון:

ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו [שחוברו בה יחדיו] התורה והחכמה הצדק והמשפט, ומי יפאר את גודל מעלת הספר הזה, הראוי ונכון להבנות על יסודותיו כל למודי היושר והמשפט, וממקורו יצאו כל הבחינות בעניני האמונות והדעות.

הספר המיוחד הזה, שרעיונות היסוד הפילוסופיים שלו טבועים בהקשרים ההיסטוריים ובהלכי הרוח הסוערים שהביאו את מנדלסון לכתובתו, אכן סיפק כלים רבי ערך להתמודדות מעמיקה עם "המצב המודרני". ואולם בשעתו לא הייתה השפעתו על הזירה הפנים־יהודית ניכרת, ובניגוד למעמדו המאוחר אף לא הפך לספר היסוד של הנאורות היהודית. לא מפתיעה לכן העובדה שחלפו קרוב לשמונים שנה עד שהספר זכה, בהקשר היסטורי חדש של תנועת ההשכלה ברוסיה במחצית השניה של המאה ה־19, לתרגום מלא ראשון לעברית.

תנועת ההשכלה – אשר עסקה בפיתוח פרויקט המודרניזציה היהודית שעיקרו בתיספור חדשניים, כתבי־עת, חיבור והדפסה של ספרי מדע, לשון, גיאוגרפיה והיסטוריה ותעמולה לתיקון הפגמים שזיהתה בחברה – ייחסה חשיבות משנית לדיון הפילוסופי של מנדלסון בסוגיות כמו יחסי כנסייה ומדינה. עם זאת, דומה כי לפחות בימי חייו לא היה משכיל שייצג כמוהו את הנאורות היהודית בדעת הקהל הכללית. מנדלסון – הסמל הנערץ של המשכילים, שבו נאחזו כבדמות אב אהוב – היה בתקופתו ובמקומו דמות יחידה במינה. בחלומותיו, בתסכוליו, בתחושות העלבון העמוק שהתלוו למאבקיו הציבוריים ובתודעת האחריות המוטלת עליו בשל הבחירה הספונטנית של דעת הקהל הנוצרית בו לתפקיד דובר היהודים ונציג היהדות בזמנו, היה מנדלסון יהודי ייחודי בדורו. איש מן המשכילים האחרים לא היה מעורה כמותו בחוגי הנאורות הגרמנית ולא היה ידוע ומפורסם כל־כך. בשל מעמדו חסר התקדים הזה האפיל מנדלסון על כל המשכילים האחרים. גם פרידלנדר, הרץ, ואף וייזל, היו מוכרים לנאורים הגרמנים שעקבו אחר ההתפתחויות התרבותיות בקרב יהודי ברלין. אך רק מנדלסון חי באופן מתמיד באור זרקורי דעת הקהל. בשנות ה־80 הגיע פרסומו לשיא. חייו ויצירתו נראו כסיפור הצלחה יוצא דופן והעניקו לו, בלי שביקש זאת, מעמד של הנהגה. מכל הבחינות הללו לא היה משכיל שדמה למנדלסון ושניתן היה להציגו כיוורש, כתלמיד, כממשיך האסכולה או כממלא מקום. לכן לא היה עוד אדם שזוהה הן על־ידי הציבור הנוצרי והן על־ידי הציבור היהודי באופן מלא כל־כך עם הנאורות היהודית.

לנוכח רוחות הרפאים – השנתיים האחרונות

למרבה האכזבה של מנדלסון, 'ירושלים', חיבורו ההגותי החשוב ביותר, לא הסעיר את החברה היהודית, ורבנים ומשכילים כאחד לא הרבו להתייחס אליו. אך מדאיגות במיוחד מבחינתו של מנדלסון היו התגובות הצוננות והמסויגות לספר בדעת הקהל של הנאורים הגרמנים. בשונה מהשבחים שהרעיפו עליו שש־עשרה שנים קודם לכן לאחר שפירסם את 'פיידון' רבו עתה קולות המבקרים. רעיונותיו של 'ירושלים', הודה מנדלסון, הם כאלה "שלא אורתודוכסים ולא הטרודוכסים משתי האומות ציפו להם". אמנם, מנדלסון זכה גם לדברי שבח לא מבוטלים מפי כמה וכמה אישים נחשבים, ובהם הוקיר במיוחד את מכתבו של עמנואל קאנט, שראה בספר המציג את היהדות כתואמת את עקרון חופש המצפון בשורה של רפורמה גדולה. ואולם יותר משקאנט הסכים לרעיונות היסוד של מנדלסון הוא ציפה שהם יהיו לנקודת הפתיחה בתהליך שסופו טיהור היהדות מן היסודות ההיסטוריים שלה, כלומר, ביטול ייחודה הפולחני. קאנט ביטא זאת בגלוי בחיבור משנות ה־90: כיצד זה שמנדלסון לא שיחרר את אחיו היהודים מעולן הכבד של המצוות? יוהן גוטפריד הרדר, הוגה דעות גרמני אחר, שלו הייתה השפעה מכרעת על השינוי באקלים התרבותי – מן הנאורות הרציונליסטית אל הרומנטיקה שהזינה את ההגות הלאומית, שיבח אף הוא את הספר. ואולם, כמו מבקרים אחרים הוא ביטל למעשה את ערכו בטענה שהתיאוריה המדינית שלו טובה אולי "לירושלים השמימית או העתידית", אך חסרת בסיס במציאות. חריף יותר בתגובתו השלילית, ואף המבזה, היה יוהן גאורג האמאן, הוגה הדעות הרדיקלי מקניגסברג שביקש להבליט את כוחם של הרגשות והאמונה ולהמעט בחשיבות שייחסה הנאורות לרעיונות, לתבונה ולפילוסופיה.

בשנים 1784–1785 הלך והתחזר למנדלסון למגינת לבו כי אין ביכולתו למצוא תומכים רבים בעמדות ובטיעונים הפילוסופיים שהעלה ב'ירושלים'. הנאורים שנטו לדת הטבעית התקשו לקבל את דבקותו של מנדלסון בדת ההתגלות ובחובת קיום

המצוות המעשיות. האורתודוקסים הסתייגו מן השלילה המוחלטת של הכוח השלטוני מהממסד הכנסייתי, וההוגים הראשונים של זרם המחשבה שהפילוסוף היהודי הבריטי ישעיה ברלין כינה "הנאורות שכנגד", תקפו את עצם התשתית הפילוסופית שלו ואת אמונתו בתבונה. אפילו אחד המקורבים לו ביותר, המורה הרץ הומברג שכבר היה באותה עת באוסטריה, לא היסס מלמתוח ביקורת על חלקים רבים של הספר ואף שלל באופן נחרץ את דעתו של מנדלסון בקשר לחובת המצוות. מנדלסון מעודו לא שגה באשליות ובחן בעיניים פקוחות את המציאות שלא עלתה בקנה אחד עם משאלות הלב שלו ועם עיקרי השקפת העולם שבה החזיק. עם זאת, תחושת המצוקה לנוכח דחייתן של הנוסחאות שהציע להמשך קיומם של היהודים גם ב"מצב המודרני" ומודעותו הגוברת לכך שחלומות הנאורות שלו עדיין רחוקים מהתממשות, ליוו אותו בשנתיים האחרונות של חייו ומהלו אותן במרירות רבה מתמיד. נראה היה אז שהנאורות מן הסוג של מנדלסון מתחילה לקרוס.

הפנמתו של עקרון הסובלנות הדתית הייתה בעיני מנדלסון התנאי הראשון במעלה להתגשמות חזון הנאורות במדינה המתוקנת. אך כפי שנוכח לדעת שוב ושוב – בתחילה בתגובות החשדניות למחזה של ידיד נפשו לסינג 'היהודים' בשנות ה-50, ולאחר מכן בפרשת לפאטר הטראומטית, כאשר עמדה על הפרק הסובלנות כלפי היהודים – התקשו אנשי הרוח והמדינאים להסיק את המסקנות המוחלטות המתבקשות מן העקרונות הכלליים של הסובלנות. התפיסה הרווחת הרואה את מקומם ההיסטורי של היהודים כ"אחרים" מובהקים לא התפוגגה עדיין, וממנה נגזרו גדרות, חומות והגבלות – הדיכוי האזרחי. מנדלסון ראה עצמו מחויב לעמוד על המשמר ואף הזהיר את ידידיו: "הברבריות" המאיימת להחזיר את הגלגל לאחור אורבת היום בכל פינה ואין מנוס אלא להתגונן בפניה בעיניים פקוחות.

בשלהי קיץ 1784 הודיע לו הרץ הומברג במכתב מרייר מוינה, כי נגוזה תקוותו לקבל משרה אקדמית נכספת כמרצה באוניברסיטה. הומברג, שעזב ב־1782 את משרתו כמורה פרטי לבניו ולבנותיו של מנדלסון בברלין ונסע לוינה כדי למלא תפקידים מינהליים במנגנון הביצוע של חוקי הסובלנות שהוציא הקיסר יוזף השני בתחום הרפורמה של החינוך היהודי, כבר הצליח לעמוד בבחינות ההסמכה הנדרשות. ואולם הקיסר נמנע מלאשר מינוי אקדמי של יהודי. מנדלסון ניסה לרכך את אכזבתו של הומברג, אך התקשה להסתיר את גישתו הצינית:

אנשים יוצאים מן הכלל עושים לעיתים רחוקות מה שאנשים רגילים מצפים מהם, כי הרי הם אנשים היוצאים מן הכלל. מה שהוד מלכותו [הקיסר] החליט בענין הוא על־כן לגמרי בלתי חריג.

מנדלסון ציין כי גורל דומה היה גם מנת חלקו – האקדמיה למדעים בחרה בו לחבר והמלך לא אישר את הבחירה. כאבה של אותה מכה מעליבה שהנחית עליו פרידריך השני לא חלף עדיין. לא היו לו אשליות רבות ביחס למה שניתן לצפות משליטים אבסולוטיסטיים כמו פרידריך ויוזף השני, אך הוא העלה את השאלה כיצד ניתן בכל זאת להסביר את העובדה ששני השליטים הללו לא היו מסוגלים לממש את מדיניות הסובלנות שעליה הצהירו ולהכיר בזכותו של יהודי להשתלב במוסדות הבכירים של המלומדים. אין לי תשובה, כתב מנדלסון, והוסיף במשפט ציני נוסף: לא יעלה על הדעת ששנאה דתית הייתה המניע לפסילתנו. בינתיים אולי ניתן להתנחם בהכרה שאנו מקבלים מצידם של המלומדים: "הרי מוטב שזה כך משהיה הוד מלכותו מאשר אותך, אך הפילוסופיה הייתה דוחה אותך כבלתי ראוי".

חשדנותו של מנדלסון ביחס לכוונות המוסוות מתחת למעטה מדיניות הסובלנות של יוזף השני הייתה רבה מאוד ובאה לידי ביטוי ב'ירושלים' במאבק החרף שניהל נגד "מזימת אחדות הדתות". במכתב אחר להומברג המשיך וחידד את רגישותו לאותות האזהרה שהעידו לדעתו על הבעייתיות של מדיניותה של אוסטריה. הוא כתב:

הסובלנות הצבועה נראית לי מסוכנת אף יותר מאשר הרדיפה הגלויה. אם איני טועה בחיבור 'מכתבים פרסיים' מונטסקייה העלה את הרעיון ההרסני שלא קשיחות ורדיפות אלא עדינות וסובלנות הן האמצעים הטובים ביותר להמרה. נראה לי שבדיוק הרעיון הזה, ולא חוכמה ואהבת האדם, עלול להיות עכשיו העיקרון השולט.

ייתכן שלנוכח האיום המתוחכם הזה, הוסיף, יש צורך לאחד את השורות, להתגונן ולהתבצר מאחורי היהדות שאותה תיאר ב'ירושלים', זו שעיקרה דבקות במצוות המעשיות, ולהתפלל לכך שבעתיד ישרור פלורליזם.

גם בימים האחרונים לחייו הרגיש מנדלסון נרדף על־ידי אותו הדמון של הדעות הקדומות כלפי היהודים. באחד ממכתביו האחרונים, כחודשיים וחצי לפני מותו, כתב בנימה הקרובה לייאוש: "הדעות הקדומות כנגד האומה שלי מושרשת עמוק

מדי בכדי שניתן יהיה לשרש אותה בקלות". מטבע הדברים, אם מותירים באדמה אפילו חלק קטן מאוד מהדעות הקדומות הרי שהוא הופך לזרע פורענות העלול להצמיח מייד גזע חדש. האם הקושי של הנוצרים להשתחרר מן הדעות הקדומות מעמיד בסימן שאלה את תרבות הנאורות כולה? בשנתיים האחרונות לחייו נתן מנדלסון במכתביו לידידיו הקרובים ביטוי רק לחלק קטן מחששותיו מפני כישלון הנאורות. קשים ונוקבים במיוחד היו הדברים שכתב בספטמבר 1784 לרופא השווייצרי צימרמן:

לא חלמנו על דבר מלבד הנאורות והאמנו שאור התבונה יאיר בעוצמה כזו את הסביבה עד שההזיות והקנאות המתלהבת לא תוכלנה עוד להראות. אבל כפי שאנו רואים מצידו האחר של האופק כבר עולה שוב הלילה עם כל רוחות הרפאים שלו. המפחיד מכל הוא שהרע הוא כה פעיל ומשפיע כל-כך. ההזיה והקנאות המתלהבת עושות והתבונה מסתפקת בדיבורים.

למה התכוון מנדלסון בדברים הללו? מי היו רוחות הרפאים שהטרידו את מנוחתו ועירערו כמו בתוך חלום מסויט את שלוות נפשו? קודם לכול, הייתה זו ידה הכבדה של הדת הממוסדת שאיימה להחניק את הסובלנות הדתית. מבחינתו של מנדלסון, הכישלון לעקור מן השורש את הדעות הקדומות של הנצרות ביחס ליהודים והמשך הדיכוי האזרחי והאפליות היו הסימפטום המדאיג ביותר. הוא היה מוטרד ומופתע לא פחות מראשית התעוררותה של המגמה הרומנטית בספרות, בתיאטרון ובהגות הגרמנית. כבר בשנות ה-70 של המאה ה-18 החלה המהפכה התרבותית שהביאה את הרומנטיקה הידועה בכינוי "סער ופרץ". זו הייתה התפרצות אנרגטית שיצאה נגד הפילוסופיה התבונית של הנאורות בשם הטבעיות, הרגשות, הסובייקטיביות והספונטניות. מנדלסון, כמו כמה עמיתים קרובים אחרים, התייחס בסלידה לתופעה הזאת וחשש מהשפעתה השלילית – דיכוי התבונה ושיבת האמונה התפלה בלבוש חדש. דומה שעולמו של מנדלסון הלך והתמלא בשנתיים האחרונות לחייו בעוד ועוד רוחות רפאים שאיימו על טוהר הנאורות האמיתית שבה דבק. אל הדמונים הוותיקים שאותם כינה ברבריות, דעה קדומה, אמונה תפלה וקנאות הצטרפו התלהבות דתית, הזיה ואתאיזם. העולם האפל בעיניו היה גם זה המלא בקנאות ובהתלהבות דתית ללא רסן של התבונה (אמונת יתר) וגם זה שהיה מרוקן מנוכחותו של אלוהים (כפירה) ושגם אותו תאר מנדלסון כהזיה. חייו של מי שאין בו אמונה באלוהים, כתב מנדלסון ביוני 1784 בהקדשה של אחד מהפרוטורטים שלו, אינם חיים אלא מוות איטי. קיומו של

אלוהים בעולמו של מנדלסון היה הבסיס לכל הערכים ההומניסטיים שבהם האמין. ללא אלוהים גם האדם במשמעותו ההומניסטית אינו קיים. כיצד ניתן לגרש את הרוחות הרעות הללו ההורסות את בניין הנאורות? במאמר קצר שפירסם ב'הירחון הברלינאי' בחורף 1785 הטיל מנדלסון את האשמה להתפרצות שתי הרעות הללו – חוסר האמונה ואמונת היתר – לפחות באופן חלקי, גם על הנאורות עצמה. הכניעה לנאורות הרדיקלית מבית מדרשו של וולטר, שבחרה בטקטיקה הפסולה לדעתו של המתקפה הסאטירית הבוטה והעוקצנית נגד ההתלהבות הדתית והאמונות התפלות, פעלה כבומרנג. לא רק ששיטת הביזוי הזאת היא דרך פסולה לטיפול הנאורות, אלא שבעטיה מתגעגעים בני־האדם לשוב לתמימות הילדותית והם מעדיפים לחיות בארץ האגדות מאשר לחיות ללא אלוהים. לדעתו של מנדלסון, כל עוד שלטה בתרבות הגרמנית הפילוסופיה הרציונליסטית על מושגיה הבהירים וטיעוניה המוצקים מבית מדרשם של לייבניץ ושל וולף, לא הרימו את ראשיהם ההתלהבות הדתית והאתאיזם, המבוססים על מושגים שטחיים. מול הנאורות המזויפת והשלילית בעיניו נוסח צרפת הציע מנדלסון את דרכה של הנאורות האמיתית והחיובית:

את מקור הרוע לא ניתן לאטום אלא באמצעות הנאורות. האירו את הסביבה ואז ייעלמו רוחות הרפאים [...] ייעוד האדם אינו לדכא את הדעות הקדומות אלא להאיר אותן.

דברים שיטתיים יותר על גבולותיה של הנאורות ועל סכנותיה אמר מנדלסון עוד קודם לכן, ב־1784, באחד המאמרים הקצרים אך המפורסמים והנידונים ביותר שלו: "על השאלה: מהי נאורות?". הקשרו של המאמר היה דיון ביקורתי מתמשך בחוג הנאורים הברלינאים – 'חברת יום רביעי' – בנושא מפתיע ביותר מבחינתם של אינטלקטואלים המחויבים לערכי הנאורות. ניתן לנסחו בפשטות בשאלה: האם ראוי להגביל את הנאורות כדי שהמדינה והחברה לא יינזקו? מנדלסון, שנמנה עם חברי הכבוד של החוג והגיע למפגשי ימי רביעי של אותה קבוצה אקסקלוסיבית, השתתף באופן פעיל בדיונים. בתחילה העלה כמה נקודות לדיון בוויכוח שהתנהל בין החברים, ובספטמבר 1784 התפרסם מאמרו ב'הירחון הברלינאי' ששימש במה מרכזית אשר שירתה את החברה. בסוף אותה השנה הופיע בירחון מאמרו של עמנואל קאנט "מהי נאורות?", שבו ניסח את ההגדרה המפורסמת שלו הקושרת את הנאורות לשחרור האדם האוטונומי והתבוני מכבלי סמכות ובכך למעשה למפעל המודרניות כולו:

נאורות היא יציאת האדם מחוסר בגרותו שהוא עצמו אשם בו. חוסר בגרות הוא אי יכולתו של האדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת [...] אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך, זוהי אפוא סיסמת הנאורות.

בכל הנוגע לחשש כי בנאורות קיים פוטנציאל חתרני מבחינה פוליטית ציין קאנט כי רק חופש המחשבה אינו מוגבל וכי הציות לשלטון ולחוקים הוא בגדר חובה שאין לחלוק עליה. מנדלסון, שכאמור קדם לקאנט, הבליט את הבעייתיות של הנאורות, ובייחוד את המתח שבין הנאורות (על פי הגדרתו: "הכרה תבונית ומיומנות בחשיבה תבונית בעניינים הנוגעים לחיי האדם") ובין המדינה. הוא הצביע על העימות האפשרי שבין האדם כאדם לבין האדם כאזרח המדינה ועל הסתירה העלולה להתקיים בין טובת החברה לקדמה המדעית והפילוסופית. פחות מחמש שנים לפני המהפכה הצרפתית ביקש מנדלסון לדון בשאלות: האם חופש בלתי מוגבל ונאורות ביקורתית בלתי מוגבלת עלולים להזיק לציבור ולחולל מהפכות מסוכנות? מהו הקו הדק המבחין בין שיפור חיי החברה לבין הריסתה? ומהו האיזון שבין המאבק בדעות הקדומות לבין יציבותה של החברה? מנדלסון העלה נקודה מעניינת במיוחד גם ביחס להישגי המדע המודרני ולהשפעתם על החברה. בהיותו נתון, כמו רבים אחרים באירופה, תחת הרושם העז של הבלון הפורח שהמציאו האחים מונגולפייה בצרפת ב־1783, העלה מנדלסון את אחת השאלות הביקורתיות הנוקבות של העידן המודרני:

התגלית של האחים מונגולפייה תוביל ככל הנראה למהפכות גדולות. האם הן יהיו לטובתה של החברה האנושית? זאת לא ניתן עדיין להחליט. אך מי יהסס על בסיס זה לטפח את הקדמה? גילויין של אמיתות נצחיות הוא טוב לעצמו. ההשגחה האלוהית היא זו שתדאג לכוון אותן לדרך הנכונה.

במאמרו "על השאלה: מהי נאורות?" הצביע מנדלסון על שני המצבים הבלתי נסבלים מבחינתו שבהם הנאורות עלולה להיכשל. תחילה הבהיר לקוראיו, כי בעיניו הדיון הפילוסופי, המושגי והעקרוני בהגדרתה של הנאורות ובמאפייניה אינו מופשט לחלוטין אלא קשור להשגת ייעודו של האדם בעולם בשני מישורים: ייעודו המהותי כאדם המובחן בהכרתו התבונית מיתר היצורים בעולם, וייעודו כאזרח המדינה. "בלי ייעודיו המהותיים של האדם כאדם הוא יורד לדרגת בהמה", הדגיש מנדלסון, "ובלי הייעודים המהותיים של האזרח אין קיום למשטר במדינה". במצב הראשון תיכשל הנאורות כאשר המדינה תסבור שזו מסכנת את המשטר

ולא תהיה מוכנה להחיל את הנאורות על כלל האזרחים. במצב השני תיכשל הנאורות בשעה שבאי כוחה הרדיקלים ישתמשו בה לרעה במטרה להרוס את הדת והמוסר. בשני מצבי העימות הללו הציע מנדלסון לנאורות להגביל את עצמה משום שהנזק בהפצתה ובקידומה יהיה רב מהתועלת. בתיאור המצב הראשון טמונה שוב ביקורת חריפה של מנדלסון על המדינה הפרוסית שהותירה את היהודים – כפי שחווה על בשרו – במצב של דיכוי אזרחי. הנאורות של אומה נקבעת לדעתו על-פי תפוצתה בקרב כל המעמדות. הבאת עקרונות הנאורות של האדם והמעמד האזרחי לידי ניגוד יוצרת בעיניו מצב טרגי:

אוי לה למדינה הנאלצת להודות בפני עצמה שהייעוד המהותי של האדם והייעוד המהותי של האזרח בתוכה אינם עולים בקנה אחד; שהנאורות, שהיא הכרח לאנושות, איננה יכולה להתפשט בה על כל המעמדות מבלי לאיים על קיומו של המשטר. כאן ייאמר לפילוסופיה: יד לפה! כאן עלול ההכרח להכתיב חוקים, או ליתר דיוק, לחשל את הכבלים שיש לשים על האנושות, כדי להכפיפה ולהשאירה תחת עול מתמיד!

בתיאור המצב השני התגלו שוב רתיעתו מהנאורות הרדיקלית וחרדתו מרוח הרפאים של הכפירה:

אם לא ניתן להפיץ אמת מסוימת המועילה לאדם והיא לנוי לו מבלי להרוס עד היסוד את עקרונות הדת והמוסר השוכנים בו באותה שעה, אזי על מפיץ הנאורות, שהמידה הטובה יקרה ללבו, לנהוג בזהירות ובמתינות, ומוטב לו לסבול את הדעה הקדומה מלגרש יחד עמה את האמת הכרוכה בה ללא הפרד.

לדברי מנדלסון, זהו המחיר שהנאורים האמיתיים חייבים לשלם מתוך אחריות ליציבותה של החברה. "שימוש לרעה בנאורות", התרה מנדלסון לקראת סיום המאמר הביקורתי הזה בעמיתיו לקהילת הנאורים, מסוכן מאוד ומאפשר את שחרורן של רוחות רפאים, "מחליש את החוש המוסרי ומוליד קשיות עורף, אנוכיות, כפירה בדת ואנרכיה".

מנדלסון התמיד במאמציו הנואשים כמעט להגן על חומות הנאורות האמיתית על-פי תפיסתו מפני המאיימים עליה בחזיתות השונות. בינתיים הלך והידרדר בשנתיים האחרונות לחייו מצבו הגופני, והמחלה, שמעולם לא נעלמה לחלוטין, המשיכה להסב לו סבל רב ולהגביל מאוד את פעילותו. לא אחת התנצל על כך שאינו מסוגל לצאת למפגשי חברה רבים שאליהם הוזמן. שעות הערב היו הקשות

ביותר והוא השתדל אז להימנע מכל התרגשות, ורק בשעות הבוקר חש הקלה יחסית והיה מסוגל לפעילות אינטלקטואלית. אך לא הכול היה קודר בחייו ולא חסרו רגעים של סיפוק ואושר במעגלי החיים האישיים שלו. בשלהי קיץ 1785 מלאו למנדלסון 56 וידידיו הקרובים הגיעו לביתו בהפתעה ב־6 בספטמבר בבוקר כדי לחגוג את יום הולדתו, שבדיעבד התברר כי היה זה יום הולדתו האחרון. הרגשתו באותו הבוקר הייתה נפלאה. המחויבים פסקו לשעה קלה ומצב רוחו היה מרומם מתמיד. חברה טובה מזו, כתב מייד לאחר המסיבה להרץ הומברג, לא ניתן למצוא בכל גרמניה. בחוג הקטן הזה, כשהוא מוקף בידידים אמיתיים השותפים לדרך הנאורות, חש עצמו מוגן, אהוד ואהוב. "אני חי", הצהיר מנדלסון בפני ידידו הומברג בפרץ של חיוניות מחודשת ועם תוכניות יצירה חדשות בראשו, "ואני מקווה להוכיח לך זאת עד זמן היריד הקרוב, כאשר תקרא את הספר הקטן שלי על מהות האלוהות".

גם משפחתו הסבה לו באותן שנתיים נחת רבה. על־פי הוראות הרופאים יצאה המשפחה כמעט מדי יום לטיול בשדרות ברלין. במיוחד היה אהוב עליו בן הזקונים שלו נתן, שהיה רק בן 3, ושמשחקיו עמו השכיחו ממנו לשעה קלה את מצוקותיו. פרומט התמידה בתפקידה כמארחת בסלון הפתוח של בית משפחת מנדלסון – הן בהגשת תה, שקדים וצימוקים למבקרים הרבים בבית, והן בהשתתפות פעילה מדי פעם בשיחה. הצצה יוצאת דופן לעולמו הפרטי של מנדלסון מספק מכתב ששלח ב־1773 לסטודנט קתולי צעיר לרפואה מקלן אשר ביקש הצדקה לחיי מין ללא נישואין. במכתב התשובה שלו באים לידי ביטוי חשיבותה של הזוגיות בעיניו ותפיסתו את אופי חיי הנישואין. מנדלסון הבחין בין תשוקה חושנית נמוכה, שסיפוקה הוא בגדר חטא, לבין תשוקת האהבה הטבעית שיעדה על־פי חוק הטבע הוא הולדה משותפת של בן אנוש. הגבר מחויב בהגנה על האשה בעת הריונה ולאחר הלידה לספק יחד עמה את כל צרכיו של הצאצא. לדעתו, הגבר והאשה חולקים באחריות לגידולו של הילד המשותף, והדרך הטובה ביותר להבטיח זאת היא באמצעות חוזה נישואין הקושר אותם באופן משפטי. משה ופרומט מנדלסון אכן השקיעו מאמצים רבים בגידול ילדיהם ובחינוכם, וביקשו להבטיח להם ילדות מאושרת. באוזני ידידיו התגאה מנדלסון כי בניו ובנותיו עושים חיל בלימודיהם באמצעות מורים פרטיים הפוקדים אותם מדי יום וכי הם מתחנכים כצעירים נאורים. רמת החיים בביתם של בני הזוג מנדלסון עלתה במקביל לטיפוס בסולם החברתי. הישגיו האינטלקטואליים ומעמדו כפילוסוף היו בשנות ה־80 של המאה ה־18 לנכסים חברתיים בעבור בני המשפחה

ואיפשרו להם להיכנס למעגל המצומצם של משפחות אליטת בעלי ההון, סוכני חצרות של מלכים ונסיכים וסוחרים יהודים. חברי וחברות הילדות של ברנדל, רייקל, יוסף, ינטה ואברהם נמנו עם האריסטוקרטיה היהודית של ברלין. הם יצאו לחופשות קיץ משותפות, בילו בתיאטרונים, האזינו לקונצרטים וקראו ספרות גרמנית וספרות צרפתית.

ההווי החברתי הבורגני הזה של משפחה יהודית ברלינאית מן המעמד הגבוה, שבאורח חייה היו משולבים המסורתי והמודרני, בא לידי ביטוי גם בנישואי שתי הבנות הגדולות ברנדל ורייקל. שתיהן נישאו בשנות חייו האחרונות של מנדלסון, ולא מעט ביוזמתו, על-פי דפוסי הנישואין המקובלים ביהדות המסורתית – באמצעות שידוך, בגיל צעיר ובטקס מסורתי. ברנדל נישאה בגיל 18 לשמעון פייט, בנקאי צעיר שמנדלסון חיבב מאוד, ורייקל נישאה בגיל 17 למנדל מאיר, בנו של סוכן החצר נתן מאיר מדוכסות מקלנבורג-שטרליץ. מנדלסון היה משוכנע שבאמצעות הנישואין המוצלחים הללו הוא הבטיח את אושרן של בנותיו. בתי ברנדל התחתנה, כתב בשמחה להומברג, המחנך לשעבר, שהיה שותף לחיי המשפחה, "והיא חיה עם פייט, שאין דומה לו, בחיי נישואין מאושרים".

ברנדל הייתה אמנם נשואה לפייט במשך שש-עשרה שנים וילדה ארבעה ילדים, שמהם נותרו שניים בחיים, אך לגבי מידת אושרה נאמנה הרבה יותר עדותה של חברת הנעורים הקרובה שלה, הנרייטה הרץ, רעייתו של הרופא והפילוסוף מרקוס הרץ ומארכת מבוקשת בחברה הגבוהה של ברלין. פגשתי את ברנדל מנדלסון-פייט לאחר נישואיה, כתבה הרץ בזיכרונותיה, והיא הייתה רחוקה מלהיות מאושרת. אביה אמנם לא כפה עליה את הנישואין לפייט, אך הוא גם לא טרח להתייעץ עמה. הנישואין קטעו את עלומיה ואימללו אותה. לא ייתכן שנערה כמותה שזכתה לחינוך נאור ולהשכלה רחבה תתאהב בסוחר שאינו נאה למראה, שהוא צר אופקים ושרמתו כאיש תרבות נמוכה משלה.

חיי הנישואין נטולי הסיפוק והאושר באו לקצם רק בסוף שנות ה-90, אך בדבריה אלה של הרץ נשמעים הדיו של העידן החדש בקהילת ברלין, עידן שמנדלסון כמעט שלא יכול היה לדמיין. לעומת ביתו של מנדלסון, שבו נשמרו בקפידה החינוך היהודי לבנים ולבנות, המנהגים המסורתיים, השבתות והחגים וכללי החיים על-פי ההלכה, התנהלו כבר באחרית ימיו החיים בבתים אחרים של האליטה היהודית בברלין באופן שונה. במשך השנים פחות ופחות מבני הדור הצעיר נותרו נאמנים לבית הכנסת ולאורח החיים של שמירת מצוות. מנדלסון היה ער לתהליכים הללו שכירסמו בזהות היהודית כפי שהוא טיפח אותה, אך

התייחס אליהם בסלחנות ובסובלנות אופיינית. ייתכן שקיווה כי באמצעות המלה הכתובה, טיעוניו החריפים והחדים נגד הכפירה ונימוקיו בעד חובת שמירת המצוות, יוכל לבלום את המגמות הללו. גם אופיה הלא יציב של ברנדל ושינתה ברבות השנים את שמה לדורותיה) וחוסר הסיפוק המתמיד שלה היו מוכרים לו משנות ילדותה, אך בכל זאת לא יכול היה להעלות על הדעת את הרומן שניהלה מחוץ לנישואין עם אהובה הסופר והמשורר פרידריך שלגל, את גירושיה, את המרת דתה לנצרות ונישואיה לשלגל, ואת שני נכדיו, שלא זכה לראותם, הציירים הנוצרים הידועים יוהן ופיליפ פייט. אותה סלחנות כלפי המגמות המנוגדות כל-כך להשקפת עולמו באה לידי ביטוי גם ביחסו לבנו יוסף, שבו תלה תקוות רבות וחלם שיהיה ליורשו ולממשיכו. יוסף בני, דיווח מנדלסון להרץ הומברג, הפסיק ללמוד עברית וכמעט שכח את כל מה שלימדת אותו, אך איני מתכוון להתערב ולכפות עליו דבר שהוא בניגוד לנטיות לבו, כי הרי זה כידוע עומד בניגוד להשקפת עולמי השוללת עקרונית את הכפייה.

בשנתיים האחרונות לחייו נמשכה האידיליה המשפחתית כפי שמנדלסון האמין בה. "אשתי, חתני, בתי ובני הם כולם בני אדם טובים ונאורים", כתב ליוהן צימרמן בקיץ 1784 בגאווה לא מוסתרת. חוויה מרוממת במיוחד הייתה בעבורו הלימוד המשותף בחברת שלושה צעירים בשנות העשרה לחייהם, תאבי דעת, שהשכימו קום לשם כך – בנו יוסף, חתנו הטרי שמעון פייט וידיד המשפחה ברנרד וייזל. בשעות המוקדמות הללו הייתה מחשבתו צלולה והמחלה לא העיקה עליו במיוחד. באמצעות שיחה, דיון ולעיתים הרצאה שיטתית ביקש מנדלסון למנוע מבני הדור הצעיר להיקלע לאחת הסכנות הגדולות ביותר בעיניו – סכנת אובדן האמונה באלוהים. כפי שנהג בהוכחת הישארות הנפש לאחר המוות, גם הפעם הוא לא הציג בפניהם את מצוות הדת היהודית, לא דיבר על ההתגלות האלוהית ולא ניתח טקסטים תורניים, אלא פתח בפניהם את שערי הפילוסופיה ופרש שורה של הוכחות רציונליסטיות. על-פי השקפת עולמו, קיום אלוהים היא העליונה שבין "האמיתות הנצחיות" שכל אדם מסוגל להשיג בכוח תבונתו, ועל כן לא מדובר בתורה דתית יהודית דווקא. הלימוד המשותף הזה בשעות השקטות והרעננות של הבוקר הניב את אחד מחיבוריו החשובים של מנדלסון 'מועדי שחר, או הרצאות על מציאות אלוהים', אך בעצם הדפסתו בשלהי קיץ 1785 הייתה חריגה מהמעגל האינטימי של הלימוד המשפחתי. 'מועדי שחר' היה בראש ובראשונה כתב ההגנה של מנדלסון על ידידו לסינג והוא פורסם מתוך מצוקה ותסכול במסגרת "ריב הפנתאיזם" או "פולמוס שפינוזה". בדומה ל'איגרת אל האדון הדיקונוס לפאטר' מ-1770

ו'ירושלים' מ־1783 היה 'מועדי שחר' ספר־שכנגד. היריב הפעם היה פילוסוף מתוחכם ונחרץ בדעותיו, מבקר רציני של הנאורות הברלינאית בכללה, שאותו לא פגש מנדלסון פנים אל פנים מעולם – פרידריך היינריך יאקובי מדיסלדורף.

לסינג, שמת ב־1781, המשיך לתפוס מקום מרכזי בעולמו של מנדלסון. לא רק שהידידות עמו הותירה בו חותם שלא נמחה, אלא שבדעת הקהל הגרמנית הייתה הקרבה הזאת אבן היסוד של מעמדו. בסלון ביתו הוצב פסל הראש של לסינג מתחת לתמונותיהם של פילוסופים יוונים ושל ראש מחוללי המהפכה המדעית אייזק ניוטון. לאחר שיצא לאור ספרו 'ירושלים' הודיע מנדלסון לידידיו שעתה הוא מתכוון להתפנות לכתיבת חיבור שיתאר את דמותו של לסינג, ובכך יפרע את חובו הגדול לידידו. דבר לא הכין אותו לכך שהתוכנית הזאת, שמעולם לא הוגשמה, תתגלגל לפרשה סוערת וקשה שתעסיק את המלומדים בשנתיים האחרונות לחייו ואף ימשיכו להיות לה הדים לאחר מותו.

על תוכניתו של מנדלסון לכתוב את הספר נודע לפרידריך יאקובי ממכתב שכתבה לו אליזה ריימרוס מהמבורג, שמנדלסון פגש בה במרחצאות פירמונט. ריימרוס – אשה משכילה, אחת ממעריצותיו ומידידות העט שלו, הכירה את לסינג בצעירותה. יאקובי החליט לנצל זאת כדי להנחית מהלומה על הנאורות הברלינאית שממנה סלד. הוא והאמאן, ידידו מקניגסברג, ייצגו בשנות ה־80 את המגמה הלא צפויה מבחינתם של חסידי התבונה במאה ה־18 בגרמניה: הנאורות־שכנגד. הנאורים־שכנגד האשימו את הנאורים בכפירה תוך ביקורת של הרציונליזם הפילוסופי. לדעתם, רק האמונה הדתית יכולה לבסס את ההכרה באלוהים, שכן לא ניתן להשיג את האמת בדרך פילוסופית. כמו כן הם דחו את "המנטליות הברלינאית", שנתפסה כמתנשאת וכדומיננטית מדי. האמאן כתב ספר שיוחד להתקפה על 'ירושלים' של מנדלסון ובו האשים אותו בלא פחות מאשר באתאיזם. מנדלסון נכלל בעיניו בקבוצה החתרנית החילונית, המטריאליסטית והאנטי־נוצרית המגולמת בברלין, היא "בבל המודרנית".

יאקובי הפיץ ברשת תקשורת המכתבים של הנאורים, באמצעות תיווכה התמים של אליזה ריימרוס, את הגילוי המרעיש שגיבור הנאורות הברלינאית לסינג היה למעשה אתאיסט. הכתובת העיקרית להאשמה הזאת הייתה מנדלסון, והוא ציפה לתגובתו על החדשות הסנסציוניות שסיפק לכל מוקירי לסינג. בשיחות אישיות שהיו לי עם לסינג בשנותיו האחרונות, סיפר יאקובי, הוא הודה בפני שהפך לשפינוזיסט. מבחינתו של מנדלסון הוטלה לזירת דעת הקהל פצצה גדולה. לזיהויו של מישהו עם משנתו של הפילוסוף היהודי ההולנדי מן המאה ה־17 ברוך שפינוזה

הייתה משמעות אחת בלבד – כפירה באלוהים. תורתו של שפינוזה הייתה למלת גנאי בעולם התרבות הגרמנית שמרבית הוגיו היו לכל היותר דאיסטים המאמינים בדת הטבעית (מציאות אלוהים, השגחה, הישארות הנפש) ומעטים בלבד, למשל מטריאליסטים, המאמינים אך ורק במציאותו של החומר המוחשי, הכחישו את קיום האלוהים. הפנתאיזם של שפינוזה – שהובן כאחדות מוחלטת בין העולם ואלוהים (בניסוחו של מנדלסון: אחד הוא הכול והכול הוא אחד) ושליטת קיומו של אלוהים בנפרד מן הטבע – נתפס כשיטה של כפירה, ושפינוזה נודע לשמצה כאויב הדתות. הטבע, טען יאקובי, הפך אצל שפינוזה לאלוהים.

מבחינתו של מנדלסון, לחשיפה הזאת של יאקובי על לסינג – שבאמיתותה לא הטיל ספק ורק התייסר קשות בשאלת האפשרות להסבירה – היו השלכות רבות ומדאיגות, חלקן אישיות מאוד וחלקן נוגעות לעיקרי השקפת העולם שלו: האומנם הסתיר ממנו ידידו הקרוב לסינג את דעותיו האמיתיות וחשף אותן דווקא בפני מישהו אחר שבו בטח יותר ממנו? האם אין זו עדות לכך שהידידות שהייתה כה יקרה לו לא הייתה אמיצה כפי שהאמין? האם עליו לנסות להפריך את ההאשמה הזאת ולטהר את לסינג? האם הוקעתו של לסינג כחסיד של תורת שפינוזה מכתימה גם אותו ומעוררת כלפיו חשד בכפירה נסתרת? האם מוטלת עליו עתה החובה להתמודד עם התיאוריה הפילוסופית של שפינוזה? והאם הוא יהיה זה שייצג את הנאורות "האמיתית" ויגן על הפילוסופיה הרציונליסטית בפני מתנגדיה הנאורים-שכנגד המצדדים ב"אמונה עיוורת"? תחילה ניסה מנדלסון להקל ראש בשמועות על לסינג או לפרשן באופן מתון יותר. לאחר מכן חשב שיוכל להתחמק מעימות בתירוץ של חולשה ומחלה מתמשכת, ולבסוף מצא עצמו, כמו בפרשות קודמות, נאלץ להשיב מלחמה ולהגן על מה שבנה עד אז את עולמו, ובמיוחד על ביטחונו ביכולת התבונה לבסס את ההכרה באלוהים ועל דבקותו בלסינג.

מנדלסון לא יכול היה שלא להבחין בנימות האנטי-יהודיות בדבריהם של האמאן ויאקובי. "המנטליות הברלינאית" שכה סלדו ממנה הוצגה כמושפעת מן היהודים. מרכזיותו של מנדלסון בחוגי הנאורים הייתה ראייה לצדקת דבריהם, ואולי גם העובדה הידועה לכול שגם שפינוזה, אבי שיטת הכפירה הפילוסופית, היה בסופו של דבר יהודי. אם לא די בכך, חיבור נוסף שהתפרסם בשלהי 1784, פרי עטו של יוהן שולץ, תקף את מנדלסון על שמתח ביקורת ב'ירושלים' על האתאיזם כתופעה המסכנת את המוסר החברתי כאשר היהדות היא למעשה מקור כל הקנאות וחוסר הסובלנות. יצחק אייכל, שביקר אז את מנדלסון בביתו, שמע מפיו הערה צינית שהמחישה את התחושה כי הוא נמצא במלכוד: אני כמו אותו

הבעל, אמר מנדלסון לאיכל, שאשתו מאשימה אותו באימפוטנציה והמשרתת מאשימה אותו בכך שהכניס אותה להיריון.

המקורבים למנדלסון העידו על התרגשותו הרבה ועל הלחץ הרגשי שבו היה נתון. הוא החליט לדחות את כתיבת הציבור על דמותו של לסינג והתרכז בריב שהתפתח בינו לבין יאקובי. בתחילה התנהל העימות במכתבים פרטיים ובמהלך 7851 הוא נחשף בפני הציבור הרחב. ב'מועדי שחר' שהודפס בספטמבר 1785 כבר נכללה סניגוריה על לסינג. בספר שהוקדש, כאמור, להוכחת קיומו של אלוהים סומנו שני אויבים של הפילוסופיה הרציונליסטית של הנאורות הניצבים בשני הקטבים של ההתייחסות לאלוהים: המטריאליסטים המכחישים מכול וכול את היתכנות קיומה של ישות לא נראית, והמיסטיקנים המתלהבים, ובהם גם המקובלים, המבקשים מתוך חסידות דתית קיצונית להגיע למפגש בלתי אמצעי עם האלוהים. המרחק בין האמונות התפלות וההזיות של קנאי הדת לבין המכחישים את קיום האלוהים, סבר מנדלסון, קטן מאוד. רק ההתפלספות היא כלי הנשק הראוי למלחמה נגד רוחות הרפאים הללו. הטלת הספק ובירור האמת בכלי התבונה מבטיחים שדבר לא יהפוך לדעה קדומה המתקבלת ללא כל בחינה ומחשבה. גם שיטת שפינוזה ראויה לבחינה מעמיקה יותר, ואז ניתן לזקק אותה ולהעמידה על רגליים יציבות יותר כך שלא תסתור את האמונה הדתית ותניח מקום להימצאותו של אלוהים. לסינג דבק, לדעתו של מנדלסון, באותה גישה טהורה של שפינוזה כפי שהוא מפרש אותה ב'מועדי שחר' – קיים עולם העומד בפני עצמו מחוץ לאלוהים על אף שהוא תלוי בקיומו באלוהים. לכן האדם אינו עבד למציאות טבעית שאין לו עליה כל שליטה, אלא בהתאם לאמונה ההומניסטית הוא יצור חופשי ואחראי למעשיו, התלוי כמו כל הבריאה באלוהים אך שומר על קיומו העצמאי ועל ערכו כאדם.

הפרשה הגיעה לשיא כאשר זמן קצר לאחר מכן חשף יאקובי בספר 'על תורתו של שפינוזה במכתבים לאדון מנדלסון' בפני כול את העימות בינו לבין מנדלסון ואת וידויו הסנסציוני של לסינג בפניו. בציבור הזה, שהסעיר את דעת הקהל, חזר יאקובי על הטענה כי שיטתו הרציונליסטית הקיצונית של שפינוזה היא כפירה, גינה את פילוסופיית הנאורות בכלל, ואת לסינג בפרט, ושילח במנדלסון חיצים מושחזים. את כאבו של מנדלסון החריפה הופעתה בספר של רוח הרפאים שרדפה אותו כבר למעלה מעשר שנים – יאקובי בחר לצטט בספר את לפאטר, הראשון שהתקיף את מנדלסון בלהט מיסיונרי, כחיזוק לביקורתו על הפילוסופיה הרציונליסטית וכתמיכה לטענותיו בדבר עליונותה של האמונה הטהורה.

שלושת החודשים האחרונים לחייו של מנדלסון עמדו בצלה הקודר של הפרשה הזאת. על אף שחיי החברה האינטנסיביים שלו לא פסקו והוא המשיך לקבל אורחים ולהשיב על מכתבים, דומה שכמעט שום דבר אחר לא העסיק אותו מלבד המשימה לטהר את תדמיתו של לסינג. במכתב ספוג במשקעי עלבון ששלח לעמנואל קאנט, הוא שאל כיצד עשה יאקובי מעשה מכוער כל־כך מבחינת המוסר הציבורי וכללי ההתנהגות הראויים במעגלי המלומדים:

אם זה נכון, כיצד יכול היה יאקובי לבגוד בסוד של ידידו המנוח ולגלותו לא רק לי, שממני הוא [לסינג] הסתיר אותו בזהירות, אלא לכל העולם? הוא מציל את עורו ומותיר את ידידו ערום וחסר הגנה בשדה הפתוח כדי להיות טרף ולעג לאויביו. אני יכול לקבל התנהגות שכזו והייתי רוצה לדעת מה אנשים ישרים כמוך חושבים על כך. אני חושש שלפילוסופיה יש קנאים שכמו הקנאים לדת רודפים אחרים בעוצמה רבה ונוטים להמרה אפילו יותר מהם.

בד בבד התחזק אצל מנדלסון החשד – או אולי האובססיה – כי אין מדובר כאן רק בקנאות לפילוסופיה הדומה לקנאות הדתית, אלא בקשר מתוחכם שמטרתו להפעיל עליו אישית לחצים להמרת דת. הוא וידידו הנאמן לו לאורך שנים, המוציא־לאור הברלינאי ניקולאי, הגיעו למסקנה שפרשת יאקובי היא קשר מתועב שנרקם נגדו. מאחורי הקשר עמדה לדעתם "החבורה של לפאטר" שאותה הניע דחף נוצרי־מיסיונרי ומטרתה הייתה להכפיש את לסינג ואת מנדלסון ולהכתימם בכתם הכפירה. בכך הם מבקשים להדגים את סכנת ההידרדרות במדרון החלקלק, המתחיל בפילוסופיה הרציונליסטית ומסתיים בספקנות ובאובדן האמונה, כל זאת כדי להציל את "דגל האמונה" הנוצרית מהשפעותיה המזיקות לדעתם של הנאורות. בתחושה הזאת ובסערת רגשות עזה התיישב מנדלסון לכתוב בחורף 1785 את חיבור התשובה ליאקובי, שהיה החיבור האחרון בחייו – 'לידידים של לסינג'. בחיבור הזה, שאותו לא זכה לראות בדפוס, הוא הראה כיצד לדעתו תימרן יאקובי את לסינג אל תוך מלכודת כך שנראה כאילו הוא תומך בתורתו של שפינוזה ובפנתאיזם, וזאת אך ורק כדי שיוכל להציע את דרך המילוט האחת והיחידה בכל הנוגע לאמיתות מטפיזיות כמו קיום האלוהים והשגחתו: האמת לעולם לא תימצא אלא באמונה הדתית. צברתי כבר ניסיון רב בכמה פרשיות דומות, כתב מנדלסון, ולכן חשדתי מן ההתחלה בכוונותיו הנסתרות של יאקובי. אך כפי שנכשלו כל הניסיונות הקודמים להמיר את דתי, כך ייכשל גם הניסיון המתוחכם יותר הזה. וכאן, כאילו ידע שאלה הם ימיו האחרונים, חזר בתמציתיות על עיקרי השקפת

העולם שלו כפי שנוסחו שנתיים קודם לכן ב'ירושלים': "בכל הנוגע לתורות של האמיתות הנצחיות איני מכיר כל דרך שכנוע שאינה מבוססת על התבונה". רק מסורת ההתגלות האלוהית בהר סיני, שעליה מבוססת סמכות ההלכה, היא עניין של אמונה, אך התגלות או אמונה אינן דרכים מתאימות על-פי עקרונות היהדות לידיעת קיומו והשגחתו של אלוהים. "היהדות", חזר מנדלסון על האני מאמין שלו, "אינה דת נגלית אלא חוק נגלה. כיהודי יש לי סיבה מיוחדת לחפש ראיות המבוססות על טענות תבוניות". דבר לא יערער את ביטחוני בכוחה של התבונה ודבר לא יזיז אותי מדבקותי בדת אבותי.

דומה שמנדלסון חש כי הדברים האלה הם בגדר צוואתו וכי אלה הם משפטי הסיום של התפקיד שמילא במשך שלושים שנה על במת הרפובליקה של המלומדים בגרמניה, וביקש להיזכר בדיוק כך בדעת הקהל. מנדלסון היה חסר סבלנות ובכתיבתו ניהל מרוץ נגד שעון החול של חייו ההולכים ואוזלים. הוא ביקש להביא את 'אל הידידים של לסינג' לדפוס במהירות האפשרית כדי למהר ולהכחיש את טענותיו הפוגעות של יאקובי. את המשפטים האחרונים הוא כתב ביום שישי, 30 בדצמבר 1785. כשיצאה השבת בערב יום המחרת, 31 בדצמבר, שעות ספורות בלבד לפני שהסתיימה שנת 1785, הוא יצא מביתו בבהילות ובקוצר רוח כדי למסור את כתב היד למוציא לאור כריסטיאן פרידריך ווס. כשחזר לביתו הוא חש הקלה והאמין כי בכך תסתיים הפרשה המעיקה.

הפצרתי בו שלא ימהר כל-כך, שישמור על בריאותו הרופפת, ושלכל הפחות ילבש מעיל חם שיגן עליו מפני הקור ברחובות ברלין של סוף דצמבר, סיפרה פרומט מנדלסון למנחמים שבאו לביתה, אך הוא לא שמע לי. מסתבר שלביקור אצל המוציא לאור היו תוצאות קשות. מנדלסון הצטנן וחלה ומצבו הידרדר במהירות. איש במשפחה ובחוגי הידידים הקרובים לא העלה על דעתו שאלה הן השעות האחרונות לחייו. ביום שני הוזעק אליו הרופא מרקוס הרץ שאיבחן שיעול וחולשה, אך לא מחלה רצינית יותר הדורשת טיפול. ואולם למחרת החרף השיעול, הכאבים בחזה גברו וד"ר מרקוס בלוך הצטרף להרץ בניסיונות להקל על הרגשתו הרעה. בתרגום לעברית של הדיווח הרפואי מפי הרץ, שפירסם יצחק אייכל בביוגרפיה העברית הראשונה של מנדלסון, תוארו הדברים במילים הבאות:

מצאתיו עטוף באדרת שער שוכב על ערסו [מיטתו] ופניו רעים מאוד, ויאמר לי, כבדה עלי מחלתי היום מאוד מאוד, לא אוכל הקיא ליחת החזה, לא יכולתי אכול וגם שנתי נדדה מעיני וכל כוחותי נחדלו.

ביום רביעי בבוקר, 4 בינואר 1786, לאחר לילה מתיש וללא שינה, מת משה מנדלסון. את הדיווח הרפואי של מרקוס הרץ על מחלתו ומותו של מנדלסון, שהתפרסם שלושה שבועות מאוחר יותר במבוא לחיבור 'אל הידידים של לסינג', הוא סיים בדרמטיות:

שמעתי קול רעש מהספה [שעליה ישב מנדלסון]. רצתי חזרה לחדר ושם הוא שכב [...] ראשו מוטה לאחור, קצף על פיו. סימני נשימה, דופק וחיים פסקו. ניסינו במספר דרכים להחיותו, אך לשוא. הוא שכב [...] על שפתיו החיוך הידידותי המוכר שלו, כאילו מלאך לקח אותו מן האדמה בנשיקה [...] האור בחדר כבה כי אזל השמן במנורה [...] ברגע האימה הראשון תפסתי מייד את ראשו ונשארתי מאובן בתנוחה זו אלוהים יודע כמה זמן. רציתי לצנוח לידו ולמות יחד עמו.

*

אין לדעת כיצד היו מתגלגלים חייו של מנדלסון אם היה שומע לעצת אשתו ולא היה נחפז לצאת מביתו באותו לילה קר כדי למסור לדפוס בהקדם האפשרי את תשובתו ליאקובי ולנקות את עצמו ואת לסינג מחשד הכפירה. בחוג ידידיו הקרובים שהתאבלו על מותו ראו ב"ריב הפנתאיזם" את הפרשה שקיצרה את חייו משום שהעמידה אותו בלחץ כבד עד שגופו החלש ממילא קרס. היו בהם שהרחיקו לכת וטענו כי מנדלסון נרצח בזדון ובדם קר בידי יאקובי שלא חס עליו. אחד מהם, הסופר קרל פיליפ מוריץ, אף פירסם כשלושה שבועות לאחר מותו את ההאשמה הזאת במילים מפורשות:

[מנדלסון] נפל קורבן לידידותו עם לסינג ומת כמרטיר כשהוא מגן על זכויותיה הנרמסות של התבונה כנגד הקנאות והאמונות התפלות. לפאטר הנחית על חייו את המכה הראשונה. יאקובי השלים את המלאכה.

הדברים החריפים הללו העניקו למותו של מנדלסון משמעות של מוות הרואי והעצימו את דמותו. הוא הצטייר בעיני מעריציו כקדוש של הנאורות שמסר את נפשו על ערכיה ונפל קורבן לקשר שקשרו עליו אויביה.

המיתוס של מנדלסון כגיבור הנאורות הגרמנית והנאורות היהודית הלך והתחזק לאחר מותו. ואולם הסביבה שבה פעל מנדלסון השתנתה במהירות לאחר מותו ב־1786 והתהליכים התפתחו בכיוונים חדשים שרק את מקצתם הוא יכול היה

לצפות בשנותיו האחרונות. לקראת סוף המאה ה־18 הלכו וגברו בתרבות הגרמנית תהליכי הנאורות־שכנגד והרומנטיקה הלא־רציונליסטית ששאפה לטפח את ערכי הדת והרגש שאותם לדעתה הזניחה הנאורות. הריאקציה לנאורות חיזקה גם את הגורמים שהסתייגו מהפסקת מצב הדיכוי האזרחי של היהודים והיא הזינה במהלך המאה ה־19 את האנטישמיות המודרנית שהתנגדה לאמנציפציה של היהודים. לעומת זאת, המהפכה הצרפתית, שפרצה שלוש שנים וחצי לאחר מותו של מנדלסון, עירערה מוסכמות וערכי יסוד של הסדר החברתי והפוליטי באירופה, אך יצרה גם את התקדים הראשון לחקיקה פרלמנטרית המעניקה זכויות פוליטיות ליהודים.

בחברה היהודית של ברלין, ובמשפחת מנדלסון בפרט, הואצו תהליכי ההתמזגות התרבותית והחברתית בבורגנות הגרמנית. בקרב רבים מבני הדור הצעיר הצטיירה היהדות כלא רלוונטית לחייהם בכרך האירופי. פרשות חייהם של ברנדל, ינטה, אברהם ונתן – ארבעה מילדיהם של משה ופרומט מנדלסון, שהתנצרו כחלק מהתמזגותם החברתית ובמטרה לזכות ביתרונות רבים, ובהם האפשרות להינשא ללא יהודים – שיקפו היטב את ההתפתחויות הללו וסתרו באופן בוטה את השקפת עולמו של מנדלסון. בהתחשב במאבקים העיקשים שניהל בחייו נגד כל אלה שניסו לגאול את נפשו בדרך של שכנוע להמרת הדת מצטיירת התנצרותם של ארבעה מילדיו כאירוניה היסטורית. תנועת ההשכלה ומפעל הקמתה של ספרייה יהודית חדשה המשיכו להתקיים עוד כעשור שנים לאחר מותו של מנדלסון, עד שגם דובריה הראשיים הגיעו למסקנה שהתרבות היהודית החלופית שהם מציעים אינה רלוונטית עוד למרבית בניה ובנותיה של האליטה היהודית הברלינאית.

דומה אפוא שלא ניתן לנתק את מנדלסון ההיסטורי – בשונה ממנדלסון המיתי – מזמנו ומדורו. במקום לשפוט אותו כאחראי לתהליכי השינוי, השילוב, ההתפרקות וההתחדשות שעברו על החברה היהודית בדורות שבאו אחריו, ובמקום להילכד בכבלי הדימוי והמיתוס שנוצר סביבו כגיבור תרבות יהודי־גרמני, חשוב ורצוי לנסות ולהבין את משמעות סיפור חייו כיהודי ברלינאי מפורסם בשלושים השנים שבין אמצע שנות ה־50 לאמצע שנות ה־80 של המאה ה־18. פרסומו של מנדלסון הוא אחד האירועים ההיסטוריים המרתקים בשלבים המוקדמים של העידן המודרני של היהודים. כניסתו לזירה הציבורית בזכות כישרונותיו האינטלקטואליים ושותפותו המלאה באמצעות רעיונות, ספרים, מאמרים, הרצאות, שיחות וקשרי חברה בעיצוב תרבות הנאורות הגרמנית הקנו בפעם הראשונה ליהודי מעמד של אישיות ציבורית מוכרת ומוערכת. לא מפתיע שבדעת

הקהל התעוררה לדיון השאלה האם "אירוע מנדלסון" מחייב מחשבה מחדש על היחס של התרבות, של הדת הנוצרית ושל המדינה כלפי היהודים והיהדות. האם משמעותו של "אירוע מנדלסון" היא שמעתה ואילך ייפלו המחיצות שבין יהודים ללא־יהודים? אחרים שאלו, האם מנדלסון יוביל את עמו כמשה המקראי לקראת שלב חדש בתולדותיהם? מנדלסון עצמו הבין עד מהרה כי הפך לסנסציה וכי פרסומו הוא פרי הצלחתו כפילוסוף. רבים קראו את חיבוריו, האזינו לדבריו, ביקרו בביתו, הזמינו אותו והתכתבו עמו. על אף שלא אחת ביטא את רצונו להישאר ספון בחדר עבודתו, דומה שבדרך־כלל הוא ובני משפחתו נהנו מאוד מהחשיפה הציבורית, מהכבוד שהורעף עליו ומחברים וממוקירים שביקשו לשתפם בחיי החברה הגבוהה. כל מלה שנכתבה עליו הייתה חשובה בעיניו, ובאמצעות התקשורת במכתבים – מערכת שבה היה מרושת היטב – הוא עקב אחר התגובות והביקורות לדברים שפירסם. ביקוריו בחצרות נסיכים ופגישותיו הבלתי־אמצעיות בסלון ביתו או במרחצאות פירמונט עם החברה הגבוהה העניקו לו סיפוק רב.

ואולם לפרסום הזה היה מחיר. מדי פעם הוא נדרש על־ידי אחיו היהודים לשמש להם נציג ולעיתים שתדלן, וכיהודי המפורסם בדורו הוא נתפס כמנהיג היהודים וכמייצגה המובהק של היהדות. היה זה תפקיד שמנדלסון קיבל בעל כורחו. פה ושם, כמו בהגנתו על קהילות יהודיות במצוקה, או ביוזמתו שהניבה את חיבורו של דוהם, הוא חש ללא ספק כי ביכולתו לנצל לטובה את מעמדו ולתפקד כמעין מנהיג פוליטי. הפרסום והמעמד אילצו אותו גם להיכנס לוויכוחים פומביים בדעת הקהל ולהדוף שוב ושוב את הטענה כי מחויבות ליהדות ומחויבות לנאורות אינן עולות בקנה אחד. ב־בזמן הייתה זו גם הזדמנות בעבורו להטיף להומניזם ולייצג בפני קהל קשוב את הנאורות כפי שהוא ראה אותה.

למרות הפרסום, ההצלחה החברתית והמעורבות העמוקה בספרות האירופית ובפילוסופיה האירופית המשיכו מנדלסון ומשפחתו לנהל אורח חיים של יהודים ברלינאים טיפוסיים – משפחה הנוהגת על־פי דפוסים מסורתיים, חברות פעילה בהנהגת הקהילה ובבית הכנסת ושמירת המצוות המעשיות, שבתות, חגים ודיני הכשרות. מבחינת מקומו בעולם הרוח של היהודים בדורו היה מנדלסון נציג טיפוסי של תופעה חדשה – ההשכלה המוקדמת. תשתית תרבותו הייתה תורנית, וכאמור, הייתה אפשרות סבירה שימשיך בקריירה רבנית. נטייה חזקה לפילוסופיה ומשיכה סוערת אליה הניעו אותו, כמו משכילים מוקדמים אחרים, לתרום לחיזוק היסודות הרציונליסטיים של היהדות (בייחוד בהסתמך על תקדימי התרבות של יהדות ימי־הביניים ועל נציגה המועדף בעיניהם של המשכילים – הרמב"ם), לתבוע

העמקה מחודשת במקרא, ולצאת מסגירותו של בית המדרש אל ערכים כמו אסתטיקה ופתיחות הומניסטית ואל ידע רחב על האדם וסביבתו הטבעית. גם אם את ספרו החשוב ביותר 'ירושלים' לא כתב מלכתחילה לקהל הקוראים היהודי הרי שהיה כלול בו הפתרון שהציע ליהודים להמשך הקיום בתנאי "המצב המודרני". על-פי חלומו של מנדלסון הליברלי, המדינה תהיה יותר ויותר סובלנית והשלטון האזרחי והכנסיות לא יהיו בעתיד תלויים זה בזה. דעותיה הקדומות של הנצרות לא יהיו עוד בסיס לדיכוי היהודים. על-פי מנדלסון ימשיכו היהודים לשמור על קיום קבוצתם הלאומית, אך חברותם בקהילות תהיה מתוך רצון חופשי ואת המצוות ישמרו מתוך שכנוע פנימי ובלי שמוסדות ורבנים יוכלו לאכוף זאת באיומי ענישה.

על אף שלא נפגשו מעולם פנים-אל-פנים ריחף צלו של מלך פרוסיה פרידריך השני מעל חייו של מנדלסון. השדרים העוינים ששלח לו המלך, ובייחוד הדחייה המשפילה של מינויו ב-1771 לאקדמיה המלכותית למדעים, סימלו בעיניו את "רוח הרפאים" של הדיכוי האזרחי. לא מעט מהתבטאויותיו המרירות נגד האפליות ונגד הכוחות המזינים את הדעות הקדומות כלפי היהודים גם בעידן הנאורות ומונעים את התפשטות הסובלנות הדתית, היו התבטאויות חתרניות נוקבות – אף כי נוסחו בלשון זהירה – נגד המלך הזה והיו תוצר של תחושות ההשפלה. מן העולם שבו פעל הועברו אליו מסרים סותרים. מחד גיסא הורעפו עליו כיבודים ונסללה דרכו להצלחה ולמעמד של "סוקרטס גרמני" נערץ, ומאידך גיסא חש כי מתנכלים לו, אורבים לו ומצפים שימעד וינטוש את קבוצת המוצא היהודית שלו. חייו האינטלקטואליים היו עמוסים בסיטואציות מתסכלות ובמתחים, ומצב רוחו נע בין חלומות ותקוות לניצחון הערכים ההומניסטיים ובין סיוטים מניצחון הכוחות "האפלים" או מעיוות הנאורות ומהתכחשות לתבונה ולחירות. הוא האמין בכל לבו כי המדינה תהפוך לפלורילסטית, תפנים במלואו את ערך הסובלנות ותאפשר לכל אדם להגיע לאושרו ללא כפייה, אך שוב ושוב דחק אותו המפגש עם המציאות להבנה כי עוד חזון למועד וכי לא בנקל תסגל לעצמה האנושות את מה שנראה נכון, צודק ומתבקש כל-כך.

המתח שבין זהותו היהודית כ"אחר" לבין מעמדו הציבורי הגבוה היה לכן בין החוויות שכווננו את חייו. לא אחת גרמה לו "האחרות" הזאת לתחושה של חוסר אונים ולתודעה של חולשה, עלבון ופגיעות. רגע כזה, למשל, היה בשעה שנתקל בשנאה ובאלימות באותו טיול ברחובות ברלין שבו השליכו נערים אבנים עליו ועל בני משפחתו. תחושתו הייתה דומה גם בשעה שקרא את ביקורתו של מיכאליס

על 'היהודים' של לסינג, כאשר נדהם מקריאות התיגר של לפאטר ושל קראנץ וכאשר הותקף על-ידי יאקובי. ואולם לתודעת "האחרות" של מנדלסון כיהודי הייתה לא רק משמעות של קורבן נצחי החשוף להתנכלויות, אלא זו סיפקה לו גם נקודת ראות מיוחדת. כשחקן מרכזי בחוגי הנאורים הגרמנים וכיהודי יכול היה להתבונן על סביבתו משתי נקודות ראות – הן כשותף מבפנים והן כמבקר מבחוץ. מנדלסון, יותר מאחרים, יכול היה לשמש גם כמגדיר גבולותיה של הנאורות וכפי שעשה, למשל, במאמרו "על השאלה: מהי נאורות?" וגם כמטיף של בשורת ההומניזם. מצב "האחרות" שנכפה עליו כיהודי איפשר לו לבחון את הגבולות שסביבו מנקודת הראות של הנחות והמופלה לרעה ובעטיו לא נסחף באמונה שתרבות אירופה המודרנית תביא בהכרח לאושרם של בני-האדם ואף כפר באמונת הנאורות בדבר מצעד הקדמה של האנושות. הוא חש התרוממות רוח כאשר שמע על צווי הסובלנות של הקיסר יוזף השני, כאשר קרא את 'נתן החכם' של לסינג ואת 'על תיקונם האזרחי של היהודים' של דוהם, אך תמיד הסתייג וגילה זהירות, ותמיד שאל האם יהיה המשך לצעדים הראשונים האלה לקראת מה שנראה כפרויקט של סובלנות והאם רק כוונות טהורות עומדות מאחוריו.

על אף שמנדלסון היה תלמיד מובהק של לייבניץ ופילוסופיית האופטימיות שלו, הרי שבהיותו מודע מאוד למצבו כיהודי הוא היה גם ספקן שהתקשה לקבל בתמימות את רעיון היסוד של לייבניץ, כי עולמנו הוא הטוב שבעולמות האפשריים. הוא נוכח לדעת כי קיימים קווי גבול שאותם אינו רשאי לחצות, כי הדעות הקדומות אינן נעקרות מן השורש וכי הדימוי המסורתי והשלילי של היהודים הוא מכשול גם לעמיתיו לנאורות. כאשר חשד בתקופת ההתלהבות ממדיניותו של יוזף השני שהמדינה המודרנית מבקשת להתנות את זכות היהודים לקחת חלק ב"אושר האזרחי" בויתור על הייחוד הדתי, הוא פירש זאת כעיוות חמור של עקרון הסובלנות והצהיר כי מוטב כבר ליהודים להישאר ללא זכויות. אכן, דומה היה בעיניו שאפילו מן הנאורות עצמה יכולות להתפתח מגמות עריצות ודורסניות, כמו למשל אותו רעיון מפחיד מבחינתו של "אחדות הדתות". לכאורה, קץ לכל סכסוך בין-דתי, למעשה דיכוי, לכפייה ולחוסר סובלנות שאינם פחותים מאלה של הכנסיות הדתיות הטוענות לאמת הבלעדית. בד-בבד הוא סלד מן הביקורת הקיצונית על הדתות והכנסיות שנמתחה על-ידי הנאורות הצרפתית והאמין כי זו תערער בסופו של דבר את היסודות לסדר החברתי ולמוסר האנושי ותפגע בערכם הסגולי של בני-האדם.

במבט כולל על סיפור חייו ועל יצירתו מתגלה מנדלסון כהומניסט היהודי

המובהק הראשון. אמנם כבר שפינוזה קרא לסובלנות דתית ולחופש המחשבה והביטוי, אך מבחינת החברה היהודית זוהה מפעלו הפילוסופי בעיקר כביקורת הדת היהודית. גם שוליותו היחסית של שפינוזה בחיי היהודים בזמנו לא העמידה אותו בפני אתגרים שעמם התמודד מנדלסון לנוכח "המצב המודרני" בקרב היהודים. לא היה לפני מנדלסון הוגה דעות יהודי שחשיבתו התפתחה עם הדילמות של הקיום היהודי אשר התעוררו בעקבות התהליכים העמוקים של השינוי בחברה האירופית ושהעלה באופן מלא כל־כך את טיפוח כבוד האדם ושמירת זכויותיו לחירות ולאשר למדרגת עיקרון ראשון במעלה. דומה שמכלול רעיונותיו הפילוסופיים, ובהם השקפתו על היהדות כדת שאינה כופה עיקרי אמונה ואינה מבקשת להתפשט ולגייר, וכן המאבקים השונים שניהל בחייו, נגזרו מן ההומניזם שלו. האדם של מנדלסון הוא היצור הנשגב ביותר שברא אלוהים. מעלותיו כיצור חושב, מתבונן ומרגיש, שניחן בנפש שאינה מתכלה לאחר המוות, מניעות אותו להתעלות מעל מגבלותיו הפיזיות ויצריו הנמוכים ולשאוף לשלמות.

מצבו הקיומי כיהודי חידד את רגישותו לעוול, לדיכוי, לאכזריות ולאי־צדק. מנדלסון סלד מזוועות המלחמות ומן ההרס שהן זורעות, תיאר בזעזוע את ההוצאות הפומביות להורג, שלל מכול וכול את ההתאבדות, ביקש להחליש את עוצמת המדינה ואת אחיזתה בחיי האזרחים, נלחם נגד כפייה דתית ונגד ענישה על סטייה מנורמות דתיות, מחה נמרצות נגד עונש החרם והנידוי שניתן על־ידי כמרים ורבנים והתבטא שוב ושוב נגד קנאות דתית, עינויים, מעשי ברבריות, גירוש ואפליה. הנאורות שלו הייתה נאורות הומניסטית, ובכל דיון פילוסופי שהשתתף בו בחן את השלכותיו על מצבו של האדם. את תקוותיו וחלומותיו לביטול המגבלות המוטלות על היהודים הוא עיגן באתוס ההומניסטי שבו האמין. כמו ידידו לסינג במחזה 'נתן החכם', ראה מנדלסון בהכרה שהיהודי הוא אדם – תשתית לכל שינוי ביחס כלפי היהודים. הכרתו התבונית באלוהים הייתה הבסיס שאליו יכול היה לקשור את ערכיו ההומניסטיים. כל ימיו סלד מן הכפירה והשקיע מאמץ אינטלקטואלי רב כדי להוכיח שאלוהים ניתן להכרה באמצעות התבונה שכל אדם ניחן בה. ללא קיומו של אלוהים רב חסד הרוצה בטובתם ובשלמותם של בני־האדם קורסת גם התפיסה ההומניסטית. אם האדם הוא רק מכונה ביולוגית ופיזיולוגית, כפי שטוענים המטריאליסטים, הרי שאין מקום לערכים ולצדק, אין תכלית לחיים, אין טעם לשאיפת האדם ללימוד ולהשתכללות ואין יסוד לטיפוח מידות טובות ומוסר. עם זאת, האלוהים של מנדלסון אינו האל האקסקלוסיבי של היהודים אלא האל של המין האנושי כולו. הוא האמין אמנם

במסורת ההתגלות האלוהית ליהודים בהר סיני ובחובות המיוחדות הנגזרות ממנה לקיים מצוות ולשמור על המורשת ההיסטורית ועל מסגרת החיים היהודית הלאומית, אך אלוהים הוא קודם כול בורא העולם הרוצה בהצלחתם ובטובתם של כל ברואיו. באמצעות השכל יכולים בני־האדם להכירו בלי להזדקק להתגלות, לספרי קודש או להדרכתה של כנסייה כלשהי.

בניגוד למיתוסים שנקשרו בו, מנדלסון לא היה הדמות ההיסטורית שבה יש לתלות את ראשיתן של התמורות ששינו באופן דרמטי את פניו של העם היהודי בעידן המודרני. הוא לא היה מנהיג שהוביל תנועת מודרניזציה, לא פעל להשגת אמנציפציה, לא היה מייסדה של תנועת ההשכלה ובוודאי שלא הניח יסודות לשינוי דרכי הפולחן הדתי. ואולם בכל ההסתיוגויות הללו אין כדי להמעיט בחשיבותו ההיסטורית לתרבות אירופה של המאה ה־18 ולתולדות היהודים. סיפור חייו מבטא את הדילמות שהעמיד "המצב המודרני" בפני היהודים. מעמדו בזירה הציבורית מלמד על האפשרות לפרוץ את מעגל הקיום התרבותי הנפרד ועל צמיחתה של אליטה אינטלקטואלית יהודית מודרנית שאינה זהה עוד עם האליטה הרבנית ואינה שואבת את הידע והסמכות שלה ממקורות תורניים מסורתיים. הגותו מציינת את ראשיתה של הגות יהודית ליברלית המבקשת לקדם ערכים חדשים כמו אהבת האדם, סובלנות דתית וחברה רב־תרבותית והמפרשת את היהדות על־פי אמות מידה רציונליסטיות ומוסריות.

אך מעל לכול, חשיבותו של מנדלסון דווקא בכך שלא היה נציג תמים של נאורות המאמינה בתהליך היסטורי הכרחי של ניצחון התבונה, הקדמה והאושר של המין האנושי. בד־בבד עם החלומות על סיכויי העידן המודרני צפו ועלו אצלו הסיוטים והחרדות מפני כישלון הנאורות שהוזנו על־ידי ניסיונו וחוויותיו כיהודי. מנדלסון ההומניסט היהודי המפוכח של המאה ה־18, שגם בשיא התהילה הציבורית שיהודי כלשהו זכה לה אי פעם עד זמנו הבחין ב"רוחות הרפאים" המאיימות של הדעות הקדומות, הכפייה והדיכוי, הציב במרכז הנאורות של ברלין כתמרור אזהרה את "הצו ההומניסטי" שלו. בפרספקטיבה היסטורית מאוחרת הבוחנת את גורלם הטרגי של יהודי אירופה באמצע המאה ה־20 נודעת לתמרור האזהרה הזה ולמסריו ההומניסטיים משמעות עצומה. אם יכול היה מנדלסון לצפות את העתיד להתרחש ליהודים בברלין כמאה וחמישים שנים לאחר מותו ייתכן כי היה זועק את המילים שמילמל בכעס, בייאוש ובתיעוב כאשר הותקפו באבנים תוך קריאות "יהודים! יהודים!" הוא ובני משפחתו בעת טיול ברחוב: "בני אדם, בני אדם, מתי כבר תפסיקו עם זה?".

קורות חיים

משה בן מנדל (מנדלסון) נולד בדסאו	1729
פרידריך השני ("הגדול") עלה לכס המלוכה בפרוסיה	1740
מנדלסון החל בלימודיו אצל הרב דוד פרנקל	
'מורה נבוכים' של הרמב"ם הודפס ביסניץ	1742
מנדלסון הגיע לברלין ולמד בבית המדרש של הרב דוד פרנקל	1743
"הפריבילגיה הכללית" ליהודי פרוסיה	1750
מנדלסון הועסק כמורה פרטי לילדי משפחת יצחק ברנרד	
מנדלסון התמנה לפקיד בבית מסחר המשי של ברנרד	1753
נרקמת הידידות בין מנדלסון ללסינג	
הופיע המחזה 'היהודים' מאת לסינג (חובר ב=1749)	1754
מנדלסון הגיב בכתב העת 'ספרייה תיאטרלית' על ביקורתו של מיכאליס על לסינג	
מנדלסון פירסם את 'דיאלוגים פילוסופיים'	1755
מנדלסון פירסם את 'מכתבים על אודות התחושות'	
מנדלסון הוציא לאור יחד עם טוביה בוק את 'קהלת מוסר'	
החלה מלחמת שבע השנים באירופה	1756
לסינג עזב את ברלין	
וולטר פירסם את 'קנדיד'	1759
מנדלסון פירסם את 'ביאור מילות ההגיון'	1760
מנדלסון נסע להמבורג, ביקר את הרב אייבשיץ	1761
מנדלסון הכיר את פרומט גוגנהיים והתאהב בה	
מנדלסון התמנה למנהל בבית מסחר המשי של ברנרד	
נרקמה ידידות בין מנדלסון ותומס אבט	
מנדלסון נשא לאשה את פרומט גוגנהיים	1762
מנדלסון קיבל מעמד של יהודי חסות שלא מן המניין בפרוסיה	1763
מנדלסון זכה בפרס הראשון מטעם האקדמיה המלכותית למדעים על חיבורו: 'מאמר על הוודאות במדעים המטפיזיים'	
לפאטר ביקר את מנדלסון	

מנדלסון קיבל פטור מתשלום מיסים לקהילת ברלין	
הסתיימה מלחמת שבע השנים	
נולדה הבת שרה	
נפטרה הבת שרה ונולדה הבת ברנדל (דורותיאה)	1764
נולד הבן חיים ונפטר	1766
מנדלסון פירסם את 'פיידון'	1767
נולדה הבת רייקל	
מנדלסון היה לשותף בבית המסחר למשי של ברנרד לאחר מותו של יצחק ברנרד	1768
פרצה פרשת לפאטר	1769
נולד הבן מנדל אברהם	
מנדלסון פירסם את הפירוש למגילת 'קהלת'	
מנדלסון החל לתרגם את 'תהילים' לגרמנית	1770
איגרת התשובה ללפאטר	
נולד הבן יוסף	
מנדלסון ביקר את הנסיך מבראונשווייג ואת לסינג בוולפנביטל	
האקדמיה המלכותית למדעים בחרה במנדלסון כחבר אך המלך לא אישר את המינוי	1771
מנדלסון חלה במחלה שאובחנה כמחלת עצבים	
קהילת ברלין מינתה את מנדלסון לפרנס	
מנדלסון ביקר בארמון סן-סוסי והתקבל אצל הברון פון פריטש מסכסוניה	
פרשת הלנת המתים במקלנבורג=שוורין וההתכתבות בין מנדלסון לרב עמדין	1772
מנדלסון ביקר לראשונה במרחצאות פירמונט	1773
לפאטר פירסם את ספרו על הפיסיוגנומיה	1775
הבן מנדל נפטר	
הבת ינטה (הנרייטה) נולדה	
מנדלסון התערב למען קהילות יהודי שווייץ	
נולד הבן אברהם	1776
מנדלסון נסע לדרזדן	
שלמה מימון הגיע לגרמניה	1777

- מנדלסון נסע לקניגסברג ונפגש עם קאנט
מנדלסון התערב למען יהודי דרזון
1778 מנדלסון פירסם פרוספקט לפרויקט 'הביאור'
נוסד בית=הספר 'חינוך נערים' בברלין
נולדה הבת זיסה ונפטרה
- 1779 לסינג חיבר את המחזה 'נתן החכם'
הרב רפאל כהן מהמבורג קרא להחרים את 'הביאור'
דוד פרידלנדר הוציא לאור את 'המקראה לילדים יהודים'
הרץ הומברג נשכר לשמש מורה פרטי לילדי מנדלסון
- 1780 תחילת פרסום חומשי 'הביאור'
- 1781 דוהם פירסם את 'על תיקונם האזרחי של היהודים'
הקיסר יוזף השני פירסם את הראשון בצווי הסובלנות ליהודים
לסינג נפטר
- 1782 וייזל פירסם את 'דברי שלום ואמת'
אייכל ייסד את 'חברת דורשי לשון עבר'
מנדלסון פירסם את ההקדמה ל'תשועת ישראל' של מנשה בן ישראל
קראנץ פירסם בעילום שם את 'החיפוש אחר האור והצדק'
נולד הבן נתן
- 1783 מנדלסון פירסם את 'ירושלים'
ברנדל נישאה לשמעון פייט
מנדלסון נבחר לחבר כבוד ב'חברת יום רביעי'
'המאסף' החל לצאת לאור בקניגסברג
התפרסם התרגום לספר תהילים
- 1784 מנדלסון וקאנט ענו על השאלה "מהי נאורות?"
האמאן מתח ביקורת על מנדלסון
- 1785 יאקובי חולל את "ריב הפנתאיזם"
הבת רייקל נישאה למנדל מאיר
מנדלסון פירסם את 'מועדי שחר'
מנדלסון סיים את 'אל הידידים של לסינג'
- 1786 משה מנדלסון נפטר ב־4 בינואר
המלך פרידריך השני נפטר ב־17 באוגוסט

א. כתבים

Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, I–XXIV, Stuttgart 1971–2004.

Moses Mendelssohn, *Jerusalem, or on Religious Power and Judaism*, translated by Allan Arkush, Introduction and Commentary by Alexander Altmann, Hanover and London 1983.

Moses Mendelssohn, *Selections from His Writings*, edited by Eva Jospe, New-York 1975.

Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, translated and edited by Daniel O. Dahlstrom, Cambridge 1997.

Moses Mendelssohn, *The First English Biography*, 1–3, ed. by James Schmidt, Bristol 2002.

Moses Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn, Bielefeld 2001.

משה מנדלסון, ירושלים, כתבים קטנים בעניני יהודים ויהדות, תרגום: ש' הרברג, י"ל ברוך, מבוא: נתן רוטנשטרייך, רמת-גן תש"ז.

משה מנדלסון, "על השאלה: הארה מהי?", תרגום: ידידיה פלס, בתוך: הנאורות – פרוייקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, בעריכת עזמי בשארה, תל-אביב 1997, עמ' 39–43.

משה מנדלסון, מכתבים על אודות התחושות, תרגום: ידידיה פלס, פתח דבר: ירמיהו יובל, תל-אביב 1998.

ב. ביוגרפיות ומחקרים

יצחק אייכל, תולדות רבנו החכם משה בן מנחם, ברלין תקמ"ט.

עמוס אילון, רקוויאם גרמני, יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1743–1933, תל אביב תשס"ה.

אלכסנדר אלטמן, "ירושלים של מנדלסון באספקלריה ביוגרפית חדשה", בתוך: פנים של יהדות, תל-אביב 1983, עמ' 98–112.

מרים בודיאן, "היזמים היהודים בברלין, המדינה האבסולוטיסטית ושיפור מצבם האזרחי של היהודים במחצית השנייה של המאה הי"ח", ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 159–184.

שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים תש"ל.

מאיר גילון, קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים תשל"ט.
זאב הרוי, "משה מנדלסון על ארץ ישראל", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 301–312.
שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה, יהודי גרמניה 1780–1918, תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ג.

הנרי וסרמן, משה מנדלסון – מפגש תרבויות, יחידה 17 בקורס: תרבות ההשכלה, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.

יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח.

יעקב כ"ץ, "למי ענה מנדלסון בירושלים שלו?", ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 112–132.
יעקב כ"ץ, "נוספות ל"למי ענה מנדלסון בירושלים שלו?", ציון, לו (תשל"א), עמ' 116–117.

יעקב כ"ץ, היציאה מן הגטו, הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770–1870, תל-אביב 1985.

יעקב כ"ץ, "שלושה משפטים אפולוגטיים בגלגוליהם", ציון, כג-כד (תשי"ח)–תשי"ט, עמ' 175–193.

יעקב כ"ץ, "ר' רפאל כהן יריבו של משה מנדלסון", בתוך: ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 21–42.

זאב לוי, היהדות בתמונת העולם של האמאן, הרדר וגיתה, ירושלים 1994.
מיכאל מאיר, צמיחת היהודי המודרני, זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה, 1749–1824, תרגום: דוד זינגר, ירושלים 1990.

מיכאל מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך א: מסורת והשכלה – 1600–1780, מאת: מרדכי ברויאר ומיכאל גרץ, ירושלים 2000.

שמואל פיינר, "ההשכלה המוקדמת במאה השמונה עשרה", תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 189–240.

שמואל פיינר, מהפכת הנאורות, תנועת ההשכלה היהודית במאה השמונה-עשרה, ירושלים 2002.

אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים 1977.
אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, חלק ראשון: תקופת ההשכלה, תל-אביב 2001.

זהר שביט, "הריהוט של חדר ההשכלה היהודית בברלין – ניתוח המקראה המודרנית הראשונה לילדים יהודים", בתוך: ישראל ברטל, חוה טורניאנסקי, עזרא מנדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 193–202.

עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות, ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א.

Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn, A Biographical Study*, Philadelphia 1973.

Alexander Altmann, "Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew", in: Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture*, Hanover and London 1985, pp. 17–31.

Allan Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany, NY 1994.

Allan Arkush, "The Questionable Judaism of Moses Mendelssohn", *New German Critique*, LXXVII (1999), pp. 29–44.

Britta L. Behm, *Moses Mendelssohn und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin*, München, Berlin, New York 2002.

Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn, la naissance du Judaïsme moderne*, Paris 2004.

Edward Breuer, *The Limits of the Enlightenment, Jews, Germans and the Enlightenment Study of Scripture*, Cambridge Mass. 1996.

Shmuel Feiner and David Sorkin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London and Portland Or. 2001.

Shmuel Feiner, *Haskalah and History, the Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford and Portland Or. 2002.

- Shmuel Feiner, "Mendelssohn and Mendelssohn's Disciples: A Reexamination", *The Year Book of the Leo Baeck Institute*, XL (1995), pp. 133–167.
- Shmuel Feiner, "Seductive Science and the Emergence of the Secular Jewish Intellectual", *Science in Context*, 15, No. 1 (2002), pp. 121–136.
- Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia 2004.
- Jonathan M. Hess, *German, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven and London 2002.
- Carola Hilfrich, *Lebendige Schrift: Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.
- M. Kayserling, *Moses Mendelssohn, Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1888.
- Heinz Knobloch, *Herr Moses in Berlin, Auf den Spuren eines Menschenfreundes*, Frankfurt am Main 1996.
- Steven Lowenstein, *The Berlin Jewish Community, Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*, Oxford 1994.
- Steven Lowenstein, "The Readership of Mendelssohn's Bible Translation", *Hebrew Union College Annual*, LII (1982), pp. 179–213.
- Hermann Meyer, *Moses Mendelssohn Bibliographie*, Berlin 1965.
- Adam Sutcliffe, *Judaism and the Enlightenment*, Cambridge 2003.
- James Schmidt, "The Question of the Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochsgesellschaft", *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), pp. 269–291.
- Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung, Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.
- David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, New York 1987.
- David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London 1996.
- David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought, Orphans of Knowledge*, London and Portland Or. 2000.
- David Sorkin, "The Mendelssohn Myth and Its Method", *New German Critique*, LXXVII (1999), pp. 7–28.