

Kathrin Wittler*

Ein hebräischer Klopstock? Naphtali Herz Wesselys *Shirei Tiferet* und die Bibel-Epik des 18. Jahrhunderts

<https://doi.org/10.1515/naha-2018-0008>

Abstract: Der Aufsatz rekonstruiert die Publikations-, Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte von Naphtali Herz Wesselys Mose-Epos „Shirei Tiferet“. Das Epos, so zeigt sich, ist ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie Vielsprachigkeit die Bedingungen und Möglichkeiten deutschen jüdischen Schreibens um 1800 definierte. Die „Shirei Tiferet“ gingen im späten 18. Jahrhundert aus einem Wechselspiel zwischen deutsch- und hebräischsprachigen Kontexten hervor. Nicht nur Wesselys Sohn Emanuel und der Maskil Isaac Euchel waren an der Publikation, Übersetzung und Würdigung des Epos beteiligt, sondern auch christliche Theologen und Gelehrte wie Johann Gottfried Herder, Wilhelm Friedrich Hufnagel und Johann Erich Biester. Auf der Basis dieser Untersuchungsergebnisse müssen die gängigen monolingualen Narrative der hebräischen und deutschen Literaturgeschichtsschreibung kritisch hinterfragt werden. Konkret lässt sich zeigen, dass die zweisprachige Publikations- und Rezeptionsgeschichte der „Shirei Tiferet“ wichtige Hinweise für die Streitfrage liefert, in welchem Verhältnis Wesselys Epos zu den christlichen Bibel-Epen des 18. Jahrhunderts stand.

Keywords: Naphtali Herz Wessely [Naftali Hirz Weisel], Johann Gottfried Herder, Mehrsprachigkeit, Übersetzung, Epos, Mose, Multilingualism, Translation, Epic, Moses

Für die jüdische Literaturgeschichtsschreibung ist das ausgehende 18. Jahrhundert ein schillernder Projektionsraum. In der preußischen Haskala, der jüdischen Aufklärung, verortet man die Anfänge der modernen hebräischen Literatur; in der Epoche von Spätaufklärung, Klassik und Romantik sieht man die Geschichte der jüdischen Literatur deutscher Sprache beginnen. In vielen Literaturgeschichten wird diese Pluralität von Anfängen vereinseitigend dargestellt. Je nachdem, ob

*Corresponding author: Kathrin Wittler, Peter Szondi-Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, Berlin 14195, Germany, E-mail: kathrin.wittler@fu-berlin.de

die Entwicklung der hebräischen oder der deutschen jüdischen Literatur erzählt werden soll, blendet man die jeweils andere Sprache weitgehend aus. Das schlägt sich im Umgang mit den beiden Autoren nieder, die als Initiatoren und Vorreiter für diese Entwicklungen gelten. In Darstellungen der deutschen und deutschen jüdischen Literaturgeschichte wird Moses Mendelssohn in der Regel zu einem deutschsprachigen Autor stilisiert; seine hebräischen Schriften nimmt man kaum wahr.¹ Umgekehrt wird in Darstellungen der modernen hebräischen Literaturgeschichte vernachlässigt, welche Bedeutung Naphtali Herz Wesselys deutschsprachiges Umfeld für sein poetisches Werk in hebräischer Sprache hatte. Die wechselseitigen Ausblendungen, die sich im Umgang mit Mendelssohn und Wessely nachweisen lassen, befördern zwar die Stringenz der jeweiligen literaturgeschichtlichen Erzählung, aber sie erlauben es nicht, die aus dem Wechselspiel mehrerer Sprachen und Schriften hervorgehende Komplexität deutschen jüdischen Schreibens um 1800 zu erfassen, auf die Andrea Schatz und andere nachdrücklich aufmerksam gemacht haben.²

Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert lasen, schrieben und publizierten die meisten jüdischen Autoren im deutschsprachigen Raum – je nach gelehrtem, sakralem, wirtschaftlichem, familiärem und kulturellem Kontext, je nach Bildungsgrad, Stellung und Geschlecht – in mehreren Sprachen und Schriften. In ihren Versuchen, das Hebräische zu einer modernen Literatursprache zu formen, orientierten sich die Maskilim, die jüdischen Aufklärer, an den damaligen Debatten über die Literaturfähigkeit des Hochdeutschen. Im Hochdeutschen wiederum nahm man Anleihen bei Stilmustern der hebräischen Bibel. Deutsche Texte wurden in hebräischen Lettern gedruckt, hebräische Texte wurden durch deutsche Übersetzungen ergänzt und deutsche Texte von hebräischen Übersetzungen begleitet. In privaten Briefen (und nicht nur dort) waren die Grenzen zwischen Deutsch und Jiddisch fließend. Griechisch, Latein, Französisch, Englisch und andere Sprachen traten hinzu. Aus diesem Neben- und Miteinander von Sprachen ergaben sich vielschichtige Wechselwirkungen, die sowohl in die Geschichte der deutschen als auch in die Geschichte der hebräischen Literatur hineinwirkten. Diese sprachliche Komplexität des literarischen Lebens um 1800 exemplarisch anhand der Publikations-, Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte von Wesselys Mose-Epos *Shirei Tiferet* aufzuweisen, ist

¹ Vgl. kritisch dazu David Sorkin, „The Mendelssohn Myth and Its Method“, *New German Critique* 26, Sonderheft Nr. 77 (1999), 7–28.

² Andrea Schatz, „Geteilte Territorien. Topografie, Genealogie und jüdische deutsche Literatur“, in: *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*, hrsg. von Eva Lezzi und Dorothea M. Salzer (Berlin: Metropol, 2009), 483–514; Ken Frieden, *Travels in Translation. Sea Tales at the Source of Jewish Fiction* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2016).

das Ziel der folgenden Ausführungen. Wesselys Werk, das von großer Bedeutung für die Geschichte der modernen hebräischen Literatur war, ist – so die These – nicht ohne seinen deutschsprachigen Kontext zu verstehen.

Der Kaufmann, Dichter und Gelehrte Naphtali Herz Wessely (1725–1805) war neben Moses Mendelssohn die wichtigste Vorbildfigur für die jüdischen Aufklärer im Preußen der Jahrzehnte zwischen 1780 und 1820.³ Anders als Mendelssohn schrieb Wessely fast ausschließlich auf Hebräisch und beschäftigte sich in gelehrten Arbeiten eingehend mit der „heiligen Sprache [לשון הקודש]“. Darüber hinaus verfasste er für Mendelssohns Bibelübersetzungsprojekt den hebräischen Levitikus-Kommentar und machte 1782 mit mehreren pädagogischen Sendschreiben Furore,⁴ die in einer Teilübertragung durch David Friedländer unter dem Titel *Worte der Wahrheit und des Friedens* auch ein deutschsprachiges Publikum erreichten.⁵ In literarischer Hinsicht setzte er mit seinen hebräischen Oden sowie mit einem großen Mose-Epos, das ab 1789 auf Hebräisch unter dem Titel *Shirei Tiferet* (שירי תפארת) erschien, Maßstäbe. Dieses erste Epos in hebräischer Sprache

3 Edward Breuer, „Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil“, in: *New Perspectives on the Haskalah*, hrsg. von Shmuel Feiner und David Sorkin (London/Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2001), 27–47; Moshe Pelli, „Naphtali Herz Wessely. Moderation in Transition“, in: ders., *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany* (Leiden: Brill, 1979), 113–130. Vgl. für eine knappe biobibliographische Bestandsaufnahme auch Michael Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden. Die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona* (Hamburg: Christians, 2000), 842–844.

4 Naphtali Herz Wessely, *Worte des Friedens und der Wahrheit [1782]. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung*, hrsg. von Ingrid Lohmann, aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Rainer Wenzel (Münster/New York, NY: Waxmann, 2014); Michal Kümper, „Interkulturelle Begegnung und innerjüdischer Diskurs in der Epoche der *Haskala* am Beispiel von Naphtali Hartwig Wesselys (1725–1805) pädagogischem Manifest *Divrei shalom ve’emet* (1782)“, in: *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, hrsg. von Yossef Schwartz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 439–458.

5 Michal Kümper, „‘Worte der Wahrheit des Friedens’ oder ‚Worte des Friedens und der Wahrheit‘? Die deutsche Übersetzung von Naphtali Herz Wesselys pädagogischem Pamphlet *Divrei shalom we-emet* durch David Friedländer“, in: *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, Bd. 2, hrsg. von Ursula Goldenbaum und Alexander Košenina (Hannover: Wehrhahn, 2003), 155–188; Uta Lohmann: „Niemand verdirbt die Bedeutung mehr, als einer, der wörtlich übersetzt“. Das ‚deutsche Original‘ von *Divre shalom we-emet*. Kontextualisierung und Transkulturation der Übersetzung David Friedländers“, in: Wessely, *Worte des Friedens und der Wahrheit [1782]*, 59–73.

wurde jahrzehntelang als Monument der neuen hebräischen Literatur gewürdigt,⁶ übersetzt⁷ und von Maskilim in ganz Europa nachgeahmt.⁸ Bei aller wertschätzenden Aufmerksamkeit für dieses Epos aber gestaltete sich sowohl seine Publikations- als auch seine Rezeptionsgeschichte schwierig. Die letzten Gesänge konnten erst Jahre nach Wesselys Tod erscheinen; und der Text wurde wohl häufiger evoziert als tatsächlich gelesen. Dass diese widersprüchliche Situation sich aus der vielsprachigen Gemengelage der Zeit ergab, werde ich nun anhand der frühen Publikations- und Übersetzungsgeschichte des Werks aufzeigen.⁹

1787 veröffentlichte der Erlanger Theologie-Professor Wilhelm Friedrich Hufnagel in seiner Zeitschrift *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* eine deutsche Übersetzung von Wesselys hebräischer Ode auf den Tod des Prinzen Leopold,¹⁰ die 1785 im hebräischen *Me'assef* erschienen war.¹¹ Dadurch wurde Wessely, wie er selbst berichtet,¹² auf Hufnagel aufmerksam und trat mit der Bitte

6 Ludwig Philippson beispielsweise stellte Wesselys Epos als „ein Meisterwerk, dessen Ruhm schon zu den festen Besitzthümern Israel's gerechnet wird“ neben die deutschen Mose-Epen von Salomon Ludwig Steinheim (1823) und Moritz Rappaport (1842). Vgl. Ludwig Philippson, „Die drei Mosaiden“, *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 6:1–3 (1843), 4–6, 19–21 und 36 f., 6.

7 Eine französische Teilübersetzung veröffentlichte Michel Berr, „Traduction du prologue d'un Poëme hebreu, composé à Berlin, dans le dix-huitième siècle“, *Mercure étranger* 3:17 (1814), 289–297.

8 Moshe Pelli, „The Reception of Early German Haskalah in Nineteenth-Century Haskalah“, in: ders., *Haskalah and Beyond. The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism* (Lanham, MD u. a.: University Press of America, 2010), 39–83, 69–72.

9 Lückenhaft sind die Angaben dazu bei Gunnar Och, „Schöne Literatur im Umfeld der Haskala“, *Das achtzehnte Jahrhundert* 23:2 (1999), 200–212, 203–205.

10 Wilhelm Friedrich Hufnagel, „Morgenländische Blumen auf Leopolds Grab“, *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* 1:6 (1787), 466–487; Wilhelm Friedrich Hufnagel, „Ein Nachtrag zu den morgenländischen Blumen auf Leopolds Grab“, *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* 2:2 (1788), 208 f.

11 Naphtali Herz Wessely, „הדוכס לעאפאלד איש חי ורב פעלים“, *Ha-Me'assef* 3 (5545 [1785]), 145–152. Einen Einzeldruck unter dem Titel *Maximilian Julius Leopold. Zu seinem Gedächtnis* (מקסמיליאן יוליאוס לעאפאלד. לזכרו) verzeichnet Yeshayahu Vinograd, אוצר הספר העברי, *The-saurus of the Hebrew Book. Listing of Books Printed in Hebrew Letters since the Beginning of Hebrew Printing Circa 1469 through 1863*, Bd.2 (Jerusalem: המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, 1995), 118 (Nr. 330). Die Ode wurde auch abgedruckt in: Adam Martinet, תפארת ישראל, *oder Hebräische Chrestomathie der biblischen und neuern Literatur*, Bd.2 der *Hebräischen Sprach-Schule für Universitäten, Lyceen, Gymnasien und israelitische Schulen* (Bamberg: Lachmüller, 1837), 146–150. Vgl. insgesamt zu dieser Ode und ihrer Übersetzung durch Hufnagel Meir Gilon, „Eine hebräische Ode im Spiegel der zeitgenössischen Dichtung und der Aufklärungstheologie“, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 80 (1988), 41–81.

12 Hartwig Wessely, *Die Moseide in achtzehn Gesängen. Übersetzt [von Wilhelm Friedrich Hufnagel, Georg Ludwig Spalding und Emanuel Wessely] nach dem hebräischen Original mit neuen teutschen Anmerkungen des Verfassers*, Bd.1 (Berlin: Vieweg, 1795), iv f.

an ihn heran, sein Mose-Epos, an dem er zu dieser Zeit arbeitete, ins Deutsche zu übersetzen. Noch bevor also 1789 das erste Bändchen des Epos in hebräischer Sprache im Verlag der Berliner jüdischen Freischule erschien,¹³ begann Wessely damit, sich um eine deutsche Übersetzung zu bemühen. Hufnagel entsprach Wesselys Bitte 1789 in seiner Zeitschrift *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* mit einer ausführlichen Würdigung des Epos und einer Übersetzung des ersten Gesangs.¹⁴ Nahezu zeitgleich mit Erscheinen des ersten Bändchens der hebräischen *Shirei Tiferet* stellte Hufnagel hier eine vollständige deutsche Übersetzung in Aussicht. Eine Ausgabe zumindest der ersten vier Gesänge erschien dann tatsächlich 1795 im Verlag von Wilhelm Vieweg unter dem Titel *Die Moseide*. Da der seit 1791 in Frankfurt am Main tätige Hufnagel sich allerdings nicht zu einer Übersetzung weiterer Gesänge bereitfand¹⁵ und lediglich für eine Übertragung des zweiten Gesangs ein weiterer Hebräischkenner – Georg Ludwig Spalding¹⁶ – gewonnen werden konnte, sah sich Wessely genötigt, wie er in der Vorrede erklärt, für die folgenden zwei Gesänge einen „jungen Menschen, der in der teutschen Sprache schon etwas gearbeitet“ habe,¹⁷ in Dienst zu nehmen, um den ersten Band fertigzustellen. Es handelte sich um niemand anderen als Wesselys eigenen Sohn Emanuel.

Neben dem Theologen Hufnagel und dem Gymnasialprofessor Spalding fand Wessely weitere Unterstützer. Der Berliner Popularphilosoph Johann Erich Biester, der Wessely persönlich zur Veröffentlichung ermunterte,¹⁸ bewarb

13 Naphtali Herz Wessely, שירי תפארת. חבור כולל שמונה עשר שירים, Bd. 1 (Berlin: חברת חינוך נערים, 5549 [1789]).

14 Wilhelm Friedrich Hufnagel, „Ueber Wessely's Moseide“, *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* 2:4 (1789), 312–344. Diese Würdigung wurde auszugsweise in der von Abraham Meldola herausgegebenen Gedenkbroschüre *Blumen auf dem Grabe des verewigten Hartwig Wessely* (Altona 1805) nachgedruckt.

15 Um Hufnagels Rolle genauer klären zu können, wäre eine umfassende Auswertung seiner Beziehungen zu Wessely und anderen jüdischen Zeitgenossen nötig. Vgl. allgemein zu seiner Person: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, „Wilhelm Friedrich Hufnagel als Theologe in Frankfurt am Main und seine Beziehungen zu Hegel“, in: *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), 171–184.

16 Wesselys Angabe, der „berühmte Herr Professor Spalding“ habe den zweiten Gesang übersetzt (*Die Moseide*, v), wird oft auf den Aufklärungstheologen Johann Joachim Spalding bezogen. Anzunehmen ist indes, dass es sich um dessen Sohn Georg Ludwig Spalding (1762–1811) handelt, der Professor für Griechisch und Hebräisch am Grauen Kloster in Berlin war. Vgl. Uta Lohmann: „Ein ganz neues Feld der Erkenntniß“. David Friedländer zur Bedeutung der Ästhetik für die Biblexegese der Haskala“, *Trumah* 16 (2006), 49–71, 65.

17 Wessely, *Die Moseide*, vi. Die historischen Schreibungen, die von den gegenwärtigen Rechtschreibregeln abweichen, werden in allen Zitaten beibehalten und nicht eigens mit [sic] markiert.

18 Vgl. Wessely, *Die Moseide*, vi.

die *Moseide* in seiner einflussreichen *Berlinischen Monatsschrift* und stellte sie seinem deutschsprachigen christlichen Publikum als besonderes Ereignis vor:

Eine sehr merkwürdige Erscheinung auf einer ziemlich verlassenem Gegend des Parnasses ist gewiß, zumal in unsern Tagen, ein *Hebräisches Heldengedicht*. Unser gelehrte Mitbürger, Herr Hartwig Wessely (oder hebräischer: Naphtali Herz Wesel), – als Dichter und als Sprachforscher unter den Juden in ganz Europa geschätzt, [...] liefert ein solches Werk durch seine *Moseide*.¹⁹

Diesen ersten Band der deutschen Übersetzung subskribierten knapp 120 Personen, darunter fünfzig Juden aus Berlin, über zwanzig Juden aus Hamburg sowie gut zwanzig Christen.²⁰ Das Interesse an der deutschen Übersetzung spiegelt die sprachliche und sprachpolitische Bedürfnislage um 1800 wider: Die Errungenschaften jüdischer Literaten konnten einem breiten Publikum nur auf Deutsch vermittelt werden. So befand der mit Wessely befreundete Zeitgenosse Heymann Salomon Pappenheimer 1791 in Wilhelm Wolfraths *Charackteristik edler und merkwürdiger Menschen*, die Bedeutung von Wesselys Epos werde nicht zuletzt daran sichtbar, dass „einige berühmte Theologen Deutschlands sich die Mühe geben, es ins Deutsche zu übersetzen“. Dank dieser Übersetzung werde „ein jeder urtheilen können, ob die jüdische Nation nicht Ursache habe, auf einen Mann wie Wessely stolz zu seyn“.²¹

Dieser rezeptionsgeschichtlichen Konstellation gilt es nun weiter nachzugehen. Wie wurde Wesselys Epos präsentiert, welches Publikum erreichte es, und welche Bedeutung wurde ihm beigemessen? Hufnagel zeigte sich 1789 in seiner Würdigung der *Moseide* begeistert, „daß nun Wessely den Helden besingt, dem Herder längst schon einen *solchen* Sänger wünschte“.²² Tatsächlich hatte

¹⁹ Johann Erich Biester, „Ankündigung der Moseide des Herrn Wessely in deutscher Sprache“, *Berlinische Monatsschrift* 12:1 (1794), 93–102, 93.

²⁰ Nils Römer, *Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah* (Münster u. a.: Waxmann, 1995), 49.

²¹ Zitiert nach Chevrat Chinuch Nearim. *Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kulturreform. Eine Quellensammlung*, hrsg. von Ingrid Lohmann, Bd. 1 (Münster u. a.: Waxmann, 2001), 313. Vgl. zum Verfasser Alain Ruiz, „Heymann (Chaim) Salomon Pappenheimer, Edler von Kerstorf (1769–1832), ‚Großhändler und Banquier‘“, in: *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe*, hrsg. von Manfred Tremel (München: Haus der Bayerischen Geschichte, 1988), 71–75; Alain Ruiz, „Auf dem Wege zur Emanzipation. Der ideologische Werdegang des aufgeklärten ‚Gelehrten jüdischer Nation‘ H. S. Pappenheimer (1769–1832) bis zur Französischen Revolution“, in: *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium*, hrsg. von Walter Grab (Tel Aviv: Universität Tel Aviv, 1980), 183–223; Alain Ruiz, „Leben und politische Publizistik H. S. Pappenheimers in Hamburg zur Zeit der Französischen Revolution“, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 12 (1983), 129–187.

²² Hufnagel, „Über Wessely's Moseide“, 343.

Herder 1783 in seiner Schrift *Vom Geist der Ebräischen Poesie* Moses Leben und Wirken als Stoff für ein Epos empfohlen, das durch „einen Deutschen Ebräer“ bearbeitet werden müsse, denn diesem sei anders als einem „Deutschen“ der Gegenstand national (FHA 5, 1019).²³ Um diese Einschätzung Herders literaturgeschichtlich einordnen zu können, ist es notwendig, ein wenig weiter auszuholen und in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückzugehen.²⁴

Ab den 1740er Jahren werden im Umkreis der Schweizer Poetiker Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger, orientiert an John Miltons Epos *Paradise Lost* (1667), zahlreiche Versuche unternommen, deutschsprachige Epen zu verfassen, mit denen man den Nationalliteraturen der europäischen Nachbarländer auf Augenhöhe begegnen könnte.²⁵ Neben den berühmtesten sogenannten Epopeen, Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias* (1748–1773) und Johann Jakob Bodmers *Noachide* (1752–1781), unternehmen einige Autoren auch epische Bearbeitungen des Mose-Stoffs, die ihren Teil zur Ägyptomanie des 18. Jahrhunderts beitragen.²⁶ Der Pietist Samuel Gotthold Lange versucht sich um 1745 daran, gibt den Plan jedoch bald auf. In Briefen an Johann Jakob Bodmer und Johann Wilhelm Ludwig Gleim benennt er als Grund, dass er sich nicht hinreichend mit dem ägyptischen Altertum auskenne und dass sich Mose nur schwer zu einer epischen Heldenfigur aufbauen lasse.²⁷

Ebendiese beiden Probleme will der frisch an der Universität Göttingen ordinierte Orientalist Johann David Michaelis als Philologe lösen.²⁸ In seiner 1753 veröffentlichten *Probe eines Helden-Gedichts über die Ausführung der*

23 Die Sigle FHA verweist hier und im Folgenden mit Angabe des Bandes auf Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Günter Arnold u. a. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1985–2000).

24 Vgl. sehr kursorisch auch Ofri Ilany, *In Search of the Hebrew People. Bible and Nation in the German Enlightenment* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018), 134–136.

25 Vgl. grundlegend Dieter Martin, *Das deutsche Versepos im 18. Jahrhundert. Studien und kommentierte Gattungsbibliographie* (Berlin: de Gruyter, 1993); zum literaturgeschichtlichen Hintergrund Detlef Döring, „Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Neue Untersuchungen zu einem alten Thema“, in: *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer (Göttingen: Wallstein, 2009), 60–105.

26 Vgl. zum ideengeschichtlichen Hintergrund Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München/Wien: Hanser, 1998); Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann* (München: Fink, 1997).

27 Eine Zusammenstellung seiner brieflichen Äußerungen ist zu finden bei Martin, *Das deutsche Versepos*, 392f.

28 Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 129 f.

Israeliten aus Aegypten, die von den Zeitgenossen wohlwollend aufgenommen wird,²⁹ inszeniert er den Pharaon Sesostris als charismatischen großen Mann, der Mose, den eigentlichen Helden des Gedichts, seiner Absicht nach mit erheben soll. Sesostris und Mose ziehen in Michaelis' Alexandrinern beide mit ihrer ehrfurchtgebietenden Körpergestalt alle Blicke auf sich und liefern sich ein Streitgespräch, das Religionsdisput mit Kulturkonkurrenz kreuzt: Gegen die ägyptische Götterwelt steht der Eine Gott der Israeliten, gegen die prächtige Hochkultur der Ägypter stehen die Rachedrohungen der sogenannten hebräischen Barbaren, gegen den Pharaon und seine Schwertgewalt steht der waffenlose Prophet. Bei der Inszenierung dieses Wettstreits zwischen ägyptischem und hebräischem Altertum stellt Michaelis eine Kennerschaft aus, die Samuel Gott hold Lange erklärtermaßen gefehlt hatte.³⁰

Mit seinem philologisch-historisierenden Zugriff begründet Michaelis seinen Ruhm als bedeutendster deutscher Orientalist des 18. Jahrhunderts und erlangt erhebliche Bedeutung für die Literaturgeschichte.³¹ Noch Herder zeigt sich 1767

²⁹ Vgl. z. B. Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe in 12 Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1998), 545 f.

³⁰ So rechtfertigt er ausdrücklich sein Bemühen, die Eigentümlichkeit des ägyptischen Schauspielers bis in orientalische Redensarten hinein zu vermitteln: Nach modernem europäischem Geschmacksurteil könnten solche morgenländischen Sprachbilder zwar dunkel und schwülstig scheinen. Doch der Leser könne sich, so Michaelis, mithilfe der entsprechenden Fußnoten davon überzeugen, dass es sich um historisch authentische Ausdrücke des ägyptischen Altertums handle. Siehe Johann David Michaelis, „Probe eines Helden-Gedichts über die Ausführung der Israeliten aus Aegypten“, *Hamburgische Beyträge zu den Werken des Witzes und der Sittenlehre* 1:1:2 (1753), 254–274. In den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, deren Direktion Michaelis in diesem Jahr von Albrecht von Haller übernommen hat, wird 1753 auf die Probe des Heldengedichts mit einem Teilabdruck hingewiesen (125. Stück vom 15. Oktober 1753, 1127 f.). Knapp zehn Jahre später veröffentlicht Michaelis den Versuch um wenige Verse am Ende erweitert unter dem Titel *Moses, der Anfang eines Gedichts* in: Johann David Michaelis, *Poetischer Entwurf der Gedanken des Prediger-Buchs Salomons* [1751] (Bremen/Leipzig: Förster,²1762), 79–88.

³¹ Michaelis war ein wichtiger Gewährsmann für die Versuche frühaufklärerischer Literaten, die sogenannte orientalische Schreibart, die nach rational-klassizistischem Urteil als Verstoß gegen den guten Geschmack galt, in der deutschen Literatur salonfähig zu machen. Johann Jakob Bodmer etwa äußerte am 19. September 1752 in einem Brief an Friedrich von Hagedorn die Hoffnung, dass Michaelis die Charakteristika der orientalischen Dichtung gegenwärtigen Lesern vermitteln und damit ihre Nachahmung erleichtern werde. Hagedorn wusste in seinem Antwortschreiben an Bodmer vom 15. Mai 1753 mitzuteilen, dass Michaelis aktuell „an einem Heldengedichte aus der Geschichte des Moses“ arbeite. Die seiner Meinung nach arg weit ausschweifende Aktivität Michaelis' sieht Hagedorn als Teil des Epen-Furors der Zeit: „Wie wenig wird es uns mit der Zeit an Epopeen fehlen!“, ruft er nicht ohne Ironie aus. Siehe Friedrich von Hagedorn, *Briefe*, hrsg. von Horst Gronemeyer, Bd. 1 (Berlin u. a.: de Gruyter, 1997), 366). Die Erwartungen Bodmers basierten vermutlich auf einer Abhandlung, die

in seinen Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* voll des Lobes für den Göttinger Professor (FHA 1, 196).³² Aufgrund seines orientalistischen Kenntnisreichtums wäre Michaelis seiner Ansicht nach wie kein anderer in der Lage gewesen, „uns [...] den *Moses* im Heldengedichte zu singen“ (FHA 1, 280). Dennoch begrüßt Herder Michaelis' Entschluss, seinen Versuch abzubrechen.³³ Denn selbst mit den umfassendsten Kenntnissen sei es nicht möglich, sich die „orientalischen Gedichte[]“ vollständig anzueignen, sie „ganz besitzen zu wollen“ (FHA 1, 280). Michaelis' Gespür für die historische Eigentümlichkeit des Alten Testaments möge einen Zugang zum Pentateuch selbst eröffnen; für eine epische Bearbeitung des Mose-Stoffs in einem modernen Bibeleos aber fehle einem Christen der „patriotische[] Geist“, der die Juden in besonderem Maße auszeichne: „[S]ingen wir denn für Juden? die sich für das einzige Volk Gottes hielten? die von dem feurigsten Nationalstolz belebt wurden? [...] – wer kann ihnen nachsingen?“ (FHA 1, 280 f.).

Mit Nachdruck warnt Herder deshalb deutsche christliche Dichter davor, sich die „*Vaterlandsgeschichte* der Morgenländer“ zum Stoff zu wählen (FHA 1, 279); stattdessen fordert er sie auf, die nordischen Poesietraditionen als ein ihnen eigenes und eigentümliches Erbe zu entdecken. Den Mose-Stoff sollte man seinem Dafürhalten nach dagegen besser jüdischen Poeten zur Bearbeitung überlassen. In diesem Sinne notiert Herder 1783 in *Vom Geist der Ebräischen Poesie*:

Mich wunderts, daß wir bei so manchen Ebräischen Heldengedichten unserer Sprache noch keine Epopee über Moses haben. Die Errettung eines Volks aus der Knechtschaft und die Bildung desselben zum reinsten Gottesdienst und freiesten Staat so alter Zeiten, wäre,

Michaelis 1752 – noch bevor die Oxforder Vorlesungen von Robert Lowth *De sacra poesi Hebraeorum* (1753) erschienen – unter dem Titel *Von dem Geschmack der Morgenländischen Dichtkunst* als Vorrede zu Johann Friedrich Löwens *Poetischen Nebenstunden in Hamburg* veröffentlicht hatte. Vgl. dazu auch Jan Loop, „Von dem Geschmack der morgenländischen Dichtkunst“. Orientalistik und Bibelexegese bei Huet, Michaelis und Herder“, in: *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*, hrsg. von Daniel Weidner (Berlin: Kadmos, 2008), 155–183, 163–168. Michaelis vermittelte außerdem Schlüsseltexte wie Robert Woods *Essay on the Original Genius of Homer* an die Generation des Sturm und Drang. Vgl. Hans Hecht, *T. Percy, R. Wood und J. D. Michaelis. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Genieperiode* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933).

32 Vgl. auch den Entwurf einer Dedikationsode im Zusammenhang mit seinem Plan einer *Archäologie des Morgenlandes* in: Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 6 (Berlin: Weidmann, 1889), 120–123.

33 In den folgenden Jahren äußerte Herder sich immer kritischer über Michaelis. In seinem Fragment *Über Moses* notierte er 1769 abschätzig: „Michaelis' Epopee Moses schwatzt: die Monologe desselben mit sich und dem Nil erbärmlich“ (Herder, *Sämtliche Werke*, Bd. 32, 203–211, 210).

dünkt mich, ein edleres Thema als Abenteuer in Schlachten und Reisen. [...] Doch möchte ich mit dieser kleinen Exposition keinen Deutschen, sondern einen Deutschen Ebräer geweckt haben! Ihm ist der Gegenstand national: seine unbefangene, frühere Bekanntschaft mit den Dichtern seiner Nation müßte ihm eine ältere Naivetät geben, als man von einem Deutschen Gelehrten fodern könnte (FHA 5, 1018 f.).

Erst eine national begründete „ältere Naivetät“ im Umgang mit einem Text des Altertums legitimiert in dieser Logik dessen Nachahmung. Unter dieser Voraussetzung bindet Herder die Aneignung des alttestamentlichen Mose-Stoffs an eine jüdische Autorfunktion: Durch seine nachdrückliche Forderung nach einer poetischen Besinnung auf Eigenes tut sich eine Leerstelle für moderne Bearbeitungen biblischer Stoffe in deutscher Sprache auf, die – so suggeriert Herder – nur ein „deutsche[r] Ebräer“ besetzen könnte.

Jahrzehnte später, 1803 in seiner *Adrastea*, postuliert Herder noch einmal im Rahmen seiner Überlegungen zum *Heiligen der Epischen Dichtkunst*, der epische Dichter müsse zwischen Welt und Nation, Göttlichem und Menschlichem vermitteln können: „Im Herzen und Geist der Nation“ müsse das Epos, so Herder, „ein Schauplatz des Weltalls, ein lebendiges Wort für Alle, in Allem werden“ (FHA 10, 812). Erst als ein aus nationalem Geist heraus geschaffenes Werk kann ein Epos Herder zufolge universale Bedeutung erlangen und damit auch ein Lesepublikum jenseits des jeweiligen nationalen Gesichtskreises erreichen. In diesem Zusammenhang kommt er noch einmal auf den Mose-Stoff zurück und fragt erneut: „Gab es noch keinen Ebräer, der aus diesen Materialien ein Ganzes schuf, und damit das alte heilige Wort seiner Nation ihr näher ans Herz führte?“ In einer Fußnote auf derselben Seite antwortet Herder selbst: „Es hat ihn gegeben. S[iehe] die *Moseide* v[on] Hartwig Wessely. Berlin 1795. und andre Ebräische, Italiänische, Deutsche Dichter“ (FHA 10, 811).³⁴ Herder scheint hier selbst die Einschätzung Hufnagels zu bestätigen, der 1789 in seiner Zeitschrift *Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl* begeistert ausgerufen hatte, dass Wessely den Helden besinge, „dem Herder längst schon einen *solchen* Sänger wünschte“.³⁵ So erfährt die *Moseide* im publizistischen Umfeld protestantischer Theologie um 1800 eine Würdigung und Legitimation als jüdisches Nationalepos eines „deutschen Ebräer[s]“.

Diese Verweiskonstellatation ist aufschlussreich für den Stellenwert der Bibel-Epik im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. An Herders Überlegungen zum Mose-Stoff lässt sich nachvollziehen, wie die nationale und religiöse Zugehörigkeit eines

³⁴ Zu den anderen Mose-Epen, an die Herder hier denkt, gehören vermutlich u. a. Johann Christian Lossius' *Moses in Midian* (1763), Johann Jakob Heß' *Tod Mosis* (1767) und, anonym publiziert, *Der Tod Mosis* (1785).

³⁵ Hufnagel, „Über Wessely's Moseide“, 343.

Dichters in ein enges gattungspoetisches Begründungsverhältnis zum Epos gebracht wird. Herder fordert, so lässt sich zuspitzen, jüdische Dichter auf, ihre Traditionen als nationale in die moderne europäische Literaturlandschaft zu integrieren, und erkennt Wesselys *Moseide* als Einlösung dieser Forderung an. Mit dem Postulat allerdings, dass ein „Ebräer“ seiner – jüdischen – Nation den Mose-Stoff näherbringen solle, verweist er nicht nur die moderne Neuschöpfung eines alttestamentlichen Stoffs an einen jüdischen Verfasser, sondern bestimmt auch deren Adressatenkreis als einen jüdischen. Christliche Deutsche sollten sich demgegenüber, so erklärt er 1783 in *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, mit dem Alten Testament selbst bescheiden: „Wir haben die Bücher Moses, und wenn wir da Geschlechterregister und Nebenumstände weglassen und die urkundlichsten, mit poetischer Fülle und Einfach geschrieben Sachen nur zusammenschieben: so haben wir ja die älteste und echtste Epopee der Taten und Gesetze Moses“ (FHA 5, 1019).

In Herders Formulierung „Wir haben die Bücher Moses“ tritt hervor, wie ambivalent in diesem argumentativen Zusammenhang der Status der Sprache ist. In welcher sprachlichen Verfasstheit können nichtjüdische Leser seiner Auffassung nach Anspruch darauf erheben, ein Mose-Epos zu besitzen? Vom hebräischen Original auszugehen, wäre für „die älteste und echtste Epopee der Taten und Gesetze Moses“ zwar naheliegend, mit Blick auf eine christliche deutschsprachige Leserschaft aber unplausibel. Umso dringlicher stellt sich dann jedoch die Frage, in welcher Übersetzung das von Herder postulierte „Wir“ die Bücher Mose seiner Ansicht nach „hat“. In einer Zeit beispiellosen Übersetzungsfurors, durch den die Bücher der Bibel in konfessionell verschiedene, philologisch-akribisch bis schöpferisch-frei angelegte Übertragungs- und Nachdichtungsvarianten aufgefächert werden,³⁶ versteht sich das keineswegs von selbst, zumal Herder selbst mit zahlreichen Übersetzungen und Nachdichtungen biblischer Texte zu den innovativsten Experimentatoren in diesem Feld zählt. In diesem Kontext ist dann auch fraglich, ob Herder 1783 bei seinem Ruf nach einem „deutschen Ebräer“ tatsächlich an ein modernes jüdisches Mose-Epos in hebräischer oder nicht vielmehr in deutscher Sprache gedacht hat. In der Fußnote von 1803 jedenfalls gibt er nur die deutsche Teilübersetzung der *Shirei Tiferet* von 1795 bibliographisch an.

Die Verfasstheit sowohl des biblischen Textes selbst als auch seiner modernen poetischen Bearbeitungen schillert nicht nur in Herders Argumentation, sondern im gesamten Diskurs um 1800 zwischen Originalsprache und Übersetzung, Edition und Bearbeitung, Nachdichtung und Neudichtung. Insofern die ästhetischen und nationalliterarischen Selbstverständigungsdiskurse des 18. Jahrhunderts nicht nur auf die klassische Antike und die europäischen

36 Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture* (Princeton, NY: Princeton University Press, 2005).

Nachbarländer, sondern auch auf die Heilige Schrift bezogen sind,³⁷ wird das Eigene, Eigentümliche und Muttersprachliche spannungsreich und widerspruchsvoll unter den vielsprachigen Bedingungen exzessiver Übersetzungstätigkeit und konfessionell diversifizierter Bibelrezeption propagiert. In der germanistischen Forschung wird zumeist ignoriert, dass Texte wie Wesselys *Moseide* in diesem Zusammenhang ebenso anregend wie herausfordernd wirken. In Untersuchungen zum Umgang mit dem Mose-Stoff wird regelmäßig – sogar mithilfe von Auslassungen in den betreffenden Zitaten – unterschlagen, dass Herder die Aufgabe, ein modernes Mose-Epos zu verfassen, an jüdische Poeten verweist.³⁸ Eine Korrektur solcher Ausblendungen bietet der Germanistik die Chance, die Komplexität ihres eigenen Forschungsgegenstands zu erkennen. Im Spiegel der vielsprachigen Komplexität deutschen jüdischen Schreibens um 1800 betrachtet, erscheint die deutsche Literatur nicht als das homogene Andere minoritärer Literatur, sondern wird selbst als „vielförmig, komplex und zugleich streitend gegen ihre Komplexität“ erkennbar.³⁹

Umgekehrt hält der deutschsprachige Umgang mit Wesselys hebräischem Mose-Epos *Shirei Tiferet* wichtige Fingerzeige für das Verständnis der modernen hebräischen Literaturgeschichte bereit. Denn die protestantische deutschsprachige Rezeption des Epos wirkt in seine jüdische hebräischsprachige Aufnahme hinein. Es ist Hufnagels Verweis auf Herder, der den Maskil Isaac Euchel auf die Idee bringt, sich 1790 in seiner hebräischen Rezension des ersten Bändchens der *Shirei Tiferet* für den *Me'assef* ebenfalls auf Herders Bemerkung in *Vom Geist der Ebräischen Poesie* zu beziehen und die gesamte Passage, transkribiert in hebräische Lettern, in einer Anmerkung zu zitieren. Euchel weiß zu berichten, dass „schon vor Jahren einer der großen Gelehrten Deutschlands“ – Herder – einen „Gesang über die Taten Mose und eine Erzählung des Auszugs aus Ägypten von einem hebräischen Dichter“ zu sehen hoffte (כבר קוה גדול אחד מחכמי גערמא „ניען מימים ימימה לראות שיר על מעשי משה וספור) וציאת מצרים ממשורר עברי

37 Joachim Dyck, *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert* (München: Beck, 1977); Dieter Gutzen, *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert* (Bonn: Universität Bonn, 1972); Rolf P. Lessenich, *Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie im 18. Jahrhundert. Zur Geschichte der englischen Literaturkritik* (Köln u. a.: Böhlau, 1967).

38 Regine Otto, „...es ist schwer, aus dem, was ein Schriftsteller geschrieben, auf das zu schließen, was er nicht würde ausgelassen haben“. Philologische Vermutungen über Herders Moses-Plan“, *Herder Yearbook* 1 (1992), 118–133; Christoph Bultmann, „Bewunderung oder Entzauberung? Johann Gottfried Herders Blick auf Mose“, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, hrsg. von Martin Keßler und Volker Leppin (Berlin: de Gruyter, 2005), 15–28.

39 Schatz, „Geteilte Territorien“, 510.

Hufnagel – ihrer Nation bereits von der Größe und Pracht der Gesänge Wesselys berichtet hätten (ספרו חכמי עם זה בקהלם את גדולת השיר ותפארתו).⁴⁰ Von Euchels hebräischer Rezension aus wandert die Verbindung zwischen Herder und Wessely wiederum in deutschsprachige Kontexte. So weist Franz Delitzsch 1836 in seiner *Geschichte der jüdischen Poesie* auf die im *Me'assef* behauptete „interessante Veranlassung zum Entstehen der Moseide“ hin.⁴¹

Auch Wesselys eigene Reflexion über sein Epos findet zu erheblichen Teilen in deutscher Sprache statt. Mit der Detailkritik nämlich, die Euchel in seiner Rezension der *Shirei Tiferet* formuliert hat, setzt sich Wessely in den von ihm selbst in deutscher Sprache verfassten Anmerkungen zur Übersetzung der ersten vier Gesänge auseinander, da die Publikation des hebräischen *Me'assef* in den Jahren 1790 bis 1794 unterbrochen ist und somit nicht für eine Erwidern zur Verfügung steht.⁴² Die prekäre Lage des hebräischen Zentralorgans der Maskilim hat also zur Konsequenz, dass Wessely die Erklärungs- und Rechtfertigungsarbeit an seinem hebräischen Epos sowie die Auseinandersetzung mit der hebräischen Rezension Euchels in deutscher Sprache fortführt. Mehr noch: Um dem Epos „im Anfange mehr dichterischen Schwung zu geben“, fügt Wessely in Reaktion auf Euchels Rezension dem ersten Gesang in der deutschen Ausgabe einen ganz neuen Auftakt im Umfang von 54 Versen hinzu, den er auf Hebräisch verfasst und von seinem Sohn ins Deutsche hat übersetzen lassen.⁴³ Diese Überarbeitungskonstellation ist auch aufschlussreich für das Verständnis der Aufnahmebedingungen des Epos.

Die Publikationsprobleme der hebräischen Zeitschrift *Ha-Me'assef* sind eines der sichtbarsten Symptome für die Prekarität des gesamten Projekts der Haskala. Gerade Wessely, der als meisterlicher Erneuerer der hebräischen Sprache gerühmt wird und sich auch in grammatischen Studien intensiv mit ihr beschäftigt, ist sich der schwierigen soziokulturellen Stellung des Hebräischen

40 Isaac Euchel, „בקורת ספר שירי תפארת“, *Ha-Me'assef* 6 (1790/5550), 210–221, 346–352 und 357–362, 346 f. Vgl. Moshe Pelli, „The Reception of Herder in the Hebrew Haskalah“, in: ders., *Haskalah and Beyond. The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism* (Lanham, MD u. a.: University Press of America, 2010), 109–132, 113–116; Chaim Shoham, „J. G. Herder und die Anfänge der neuhebräischen Literatur“, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A: Kongressberichte. Bd. 8: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses, Basel 1980. Teil 3*, hrsg. von Heinz Rupp und Hans-Gert Roloff (Bern: Lang, 1980), 130–137.

41 Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit* (Leipzig: Tauchnitz, 1836), 99.

42 Wessely, *Die Moseide*, vii f. und 67.

43 Vgl. dazu die ausführliche Anmerkung in: Wessely, *Die Moseide*, 68.

bewusst.⁴⁴ Deshalb verbindet er mit der deutschen Übersetzung seines Epos große Hoffnungen. Schon in der hebräischen Vorrede zum ersten Bändchen der *Shirei Tiferet* kündigt er 1789 an, dass „in Kürze [עוד מעט]“ eine deutsche Übertragung seiner hebräischen Gesänge erscheinen werde. So ist die Publikation in hebräischer Sprache von Beginn an auf ihre deutsche Übersetzung und damit auf einen breiteren Adressatenkreis verwiesen. Neben „dem geehrten teutschen Publikum“ nämlich werden, so Wessely,

die Töchter unserer Nation daraus lernen, was sie im Hebräischen wegen Mangel an Sprachkenntnis nicht verstehen. Bei vielen der hebräischen Litteratur unkundigen Männern wird dies der nehmliche Fall sein. So wird denn der Nutzen dieser Gedichte allgemein werden, und die darin enthaltene heilsame Lehren in jedes Herz Eingang finden.⁴⁵

ומלבד כי יהנו מהן אז יושבי אשכנז, אבל גם ילמדו בו בנותינו אשר לא יבינו לשון עברי, גם רבים מיחידינו שאינו מורגלים בלשון עברי, ויהיו השירים האלה טובה כוללת לכל.⁴⁶

Deutlich artikuliert Wessely hier seine Einsicht, dass die Wahl des Hebräischen eine Einschränkung für die Reichweite seiner Texte nicht nur in christlichen, sondern auch in jüdischen Leserkreisen bedeute. Das Hochdeutsche tritt, freilich mit neuen Implikationen, zunehmend an die Stelle des Jiddischen als Sprache, mit der Frauen und Männer, die des Hebräischen nicht mächtig sind, erreicht werden können.⁴⁷ Da ihm die deutsche Sprache indes, wie Wessely in der Vorrede zur deutschen Übersetzung seiner *Moseide* bekennt, nicht so zu Gebote steht, dass er „als Schriftsteller in derselben hätte auftreten können“, ⁴⁸ ist er auf Übersetzer angewiesen, um ein nichtjüdisches Publikum sowie die weiblichen und weniger gelehrten oder des Hebräischen schlicht nicht mehr kundigen Angehörigen der jüdischen Nation zu erreichen. In diesem Sinne präsentiert Wessely sein Epos in der Vorrede zur deutschen Übersetzung:

44 Andrea Schatz, *Sprache in der Zerstreuung. Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 233–241.

45 Wessely, *Die Moseide*, xxxix.

46 Wessely, שירי תפארת, unpaginierter Vorrede.

47 Vgl. zu den geschlechtsspezifischen Unterschieden der Sprachkenntnisse Benjamin Maria Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), 101 f.

48 Wessely, *Die Moseide*, iv.

So erscheint nunmehr die Moseide im geehrten und grossen Publikum; erscheint unter allen verschiedenen Religionsverwandten, unter allen Klassen von denkenden Köpfen, unter religiösen Köpfen sowohl, als unter denjenigen, die nur ihren eigenen Vernunftschlüssen anhänglich sind, so, daß das Werk Lob und Tadel ausgesetzt wird.⁴⁹

Dieser betont breiten Adressierung entspricht die Autorposition, die Wessely in der Vorrede einnimmt: „Nicht als Philosoph will ich in diesem Werke erscheinen, sondern als Dichter, als Israelit und als wahrer Menschenfreund.“⁵⁰ In seiner Funktion als „Dichter“ setzt Wessely sich über die gelehrten religiösen und philosophischen Kontroversen der Zeit hinweg und verbindet seinen jüdischen Standpunkt („Israelit“) mit pädagogisch informierter Philanthropie („wahrer Menschenfreund“). Mit dieser dreifach definierten Autorposition im moderaten Geiste der deutschen Spätaufklärung bringt Wessely seine *Moseide* vor ein „grosse[s] Publikum“, das sich aus Menschen unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeit sowie unterschiedlicher sozialer Stellung und Bildungsgrade zusammensetzen soll. Erreichen kann man ein solches heterogen zusammengesetztes Publikum zu dieser Zeit allerdings nur mittels einer deutschen Übersetzung, nur auf diesem Wege lassen sich die Grenzen überschreiten, die der Haskala als hebräischsprachiger, männlicher Gelehrtenkultur gesetzt sind.⁵¹

In der deutschen Ausgabe der *Moseide* tritt auch hervor, wie Wessely sich mit seinem Epos im europäischen Literaturdiskurs seiner Zeit positioniert. In der Vorrede zur hebräischen Ausgabe der *Shirei Tiferet* stellt Wessely sich in einen jüdischen Traditionszusammenhang: Er beabsichtige, schreibt er, „in die Fußstapfen meiner Urältern zu treten, nemlich Gottes Wort, wie sie, dichterisch zu erläutern [ללכת בדרכי אבותינו הראשונים, לפרש אמרות אלהינו בארח שיר]“.⁵² Vor diesem Hintergrund hat sich Noah H. Rosenbloom vehement gegen die von einigen Literaturhistorikern angestellte Vermutung verwehrt, dass Wessely bewusst an Klopstocks *Messias* und ähnliche epische Versuche angeschlossen habe, und in Zweifel gezogen, dass Wessely sie überhaupt gekannt habe.⁵³ In der Vorrede zur deutschen Übersetzung nun, die in diesem Zusammenhang – soweit ich sehe – bisher nicht von der Forschung berücksichtigt wurde, äußert sich Wessely selbst zu dieser Frage:

49 Wessely, *Die Moseide*, ix.

50 Wessely, *Die Moseide*, ix.

51 Vgl. Shmuel Werses, „המתחים הבין-לשוניים בכתב-העת המשכילי 'המאסף' וסביביו“, *Dapim le-Mehkar be-Sifrut* 11 (1997/98), 29–69, zu Wessely und seiner *Moseide* bes 37 f.

52 Wessely, *Die Moseide*, xxi; Wessely, שירי תפארת, unpaginierte Vorrede.

53 Noah H. Rosenbloom, האיפוס המקראי מעידן ההשכלה והפרשנות. מחקר בדרכי ההגות והפרשנות של, *האיפוס המקראי מעידן ההשכלה והפרשנות*. מחקר בדרכי ההגות והפרשנות של, (Jerusalem: מס, 1983), 10–13.

Was ich aber hier noch zu sagen habe, ist, daß die Moseide, als Epopee betrachtet, sich von Gedichten ihres Gleichen, die auch biblische Erzählungen zum Stoff haben, aber nur bloß zur Belustigung des Lesers geschrieben sind, darin unterscheidet, daß jene, wenn wir sie mit dem Text vergleichen, voller Erdichtungen sind, die keinen Schein von Wahrheit für sich haben, als: voll Liebesgeschichten, neuer Personen, neuer Erzählungen, Träume, Kämpfe, Geistererscheinungen und mit dergleichen Dingen mehr, die alle nur der Einbildungskraft des Dichters ihr Sein verdanken, aber nicht den mindesten Grund in der wahren Geschichte haben. Die Moseide hingegen ist eigentlich ein Lehrgedicht, das zugleich die Schrift erklärt, und die Lücken in den biblischen Erzählungen durch innere und mündliche Gespräche, die in den Gesängen vorkommen, [...] ausfüllet. Kurz, meine Absicht war lediglich, Wahrheit aus ihren Tiefen zu enthüllen.⁵⁴

Diese Ansage kann zwar auch als Abgrenzung von der jiddischen Midraschepik gelesen werden⁵⁵; mit Blick auf das mit der deutschen Vorrede adressierte Publikum ist jedoch anzunehmen, dass Wessely seine *Moseide* hier vor allem als ein jüdisches Lehrgedicht von den christlichen Patriarchaden und Messiaten eines Bodmer und Klopstock abgrenzen will, die der Heiligen Schrift seiner Meinung nach nicht mit der gebührenden Ehrfurcht begegnen und sie – ein schon um 1750 häufig gegen die christlichen Heldengedichte erhobener Vorwurf⁵⁶ – übermäßig phantasievoll poetisch umformen. Indem er seine *Moseide* – „als Epopee betrachtet“ – „von Gedichten ihres Gleichen“ unterscheidet, gibt Wessely zu erkennen, dass er von diesen anderen (christlichen) Bibel-Epen weiß und dass er sein eigenes Epos als Konkurrenzmodell versteht. Gegen die Romanhaftigkeit der christlichen Epen, die „nur bloß zur Belustigung des Lesers“ geschrieben seien, setzt er den didaktischen Anspruch eines Lehrgedichts, das sich als exegetischer Kommentar begreift. Gegen die Ausschmückung der Heiligen Schrift mit „Liebesgeschichten“, „Geistererscheinungen“ und allerlei Phantasie-Tand setzt er die heiligen Tiefen ihrer Wahrheit, die er als jüdischer Aufklärer in einer poetischen Nachdichtung hervorkehren will. Der deutschsprachige Publikationskontext gibt Wessely mithin nicht nur zur Adressierung eines erheblich breiteren Publikums Gelegenheit, sondern auch zu einer öffentlichen gattungspoetischen und religiös-moralischen Positionierung seines hebräischen Epos im europäischen Literaturdiskurs.

⁵⁴ Wessely, *Die Moseide*, viii f.

⁵⁵ Wulf-Otto Dreeßen, „Midraschepik und Biblepik. Biblische Stoffe in der volkssprachlichen Literatur der Juden und Christen des Mittelalters im deutschen Sprachgebiet“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100 [Sonderheft] (1981), 78–97; *Early Yiddish Epic*, hrsg. und übersetzt von Jerold C. Frakes (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014).

⁵⁶ Bernd Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 133–182.

Zu dieser Selbstpositionierung fügt sich Wesselys Forderung, heidnische Götternamen keinesfalls in hebräische Dichtungen zu übernehmen.⁵⁷ Und sie passt zu seiner Entscheidung, im Prolog zum ersten Gesang seines Mose-Epos die aus der klassischen Antike tradierte Invocatio der Muse, die auch für christliche Epiker ein Problem darstellt,⁵⁸ durch eine direkte Anrufung Gottes zu ersetzen: „Gott! Majestätvoll thronest Du auf Cherubim, / Höhen und Tiefen entstanden durch Dich [אל יושב הכרובים נורא הורך / גם רום גם תחתיות מעשה ידיך]. / [...] Dies, Schöpfer, vorzusingen meinen Brüdern, fühl' ich den Drang. / Vollende selbst, was ich beginne! [צוריי! ספר זאת אל אחי חפצתי / נא השלום חפצי מלא מה יעצתי]. / [...] Allgütiger! Reiss' mich hin! Dir folge ich! [טוב לכל! משכני ארוך אחרך].“⁵⁹

Wesselys Selbstverortung, die vor allem auf Differenz zur christlichen Biblepik setzt, steht in einem Spannungsverhältnis zur Rezeption seines Epos. 1870 nimmt Heinrich Graetz die *Moseide* zum Anlass, um Wessely mit der Formulierung, er sei „so ziemlich der hebräische Klopstock“, in seine *Geschichte der Juden* einzuordnen.⁶⁰ Impliziert diese Bezeichnung bei Graetz eine zwiespältige Wertung, werden Vergleiche Wesselys mit antiken und neuzeitlich-europäischen Epikern auch vielfach genutzt, um ihn als großen Dichter für die jüdische Nation zu reklamieren. In der Zeitschrift *Sulamith* etwa präsentieren Eduard Israel Kley und Emanuel Wessely das Mose-Epos 1818 als Exempel für „klassische Sprache und Schreibart“ und Wessely selbst als „Heros“ auf Augenhöhe mit Homer, Vergil, Voltaire, Milton und Klopstock:

Wenn die Griechen im Homer, die Römer im Virgil, die Franzosen im Voltaire, die Engländer im Milton und die Deutschen in ihrem Klopstock die Muster verehren, welche durch ihre unsterblichen Meisterwerke nicht nur für die besondere Dichtungsart des Epos, sondern für klassische Sprache und Schreibart überhaupt als Sterne erster Größe, als Muster und Vorbilder glänzen, so hat die neuere Hebräische Literatur in *Naphtali Hartwig Wessely* einen ähnlichen Heros vorzuzeigen, dessen Genius diese arme, in dem Canon des alten Testaments nur noch halblebende Sprache ganz beherrscht hat, der in Reinheit und Eleganz des Ausdrucks dem Moses und Salomo sich würdig anschließt, in Fülle poetischer Begeisterung dem David und Jesaias kühn nachzuffolgen strebt.⁶¹

57 Yotam Cohen, „כוננס על גבי ענק. יחסה של ההשכלה היהודית אל תרבות יוון ורומא“, *Zion* 78 (2013), 351–378, 359.

58 Jürgen Jacobs, „Das Verstummen der Muse. Zur Geschichte der epischen Dichtungsgattungen im 18. Jahrhundert“, *Arcadia* 10 (1975), 131–146.

59 Wessely, *Die Moseide*, 1–6; Wessely: שירי תפארת, 1789. S. 1a–3b.

60 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 11 (Leipzig: Leiner, 1870), 93.

61 Eduard Israel Kley und Emanuel Wessely, „Ankündigung. שירי תפארת. Prachtgesänge, oder die Moseide“, *Sulamith* 5:2:2 (1818), 118–124, 118 f.

Wesselys Größe als Held der „neuere[n] Hebräische[n] Literatur“ liegt diesem Pränumerationsaufruf zufolge darin, dass sein „Genius“ eine Belebung des biblischen Hebräisch vollbracht und sich dadurch in die Höhen heiliger Poesie – der alttestamentlichen Heroen Mose, Salomo, David und Jeremia – und in die Höhen musterhafter Klassizität aufgeschwungen habe. Sein Epos wird damit in genau den Bezugsfeldern verortet, die im 18. Jahrhundert für die Aufnahme der christlichen Patriarchaden, Moseiden und Messiaden Bodmers, Klopstocks und anderer Autoren bestimmend waren: das Projekt einer neu zu konstituierenden Nationalsprache und Nationalliteratur, die Gattungspoetik und -hierarchie des Epos, der Wettstreit zwischen Antike und Moderne und die poetologische Legitimierung von heiliger Poesie und religiös-poetischer Begeisterung.

Sowohl in Wesselys ausdrücklicher persönlicher Abgrenzung von den christlichen Heldengedichten als auch in seiner postumen Rezeption als „Heros“ der hebräischen Literatur, der auf Augenhöhe mit den wichtigsten Epikern der antiken und modernen europäischen Literaturen stehe, wird deutlich, dass seine *Moseide* in einem gemeinsamen Resonanzraum mit der christlichen Bibel-Epik des 18. Jahrhunderts stand. Wie die christlichen Patriarchaden und Messiaden eine deutsche Nationalliteratur zu stiften suchten, kam Wesselys Epos programmatische Bedeutung für das Projekt der preußischen Haskala zu, das Hebräische als moderne jüdische Nationalsprache zu aktivieren und eine jüdische Nationalliteratur zu begründen.⁶² Und wie die christlichen Epen das Versmaß des Hexameters in die deutsche Literatur einführten, so setzte Wessely in seiner *Moseide* mit einer Art hebräischem Alexandriner prosodisch neue Maßstäbe für die hebräische Literatur.⁶³

Als erstes Epos in hebräischer Sprache und als ein direkt ins Deutsche übersetztes literarisches Werk stand Wesselys *Moseide* in zwei Nationalliteraturtraditionen zugleich, die beide auf komplexe und prekäre Weise im Werden begriffen und auf die Bibel bezogen waren. Seine *Shirei Tiferet* wurden zum einen als ein Meilenstein für das Projekt der Haskala wahrgenommen, ein purifiziertes Hebräisch zur Literatursprache der jüdischen Nation zu entwickeln. Sie wurden zum anderen als ein Konkurrenzangebot zu den Bibeleyen christlicher Provenienz verstanden, die eine den Franzosen und Engländern ebenbürtige deutsche Nationalliteratur konstituieren sollten. In diesem Licht betrachtet, erscheint Wesselys Mose-Epos als ein hebräisch-deutsches, von verschiedenen christlichen und jüdischen Akteuren mitverantwortetes Publikationsprojekt, das

⁶² Vgl. auch die Einschätzung des katholischen Theologen Martinet, *Hebräische Chrestomathie*, 344.

⁶³ Benjamin Harshav, *Three Thousand Years of Hebrew Versification. Essays in Comparative Prosody* (New Haven, CT u. a.: Yale University Press, 2014), 120–128.

die spezifischen Bedingungen deutschen jüdischen Schreibens um 1800 sinnföällig werden lässt.

Die Aufnahme von Wesselys Epos exponiert, wie stark Vielsprachigkeit die Adressierungs- und Rezeptionsmöglichkeiten hebräischer und deutscher Literatur um 1800 konditionierte und mit welchen Schwierigkeiten sie verbunden waren. So ambitioniert und erwartungsvoll Wesselys Mose-Epos ab 1789 lanciert, übersetzt und beworben wurde, so frustrierend und entmutigend stellte sich seine weitere Publikations- und Übersetzungsgeschichte dar. Das aus insgesamt achtzehn Gesängen bestehende hebräische Epos konnte zu Lebzeiten Wesselys mangels Unterstützung nicht vollständig erscheinen. Die ersten fünfzehn Gesänge erschienen 1789 bis 1802 in fünf Bändchen in Berlin sowie in einer zweiten Auflage 1809 in Prag; erst 1829 gab Wesselys Sohn Salomon die hebräischen Gesänge 16 bis 18 im Prager Verlag von Moses Landau aus dem Nachlass heraus.⁶⁴ Auch für eine vollständige deutsche Übertragung fehlten zu Wesselys Lebzeiten die finanziellen Mittel. Nach der Ausgabe der ersten vier Gesänge in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Die Moseide* (1795) blieb eine Fortsetzung zunächst aus; vergeblich bat Wessely im Dezember 1797 den kurz zuvor gekrönten Friedrich Wilhelm III. um Hilfe.⁶⁵ Nach einem weiteren, postumen Anlauf mit dem fünften bis siebten Gesang durch seinen Sohn Emanuel Wessely versandete das Projekt einer vollständigen deutschen Übersetzung endgültig⁶⁶; auch Eduard Israel Kleys und Emanuel Wesselys 1818 in der *Sulamith* lancierter Pränumerationaufruf, in dem sie für eine Gesamtausgabe des Epos warben, die den hebräischen Text mit deutschen Anmerkungen versehen sollte, erhielt keine hinreichende Resonanz.

Die von zahlreichen Schwierigkeiten begleitete Publikationsgeschichte des Epos, die sich als enge Verzahnung von Ankündigungen, Rezensionen, Vor-, Teil- und Nachdrucken sowie Korrekturen und Fortschreibungen in hebräischer und deutscher Sprache darstellt, macht deutlich, wie hart im

⁶⁴ Hartwig Wessely, *Die Mosaide* [sechster Teil]. חלק ששי מספר שירי תפארת, hrsg. von Salomon Wessely (Prag: Landau, 1829). Sämtliche 18 Gesänge erschienen, ergänzt um eine Biographie Wesselys, 1840/1841 in Warschau sowie in den folgenden Jahrzehnten in verschiedenen weiteren Ausgaben. Vgl. für eine Übersicht *Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Litteratur seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1890* [1891–1895], hrsg. von William Zeitlin (Nachdruck New York, NY: Arno Press, 1980), 417.

⁶⁵ Ludwig Geiger, „Ein Brief Hartwig Wesselys“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 3. F. 12:6 (1904), 341–345.

⁶⁶ Naphtali Hartwig Wessely, *Die Moseide in achtzehn Gesängen. Uebersetzt nach dem hebräischen Originale von dem Herrn Senior Hufnagel, dem Herrn Professor Spalding, und dem Herausgeber Emanuel Wessely*, 2 Bde. [Gesänge 1 bis 7] (Hamburg: Nestler, 1806).

sprachpolitischen Konkurrenzkampf um 1800 Anspruch und Wirklichkeit aufeinanderprallten. Wesselys Mose-Epos war außerhalb der engeren Zirkel von jüdischen Aufklärern, christlichen Theologen sowie einzelnen Literaten und Popularphilosophen im deutschsprachigen Raum weder Breitenwirkung noch Erfolg beschieden. Umso aufschlussreicher sind die mit diesem Werk verbundenen Ambitionen, Hoffnungen und Erwartungen für das Verständnis der vielsprachigen, unsicheren, unübersichtlichen literaturgeschichtlichen Konstellation verschiedener nationalsprachlicher, nationalliterarischer Anfänge im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Sowohl die deutsche als auch die hebräische Literaturgeschichtsschreibung könnten davon profitieren, so das Plädoyer dieses Beitrags, die Vielschichtigkeit und Offenheit dieser Situation multipler Anfänge stärker zu berücksichtigen, um eine wechselseitige Komplexitätssteigerung literaturgeschichtlichen Wissens zu erreichen. Die Wechselwirkungen über Sprachgrenzen hinweg, die Wesselys Mose-Epos bedingten, laden dazu ein, sowohl die hebräische als auch die deutsche Literaturgeschichte im Spiegel ihrer multilingualen Bedingungen zu reflektieren.