

Bernhard Lang

Augustin Calmet.

Dissertations. Prolégomènes de l'Écriture sainte (1720)

Bibliographie

1. Werk

- Augustin Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte. Revues, corrigées, considérablement augmentées, et mises dans un ordre méthodique*, 3 Bde., Paris 1720.¹
- , *Antiquities Sacred and Profane: or, a collection of curious and critical dissertations on the Old and New Testament. With notes by a clergyman of the Church of England* [N. Tindal], London 1724.
- , *Outheden van het nieuwe verbondt*, 2 Bde., Rotterdam 1725–1726.
- , *Il tesoro delle antichità sacre e profane, contenuto nelle dissertazioni*. Übersetzt von L.G. Ponsampieri, 7 Bde., Lucca 1729–1742.
- , *Oudheden van het oude verbond*, Amsterdam 1737.
- , *Biblische Untersuchungen, oder Abhandlungen verschiedener wichtigen Stücke, die zum Verstande der heil[igen] Schriften dienen. Mit Anmerkungen versehen von J.L. Mosheim*, 6 Bde., Bremen 1739–1747.²
- , *Prolegomena et dissertationes in omnes et singulos S. Scripturae libros*. Übersetzt von G.D. Mansi, 2 Bde., Augsburg 1732.
- , *Dissertationes ac disquisitiones excerptae ex Commentario litterali in omnes Veteris et Novi Testamenti libros*, 6 Bde., Tirmau 1751–1755.

2. Weitere Quellen und Literatur

- Albrecht, M., *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1994.
- Baur, F.C., Calmet, in: J.S. Ersch/J.G. Gruber (Hgg.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Bd. 14, Leipzig 1826, 154–155.
- Bossuet, J.-B., *L'Apocalypse avec une explication*, Paris 1689.
- Calmet, A., *Discours et dissertations sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 5 Bde., Paris 1715.

1 Digitalisate der 3 Bde. sind zugänglich unter den Adressen:

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10353568.html>;

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10353569.html>;

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10353570.html>.

2 Auswahl von fünfzig exegetischen Essays aus Bd. 1 und Bd. 2 der französischen Ausgabe. Der Übersetzer ist Johann Daniel Overbeck.

- , Nouvelles dissertations importantes et curieuses qui n'ont point été traités dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris 1720.³
- , Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, 2. Ausgabe, Genf 1730.
- Chédozeau, B., Le Nouveau Testament autour de Port-Royal, Paris 2012.
- Childs, B.S., The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture, Grand Rapids, Mich. 2004.
- Du Pin, L.E., Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible, Paris 1699.
- Fangé, A., La Vie du très-révérénd père D. Augustin Calmet, Senones 1762.
- Fleury, C., Les Mœurs des Israélites, Paris 1712.
- Gérard, A., Dom Augustin Calmet et l'abbaye de Senones. Un milieu littéraire, Langres 2012.
- Lamy, B., Introduction à l'Écriture sainte, in: H. Richard, Le Dictionnaire de la Bible, Lyon 1693, 1–60.
- , Harmonia sive concordia quatuor evangelistarum, Paris 1701.
- Lang, B., Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe, London 2009.
- , Der Orientreisende als Exeget. Beiträge der Reiseliteratur zum Verständnis der Bibel im 18. und 19. Jahrhundert, in: ders., Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie, Leuven 2011, 159–185.
- Laplanche, F., La Bible en France entre mythe et critique (XVIe–XIXe siècle), Paris 1994.
- Laube, S., Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum, Berlin 2011.
- Lehner, U.L., How Enlightened Can a Monk Be?, in: JRH 37 (2013), 64–79.
- Mabillon, J., Traité des études monastiques, Paris 1691.
- Martianay, J., Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture, Paris 1704.
- Martin, Ph./Henryot, F. (éd.), Dom Augustin Calmet. Un itinéraire intellectuel, Paris 2008.
- Megill, A., Aesthetic Theory and Historical Consciousness in the Eighteenth Century, in: HTh 17 (1978), 29–62.
- Pascal, B., Pensées, in: ders., Œuvres complètes, éd. M. Le Guern, Bd. 2, Paris 2000, 541–900.
- Renan, E., L'exégèse biblique et l'esprit français, in: Revue des deux mondes 60 (1865), 235–245.
- Simon, R., Histoire critique du Vieux Testament (1678), éd. P. Gibert, Paris 2008.
- Schwarzbach, B.E., Dom Augustin Calmet: homme des Lumières malgré lui, in: Dix-huitième Siècle 34 (2002), 451–463.
- Venturino, D., Dom Calmet, «historiographe des vampires?», in: Martin, Ph./Henryot, F. (éd.), Dom Augustin Calmet. Un itinéraire intellectuel, Paris 2008, 233–246.
- Voltaire, Job [1767], in: Voltaire, Dictionnaire philosophique, éd. R. Naves, Paris 1967, 257–260.
- , Corpus des notes marginales de Voltaire, éd. O. Golubiéva u. a., Bd. 2: C, Berlin 1983.

1. Werkanalyse

Entstehung und Inhalt der *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte* sind eng mit Calmets großem, vielbändigem Bibelkommentar (1707–1716) verbunden. Dieser Kommentar stellt der Einzelkommentierung jedes biblischen Buches mehrere Studien voran, die in das Buch einführen und einzelne Auslegungsfragen in Gestalt exegetischer Essays behandeln. Die entsprechenden Stücke tragen Titel wie Vorwort (*préface*), Abhandlung (*dissertation*) oder Bemerkungen (*remarques*), zum Beispiel: *Préface sur le Pentateuque et en particulier sur la Genèse*; *Dissertation sur les mariages des anciens Hébreux*; *Remarques sur la carte géographique de la terre*

³ Zwei verschiedene Ausgaben mit demselben Titel.

promise. Die Essays stellen die Glanzstücke des Kommentars dar. Sie wurden auch separat gedruckt. Eine erste Auswahl ließ Calmet 1715 erscheinen, eine weitere Auswahl (*Nouvelles Dissertations*, 1720) bringt Stücke, die im Kommentar nicht enthalten sind. Alle bis 1720 geschriebenen Essays – etwa 200 – wurden unter dem Titel *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte* in drei Bänden publiziert.⁴ Der erste Band enthält Material, das die gesamte Bibel betrifft; der zweite Band ist dem Alten Testament, der dritte dem Neuen Testament gewidmet.

Calmet ist Pragmatiker, nicht Systematiker, daher fehlt bei ihm eine zusammenhängende Behandlung der biblischen Hermeneutik. Dennoch finden sich in den *Dissertations* zahlreiche Hinweise auf hermeneutische Reflexion. Geht man ihnen nach, so lässt sich ein kohärentes System hermeneutischer Regeln erkennen. Neun Grundsätze lassen sich den *Dissertations* entnehmen:

- I. Die biblischen Schriften sind als Werke wohlmeinender, zuverlässiger Autoren zu verstehen, die niemals im Sinn haben, ihre Leser zu täuschen.
- II. Von der buchstäblichen Bedeutung eines Wortes oder einer Textstelle soll der Erklärer nur dann abweichen, wenn diese keinen Sinn ergibt.
- III. Unklare Textstellen sind mit Hilfe von Textstellen, deren Sinn deutlich ist, zu erklären.
- IV. Die Sitten, Gebräuche, sozialen Institutionen und die Literatur des biblischen Volkes sind anders als bei uns Heutigen.
- V. Die biblischen Autoren reden und schreiben, wie es in ihrer Zeit üblich war, und nicht, wie es der uns heute zugänglichen Wahrheit entspricht.
- VI. Nicht nur Texten, sondern auch Dingen – Monumenten und Antiken – kommt historische, den Bibeltext erhellende Kraft zu.
- VII. Die göttliche Inspiration, welche die biblischen Autoren leitet, setzt deren natürlichen Verstand und deren übliche Ausdruckweise nicht außer Kraft.
- VIII. Der Ausleger muss den von der Kirche einer Schriftstelle beigelegten traditionellen Sinn respektieren; das hindert ihn jedoch nicht, den ursprünglichen Sinn zu erforschen.
- IX. Sobald Fragen des Glaubens berührt werden, gilt die unveränderliche Lehre der Kirche, die z. B. vorschreibt, an Wunder und Geister zu glauben. Hierher gehört auch die sinnbildliche Bedeutung alttestamentlicher Texte.

Die Regel I fordert vom Ausleger, die biblischen Autoren so einzuschätzen, wie man die profanen Autoren einzuschätzen pflegt, als

gens de bonne foi, éclairés et instruits des choses qu'ils racontent. On ne peut clairement refuser à Moïse et aux évangélistes ce que l'on accorde à Thucydide, à Jules César, à Suétone et à tant d'autres historiens. Les auteurs que nous tenons pour sacrés sont bien instruits, de bonne foi, n'ont nul intérêt à nous tromper. (I/2, 57)

⁴ Elf nach 1720 entstandene Essays wurden nicht mehr in diese Sammlung aufgenommen; vgl. Gérard, L'Abbaye, 333.

Man kann diese Regel als Gleichstellungsregel bezeichnen. Sie erlaubt, die biblischen Bücher so zu lesen, wie die Humanisten die profanen Autoren lesen und beurteilen. Von der Regel I ist für Calmet ein höchst fruchtbarer Impuls ausgegangen. Dieser bringt ihn dazu, viele Texte und Textgruppen vor allem des Alten Testaments realistisch wahrzunehmen. Der Pentateuch (II/1, 16–26) geht zwar insgesamt auf einen einzigen Autor zurück, nämlich auf Mose, doch ist damit über die Eigenart des Wortlautes wenig gesagt. Der Text des Mose hat eine Vorgeschichte: Während Mose in den Büchern Exodus bis Deuteronomium eigene Erfahrungen niederlegt, teilt er in der Genesis das mit, was er selbst nur aus mündlicher Überlieferung weiß (II/1, 25). Dadurch hat die Genesis eine ganz andere Qualität als die übrigen Bücher des Pentateuchs. Der ganze Pentateuchtext ist nicht in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen. Es gibt allerlei Nachträge von späterer Hand; ein Beispiel ist das Ende des Buchs Deuteronomium, das vom Tod des Mose berichtet. Aber auch die ersten beiden Verse des Deuteronomiums sind offenbar ein späterer Zusatz.⁵ Spätere Abschreiber, vielleicht der Zeit Davids, haben mancherlei verändert; sie haben Erklärungen und Verdeutlichungen in den Text eingebracht, um den alten mosaischen Text einer späteren Zeit verständlich zu machen; auch wurden obsoleete Wörter durch geläufige ersetzt (II/1, 52).⁶ Im Text selbst finden sich mancherlei Ungereimtheiten, die auf die Nachlässigkeit von Kopisten zurückzuführen sind. Manche lassen sich durch das Studium des Pentateuchs der Samaritaner heilen, denn dort finden sich einige Passagen, die im hebräischen Text fehlen. In die Bücher Esra und Nehemia hat sich mancher Satz eingeschlichen, der nicht von einem der beiden Autoren stammt (I/2, 525). Solche Zusätze (*additions*) fehlen in fast keinem Buch der Bibel. Sie dienen der Erklärung von Redensarten, die mit der Zeit außer Gebrauch gekommen waren; niemals haben sie mit Fragen des Glaubens und der Sitte zu tun (also dem unveränderlichen Lehrbestand). Der Gedanke an Betrug und Verfälschung liegt völlig fern. Es handelt sich um Zusätze, wie wir sie heute in Büchern, die uns selbst gehören, als Randnotizen anbringen: „C'est comme nous mettons quelquefois sur la marge, ou même dans le corps des Livres qui sont à nous, nos propres remarques, ou celle de quelque habile homme“ (I/2, 525).

Calmet schreibt Salomo nur zwei Schriften zu: den Prediger (Kohélet) und das Hohelied; nicht von Salomo stammen das Buch der Sprichwörter und das Buch der Weisheit. Letzteres ist ein griechisches, in der Makkabäerzeit entstandenes Weisheitsbuch (II/1, 277–289). Im Falle der Sprichwörter (II/1, 246–252) unterscheidet Calmet zwischen einem Fundus salomonischer Spruchweisheit und den Sammlungen: Zu verschiedenen Zeiten haben verschiedene Autoren salomonisches Textgut in kleinen Büchern gesammelt.

⁵ Calmet hält Dtn 1,1–2 für einen Zusatz des Endredaktors des Pentateuchs, den er mit Esra identifiziert; so in seinem Kommentar zur Stelle.

⁶ Vgl. auch folgende Einschätzung: „... il se trouve quelques additions dans Josué, qui ne regardent ni la Foi ni les bonnes mœurs, qui ne sont point de lui“ (II/1, 77).

Regel II besteht auf der Priorität des wörtlichen Sinnes. Die Aufgabe des Auslegers ist, den historischen und natürlichen Sinn des biblischen Textes zu ermitteln (*le sens littéral – le vrai sens du texte – la vraie signification de la lettre*: II/1, 4), und nicht etwa, einen geheimen, mystischen, spirituellen, erbaulichen Sinn zu entdecken. Diese Regel liegt allen Abhandlungen Calmets zugrunde. Entsprechende Formulierungen Calmets lauten wie folgt:

C'est un principe dont tout le monde convient, que dans l'exposition des saintes Écritures, on doit, autant qu'on peut, s'en tenir au premier sens que les paroles nous présentent; et qu'on ne doit recourir à des explications éloignées et singulières que lorsque la lettre ne nous fournit aucun sens aisé et conforme aux principes de la raison, de la piété, et de la foi. (II/2, 155)

C'est une règle reçue par tous les Commentateurs qu'on ne doit recourir au sens métaphorique, que quand le sens littéral et naturel nous manquent, ou qu'ils nous présentent quelque absurdité, quelque contradiction, ou quelque blasphème. (III, 350)

Wie Calmet betont, kennen und respektieren alle Ausleger seiner Zeit diese Grundregel. Calmets gelegentliches und bewusstes Abweichen vom wörtlichen Sinn werden wir bei der Besprechung der Regel IX erläutern.

Regel III gibt einen praktischen Hinweis auf die Art und Weise, wie eine dunkle Textstelle erhellt werden kann, nämlich mittels Parallelstellen (III, 282). Die Bibel wird dabei als in sich stimmiges Textkorpus verstanden, deren Teile sich gegenseitig erhellen. Letztlich lassen sich die meisten dunklen Stellen der Bibel auf diese Weise erklären; davon ist Calmet überzeugt.

Um einen antiken Text zu verstehen, so weiß Calmets Regel IV, müssen wir mit den politischen und zivilen Institutionen, den Sitten und Gebräuchen, dem literarischen Geschmack, dem Kriegswesen, den Wohn- und Rechtsverhältnissen, der Landwirtschaft usw. jenes Volkes vertraut sein, in welchem der betreffende Text entstanden ist. Studierte man einen biblischen Text in der Meinung, damals seien die Lebensverhältnisse nicht anders gewesen als bei uns, dann würde es zu den größten Missverständnissen kommen (II/1, 11–12). Hier muss man sich von allen Vorurteilen frei machen. Zu einem Verständnis der Lebensverhältnisse hilft uns die Lektüre antiker griechischer und lateinischer Autoren ebenso wie das Studium von modernen Berichten, in denen uns Orientreisende⁷ über die noch heute (im 18. Jahrhundert) herrschenden Sitten des Ostens unterrichten. Dementsprechend bietet Calmet in den *Dissertations* eine Kultur- und Institutionengeschichte des biblischen Volkes in Gestalt von achtzehn thematischen Abhandlungen. Behandelt werden (in dieser Reihenfolge): Bücher und Schreibmaterial, Dichtkunst, Musik, Münzwesen, Rechtswesen, Kriegswesen, Strafwesen, Ehe, Bestattung, Wohnung, Medizin, Speise, Kleidung, Schulwe-

⁷ Tatsächlich hat Calmet für seinen Kommentar den Persien-Reisebericht des hugenottischen Reisenden und Bibelkenners Jean Chardin ausgewertet; vgl. Laplanche, *La Bible en France*, 72 und 230 Anm. 15. Zur Sache vgl. Lang, *Der Orientreisende als Exeget*.

sen, Ehescheidung, Beschneidung, Hof- und Militärbeamte, Tempel, zum Teil im Anschluss an einschlägige Schriften von Bernard Lamy und Claude Fleury.⁸

Wiederholt zeigt Calmet, wie das Studium der jüdischer Sitten und Gebräuche im Altertum den modernen Bibelleser vor Missverständnissen bewahrt. Ein Beispiel ist die Dichtkunst.⁹ Wie jedes Volk, so besaßen auch die Hebräer ihre eigene, natürliche Rhetorik und ihre Art der Dichtung. Diese waren durch keinerlei künstliches Regelwerk oder eine bestimmte Methode eingehegt. Wenn wir die Poesie der Hebräer, wie sie uns in den Psalmen, in den Klageliedern und im Hohenlied begegnet, würdigen wollen, dürfen wir weder Versmaß noch Reim und Strophe suchen. Wir haben es mit den Ergüssen naiver Gemütsbewegung zu tun. Diese lässt sich als „natürliche“ Dichtung der „künstlichen“ anderer Völker – besonders der Griechen und Römer, aber auch der neoklassischen Dichtung Frankreichs – gegenüberstellen. Als weiteres Beispiel dafür, wie die Kenntnis jüdischer Sitte biblische Zusammenhänge erhellt, lässt sich Jesu letztes Abendmahl anführen (vgl. III, 280 – 294). Der Tradition nach hat Jesus an einem Donnerstag mit seinen Jüngern das jüdische Passamahl gefeiert – das war das letzte Abendmahl; am Tag darauf, dem Freitag, wurde er gekreuzigt. Die Gleichsetzung von Passamahl und Abendmahl ist jedoch nie Bestandteil der Glaubenslehre gewesen, und daher darf der Historiker anderer Meinung sein. Tatsächlich feierten die Juden im Altertum das häusliche Passamahl am Freitagabend; also muss Jesu Abendmahl ein gewöhnliches Mahl gewesen sein – „un repas ordinaire“ (III, 281).¹⁰

Regel V hebt die Zeitgebundenheit der biblischen Autoren hervor. Calmet führt diese Regel als ein von Hieronymus erkanntes hermeneutisches Prinzip ein: „Le principe de S. Jérôme, que dans les Écritures on rapporte souvent les choses suivant l’opinion du temps auquel elles sont arrivées, et non pas selon l’exacte vérité“ (II/2, 265).¹¹ Jean Martianay, Benediktiner und Zeitgenosse Calmets, formuliert genauer: „L’Écriture parle quelquefois selon les apparences des choses et selon l’opinion des hommes, et non pas selon la véritable idée des mots et selon la vérité des faits.“¹² Diese Regel hilft uns zu verstehen, warum die biblischen Autoren ein Weltbild zugrunde legen, das mit unserem modernen nicht übereinstimmt – Sonne, Erde, Meer usw. sehen wir heute gänzlich anders als die Bibel und die Völker der Antike (I/2, 439). Auch reden die biblischen Autoren, nicht anders als das gewöhnliche Volk ihrer Zeit, von Liebe, Hass und Zorn Gottes; von Gottes Augen, Händen und Füßen; Tieren wird Klugheit zugeschrieben, die Sterne werden als das himmlische Heer Gottes beschrieben, das göttlichem Befehl folgt (II/2, 311). Calmet deutet die Zeitgebundenheit der biblischen Autoren auch als Akkommodation: Mose – oder Gott selbst – musste

⁸ Lamy, *Introduction à l’Écriture sainte*; Fleury, *Les Mœurs des Israélites*.

⁹ Calmet, *Dissertations*, Bd. I/2, 110–132; der erste Teil (ebd. 110–120) der Abhandlung über die althebräische Dichtkunst stammt von Claude Fleury.

¹⁰ Diese Interpretation übernimmt Calmet von Lamy, *Harmonia*, 296 und 349–353.

¹¹ Vgl. Hieronymus, *Commentarii in Jeremiam prophetam* IV,22 (PL 24,855) zu Jer 28,10 und *Commentarii in Evangelium Matthaei* II,14 (PL 26,98) zu Mt 14,8.

¹² Martianay, *Traité*, 303.

seine Gebote an die Möglichkeiten eines rohen Volkes angleichen (II/1, 21–22 und 32–33; vgl. I/2, 438–439).

Wenngleich Calmet auf Regel VI – Dinge, nicht nur Bücher sind als Quellen heranzuziehen – nur selten zurückgreift, ist sie ihm doch wichtig:

En matière de fait, et d'histoire, ce ne sont pas seulement les Livres et les Ecrits qui font foi; ce sont les monumens publics, les tombeaux érigés, les Eglises bâties. ... Ces sortes de choses sont des preuves aussi indubitables que les histoires les plus authentiques. (III, 538)

Ein Fall der Anwendung dieser Regel findet sich in Calmets Stellungnahme zu den „Riesen“ der vorsintflutlichen Zeit (Gen 6,4): Calmet verteidigt die Existenz von Riesen durch den Hinweis auf die angeblich 1613 in Frankreich gefundenen Gebeine eines Menschen, dessen Haupt fünf Fuß hoch gewesen sein soll (II/2, 35).

Mit Regel VII kommen wir zu einem ersten Auslegungsgrundsatz, der sich weniger auf den Text selbst als auf dessen theologische Qualität bezieht. Die biblischen Schriftsteller schreiben unter der geheimen Leitung durch den Heiligen Geist; daran besteht für Calmet kein Zweifel (I/2, 56–73). Die Inspiration erhöht die Gedanken, spendet Geist und Leben, doch sie verändert nicht die poetische Fähigkeit der hebräischen Dichter, Propheten und Hagiographen. Ihr Werk bleibt, was es ist – natürlich. „L'inspiration du Saint-Esprit ne change point les habitudes naturelles et acquises de l'esprit de ceux qu'il inspire“ (I/2, 130). Dazu Calmet ausführlich:

L'inspiration divine n'est pas toujours telle, qu'elle exclue toute étude, et toute reflexion de l'esprit particulier du Prophète. L'Esprit-Saint n'étouffoit point et ne détruisoit point les qualités naturelles ou acquises du Prophète; il les mettoit en œuvre et s'en servoit pour ses desseins. Il conduisoit la main et l'esprit du Poète, et employoit son art à des sujets divins. (II/1, 223)

Die Regel VII gilt für Calmet allerdings nicht ganz konsequent, denn er rechnet durchaus mit einem Überschuss an Sinn im inspirierten Text. So wird für Calmet die jesajanische Ankündigung, der Messias werde von einer Jungfrau geboren (Jes 7,14), erst durch die Geburt Jesu von der Jungfrau Maria verständlich (II/1, 317).

Regel VIII ist Calmets Antwort auf ein Problem, das sich dem Ausleger der Psalmen stellt. Die Psalmen werden im Tagzeitengebet der Mönche und Priester in lateinischer Sprache rezitiert; der Wortlaut der dabei verwendeten traditionellen lateinischen Bibel sagt jedoch oft nicht das, was sich aus dem vertieften Studium des hebräischen Textes ergibt. Wie soll man mit dieser Differenz umgehen? Dazu Calmet, wie bei Regel V mit Berufung auf Hieronymus:¹³

Il faut réciter, et chanter les Pseaumes ainsi que l'Eglise les chante; mais aussi il faut savoir, autant que l'on peut, ce que porte le Texte Hébreu; et autre chose est ce qu'il faut chanter dans l'Eglise par respect pour l'antiquité [de cet usage], et qu'autre chose est ce qu'il faut savoir pour la parfaite intelligence des Ecritures. (II/1, 231)

¹³ Vgl. Hieronymus, Epistola ad Sunniam et Fretelam 106,46 (PL 22,853).

Calmet konfrontiert die liturgische Praxis der Kirche mit dem Wissen des Gelehrten. Er gesteht einen doppelten Schriftsinn zu: einen Sinn, um den sich der Gelehrte nach dem antiken Urtext bemüht, und einen Sinn, der durch die gottesdienstliche Tradition vorgegeben ist.

Nun zur letzten Regel, der Regel IX! Wer sich in die *Dissertations* vertieft, bemerkt die Frage, die der gelehrte Ausleger bei jedem biblischen Auslegungsproblem stellt: Handelt es sich um ein Problem, das die katholische Glaubenslehre betrifft, oder um eine rein historische Frage? Trifft ersteres zu, dann steht die Antwort bereits fest, denn die Lehre der Kirche ist unveränderlich; sie lässt sich aus der kirchlichen Tradition, insbesondere aus dem Zeugnis der Kirchenväter und bewährter neuerer katholischer Autoren erheben. Liegt jedoch ein Problem vor, das die kirchliche Lehre nicht berührt, dann ist der Forscher frei, eine eigene, eigens zu begründende Lösung zu finden. Gerechnet wird also mit einer bekannten, sicheren und unschwer nachzuweisenden dogmatischen Lehre. Diese ist ewig. Dem Ewigen aber steht Zeitliches gegenüber. Zeitbezogen, schwerer zu begreifen und Gegenstand der gelehrten Forschung ist alles, was nicht mit Glaubens- und Morallehre zu tun hat – die literarische Gestalt der biblischen Bücher, die Zeitgeschichte, die sozialen und politischen Einrichtungen sowie die Sitten und Gebräuche des biblischen Volkes und seiner Nachbarn. Hier ist der Exeget gefragt; ihm hat Gott ein weites Feld gelehrter Forschung anvertraut. Da spirituelle und moralische Auslegungen sich auf den ewigen Aspekt der Heiligen Schrift beziehen, liegen sie außerhalb seiner Kompetenz. Der Exeget hat sich um den wörtlichen Sinn – *sens littéral* – der Bibel zu kümmern. Der spirituelle Sinn, obwohl er auf dem *sens littéral* beruht, ist nicht Sache des Exegeten, sondern fällt in die Kompetenz des Predigers und Seelsorgers. In den *Dissertations* wird die Unterscheidung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen nur an einer einzigen Stelle unmissverständlich artikuliert:

S'il n'y avoit dans l'étude des Livres saints que des questions de Morale ou de Foi à agiter, il ne faudroit pas faire de nouveaux livres pour les établir, du moins on ne devoit point voir de variété dans les expositions de l'Écriture, puisque nôtre Foi est fixée, et que les regles de la Morale sont invariables. Nous trouverions dans les Peres, dans les décisions des Conciles et dans la Tradition de l'Eglise ce qu'il y auroit à dire et à penser sur chaque article; mais il y a une infinité de points et de difficultez qui regardent la lettre de l'Écriture, qui sont et qui ont toujours été l'objet de l'occupation des Sçavants, et qui sont du nombre de ces choses que Dieu a abandonnées aux recherches de l'esprit humain. (II/1, 2)¹⁴

14 Eine entsprechende Formulierung findet sich auch in dem Bibellexikon, das Calmet nach Abschluss seiner Arbeit am Bibelkommentar zusammengestellt hat: Calmet, *Dictionnaire historique*, Bd. 1, Abschnitt «Bibliothèque sacrée», III. Der dort gegebene Hinweis auf die Nützlichkeit auch nichtkatholischer Autoren für das Schriftstudium war Konsens; vgl. Mabillon, *Traité*, 155; Du Pin, *Dissertation*, 936–937. Die katholische Exegese war der damals sehr verbreiteten, der Konsensgewinnung dienenden eklektischen Methode verpflichtet; diese gebietet, alle Meinungen zu einer Sache zur Kenntnis zu nehmen und sorgfältig zu prüfen, ohne Rücksicht auf die Herkunft eines Autors oder einer bestimmten Meinung. Vgl. Albrecht, *Eklektik*.

Um diese Regel zu verstehen, müssen wir beide in ihr enthaltenen Teile unterscheiden. Der erste Teil entspricht der für alle katholischen Exegeten als gültig angesehenen Auslegungsbestimmung des Konzils von Trient 1546:

Niemand soll wagen, auf eigene Klugheit gestützt in Fragen des Glaubens und der Sitten, soweit sie zum Gebäude der christlichen Lehre gehören, die Heilige Schrift nach eigenen Ansichten zu verdrehen und diese selbe Heilige Schrift gegen jenen Sinn auszulegen, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält.¹⁵

Katholische Exegeten haben diesen Konzilsbeschluss in eine hermeneutische Regel gegossen. In der „Introduction à l'Écriture sainte“ des Oratorianers Bernard Lamy lautet sie: „La première règle et la plus essentielle pour bien entendre l'Écriture, c'est de s'attacher au sens que l'Église lui donne.“¹⁶ Dieses hermeneutische Prinzip hat sich Calmet zu Eigen gemacht – allerdings mit einer Qualifikation. Er fügte als zweiten Teil hinzu: Diese Regel gilt nur für Glaubensfragen. In Fragen der historischen Kritik ist der Forscher frei. Auf diese Freiheitsthese, die bereits vor ihm von Richard Simon,¹⁷ Jacques-Bénigne Bossuet¹⁸ und Louis Ellies Du Pin¹⁹ vertreten wurde, hat Calmet großen Wert gelegt. Die Überzeugung von solcher Freiheit bildet die Voraussetzung von Calmets exegetischer Arbeit.

Keinem Leser entgeht der auf der Regel IX beruhende stark konservative Zug der *Dissertations*. Sobald das katholische Dogma oder zumindest die einhellige kirchliche Tradition tangiert wird, will Calmet keine Abweichung zulassen – und wird zum Apologeten. Ein Beispiel ist die Interpretation des Hohenlieds. Calmet will kein Zugeständnis an Exegeten wie Hugo Grotius machen, die hier eine Sammlung von erotischer Poesie sehen; für Calmet ist und bleibt das Hohelied eine allegorische Dichtung, in der Salomo die keusche Ehe Jesu Christi „avec la nature humaine, avec son Eglise, avec chaque âme en particulier“ besingt (II/1, 262).

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Calmet der Frage des Wunders. Im Prinzip ist er nicht geneigt, überall in der Bibel „echte“ Wunder zu sehen, wo an solche gedacht werden könnte. So führt er die Heilung des seines Erachtens an Lepra erkrankten Hiob nicht auf einen wunderbaren Eingriff Gottes zurück, sondern denkt an die schließliche Wirkung medizinischer Heilmittel, die in der damaligen Zeit zur Verfügung standen (II/2, 284–285). In anderen Fällen aber muss unbedingt von Wundern gesprochen werden – so wenn Gott Sonne und Mond stillstehen ließ, damit Josuas Heer die Feinde Israels

15 DH 1507.

16 Lamy, Introduction, 57.

17 Vgl. Simon, *Histoire critique*, 630: „Il faut mettre de la différence entre ce qui regarde purement la critique de la Bible, et ce qui regarde la créance reçue universellement dans l'Église.“ Nach Simon hat das Konzil von Trient keineswegs die „critique de la Bible“ abgelehnt, sondern sich nur gegen die Protestantentum ausgesprochen, die damals ihre neuen Auslegungen der kirchlichen Lehre entgegengesetzten.

18 Vgl. Bossuet, *L'Apocalypse*, 39; angeführt von Calmet (II/1, 321).

19 Vgl. Du Pin, *Dissertation*, 930.

besiegen konnte (Jos 10,12–14; vgl. II/2, 105–119), oder wenn ein Fisch den Propheten Jona verschluckt, dieser drei Tage in dessen Bauch verbleibt, um dann wieder – unversehrt – ausgespuckt zu werden (II/2, 390–398). Gott ist allmächtig, er kann Wunder geschehen lassen, daran sei nicht zu rütteln. Zu kritisieren sei besonders Spinoza, dessen Leugnung von Wundern den Begriff von Gott als eines unendlich freien, unendlich weisen und allmächtigen Wesens vernichte (I/2, 649).

Die Regel IX wird nicht zuletzt in Calmets Überzeugung wirksam, bestimmten alttestamentlichen Texten komme neben ihrem wörtlichen und historischen Sinn noch ein zweiter, spiritueller Sinn zu. Wenn Jesaja von König Kyros als Befreier des Volkes Israel aus der Gefangenschaft spricht, bezieht sich dies, im wörtlichen Sinne genommen, auf das Ende der babylonischen Gefangenschaft; doch es gibt hier – wie oft²⁰ – einen doppelten Sinn (*un double sens*): Geistlich ist Kyros ein Sinnbild für Jesus Christus (II/1, 318–319). Calmet bezieht sich an dieser Stelle (II/1, 319 Anm. c) ausdrücklich auf die *Pensées* von Blaise Pascal, wo es heißt:

Will man die Prophezeiungen [des Alten Testaments] prüfen, muss man sie verstehen; denn wenn man glaubt, sie hätten nur eine einzige Bedeutung, dann ist gewiss: Der Messias ist nicht gekommen; haben sie aber *zweifache Bedeutung*, dann ist gewiss: In Jesus Christus ist er gekommen.²¹

Soweit die hermeneutischen Regeln, die Calmet seiner Bibelauslegung zugrunde legt! Sie vermögen allerdings nicht, Calmets Bibelverständnis vollständig zu erfassen und erschöpfend zu beschreiben. Keine Exegese lässt sich auf methodisches Regelwerk reduzieren, vielmehr wird sie stets von einer bestimmten Mentalität – oder einem Zeitgeist – mitbestimmt und mitgetragen. Lesen wir die *Dissertations* auf der Suche nach Calmets Mentalität, so zeigt sich ein doppelter Befund:

Erstens ist Calmet von allem fasziniert, was seiner Zeit als Wunder (*miracle*) oder wundersam (*merveilleux*) gilt. Dementsprechend finden in seiner Bibelinterpretation Erzählungen wie die von Jona und Tobit besonderes Interesse: Ein Prophet wird von einem Fisch verschluckt und nach drei Tagen wieder lebendig an Land gespuckt; ein Engel begleitet einen Reisenden und verhilft ihm zu einer als Heilmittel wirkenden Fischgalle. An der Zuverlässigkeit solcher Erzählungen hegt Calmet keine Zweifel: Sie tragen „... en aucune manière le caractère de fable, ou de fiction. S’il falloit rejeter toutes les Histoires de l’Ecriture, où il paroît du merveilleux, et de l’extraordinaire, où seroit le Livre sacré que l’on pût conserver?“ (II/1, 140) Außerbiblischen Wunderer-

²⁰ Einige Beispiele erörtert Childs, *The Struggle*, 255–260.

²¹ „Pour examiner les prophéties, il faut les entendre. Car, si on croit qu’elles n’ont qu’un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu’il sera venu en Jésus-Christ.“ Pascal, *Pensées*, Nr. 274 (Lafuma) = 257 (Le Guern). Zum „doppelten Sinn“ (*deux sens*) vgl. noch Nr. 260 (Lafuma) = 243 (Le Guern), einen von Calmet ebenfalls angeführten Pascal-Text.

zählungen jedoch steht er auffallend kritisch gegenüber.²² Calmet misst Biblisches und Nichtbiblisches mit zweierlei Maß.

Zur Bestätigung wundersamer Nachrichten aus der Bibel kann Calmet – *zweitens* – wissenschaftliche, z. B. archäologische, Befunde heranziehen. So belegt er die in der Genesis erwähnte Existenz vorsintflutlicher Riesen mit Hinweis auf einen Fund riesiger Menschenknochen, die man 1613 in Frankreich gemacht haben will (II/2, 35). Um solche Argumentation zu ermöglichen, legte Calmet in seinem Kloster ein *cabinet de curiosités* an: eine umfangreiche Sammlung von Naturalien, Stichen und Wunderdingen, auf die er, wie sein Neffe und Biograph Augustin Fangé mitteilt, für seine wissenschaftlichen Arbeiten, zur Erbauung von Besuchern und zur Belehrung bildungswilliger Mitbrüder zurückgriff.²³ Solche Wunderkammern, die in keinem größeren Benediktinerkloster fehlten, galten als Räume, in denen die von Gott in Natur und Geschichte eingeschriebene wundervolle Weisheit erlebt, mit Händen berührt sowie erkannt und erforscht werden konnte. In diesem hybriden Ort treffen sich kritische Forschung und Wunder, und beiden wird Existenzrecht eingeräumt.²⁴

Aus diesem doppelten Befund ergibt sich fast von selbst eine Hypothese: *Calmet hat die Bibel als eine Art Wunderkammer verstanden – als privilegierten Ort, in dem der Mensch dem Wunder und dem Wundersamen in authentischen, über jeden Zweifel erhabenen Urkunden begegnen kann.* In der biblisch dokumentierten Wunderwelt Gottes hat alles seinen Platz – gut bezeugte Geschichte, die exotische hebräische Sprache, Riesen, Dämonen, Besessenheit, Heilungs- und Natur-Wunder, und nicht zuletzt jene unveränderlichen Glaubenssätze, welche die katholische Kirche unfehlbar lehrt. Wissen und Wunder bilden ein harmonisches Ganzes. In dieser Welt fühlt sich Calmet zu Hause; sie ist seine geistige Heimat.

2. Historische Einordnung und Würdigung

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war Augustin Calmet der meistgelesene katholische Exeget. Bis um 1800 wurde er von Katholiken und Protestanten, bis um 1900 von Katholiken gelesen. Er hat nicht nur einen vollständigen Bibelkommentar in 25 stattlichen Bänden vorgelegt, sondern auch ein mehrbändiges Bibellexikon und eine Geschichte des biblischen Volkes. Seine Werke schließen sich zu einer umfassenden exegetischen Bibliothek zusammen, in der nichts fehlt. Sein bedeutendstes Werk sind die *Dissertations*.

Antoine Calmet wurde 1672 in Ménil-la-Horgne bei Toul (Lothringen) als Sohn einfacher Eltern geboren. Den Ordensnamen Augustin erhielt er 1688, als er in den Benediktinerorden – genauer: die Kongregation von Saint-Vanne in Lothringen –

²² Entgegen einer verbreiteten Meinung, auch der Voltaires, hat Calmet nicht an die Existenz von Vampiren geglaubt; vgl. Venturino, *Historiographie*.

²³ Vgl. Fangé, *La Vie*, 72, 115 und 290; Gérard, *L'Abbaye*, 323–328.

²⁴ Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, 29; Gérard, *L'Abbaye*, 309–317.

eintrat. Als Professor am Ordensstudium in der Abtei Moyencourt (1698–1704) begann er, einen Bibelkommentar zu verfassen. Die intensivste Zeit des Bibelstudiums bildeten die Jahre 1706 bis 1716, als Calmet in Paris lebte und sich ganz seinen Studien widmen konnte. Als er 1728 Abt von Senones wurde, hat er sich zwar noch hin und wieder mit biblischen Themen beschäftigt, sein Hauptinteresse galt jedoch nun der Geschichte Lothringens und dem Aufbau einer Kuriositätenammlung in der Abtei. Er starb im Jahr 1757. Calmet verstand sich nicht als Seelsorger, sondern als Gelehrter und Schriftsteller. Hätte er sich nur als Gelehrter verstanden, hätte Calmet zweifellos in lateinischer Sprache publiziert. Aber er wollte biblisches Wissen auch für Nichttheologen zugänglich machen; daher bediente er sich der französischen Sprache, die in Calmets Generation zur Sprache einer florierenden Publizistik aufgestiegen ist. Calmet ist ein hervorragender Stilist – noch heute lesen sich seine Abhandlungen als elegant geschriebene wissenschaftliche Essays.

Calmet gehört zu den fortschrittlichsten katholischen Theologen seiner Zeit; man kann ihn einer „monastischen Aufklärung“ (Ulrich Lehner) zurechnen, deren Träger in Frankreich neben den Oratorianern und Jesuiten vor allem die Benediktiner waren. Im ausgehenden 17. Jahrhundert begannen nicht wenige Mönche, an modernen Büchern (statt nur an alter Kirchenväter- und Betrachtungsliteratur), am Erlernen alter Sprachen (statt der Beschränkung auf Latein), an historischer und biblischer Forschung und Gelehrsamkeit (statt bloßer Traditionspflege), am Reisen (statt der *stabilitas loci*) und am Sammeln von Exotica (statt nur von Reliquien) Geschmack zu finden.²⁵ Calmets *Dissertations* belegen den Enthusiasmus des Autors und seiner Zeit für eine Modernisierung von Theologie und Bibelverständnis. In der Hermeneutik wusste er sich einig mit katholischen Autoren wie Louis Ellies Du Pin (1657–1719), Claude Fleury (1640–1723), Bernard Lamy (1640–1715, Oratorianer) und Jean Martianay (1647–1717, Benediktiner). In Frankreich ist seit den 1660er Jahren eine zunehmende Wertschätzung des wörtlichen Schriftsinnes zu beobachten; dieser Trend gipfelt im Werk von Calmet. *Vor ihm hat kein katholischer Exeget die Priorität des wörtlichen Schriftsinnes mit so großem Nachdruck betont.*²⁶ Auch das Bibelverständnis, das sich mit dem Schlagwort „die Bibel als Wunderkammer“ charakterisieren lässt, ist keineswegs auf Calmet beschränkt. Es findet sich bei weiteren Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts in unterschiedlicher Ausprägung, etwa bei Samuel Bochart (1599–1667), Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und Noël-Antoine Pluche (1688–1761).

Viele lasen die Bibel, wie Calmet sie las: als Buch, das die traditionellen christlichen Dogmen unterstützte, aber auch als Werk der Antike, dessen einzelne Teile – ähnlich wie das Werk Homers – Spuren einer komplexen Entstehungsgeschichte aufwiesen und das als Spiegel einer antiken Kultur zu verstehen war. Besonders die kulturelle Gebundenheit der biblischen Schriften musste vielen Lesern der *Disserta-*

²⁵ Vgl. Lehner, *How Enlightened*.

²⁶ Vgl. Chédozeau, *Le Nouveau Testament*, 101; vgl. ebd. 251 und 267 zur Geschichte der Exegese in Frankreich.

tions als moderne Erkenntnis gelten. Tatsächlich hat Claude Fleury als erster neuzeitlicher Gelehrter die biblische Dichtung als kulturspezifische Kunst erkannt; von Fleury hat Calmet diesen Gedanken bereitwillig aufgenommen; später haben Autoren wie Robert Lowth²⁷ und Johann Gottfried Herder den Gedanken aufgegriffen, weitergeführt und zu allgemeiner Anerkennung gebracht.²⁸

Calmets Werk hat in seiner Zeit ein zwiespältiges Echo hervorgerufen. Während es in kirchlichen Kreisen Beifall erntete,²⁹ rief es auch Spötter auf den Plan. Bekannt geworden ist das Urteil Voltaires, der viel über die Bibel schrieb – aber keine Zeile, ohne sich vorher bei Calmet informiert zu haben. Er besaß die *Dissertations* und die *Nouvelles Dissertations*; beide Exemplare sind erhalten, und beide hat er mit zahlreichen handschriftlichen Marginalnotizen versehen.³⁰ Der Autor gilt ihm als unkritisch, leichtgläubig und von geradezu kindlicher Naivität.³¹ Wer so urteilt, misst Calmet mit dem Maßstab der kritischen Vernunft, die ihren eigenen, neuen Kanon der Bibelinterpretation aufstellt: Es gibt keine Wunder – diese sind entweder natürlich zu erklären (wozu Calmet neigte) oder (gegen Calmet) als Fiktionen zu betrachten; die Paradiesgeschichte und die Erzählung vom Propheten Jona und seinem Fisch – und viele andere – sind Märchen wie die in Tausend und einer Nacht. Für solche Erzählungen, einschließlich der biblischen Märchen, kann sich Voltaire begeistern und sie als ästhetische Gebilde würdigen.³² Zu einem solchen ästhetischen Urteil ist Calmet jedoch nicht gelangt. Von dieser Warte aus gesehen müssen Calmets *Dissertations* tatsächlich als problematisch erscheinen. Nur mit Verachtung kann man dann auf ihn und seine Zeit zurückblicken. In den Worten von Renan: „La grande autorité en exégèse de cette triste époque est dom Calmet. Il est difficile de concevoir plus de puérilité chez un savant homme.“³³ Zwar kann ein Ferdinand Christian Baur im Jahr 1826 von Calmets Gelehrsamkeit noch mit Hochachtung sprechen, doch im Grunde hält er sein Werk für überholt.³⁴

Wie Voltaire haben auch Renan und Baur nicht versucht, Calmet wirklich zu verstehen und in seine Geisteswelt einzudringen. Den begeisterten Anhängern einer neuen, rationalistischen Weltanschauung musste diese alte, aus ihrer Sicht abergläubische Mentalität fremd und unverständlich bleiben. Erst heute bahnt sich der Weg zu einem gerechteren Urteil.³⁵

27 Zu R. Lowth siehe den Beitrag von M.C. Legaspi in diesem Band.

28 Zur Neubewertung der biblischen Dichtkunst durch Fleury und Calmet und ihrem Einfluss auf die zeitgenössische literarische Ästhetik vgl. Megill, *Aesthetic Theory*, 40–45 und 50.

29 Vgl. Gérard, *L'Abbaye*, 217.

30 Voltaire, *Corpus des notes marginales*, Bd. 2, 324–346 zu Calmet, *Dissertations*; ebd. 346–358 zu Calmet, *Nouvelles Dissertations*.

31 Voltaire, *Job*, 260; es handelt sich hier um den Artikel „Hiob“ in Voltaires philosophischem Wörterbuch.

32 Vgl. Lang, *Joseph in Egypt*, 293–295.301–309.

33 Renan, *L'exégèse biblique*, 242.

34 Vgl. Baur, *Calmet*.

35 Für Hinweise danke ich Ulrich Lehner und Bertram E. Schwarzbach.