

**ACTA CLASSICA
UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
DEBRECENIENSIS**

**TOMUS XLIII
2007**

Attila Simon

**Lesen und Bekenntnis. József Baloghs Interpretation
des Heiligen Augustins**

**DEBRECINI
2007**

LESEN UND BEKENNTNIS

JÓZSEF BALOGHS INTERPRETATION DES HEILIGEN AUGUSTINS¹

VON ATTILA SIMON

I.

József Balogh war einer der bedeutendsten ungarischen Altphilologen des XX. Jahrhunderts, der auch als Übersetzer und Redakteur tätig war. Der Schwerpunkt seiner Untersuchungen lag in der Patristik (vor allem in den Werken Augustins), aber er veröffentlichte auch mehrere Studien im Umfeld des klassischen Altertums (z. B. Catull, Vergil), des lateinischen Mittelalters in Ungarn (z. B. Stephan der Heilige, Heiliger Gerhardt), und der Ethnographie (z. B. über das laute und das stille Beten). Seine Tätigkeit als Redakteur der *La Nouvelle Revue de Hongrie*, und später der Zeitschrift *The Hungarian Quarterly*, sowie als engagierter Verteidiger der humanistischen Studien hatte eine große kulturpolitische Wirkung und Bedeutung. Heutzutage ist er in erster Linie weitreichend bekannt für seine Übersetzung der *Bekenntnisse* (*Confessiones*) Augustins, sowie für seine kommunikationshistorischen Untersuchungen im Bereich des lauten Lesens und Schreibens.

Die ungarische literatur- und kulturgeschichtliche Forschung hat sich seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die wichtigsten Elemente seiner Persönlichkeit, seines Lebens, seiner literarischen und wissenschaftlichen Beziehungen und seiner Tätigkeit als Redakteur freizulegen bemüht.² In der zweiten Hälfte der 90er Jahre löste seine Tätigkeit auch Interesse über die engeren Kreise der Wissenschaftler hinaus aus, nachdem 1995 die Reprint-Ausgabe seiner

¹ Die ungarische Fassung des Artikels ist bereits erschienen in *Oláh Sz.–Simon A.–Szirák P.* (Hrsg.), *Szerep és közeg* [Rolle und Medium]. Budapest 2006, 223-237.

² *Kabdebó L.*, A költő és egy szerkesztő: Babits Mihály és Balogh József kapcsolata [Der Dichter und ein Redakteur: Mihály Babits und József Balogh.] In: *Kelevéz Á.* (Hrsg.), *Mint különös hírmondó* [Wie ein seltsamer Bote]. Budapest 1983, 185-213; *Frank T.*, *Editing as Politics: József Balogh and The Hungarian Quarterly*. *The Hungarian Quarterly* 34 (1993) 5-13.

Übersetzung der *Bekenntnisse* aus dem Jahr 1943 veröffentlicht worden war.³ Seit dieser Zeit wurde auch in Ungarn die Aufmerksamkeit auf jenen Teil der Balogh'schen Forschungen gelenkt, der in der westlichen Wissenschaft Jahrzehnte früher aufgedeckt worden war: nämlich auf das Problem des lauten Lesens und Schreibens. Tamás Demeter veröffentlichte mehrere Studien zur Beleuchtung dieses Problemkreises, und er bezog auch die internationalen kommunikationsgeschichtlichen Forschungen ein, in erster Linie die von Eric A. Havelock.⁴ 2001 veröffentlichte Demeter eine Auswahl aus den Werken Baloghs, die sich mit der Frage des lauten Lesens und Schreibens beschäftigen. Dank dieser Auswahl wurde die Tätigkeit Baloghs auch den Literaturwissenschaftlern und Kommunikationshistorikern bekannt.⁵

Heute kann man die internationale Wirkung der Aufsätze Baloghs auf dem Gebiet der klassischen Philologie, der Literaturwissenschaft sowie der Kommunikations- und Medienwissenschaften als viel bedeutender einschätzen, als ihre Rezeption in Ungarn.⁶ Eine (die politische) Ursache dieser Tatsache lag in

³ *Szent Ágoston* Vallomásai [Bekenntnisse des Heiligen Augustins]. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Balogh J.*, Vorwort von *Borzsaák I.*, Budapest 1995, I-II. Das Original wurde in der Reihe „A Parthenon kétnyelvű klasszikusai“ [Die zweisprachigen Klassiker des Parthenon] veröffentlicht (Budapest 1943). (Die Einführung von *Balogh* wird im folgenden als *Einführung* zitiert.) *Balogh* übersetzte die ersten zehn Bücher der *Confessiones* (die eigentlichen autobiographischen Bücher).

⁴ *Demeter T.*, *Balogh József és a filozófiatörténet* [B. J. und die Geschichte der Philosophie]. *Irodalomtörténet* 78 (1997) 248-256; *Két filozófiatörténeti értelmezés párhuzamai* [Parallelen zweier Interpretationen auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie]. *Antik Tanulmányok* 51 (1997) 197-203; *A kommunikációfilozófia magyar előfutára*. [Ein Vorläufer der Kommunikationsphilosophie aus Ungarn.] In: *Békés V.* (Hrsg.), *A kreativitás mintázatai* [Formen der Kreativität]. Budapest 2004, 178-203; *József Balogh and the Reappearance of Reading Aloud*. In: *P. Fleissner-Nyíri K.* (Hrsg.), *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*. Vol. 1.: Austria and Hungary. Historical Roots and Present Developments. Innsbruck/Wien 1999, 27-43; *From Classical Studies towards Epistemology: The Work of József Balogh*. *Studies in East European Thought* 51 (1994) 287-307.

⁵ *Balogh J.*, *Hangzó oldalak: Voces paginarum* [Tönende Blätter: V. p.]. Budapest 2001.

⁶ In den 20er und 30er Jahren verhielt sich die Sache anders. János Horváth, Tivadar Thienemann oder Béla Zolnai zitierten mehrmals die Schriften Baloghs. (Zum Verhältnis zwischen Zolnai und Balogh siehe *Kovács B. L.*, *Médium és stílus: A nyelv optikája és akusztikája Zolnai Béla életművében* [Medium und Stil: Die Optik und die Akustik der Sprache im Oeuvre Béla Zolnais]. In: *Oláh Sz.–Simon A.–Szirák P.* (Hrsg.), a. a. O. 149-168.) *Kosztolányi Dezső* bezieht sich in seinem Artikel *Ábécé a hangról és szavalaról* [Abc über den Ton und Rezitation] bezüglich des Gebrauchs des lauten Lesens gewiss auf Baloghs Thesen, ohne ihn zu nennen. Die Behauptung Demeters stellt die internationale Wirkung Baloghs richtig dar: „er ist bis heute eine verbindliche Quelle in der einschlägigen internationalen Literatur.“ (*A kommunikációfilozófia magyar előfutára* [Ein Vorläufer der Kommunikationsphilosophie aus Ungarn] 178-179.) – Siehe z. B. aus dem Kreis der Altertumswissenschaft: *G. L. Hendrickson*, *Ancient Reading*. *Classical Journal* 25 (1929) 182-196; *L. Wohleb*, *Ein Beitrag zur Geschichte des lauten Lesens*. *Philologus* 85 (1929)

seinem humanistisch-europäischen Engagement in der Zeit des totalitären Regimes: wegen seiner angelsächsisch orientierten politisch-kulturellen Beziehungen und seiner Stellungnahme gegen den Nazismus war Balogh eines der ersten Opfer der Eroberung Ungarns durch die Nazis 1944 geworden, aber sein geistiges Erbe war auch nach dem Krieg, wegen seiner antikommunistischen und westlich orientierten Tätigkeit, in den Augen der kommunistischen Kulturpolitiker etwas verdächtiges und unerwünschtes.⁷

Allein die Tatsache, dass die ideologischen Zwänge nach 1989 beseitigt worden sind, kann das zunehmende Interesse für Baloghs Werke nicht erklären. Noch ein weiteres Moment war nötig, nämlich dass auch in der ungarischen Wissenschaft jene Gesichtspunkte auftauchten, die ab den 80er/90er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Fragestellungen der europäischen Geistes- oder (heutzutage vielmehr) Kulturwissenschaften stark beeinflussten. Das heißt in Bezug auf die Literaturwissenschaft, dass die Praxis der Interpretation der literarischen Texte für die Erscheinungen der gesellschaftlichen Produktion geöffnet wurde, nämlich diejenigen, die Produktion, Zirkulation und Rezeption der Texte gestalten und bestimmen. Die Fragen der medialen Seinsmodi, der technischen und materiellen Substrate sowie der institutionellen und kulturellen Bestimmtheiten des Lesens der Texte tauchen immer dringender auf. Bei dieser Gelegenheit versuche ich in diesem Rahmen einen kleinen, aber zentralen Teil des Baloghschen Oeuvres zu erörtern: ich untersuche seine Augustin-Interpretationen. Als ersten Schritt muss ich aber seine Aufsätze in Betracht ziehen, die sich mit dem Problem des lauten Lesens und Schreibens beschäftigen. Nicht

111-112; *W. P. Clark*, *Ancient Reading*. *Classical Journal* 26 (1931) 698-700; *E. S. McCartney*, *Notes on Reading and Praying Audibly*. *Classical Philology* 43 (1948) 184-187; *F. G. Kenyon*, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*. Oxford 1951 (1932); *E. G. Turner*, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.* London 1952; *B. M. W. Knox*, *Silent Reading in Antiquity*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (1968) 421-435; *R. J. Starr*, *Reading Aloud: Lectores and Roman Reading*. *Classical Journal* 86 (1990/1991) 337-343. – Einige Beispiele aus dem Gebiet der Medien- und Kulturwissenschaften: *M. McLuhan*, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto 1962; *W. J. Ong*, *Orality and Literacy*. London 1982; *G. Cavallo*, *A volumentől a codexig: Az olvasás a római világban [Vom volumen zum codex: Das Lesen in der römischen Welt]*. In: *Ders.–R. Chartier* (hrsg.), *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Budapest 2000. (Das Original: *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris 1997). – Aus dem Grenzgebiet zwischen beiden genannten Wissenschaften kann man erwähnen *J. Svenbro*, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Ithaca/London 1993 (1988). – Auch die philosophische Hermeneutik hat sich mit der Frage des lauten Lesens und Schreibens beschäftigt, siehe *H.-G. Gadamer*, *Hören – Sehen – Lesen*. in: *H.-G. G.*, *Gesammelte Werke*, VIII, Tübingen 1993, 271-278.

⁷ Zum tragischen Leben und Nachleben Baloghs siehe das *Vorwort* Borzsáks.

nur deshalb, weil Augustin in seinem Aufsatz *Voces paginarum*⁸ eine Hauptrolle spielt, sondern auch deshalb, weil die eigentlichen Augustin-Interpretationen erst aus dem Blickwinkel der genannten Studie wirklich verständlich werden. (Obwohl die wichtigste seiner Augustin-Interpretationen, der Aufsatz *Vasa lecta et pretiosa*⁹ früher publiziert wurde, als der oben genannte *Voces paginarum*, der vom lauten Lesen handelt, muss Balogh das Zusammentragen des Materials und das Formulieren der Theorie zur selben Zeit begonnen haben.)

II.

Balogh hat von zwei Autoren die grundsätzliche Anregung zur Untersuchung des Problems des lauten Lesens bekommen: von Friedrich Nietzsche, der seine Karriere als Klassischer Philologe mit der des Philosophen vertauscht hat, und von Eduard Norden, dem Meister der Erforschung des antiken Prosastils.¹⁰ Nietzsche weist auf das Phänomen des lauten Lesens in der Antike hin, das er dem stillen Lesen seiner Zeit gegenüberstellt. Er sieht die Ursache des Verfalls des deutschen Stils in der Tatsache, dass „der Deutsche [...] nicht laut [liest], nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen, er [...] seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt [hat].“¹¹ Nietzsche erklärt mit dieser Tatsache auch die Erscheinung, dass die antike (und besonders die römische) Literatur im modernen Leser den Eindruck erweckt, sie sei zu „rhetorisch“, dem „natürlichen Stil“ gegenüber „künstlich“. Im Gegensatz zur antiken Prosa, die „durchaus Wiederhall der lauten Rede ist“, „[ist] unsere Prosa immer mehr aus dem *Schreiben* zu erklären, [gibt] unsere Stilistik sich als eine durchs *Lesen* zu *perzipierende* [...]. Der Lesende und der *Hörende* wollen aber eine ganz andere Darstellungsform, und deshalb klingt uns die antike Literatur »rhetorisch«: d. h. sie wendet sich zunächst ans *Ohr*, um es zu bestechen“.¹²

⁸ J. Balogh, „Voces paginarum“: Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens. *Philologus* 82 (1927) 84-109, 202-240. (Im folgenden: *VP*.) Der Aufsatz wurde auch in Buchform veröffentlicht (Leipzig 1926).

⁹ Balogh J., „Vasa lecta et pretiosa“: Szent Ágoston Konfessziói: Egy stílustörténeti tanulmány vázlatá [*Vasa lecta et pretiosa*]: Die Konfessionen des Heiligen Augustins. Grundriß einer stilgeschichtlichen Studie]. Budapest 1918. (Im folgenden: *VLP*.) Die kürzere, deutschsprachige Zusammenfassung: J. Balogh, Augustins „alter und neuer Stil“, *Die Antike* 3 (1926) 357-358. (Im folgenden: *STIL*.)

¹⁰ Dazu siehe *Demeter*, a. a. O., 182-185.

¹¹ *Fr. Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*. 247. In: *Ders.*, *Werke*. Leipzig 1912, Bd. VIII. 215. Zitiert von Balogh, *VP* 85.

¹² *Fr. Nietzsche*, *Rhetorik*. In: *Ders.*, *Werke*. Leipzig 1912, Bd. VIII. 248. Zitiert von Balogh, *VP* 231.

Eduard Norden ist in seinem Werk *Die Antike Kunstprosa* zur Schlussfolgerung gekommen, dass im Altertum das laute Lesen die bestimmende Lesepraxis war. Er hat in der ersten Fassung des Werkes nur mit einem einzigen unzweifelhaften Beweis seine Behauptung begründet, nämlich mit jener Stelle der *Bekenntnisse*, an der Augustin überraschend erfährt, dass Ambrosius, der Bischof von Mailand, zurückgezogen in seinem Zimmer in ein Buch vertieft war und es lautlos las (*Confessiones* VI, 3, 3: *vox autem et lingua quiescebant... eum legentem vidimus tacite et aliter numquam*). Nach Norden spricht eben diese Überraschung Augustins für seine Annahme, dass das lautlose Lesen als eine Anstoß erregende Besonderheit galt, also die gewöhnliche Praxis das laute Lesen war. Die Quellen sprechen von dem Phänomen des lauten Lesens eben darum nicht, weil das im Altertum die selbstverständliche und gewöhnliche Leseweise war. Vor allem kann die Praxis des lauten Lesens aufgrund der Stellen bewiesen werden, die das leise Lesen bezeugen, und über diese Erscheinung als eine *Abnormität* sprechen. (VP 87.) Norden hat in den späteren Ausgaben seines Werkes (1909, 1915) – sich auf Untersuchungen anderer Forscher (z. B. auf die von Balogh) stützend – mehrere Stellen aufgezählt, die für seine Behauptung sprechen. Balogh versucht in *Voces paginarum* mit derselben Methode – aufgrund der Nordenschen Stellen und neuer eigener Beiträge – das Phänomen des lauten Lesens zu beweisen.

Bernard M. W. Knox hat in seiner Studie *Silent Reading in Antiquity* (1968) eine eingehende und überzeugende Kritik der Baloghschen Methode geliefert, und er hat von einem Teil der Stellen, die Balogh erörterte, gezeigt, dass sie keine Beweise für das Phänomen des lauten Lesens sind. Vor allem hat Knox Kritik an Balogh geübt, weil dieser den Kreis des Phänomens allzusehr ausgedehnt habe, und er über das laute Lesen so spricht, als ob es in *jedem* Fall und im *ganzen* Altertum „etwas Außerordentliches“ gewesen wäre.¹³ Also bestreitet Knox einerseits, dass *alle* Texte unter *allen* Umständen laut gelesen worden wären, andererseits verweist er auf die historischen Wandlungen der Lesepraxis und auf die sehr verschiedenen kulturellen Konventionen der verschiedenen Gebiete des römischen Reichs. Diese Kritik scheint mir richtig. Aber auch Knox erkennt jene Tatsache an, in der die späteren Forscher miteinander übereinstimmen, nämlich dass in der Antike bei den *literarischen Texten* das laute Lesen die bestimmende, obwohl nicht die einzige, Praxis war. (Zu den literarischen Texten gehörten damals – neben den bis heute als literarisch geltenden Texten – z. B. die rhetorischen Reden, die Geschichtsschreibung und der größte Teil der philosophischen Schriften.) Ferner gilt zu erwähnen, dass Knox sich mit den frühen christlichen Stellen nicht auseinandersetzt, sondern nur der so

¹³ Knox, a. a. O. (N. 6.), 435.

genannten Ambrosius- und der berühmten Garten-Szene einige Worte widmet, und anerkennt, dass an der ersten Stelle das laute Lesen wirklich als „etwas Außerordentliches“ erscheint.

Wenn wir der Leistung Baloghs gerecht werden wollen, müssen wir anerkennen, dass er im Fieber der Entdeckung der Erscheinung einer Neigung zur Übertreibung nachgegeben hat, und dass seine Textanalysen, mit Hilfe derer er die referentiellen und stilistischen Beweise des lauten Lesens vorlegen wollte, nicht ohne Irrtum und Überinterpretation sind. Zugleich aber hat er mit seinen Untersuchungen grundsätzlich den ersten Schritt in die richtige Richtung getan, so beweist bis heute eine Reihe von Studien und Büchern die wichtige, wirklich bestimmende Rolle des lauten Lesens in der antiken literarischen Kultur. Aber auch das Phänomen des stillen Lesens und Schreibens (neben dem des lauten) ist in der antiken Lesekultur zu beobachten (Knox bringt griechische Beispiele dazu aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.). Man kann annehmen, dass beide Arten nebeneinander existiert haben, und ob diese oder jene angewendet worden ist, war abhängig von der Art des zu lesenden Textes, der Lesesituation, den Umständen des Lesens, der Menge der zu lesenden Texte und schließlich auch von der Geübtheit und Bildung des Lesers. Weitergehend kann man auch behaupten, dass zwischen dem lauten und dem lautlosen Lesen mehrere Stufen zu beobachten sind. Wir können z. B. über ein artikuliertes lautes Lesen (das eigentliche „Vor-lesen“), ein wisperndes Lesen, dann ein unartikulierte Murmeln, eine lautlose Bewegung der Lippen, dann eine nur innere, mentale Artikulation des gelesenen Textes und schließlich über ein tatsächlich bloß mit den Augen vollzogenes Lesen sprechen.¹⁴ Das unbestreitbare Verdienst der Balogh'schen Untersuchungen ist, dass diese die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit der mitteilenden Formen der literarischen Texte gelenkt haben, auf die Tatsache also, dass ein grundsätzlicher Perzeptionsunterschied zwischen dem modernen, ausschließlich mit den Augen vollzogenen Lesen und dem lauten, auch für die Ohren vollzogenen Lesen besteht. Die Forscher der antiken Literatur gewöhnen sich bereits im Laufe ihrer Bildung an die Praxis, die Texte auch oder in erster Linie laut zu lesen. Dieselbe Praxis ist unentbehrlich auch für die Forscher anderer Epochen: denn wenn wir aus der Untersuchung der literarischen Sprache die akustischen Elemente ausschließen, verengen wir künstlich die sinnlichen Dimensionen der Sprache.

Endlich gilt zu fragen, was Balogh eigentlich bewegte, das laute Lesen, d. h. das gelesene, aber *lebendige, klingende Wort*, zu untersuchen. Die letzten Seiten der *Voces paginarum* geben eine bedeutende Antwort auf diese Frage (VP 236-238). Nach Balogh hat der Buchdruck, die Mechanisierung des Lesens und

¹⁴ Hendrickson. a. a. O. (N. 6.), 193.

des Schreibens den Anstoß zu dem stillen Lesen gegeben. „Die Druckerpresse hat einerseits mit der Reinheit der Buchstaben, mit der regelmäßigen Abgrenzung des Wortbildes und mit der Ausschaltung der so lästigen mittelalterlichen Abkürzungen ein *rasches und leichtes Lesen* ermöglicht; andererseits ermunterte sie den Leser mit der unerhörten Menge neuen Materiales zur hastigen und oberflächlichen Lektüre. Es entwickelte sich eine Praxis des Lesens, welche die Stimme des Lesers nicht mehr leicht bewältigen konnte. Vielleicht irren wir uns nicht, wenn wir in dieser Richtung nach den Ursachen des *stummen* Lesens fahnden“. Diese Mechanisierung hält seit der Erfindung der Druckerpresse bis zum heutigen Tage an. Balogh erwähnt in diesem Zusammenhang die Schreib-, Diktier- und Sprech-Maschinen, sowie den Fernschreiber, Fernsprecher, als die Apparate, die „im Dienste der Mechanisierung des geschriebenen und gesprochenen menschlichen Wortes“ stehen. Er spricht mit besonderem Nachdruck von dem Kinematographen, „der nicht nur die Sprache von der Bühne verdrängt hat, sondern auch in mancher Hinsicht zum Surrogat des Buches wurde.“ Er übt scharfe Kritik an der Journalistik, die im Gegensatz zur rhetorischen Kultur des Altertums, welche „dem menschlichen Wort Stimme und Leben“ gab, „das menschliche Wort in den Buchstaben“ vergräbt und entwertet. (Es lohnt sich hier in Erinnerung zu rufen, dass Nietzsche sich ähnlich abweisend gegenüber der Welt der Journalistik als der nivellierenden demokratischen Öffentlichkeit verhalten hat, zugleich aber das mechanisch-technische Mittel des Schreibens, die damals sich verbreitende Schreibmaschine, eben nicht abgewiesen hat.¹⁵ Und natürlich hallen in dieser Meinung aus der Ferne die platonische Schriftkritik und die Wörter des Heiligen Paulus über den Gegensatz zwischen dem tötenden Buchstaben und dem lebendig machenden Geist wider.¹⁶) Wie Balogh formuliert: „Den *toten* Buchstaben unserer Tage begleitet als würdiger Genosse das leblose, *stumme* Lesen. Der Buchstabe der Vergangenheit *lebte*, ihre Blätter »redeten«. Liest heute einmal noch ein später Humanist diese Literatur, von Homer bis Ronsard, laut, so hat er die Empfindung »die unsterblichen Toten zum Leben zu erwecken«“. (Inneres Zitat von Ernest Legouvé). Balogh versteht die sich immer steigende Vermitteltheit und Mechanisierung des menschlichen Wortes, die Tatsache, dass dieses eine Folge der technischen Mittel, ja sogar selbst ein technisches Mittel wurde, als die Bedrohung der ewigen Werte der Humanität. „Unmöglich ist es in all dem zu verkennen, wie im edelsten Verständigungsmittel des menschlichen Gedankens: im *Worte* allmählich vieles erstirbt, was individueller, humanistischer und künstli-

¹⁵ Über dessen Gründe und Konsequenzen siehe *Fr. A. Kittler*, Gramophone, Film, Typewriter. Stanford 1999, 200-214.

¹⁶ Platon *Phaidros* 274C-275E, *Siebenter Brief* 341B-344E; *Der zweite Brief an die Korinther* 3,6.

cher Wert war.“ Diese Verfallsnarrative Baloghs kennzeichnen der mit der „menschlichen Essenz“ zusammenhängende Humanismus, eine einseitige Kritik der Technik,¹⁷ der Phonozentrismus und der Glaube an den Individualismus.

III.

Die technisch oder kommunikationstechnologisch fundierten Untersuchungen der medialen Kulturwissenschaften geraten oft in die Falle, dass sie alle Erscheinungen der Attribute und der Wandlungen der menschlichen Kommunikation auf eine einzige Ursache zurückzuführen versuchen, nämlich auf die technisch-materiellen Bedingungen der Sinnesvermittlung (oder hier besser: der Weiterleitung der Zeichen). Diese Gefahr bedroht aber nicht die Werke von Balogh. Er verhandelt über die Erscheinung des lauten und des stillen Lesens immer in weiterem kulturellem Zusammenhang. Zwar lässt er sich über die technischen Bedingungen des Lesens, z. B. über den totalen oder teilweisen Mangel der Interpunktion (die so genannte *scriptio continua* war auch in Rom seit dem Ende des ersten Jahrhunderts in Gebrauch; früher waren die Wörter durch die zwischen ihnen gesetzten Punkte, die *interpunctio* abgesondert worden¹⁸) aus, sowie über die das Lesen beeinflussende Wirkung des *volumens* als des materiellen Substrats der Texte (*VP*, 227f., 230). Aber er erblickt die letzte Ursache des lauten Lesens *in der rhetorischen Kultur* des Altertums: „Aber es wäre völlig verfehlt und irreführend, wenn wir die Gewohnheit des lauten Lesens, welche tief in der Seele der Antike wurzelt, nur mit solchen technischen Geringfügigkeiten erklären wollten. Das laute Lesen fügt sich natürlich und selbstverständlich in die rhetorische Welt des hellenisch-römischen Altertums ein, wo das künstlerisch geformte lebendige und ertönende Wort die gemeinsame Grundlage des öffentlichen Lebens, der Erziehung, der Literatur und der Wissenschaft war.“ (*VP*, 230.)

¹⁷ Aber diese Kritik hat keine allgemeine sein können, zumindest wenn wir auch seine redaktionelle Tätigkeit in Anschlag bringen. Vielmehr zielt sie auf die Anspruchlosigkeit der Massenproduktion. Balogh hat immer grundsätzlich das Design seiner Verlagswerke entworfen, hat auf den Buchstabentyp, die Qualität der Papiere, das Setzen achtgegeben. Er hat den Prozess des Drucks eingehend gekannt. Dazu siehe *Kabdebó L.*, *A háborúnak vége lett* [Der Krieg ist zu Ende]. Budapest 1983, 13. *Ders.*, *A költő és egy szerkesztő*. [Der Dichter und ein Redakteur] a. a. O. 192-193, 197-198. Er hat an der Popularisierung seiner Verlagswerke eifrig teilgenommen, eben mit Hilfe der ansonsten verdammten Medien, z. B. des Radios. Darüber siehe *Blaskó Á.*, *Kommunikációs formák a könyvkiadás szolgálatában* [Kommunikationsformen im Dienste des Buchhandels]. *Vigilia* 68 (2003) Heft 1, 38-40.

¹⁸ *Cavallo*, a. a. O. 80. (N. 6.)

Auch seine Augustin-Interpretationen gehen davon aus. Das Hauptziel seiner Studie *Vasa lecta et pretiosa* ist, den Kampf darzulegen, den Augustin nach seiner Konversion gegen den äußerlichen, profanen, eitlen Kult des *Wortes* führt. Dabei stemmen sich zwei Kulturen in einer Persönlichkeit gegeneinander: der junge Rhetor, der auf dem Boden der antiken heidnischen Kultur steht, ringt mit sich selbst, mit seiner Bildung um die christlichen Werte der Innerlichkeit, des *Herzens*, der stillen Meditation, des *silentiums*. Die religiöse Konversion Augustins hat einen, von Balogh „ästhetisch“ oder „formal“ genannten Vorgänger, nämlich eine allmähliche Entfernung von der antiken literarischen Kultur und eine Annäherung an die Heilige Schrift. (VLP, 7-11; STIL 354-358.) Das Charakteristische dieser formal-ästhetischen Konversion ist, dass sie nicht als eine sich in einem Moment vollziehende Bekehrung oder als ein radikaler Bruch geschieht, sondern immer wieder beginnt. (VLP, 9f., 18f., STIL, 357f.) Die Endstation dieses Prozesses ist jedoch keineswegs ein völliger Bruch mit der antiken rhetorischen Tradition, sondern die Verwendung der antiken Rhetorik für die Zwecke des Christentums, und zwar sowohl für die Beeinflussung der Seelen der Gläubigen, als auch im Lesen und in der Auslegung der Bibel. (Wir können darüber einige Thesen aus theoretischer Sicht im dritten und vierten Buch der *De doctrina christiana* lesen.)

Unter den vielen Ereignissen und strukturalen Merkmalen des Kampfes und der Vermittlung zwischen der Kultur des *Wortes* und der des *Herzens* ist das *Lesen* als Synekdoche und als Metapher dieses Prozesses zu begreifen: Als Synekdoche, weil wir im Text der *Bekenntnisse* auf mehrere Lese-Szenen stoßen, und als Metapher, weil das Lesen selbst als eine Art Vermittlung zu fassen ist. Untersuchen wir jetzt näher aus den Lese-Szenen die wichtigste, nämlich die berühmte Gartenszene (VIII, 8, 19-12, 30).¹⁹

Augustin zieht sich mit einem Freund, Alypius, in Mailand in einen Garten zurück. Seine Seele ist von Zweifeln zerrissen: In ihm kämpfen zwei Willen, er fühlt, dass er von ganzem Herzen ein wahrer Christ zu werden begehrt, und er

¹⁹ Weitere Lese-Szenen oder Berichte darüber oder Berichte über Lektüre in *Confessiones*: I, 13, 20-22; III, 4, 7-6, 11; V, 3, 3; VI, 3, 3; VI, 4, 6; VII, 9, 13-15; VII, 20, 26-27; VIII, 2, 3-4; VIII, 6, 14-15; IX, 4, 8-11; und im Ganzen die Bücher XI-XIII. Eine detaillierte Interpretation der Lese-Szenen des VIII. Buches liefert B. Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and Ethics of Interpretation*. Cambridge (Mass.)–London (Eng.) 1996, 75-111. Man könnte die enge thematische Untersuchung des 'Lesens' in breiterem Umfang noch mit drei Aspekten ergänzen. 1. Was versteht Augustin unter der Lektüre *als Interpretation* im Kontext der *Confessiones* (in erster Linie in den letzten drei Büchern)? 2. Wie wirkt sich die *aneignende* Lektüre der Heiligen Schrift (hauptsächlich der Psalmen) auf den Stil der *Confessiones* aus? 3. Was für Konsequenzen haben die stilgeschichtlichen Untersuchungen für Balogh als Übersetzer? Seine Studien können auch für die Beantwortung dieser Fragen Ausgangspunkte liefern. (Siehe vor allem den ersten und zweiten Teil der *Vasa lecta et pretiosa*.)

es trotzdem nicht werden kann. Die detaillierte und erschütternde Darstellung des Dramas der Verzweiflung, des seelischen Kampfes, erreicht seinen Höhepunkt, wie so oft in den *Confessiones*, im Weinen, das Gespanntheit und Erleichterung in sich birgt. Augustin zieht sich schluchzend zurück, und er hört fern von Alypius, in totaler Einsamkeit, die Worte „nimm, lies; nimm, lies“ (*tolle, lege; tolle lege* 12, 29). Er bezieht die aus unbekannter Quelle kommenden und in unbekanntem Kontext stehenden Worte auf Grund der Tradition der antiken *kledon* oder des *omen*²⁰ auf seine Situation. Er geht zu Alypius zurück, und nimmt das Buch vom Tisch (*codicem Apostoli*, d. h. das Buch der Briefe des Heiligen Paulus). „Ich ergriff [das Buch], schlug es auf, und las lautlos den Abschnitt, auf den mein Blick erstmals fiel [*Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*]: »Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Legt (als neues Gewand) den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen.« [*Brief an die Römer*, 13, 13-14.] Ich wollte nicht weiterlesen und brauchte es auch nicht. In dem Moment, als ich an das Ende des Satzes kam, strömte sozusagen das Licht der Gewissheit in mein Herz, und die ganze Finsternis des Zweifels verschwand. [*Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnis dubitationis tenebrae diffugerunt.*]“ (Übers. d. A.; die lateinischen Texte der augustinischen Werke stammen aus der *Patrologia Latina*.)

Allein das wäre genug, um die Schlüsselposition des Lesens nachzuweisen, wenn wir die Tatsache aufzeigten, dass das erschütternde Ereignis der Bekehrung, was den Höhepunkt des Lebens Augustins und seiner *Bekenntnisse* bildete, nach der Wirkung des Lesens, oder im Lesen selbst eintrat.²¹ Es lohnt sich aber einige weitere Bemerkungen diesem Abschnitt hinzuzufügen, teilweise die Behauptungen Baloghs nachvollziehend, teilweise sie weiterführend oder ergänzend.

1. Augustin schreibt an mehreren Stellen der *Confessiones*, dass er seine Beichte und sein Lob Gottes (*confessio* hat beide Bedeutungen bei ihm) eigentlich nicht Gott, sondern den Menschen mitteilt.²² Augustin selbst und die ande-

²⁰ Darüber siehe J. Balogh, Zu Augustins „Konfessionen“: Doppeltes Kledon in der tolle-lege-Szene. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25 (1926) 265-270. Der Zusammenhang zwischen der Bekehrung und dem 'Hören' des (gesagten oder vorgelesenen) Wortes war ein Topos in der späten Antike. Siehe J. J. O'Donnell, Augustine, Confessions. Oxford 1992, III, 64-65, mit weiteren Stellen und Hinweisen auf die weitere Literatur. Die Beziehung zwischen dem 'Hören' und dem 'Glauben' ist grundsätzlich in der Paulinischen Tradition, siehe *Brief an die Römer* 10, 14-21.

²¹ Die wichtigste parallele Stelle dazu: VIII, 6, 15. (Die Erzählung des Ponticianus über seinen Freund, der die Geschichte des Heiligen Antonius liest.)

²² Z. B. II, 3, 5; X, 1, 1-4, 5; X, 5, 7; XI, 1, 1.

ren Menschen bedürfen der *Confessiones*. „Augustin bedarf eines *Buches*, eines populären und leicht verbreitbaren Buches, um in der katholischen Welt bekannt zu werden, wie er von dem klassischen heidnischen Agnostizismus durch die manicheische Religion zum Neuplatonismus, und dann endlich zum Katholizismus gelangt war. [...] Dass ein praktisches Ziel Augustin zur Ausgabe der *Confessiones* veranlasst haben muss, dass die neugierige Öffentlichkeit, die in ihrer Neugier nicht immer günstig war, eine Anregung gegeben haben muss, wissen wir aus seinem Aufbegehren, gegen Ende der *Confessiones*.“ (*Einführung*, Xf., Balogh zitiert hier die Stelle *Conf.* X, 3, 3.) Augustin wollte aber nicht nur eine apologetische Biographie schreiben. „Es ist offenbar, dass in dem Moment, als der Gedanke der *Confessiones* in seinem Geist geboren wurde, sich diesem Gedanke eine große religiöse Konzeption angeschlossen haben muss. Auch die Apologie musste zu einem die menschlichen Herzen führenden Lob Gottes werden.“ (*Einführung*, XIf.) Wie es in den *Retractationes* heißt: „Die 13 Bücher meiner *Confessiones* loben über meine Tugenden und Untugenden den guten und gerechten Gott, und erwecken den menschlichen Geist und die Affekte für Ihn [*in eum excitant humanum intellectum et affectum*]. Zugleich, was mich betrifft, wirkten sie auch auf mich so, als ich sie schrieb, und wirken sie auf mich so, wenn ich sie lese [*hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur*].“ (*Retr.* II, 6, 1) Eine Lese-Szene ist also der Höhepunkt der *Confessiones*, das Zentrum der weltgeschichtlichen Szene der Bekehrung. Als Augustin die Szene schrieb, kam sein Geist und sein ganzer Gefühlszustand (*affectus*) in Aufregung, und auch als er später sein Werk liest, wirkt es auf ihn wieder so. Und natürlich sollte es dieselbe Wirkung bei den anderen Lesern auslösen: „Wie sich andere Menschen mit diesen Büchern fühlen, wissen sie selbst; dass viele Brüder die Bücher gern gehabt haben und auch jetzt gern haben, weiß ich.“ (*Ibid.*) Das Buch ist geistige Nahrung für eine Menge der Gläubigen und der noch zu überzeugenden Gläubigen, die anders nicht zu erreichen wäre. Das Schreiben und das Lesen des rhetorischen Buches verändert den Schreibenden und den Lesenden, es berührt sie im Grunde ihres Herzens.

2. Die Tatsache, dass die Erzählung der Lese-Szene erst in den *Confessiones* vorkommt, zeigt die Schlüsselrolle und vielleicht den einigermaßen fiktiven Charakter derselben auf. Balogh hebt die Eigentümlichkeit des Gesichtspunktes der *Bekennnisse* hervor, und betont die Wirkungen des Schreibens auf die dargestellte Lebensgeschichte, welche die Ereignisse nachträglich ausformen oder gar umgestalten. „Nicht nur die Intensität der Bekehrung, sondern auch ihre Bindung zu einem konkreten Impuls wird nur aus dieser Perspektive [d. h. viel später nach der Bekehrung, in der Zeit des Schreibens der *Confessiones* – Anm. d. Verf.] sichtbar. Jene Werke Augustins, die er gleich in der Periode nach der

Konversion geschrieben hat, zeigen den Prozess der Annäherung zum Katholizismus eindeutig ganz anders, als die *Confessiones* vierzehn Jahre später. [...] In den ersten drei Werken nach der Bekehrung weist er unmissverständlich darauf hin, dass die entscheidende Ereignisse dieser Periode die Folgenden sind: *der Abschied von seinem Beruf, und die Krankheit*, die ihm diesen ermöglicht. [...] Von dem, dass diese Ereignisse *religiöse Konversion* heißen, und *von dem mystischen Impuls der Worte »tolle lege«*, ist hier noch keine Rede.“ (VLP, 13f.) Die meisterhafte Komposition und die motivische und metaphorische Dichte ergibt die Wirkung der mystischen Szene.²³ Daneben ist es auch sehr interessant, dass Augustin an anderen Stellen die Abkehr von der Rhetorik mit körperlichen Symptomen, mit dem unvermeidlichen Zwang des kranken, vererbten Körpers erklärt. Diese Symptome konzentrieren sich auf die Organe des Sprechens und der Atmung, die Organe der Stimmgebung; also lässt eben das *Organ* den Redner im Stiche.²⁴ Die zum lauten Sprechen (zur Rede und gleichfalls zum lauten Lesen) erforderlichen Organe, d. h. die physiologische Infrastruktur, sind keineswegs bloß äußerliche Faktoren der Konstitution und der Rezeption der Texte. „Damals waren die Gesetze des Schrift-Stils dieselben, wie die des Rede-Stils; und dessen Gesetze hingen zum Teil von der erstaunlichen Ausbildung, den raffinierten Bedürfnissen des Ohrs und Kehlkopfs ab, zum andern Teil von der Stärke, Dauer und Macht der antiken Lunge.“²⁵ Die Momente des Lebens Augustins werden so mit symbolischer Kraft erfüllt: Er hört mit der Rhetorik, der Kunst des lauten Sprechens (auch) wegen der Schwäche des Körpers auf, auch die Zeichen des Körpers fordern die Konversion, die 'Bekehrung' der Seele (*conversio*).

3. Augustin, zurückkehrend zum Tisch, nimmt das Buch, den Codex der Schriften des Heiligen Paulus (*codicem apostoli*), er schlägt es auf, und beginnt es zu lesen, und zwar dort, wo sein Blick erstmals hinfällt (*Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*). Einige Zeilen später (VIII, 12, 30) erzählt er, dass er, bevor er das Buch schließt, seinen Fin-

²³ Zur Beschaffenheit der Szene und zur 'Zuverlässigkeit' des biographischen Erzählers siehe O'Donnell, a. a. O. III, 3f., 59f. Zur notwendigen, aber widersprüchlichen Beziehung zwischen der 'Bekehrung' und der biographischen Erzählung siehe J. Freccero, *Autobiography and Narrative*. In: Th. C. Heller–M. Sosna–D. E. Wellbery (hrsg.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford 1986, 16-29.

²⁴ *Contra Academicos* I, 1, 3: *pectoris dolor*; *De ordine* I, 2, 5: *stomachi dolor*; *De beata vita* I, 4: *pectoris dolor*; *Confessiones* IX, 2, 4: *pulmo meus, dolor pectoris*.

²⁵ *Fr. Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*. VII. Teil, 247. Abschnitt. Wie Guglielmo Cavallo formuliert: „Die Kraftanstrengung, die zum lauten Lesen nötig ist, bezeugt die damalige Medizin, die das Lesen als die zur Gesundheit nützliche Praxis behandelt. Es ist besonders verständlich, wenn wir das überlegen, dass dem Lesen die kräftige Begegnung des Kopfes, des Rumpfes und der Arme begleitet.“ *Cavallo*, a. a. O. 79. (N. 6.)

ger oder irgendein anderes Zeichen zwischen die Seiten eingeschoben habe, damit er den gelesenen Abschnitt kennzeichne (*interjecto aut digito aut nescio quo alio signo, codicem clausi*), und so könne er später seinem Freund zeigen, was er gelesen habe. Das ist eine Art von *sortilegium*: Man schlägt ein Buch aufs Geratewohl auf, bezeichnet – wieder aufs Geratewohl – eine Stelle des Textes, dann bezieht der Leser den zufälligerweise gefundenen Abschnitt auf seine Lebenssituation.²⁶ Die Anhäufung der Verben am Anfang des zitierten Satzes (*arripui, aperui, et legi*), der Inhalt der zweiten Hälfte des Satzes und der Seelenzustand Augustins in der ganzen Szene verweisen darauf, dass Augustin das Buch *eilig* ergreift, es *schnell* aufschlägt, und *sofort* den Abschnitt still zu lesen beginnt. Dann bezeichnet er die Stelle, damit er sie später wiederfinden kann. All das wäre bei den Buchrollen (*volumen*) schwer vorstellbar, die vor dem II. und III. Jahrhundert n. Ch. für das Aufschreiben längerer Texte allgemein im Gebrauch waren. (Das wäre *schwer* vorstellbar, aber eigentlich möglich, wenn man ein bisschen herumhantierte, was aber die Gehobenheit und die dramatische Spannung der Szene vernichten würde.²⁷) Wie die ganze Szene, so ist auch dieses *sortilegium* von der Anwesenheit des Übernatürlichen durchdrungen. Dass das Übernatürliche auf die hier beschriebene Art anwesend sein kann, dazu war die Form des Codex als des materiell-technischen Trägers des Textes nötig.²⁸

4. Selbstverständlich misst Balogh eine besondere Bedeutung dem Teil der Beschreibung bei, dass Augustin das Buch stumm, lautlos liest (*legi in silentio*). „Somit gewinnt die große, weltgeschichtlich gewordene Szene des »tolle lege« auch eine gewisse symbolische Bedeutung im Hinblick auf Augustins allmähli-

²⁶ Augustin bereitete schon früher das hier beschriebene Auftauchen des *sortilegium* vor: IV, 3, 5. Hier, im IV. Buch, lehnt er den Gebrauch ab, den früher auch er ernst nahm. O'Donnell (a. a. O. 62, 65f.) trachtet diese zweideutige Beziehung Augustins zur alten Tradition der *sortitio*, des *sortilegium* zu erklären. Seine Erklärung stimmt aber nicht, weil es sich hier um kein *spontanes*, sondern um ein sehr *absichtliches sortilegium* handelt.

²⁷ Das bemerkt kurz auch Brian Stock (a. a. O. 345).

²⁸ Natürlich war die *sortitio* durch Texte oder durch einzelne Wörter oder Buchstaben auch früher bekannt. (Siehe z. B. Cicero *De divinatione* II, 41, 85-86. Zur Methode in der klassischen Antike siehe Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart 1927, XIII. s. v. *Losung* II.) Darum muss man die hier beschriebenen Eigentümlichkeiten und die Rolle der *sortitio* in der ganzen Szene der Operation hervorheben. Es gilt zu erwähnen, dass der Codex darum verbreitet wurde, denn das sich formende Christentum bevorzugte diesen Träger gegen die traditionelle Buchrolle. Das hatte mehrere Ursachen. Das Christentum suchte auch die weniger gebildeten Gesellschaftsschichten anzusprechen, und sie müssen den Codex besser gekannt haben, als die *volumina*, weil in den niedrigeren Schulen die Ersteren im Gebrauch waren. Der Codex war billiger als die Buchrolle. Er konnte in einem Buch die kanonischen Texte der neuen Religion zusammenfassen, und dank desselben konnten die einzelnen Abschnitte und Verse wiedergefunden werden (*Cavallo*, a. a. O. 90).

che Loslösung von der traditionellen literarischen Bildung. Der Inhalt seines ganzen bisherigen Lebens war ein Kult der rhetorischen Form; Gegenstand und Mittel dieses Kultes ist *das Wort*. Als er im Momente der wundersamen Konversion die Worte des Apostels stumm für sich liest, wird nicht nur der Ritus eines tief in seiner Bildung und seinem Geschmack wurzelnden Ideals, der Kult des künstlerischen Wortes unterbrochen, sondern es reißt auch die Kontinuität einer noch tiefer, unter dem Bewußtsein, nistenden Gewohnheit: Augustin, dem ja alles stumme Lesen so fremd war, verzichtet plötzlich auf das Ursymptom antiker Rhetorik, auf das laut gelesene Wort. An Stelle des alten Ideals trat nunmehr jenes Neue: nicht *verba*, sondern *sententiae*, nicht *lingua exercitata*, sondern *cor castum* – nicht der Laut, sondern das Gefühl führt ihn in das neue Reich". (*STIL*, 360f., ähnlich *VLP*, 11f., *VP*, 7.) Beim lautlosen Lesen wird die Einheit des Zusammenhangs des *audire–legere–intelligere* aufgelöst (*VP*, 10f., 22f.; *ÚA*, 27-29), das Verstehen vollzieht sich nunmehr ausschließlich durch die Augen, also gleichsam „unmittelbar“. Der Schwerpunkt des Lesens und des Verstehens wird in den inneren Raum des Lesers versetzt. Nicht mehr das körperliche Ohr, sondern das innere Ohr, „das Ohr des Herzens“ hört und nimmt die stumm gelesenen Worte auf. (Die Metapher *ures cordis* taucht im Text der *Bekenntnisse* unzählbar oft auf.²⁹) Dies steht in keinem Widerspruch zu der mehrmals ausgeführten Sprachtheorie Augustins, nach der der geschriebene Buchstabe die Stimme zeigt, und mit der Stimme zusammen den Sinn erschließt.³⁰ Die Stimme kann nämlich bei Augustin auch die nicht hörbare „Stimme“ des inneren Gespräches sein.³¹ Beim lautlosen Lesen projiziert der Anblick des geschriebenen Wortes, d. h. der Buchstabe, den Sinn der Wörter auf die Fläche der Seele, ohne die laute Vermittlung des Körpers. (Die Stummheit des Sehens kann die Vorstellung der mittelbaren Beziehung mit dem Sinne erwecken.)³² Balogh formuliert in diesem Zusammenhang, dass der Heilige Ambrosius, als er lautlos las, „jene Vertiefung des Gelesenen suchte, die von der rhetorischen Antike noch weit war. Er ist die erste schreibende und lesende Figur der Antike, der aus der Sicht der »Lesetechnik« unser Verwandter ist.“

²⁹ Die Metapher „Ohr des Herzens“ oder „Ohr der Seele“, „das hörende Herz“: IV, 5, 10; IV, 11, 16; IV, 15, 27; V, 14, 24; VII, 10, 16; XI, 15, 18; XII, 11, 11-12.

³⁰ Siehe z. B. *De dialectica* 5, 11; *De doctrina christiana* II, 1, 1-4, 5; *De magistro* 4, 7f.

³¹ Siehe *De trinitate* XV, 14, 24, wo er behauptet, dass „unser Wort“ (das innere Wort) so verstanden werden solle, als ihm keine (wirkliche, physische) Stimme gehörte, nicht einmal die Vorstellung derselben, sondern wir würden dieses Wort unmittelbar von jenem Ding in unserem Inneren aussagen, das wir mittels unseres Sehens begriffen haben; deshalb gehöre dieses Wort keiner wirklichen Sprache. (*Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed ejus rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est*). Vgl. *De catechizandis rudibus* 2, 3.

³² *Svenbro*, a. a. O. 170-171, 174. (N. 6.)

(*ÚA*, 35.) Augustin ist in dieser Hinsicht seinem Meister gefolgt.³³ Bei der Ausarbeitung der christlichen Kultur des „Herzens“ gewinnt das innerliche³⁴, stumme, meditative Lesen eine besondere Bedeutung, ohne es ausschließlich zu werden (siehe z. B. die berühmteste Szene des lauten Lesens der Psalmen: IX, 4, 8). Schließlich kann diese Erscheinung auch mit der Theorie „des inneren Wortes“ (*verbum interius, verbum intimum*), „des Wortes des Herzens“ (*verbum cordis*) in Zusammenhang gebracht werden, wie sie z. B. in *De trinitate*³⁵ zu lesen ist: wir sollten von dem lauten, kontingenten, unvollkommenen menschlichen Wort zur unmittelbaren, geistigen Betrachtung des vollkommenen Wortes Gottes gelangen.

5. Der letzte Satz des oben zitierten Teils der Gartenszene klingt so: „In dem Moment, als ich an das Ende des Satzes kam, strömte sozusagen das Licht der Gewissheit in mein Herz, und die ganze Finsternis des Zweifels verschwand. [*Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnis dubitationis tenebrae diffugerunt.*]“ In diesem Bild kann man leicht die für das Christentum so wichtige Vorstellung des „Lichtes“ identifizieren.³⁶ Dieses transzendente, in das Herz strömende, die Zweifel des in der Finsternis ringenden Menschen beseitigende Licht überflutet hier gleich in dem Augenblick (*statim*) der Beendigung des *Lesens* das Herz des Lesers. Durch das Lesen vermittelt, gelangt dieses Licht göttlicher Herkunft in das Innere des Menschen.³⁷ Diese Vorstellung der *illuminatio* kann mit dem oben erwähnten Modell des Lesens in Zusammenhang gebracht werden, das Jesper Svenbro bereits im V. Jahrhundert bei den Griechen zu identifizieren versucht hat. Nach diesem

³³ Dazu siehe *Stock*, a. a. O., 61-63. Bei dem Neuplatoniker Plotin findet man einen Hinweis darauf, dass lautes Lesen das Verstehen des Gelesenen erschwert: *Enneades* I, 4, 10, 24-26.

³⁴ Auch im Sinne des „inneren Menschen“. Es geht um den inneren, geistigen Menschen, gegenüber dem äußeren, körperlichen. Siehe z. B. *Brief an die Römer* 7, 22; *Brief an die Epheser* 3, 16; *Der zweite Brief an die Korinther* 4, 16. Vgl. *De trinitate* XII, 1, 1. Der innere Mensch kommt in ähnlichem Sinne auch in der platonischen Tradition vor; siehe Platon *Politeia* 589A-B; Plotin *Enneades* V, 1, 10, 5-14.

³⁵ *De trinitate* XV, 9, 15-16, 26, vgl. *De catechizandis rudibus* 2, 3. Zu den Bildern „des Wortes des Herzens“ und „des sprechenden Herzens“ siehe *Confessiones* VI, 3, 3-4; VI, 11, 20; VI, 13, 23; VII, 1, 1; VII, 7, 11; IX, 3, 6; IX, 10, 24; IX, 12, 29; X, 12, 19; X, 20, 29; X, 35, 57.

³⁶ Siehe z. B. *Das Evangelium nach Johannes* 1, 1; *Brief an die Epheser* 5, 8; *Confessiones* X, 1, 1. Die Vorstellung des Lichtes ist in ähnlichem Sinne auch für den Platonismus bestimmend. Siehe z. B. Platon *Politeia* 507A-509D, 514A-518B; Plotin *Enneades* V, 1, 6, 28-40; V, 3, 12, 39-44; V, 4, 1, 23-41; V, 5, 7. Dazu *W. Beierwaltes*, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961) 334-362.

³⁷ Vgl. *Confessiones* IX, 6, 14, wo wir von der Auswirkung der Kirchenlieder lesen, dass durch sie die Wahrheit in das Herz strömt (*Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum*). Siehe noch: X, 31, 46. Gott kann in dem menschlichen Herzen laut werden: XI, 9, 11; XII, 16, 23.

Modell braucht das Lesen nicht mehr die Vermittlung durch die Stimme, sondern die Buchstaben strahlen ihren geistigen Inhalt unmittelbar in die Seele des Lesers aus. Zwischen dem Blatt und der Seele entsteht eine Beziehung, die anhand des Sehens zustande kommt, und der Sinn des Gelesenen wird als ein Anblick auf die Fläche der Seele projiziert.³⁸ Das Licht, das Augustins Herz erfüllt, ist unsichtbar, die Schrift aber, die dieses Licht vermittelt, ist sichtbar. Die Vorstellung des göttlichen Lichtes, das man nur durch die Augen der Seele sieht, wird hier mit der unhörbaren Strahlung der Buchstaben (*legi in silentio*) verbunden, die durch das für die körperlichen Augen sichtbare Licht vermittelt werden.

Hoffentlich ist es mir gelungen überzeugend darzustellen, dass die Werke von Balogh nicht nur für das wissenschaftsgeschichtliche Interesse eine Bedeutung haben. Sein Interpretationsvermögen und seine neuartigen Fragestellungen machen die Gesichtspunkte seiner Untersuchungen auch dann erinnerungswürdig und auch heute anwendbar, wenn einige seiner Thesen berichtigt werden müssen. Die Forscher der antiken Literatur und der Werke Augustins, sowie die sich mit der Mediengeschichte beschäftigenden Wissenschaftler können gleichermaßen von ihm etwas lernen. Seine Studien gehören nicht der abgeschlossenen Vergangenheit an, sondern wurden nach einiger Zeit wieder zeitgemäß.

³⁸ *Svenbro* bringt die Entstehung dieses Modells mit der Wirkung des Theaters in Zusammenhang (a. a. O. 168-174).