

7. Lesen und Meditieren im 12. Jahrhundert

7.1 Erlösung suchen mit Hugo von Sankt Viktor

Im Schutz der Klostermauern hatte Hugo von Sankt Viktor (um 1097-1141) über zwei Jahrzehnte gebetet, gelesen, geschrieben und meditiert.¹ Ausgehend von Abschriften, die auf Pergament verfasst und in unhandlichen Kodexen zusammengehalten wurden, suchte er nach Wissen und nach der Nähe Gottes.² Als er im Februar 1141 nach kurzer, aber schwerer Krankheit verstarb, war die Anteilnahme im Pariser Kloster Sankt Viktor groß, denn Hugo wurde als »Vertreter einer eher traditionsgebundenen und weniger spekulativen Theologie« bewundert und galt »in besonderem Maße als verlässlich und unumstritten«.³ Sein hohes Ansehen war nicht zuletzt seinen zahlreichen Schriften geschuldet, die bereits damals mit denen des kanonischen Augustinus verglichen wurden.⁴ Sie verteilten sich in zahlreichen Abschriften über Europa und bewahren bis heute sein Andenken.⁵

Der Mönch Hugo widmete sein zurückgezogenes Klosterleben ganz dem Studium und konnte von sich selbst behaupten, dass er »nichts von all dem, was zur Bildung gehört, je geringeschätzt habe«.⁶ Dabei war er stets bemüht, »planvoll vorzugehen.⁷ Eines seiner Anliegen war, das Wissen seiner Zeit für sich und seine

1 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Leben von Hugo findet sich in Ehlers, Joachim (1973): *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Steiner, S. 27-50. Es wird vermutet, dass Hugo ursprünglich aus Sachsen stammt. Aus seinem zurückgezogenen Klosterleben sind kaum Ereignisse überliefert.

2 Vgl. die Interpretation von Illich (1991), insb. S. 55-66.

3 Offergeld, Thilo (1997): Einleitung. In: Hugo, S. 7-102, hier S. 38. Zum Tod von Hugo vgl. ebd., S. 53-37 sowie Ehlers (1973), S. 49-50.

4 Vgl. Offergeld (1997), S. 38.

5 Vgl. ebd., S. 37-39. Zur Überlieferungsgeschichte von Hugos Werken vgl. zudem Goy, Rudolf (1976): *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

6 Hugo (1997), S. 363.

7 Vgl. ebd., S. 365.

Nachwelt zu erschließen. Und so entstand um 1127 das *Didascalicon de studio legendi*, auf Deutsch: *Das Studienbuch über das Studium des Lesens*.⁸ Es zählt zu den einflussreichsten Wissenschaftslehren der Frühscholastik und bietet eine beachtliche Übersicht des damaligen Wissenskanons.⁹ Während seines Unterfangens, das Wissen der Welt in einen Text zu überführen und eine Anleitung zum richtigen Lesen und Lernen zu liefern, war Hugo jedoch mit einem zentralen Problem konfrontiert. Für ihn gab es zwei verschiedene Arten von Wissen, die jeweils unterschiedliche Arten der Rezeption und der Ordnung erforderten: die weltlichen und die göttlichen Lehren. In seinem Studienbuch unternahm Hugo den Versuch, beiden gerecht zu werden, und unterteilte es daher in zwei Teile: »Im ersten Teil belehrt es den Leser der Wissenschaften, im zweiten Teil den Leser der heiligen Schriften.«¹⁰

Diese thematische Zweiteilung ist aus wissenschaftlicher Sicht zentral, da sich das mittelalterliche Denken zu Hugos Lebzeiten in einer Umbruchphase befand.¹¹ Hugo selbst war in monastischen Lehren unterrichtet worden, die christliche Nonnen und Mönche über Jahrhunderte weitergegeben hatten. Diese interessierten sich in erster Linie für die Auslegung der göttlichen Botschaft und waren auf der Suche nach Heil und Erlösung.¹² Die theologische Hegemonie ging jedoch mit dem Aufkommen der Scholastik im 12. und 13. Jahrhundert langsam verloren. Unter dem Begriff der Scholastik werden jene hoch- und spätmittelalterlichen Beweisführungen subsumiert, die – zumeist in Anlehnung an die antiken Lehren Aristoteles' und nicht unbedingt im Einklang mit Gottes Worten – bemüht waren, Theorien mit rationalen Argumenten zu begründen.¹³ Ausgehend von diesem Spannungsverhältnis wird Hugo von Sankt Viktor zu einem gewinnbringenden Protagonisten und zu einem wichtigen Denker für meine Arbeit.

Dabei war es ursprünglich gar nicht vorgesehen, sich so weit in die Vergangenheit zu bewegen. Der informationstechnische Wandel der Frühen Neuzeit, die Etablierung der Druckerpresse und die damit verbundene Massenproduktion von Texten erschienen zunächst wie bedeutende Einschnitte, die einen Abschluss

⁸ Vgl. ebd. Die vorliegende Ausgabe ist zweisprachig. Ich beziehe mich im Folgenden auf die deutsche Übersetzung von Hugos lateinischer Schrift, die von Thilo Offergeld besorgt wurde. Zum mittelalterlichen Begriff »Studium« vgl. Illich (1991), S. 20-22: »Es wäre [...] verkehrt zu behaupten, das Buch sei eine Einführung zu dem, was man heute »Studium« nennt. Es ist eine Anleitung zu einer Tätigkeit, die kulturell heute ebenso veraltet ist wie die *causa finalis*« (ebd., S. 22).

⁹ Vgl. Offergeld (1997), S. 7 sowie S. 40ff.

¹⁰ Hugo (1997), S. 109.

¹¹ Vgl. einleitend Offergeld (1997), S. 14-22.

¹² Vgl. Blumenberg (1986), S. 22-35 sowie Illich (1991), S. 55-66.

¹³ Vgl. Offergeld (1997), S. 14-22 sowie Flasch, Kurt (2011): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*. Zweite revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam, S. 86-90.

der historischen Beschäftigung mit der Wissensorganisation legitimierten. Der ›Renaissance-Computer‹ und das Buch als ›frühneuzeitliche Suchmaschine‹ bildeten den Hintergrund,¹⁴ um sich den *Essais* von Michel de Montaigne zu widmen und hätten zugleich der Ausgangspunkt sein können, um zu den gegenwärtigen Debatten über die Web-Suche zurückzukehren. Es wurde im letzten Kapitel gezeigt, dass bereits Montaigne als ein Kritiker von modernen Suchmaschinen gelesen werden kann. Dabei wurde jedoch auch angesprochen, dass in seinen *Essais* zugleich der Wunsch nach einem privaten Rückzug und nach Meditation verhandelt wurde.¹⁵ Letzteres führte mich zu den Fragen, welche Rolle diese heute eher spirituell wirkenden Aspekte in den Problemen der Wissensorganisation spielen und auf welche historischen Konflikte sie verweisen. Um Antworten zu finden, erwies es sich als notwendig, in eine frühere Zeit vorzudringen. Und so gelangte ich zu Hugos *Didascalicon*.

Zur Einleitung in Hugos Werk betont Thilo Offergeld, wie stark dieses vom damaligen Wandel des Denkens geprägt wurde. Die »Spannung zwischen monastischer Kontemplation und weltzugewandtem Wissensstreben« impliziere »ein Verbinden oder vielleicht eher ein Offenhalten von Widersprüchen«, wie es »in dieser Weise wohl nur in der spezifischen historischen Situation zu Beginn des 12. Jahrhunderts möglich war«.¹⁶ Offergeld bezeichnet Hugo gar als letzten mittelalterlichen Denker, »dem es wenigstens ansatzweise gelang, die Kluft zwischen Klosterkreuzgang und Wissenschaftswelt zu überbrücken«.¹⁷ Die Zweiteilung von Hugos Werk in göttliche und weltliche Lehren repräsentiere »das problematische Verhältnis zwischen altem und neuem Wissen, zwischen der überkommenen religiösen Bildung und der neuen, rational geprägten Wissenschaftlichkeit«.¹⁸

Die Praktiken, für die Hugo sich in seinem *Didascalicon* maßgeblich interessierte, waren das Lesen und Meditieren.¹⁹ Die Kluft zwischen Hugos wissenschaftlichem und seinem religiösen Denken kann mit diesen beiden Begriffen verknüpft werden.²⁰ Hier wird der Fokus allerdings auf zwei andere Operationen gelegt – auf das Suchen und das Finden. Diese spielen als Begriffe im *Didascalicon* zwar eine eher untergeordnete Rolle, sind jedoch nicht minder aufschlussreich. In der folgenden Analyse wird die These vertreten, dass sich die Diskrepanz zwischen den monastischen und den scholastischen Tendenzen auch in der Art und Weise niederschlug, wie Hugo die Begriffe des Suchens und Findens verwendete. Es wird

14 Zu den Begriffen vgl. Rhodes/Sawday (2000) sowie Corns (2000) sowie die Überlegungen aus dem sechsten Kapitel dieser Arbeit.

15 Vgl. Montaigne (1998) sowie Butzer (2001).

16 Offergeld (1997), S. 33.

17 Ebd., S. 100.

18 Ebd., S. 59.

19 Vgl. Hugo (1997), insb. S. 107.

20 Vgl. auch Offergeld (1997), S. 72-77.

angenommen, dass sich hinter den eher ›scholastischen‹ Verwendungen eine Vielzahl philologischer Operationen verborgen, die seit Hugos Tagen einen immensen Einfluss auf die Wissensorganisation gewonnen haben.²¹ Die ›monastischen‹ Auslegungen verweisen hingegen verstärkt auf eine meditative Kontemplation. Jedoch wird vermutet, dass auch diese Auslegung bis ins gegenwärtige Zeitalter digitaler Suchmaschinen hinein wirkmächtig geblieben ist.

Bevor Hugos *Didascalicon* analysiert wird, dient der folgende Abschnitt zunächst dazu, ihn und sein Denken historisch zu verorten. Hierzu wird die Entwicklung der Wissensorganisation zwischen einer umstrittenen ›Renaissance des 12. Jahrhunderts‹ und dem Beginn der historisch etablierten Renaissance im 14. Jahrhundert nachvollzogen.²² Der Fokus dieser Betrachtung liegt auf der Entwicklung von Texten und Büchern, die auch schon vor der Etablierung der Druckerpresse einen immensen Einfluss auf das Suchen und Finden von Informationen entfalteten.²³ Auch in diesem letzten historischen Kapitel werden im Anschluss an die Analyse verstärkt Verbindungen zu den gegenwärtigen Problemen der Web-Suche geknüpft. Dabei ist es ein zentrales Anliegen, die Ambivalenzen zwischen einem ›scholastischen Lesen‹ und einem ›monastischen Meditieren‹ auf das Suchen und Finden im weltweiten Netz zu übertragen.

7.2 Bücher im Hochmittelalter

Das 12. Jahrhundert gilt als wichtige Umbruchphase der europäischen Geschichte.²⁴ Der Historiker Charles Homer Haskins vertrat 1927 die provokante These, es könne als ›mittelalterliche Renaissance‹ beschrieben werden. Er stellte damit nicht nur die Geschichtsschreibung infrage, sondern wies insbesondere die Vorstellung eines ›düsteren Mittelalters‹ vehement zurück.²⁵ Denn bereits im 12. Jahrhundert erlebte die antike Philosophie eine Konjunktur, etablierte sich ein neues rationales Denken und fanden gesellschaftspolitische Umbrüche statt, die den Weg in die Neuzeit wiesen.²⁶

Trotz berechtigter Kritik an der begrifflichen Unschärfe, die eine ›Renaissance des 12. Jahrhunderts‹ mit sich bringt, wird Haskins zugestanden, die Diskussionen

²¹ Es ließe sich hier auch von ›medienphilologischen‹ Operationen sprechen. Vgl. weiterführend Balke/Gaderer (2017).

²² Vgl. insb. Haskins, Charles Homer (1955/[1927]): *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge/London: Harvard University Press; Boshof, Egon (2007): *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer.

²³ Vgl. insb. Illich (1991), S. 10-11 sowie S. 99-120.

²⁴ Boshof (2007), S. 9ff. sowie Flasch (2011), S. 208ff.

²⁵ Vgl. Haskins (1955), insb. S. v-viii. Haskins grenzte sich vor allem von Burckhardt (1860) ab.

²⁶ Vgl. hierzu auch Boshof (2007), insb. S. 268-272.

über die Bedeutung dieser Epoche bereichert zu haben.²⁷ Denn in dieser setzte eine Entwicklung ein, die, wie Egon Boshof schreibt, »im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich durch Differenzierung und Vielfalt gekennzeichnet« war und die »im wissenschaftlichen Rationalismus eine spezifisch europäische Form des Denkens und der Weltsicht« prägte.²⁸

Das 12. Jahrhundert kann als Wendepunkt verstanden werden, ab dem sich Europa von einer »primär agrarischen zu einer mehr urbanen Zivilisation« bewegte.²⁹ Es wird historisch mit den ersten vier Kreuzzügen sowie mit dem Ende des Investiturstreits zwischen dem Papst und der Monarchie assoziiert.³⁰ Zudem gilt es als die Blütezeit der Ritterorden, brachte einen Aufschwung für den Handel und die Geldwirtschaft, führte zum Austausch und zu Konflikten mit dem Byzantinischen Reich und war das erste Jahrhundert der gotischen Architektur.³¹ Von besonderer Relevanz sind hier jedoch die Beobachtungen, dass das intellektuelle Leben nicht mehr ausschließlich monastisch geprägt war, sondern universitär wurde, dass sich neue Textstrukturen etablierten und dass rationale Formen der Wissensorganisation an Bedeutung gewannen.³²

Einen prägenden Einfluss auf das Denken des Hochmittelalters³³ hatten die Zeitgenossen Anselm von Canterbury (1033-1109) und Petrus Abaelard (1079-1142).³⁴ Sie gelten beide als wichtige Vertreter der frühen ›Scholastik‹. Dieser aus dem Griechischen abgeleitete Begriff wurde im 12. Jahrhundert nicht verwendet, um

27 Vgl. ebd., S. 229-230. Zur Diskussion vgl. weiterführend: Benson, Robert L./Constable, Giles/Lanham, Carol D. (Hg.) (1982): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press.

28 Boshof (2007), S. 10.

29 Flasch (2011), S. 208. Im Wesentlichen handelte es sich jedoch auch weiterhin um eine feudale Ständesellschaft mit vielen Fürstentümern.

30 Vgl. Boshof (2007), S. 73-86 (Kreuzzüge), S. 11-15 (Investiturstreit).

31 Vgl. ebd., S. 93-100 (Ritterorden), S. 127-139 (Handel und Urbanität), S. 51-52 (Byzanz), S. 270 (Gotik).

32 Vgl. insb. die Lesart von Flasch (2011), S. 208. Vgl. auch Offergeld (1997), S. 14-22. Zur Mediengeschichte dieser Zeit vgl. zudem Faulstich, Werner (1996): *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800-1400. Die Geschichte der Medien, Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

33 Die Epoche des Hochmittelalters umfasst grob die Zeit von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Der Begriff gilt als umstritten, da eine derartige Epochen-Zuschreibung nicht für alle Teile Europas (und noch weniger für alle Teile der Welt) sinnvoll ist. Zum Zweck einer groben historischen Einteilung wird er hier dennoch verwendet. Zur kritischen Beurteilung vgl. Boshof (2007), S. 9.

34 Vgl. einführend Flasch (2011), S. 202-207 (Canterbury) sowie S. 236-252 (Abaelard). Zum neuplatonischen Denken des 12. Jahrhunderts vgl. zudem: Fidora, Alexander/Niederberger, Andreas (Hg.) (2002): *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neuplatonismus*. Frankfurt a.M: Klostermann.

eine bestimmte Denkart zu bezeichnen, sondern bezog sich zunächst auf die Forderung, die eigene Muße den Wissenschaften zu widmen. In der heutigen Philosophiegeschichte verweist der Begriff ‚Scholastik‘ zumeist recht allgemein auf mittelalterliche Methoden der rationalen Beweisführung. Diese wurden insbesondere in Anlehnung an Aristoteles etabliert und beeinflussten die Entwicklung einer vernunftorientierten Wissenschaft. Es kann zwar nicht von einer klaren Trennlinie gesprochen werden, aber vielleicht immerhin von Tendenzen zwischen einem eher monastisch oder mystisch geprägten Denken auf der einen und einem eher scholastisch oder rational geprägten Denken auf der anderen Seite.³⁵ Diese Differenzierung dient als grobe Orientierung, um das Denken von Hugo von Sankt Viktor zu verorten, der versucht war, eine Synthese zwischen diesen verschiedenen Wissensauffassungen herzustellen.³⁶

Joachim Ehlers stellt in seiner einschlägigen Studie fest, dass Hugos »Mittelstellung zwischen Mystik und Gelehrsamkeit [...] sich im Wechsel der Meinungen behaupten« konnte.³⁷ Es handele sich »um eine seltene Synthese von Lehre, Kontemplation und Verkündigung, die [...] bewundernd anerkannt wurde«.³⁸ Als Hugos Hauptwerk gilt *De sacramentis Christianae fidei*, in dem er den Versuch unternahm, die Summe des theologischen Wissens zu erfassen und darzustellen.³⁹ Sein wohl berühmtestes Werk ist jedoch das *Didascalicon de studio legendi*.⁴⁰ Hierbei handelt es sich, anders als der Titel vermuten lässt, nicht nur um eine Anleitung zum richtigen Lesen. Das *Didascalicon* führt vielmehr, wie Ehlers feststellt, »logisch zur Frage nach dem Ursprung der Wissenschaften selbst«.⁴¹ Dabei gelang es Hugo, den intellektuellen Wandel seiner Zeit einzufangen und darzustellen. Ehlers bezeichnet Hugos Gesamtwerk anerkennend als »eine der wichtigsten Quellen für das Studium des 12. Jahrhunderts, für den Geist einer Epoche«.⁴² Dieser ‚Geist‘ war weder düster noch strahlend. Er markierte vielmehr einen langsamem historischen Wandel. Um diesen Umbruch im Hinblick auf die Wissensorganisation zu

35 Vgl. Boshof (2007), S. 233-235, Offergeld (1997), S. 14-22 sowie Flasch (2011), S. 86-90: Flasch kritisiert die pauschale Gegenüberstellung von Scholastik und Mystik und verweist auf die Vielfältigkeit der damaligen Philosophie.

36 Vgl. Offergeld (1997), insb. S. 38-39. Zur aktuellen theologischen Hugo-Forschung vgl. weiterführend die Arbeit des *Hugo von Sankt Viktor-Instituts* in Frankfurt, das daran arbeitet, die Werke Hugos zu übersetzen und zu kommentieren: <https://www.sankt-georgen.de/hugo/index.php> vom 12.06.2021.

37 Ehlers (1973), S. 51.

38 Ebd.

39 Vgl. die deutsche Übersetzung: Hugo von Sankt Viktor (2010): *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Münster: Aschendorff. Zur Bedeutung dieser Schrift vgl. Ehlers (1973), S. 53.

40 Vgl. Hugo (1997). Zur Bedeutung vgl. auch Offergeld (1997), S. 96-100.

41 Ehlers (1973), S. 37.

42 Ebd., S. 177.

verdeutlichen, wird im Folgenden die Entwicklung jener zentralen Wissensquellen nachgezeichnet, mit denen Hugo von Sankt Viktor maßgeblich arbeitete – die Entwicklung von Texten und von Büchern.

Die Organisation von Wissen wurde nicht nur zu Hugos Zeiten, sondern wird bis in die Gegenwart hinein zumeist durch Sprache und durch Schrift vermittelt. Das Suchen und Finden wird in diesen Kontexten maßgeblich durch den Umgang mit und die Gestaltung von schriftlichen Texten geprägt. Werner Faulstich betont jedoch in seiner breit angelegten Kulturgeschichte der Medien, dass bis weit in das europäische Mittelalter hinein noch primär von einer Epoche der »Menschmedien« und »nicht der Schreibmedien, und schon gar nicht des Mediums Buch« auszugehen sei.⁴³ Dem Buch kann zwar eine Geschichte von über fünftausend Jahren bis hin zu den aus Papyrus hergestellten Schriftrollen des antiken Ägyptens zugeschrieben werden, es erlangte aber erst seit dem Hochmittelalter jene mediale Form und jenen Stellenwert, den es bis zur Gegenwart innehat.⁴⁴ Als Vorläufer gilt der Kodex, der eine gestapelte Anordnung beschrifteter Lagen bezeichnet und der sich vor knapp 2000 Jahren in der römischen Kaiserzeit etablierte. Im Gegensatz zur Schriftrolle, die als Schriftmedium die Antike dominiert hatte, bot der Kodex die Möglichkeit, zwischen Abschnitten gezielt hin und her zu blättern.⁴⁵ Es dauerte allerdings noch rund weitere dreizehn Jahrhunderte, bis aus dem Kodex das tragbare Buch der Moderne hervorging.⁴⁶

In seiner Monografie *Im Weinberg des Textes* nutzt Ivan Illich Hugos *Didascalicon* als Ausgangspunkt, um zu beschreiben, wie aus »der Partitur für fromme Murmller« der »optisch planmäßig gebaute Text für logisch Denkende« wurde.⁴⁷ Illich interpretiert Hugos Lesegewohnheiten in erster Linie als »asketische Disziplin«.⁴⁸ Ausgehend davon beschreibt er, wie das Lesen seit Hugos Tagen immer »scholastischer« wurde. Ohne ihm in allen Punkten folgen zu wollen, lohnt es sich, das von Illich dargestellte Spannungsverhältnis zwischen einem »monastischen« und einem

43 Faulstich (1997), S. 239 (Hervorhebung im Original).

44 Vgl. ebd., S. 239-264. Faulstich betont, dass vermeintliche Vorläuferformen des Buches wie z.B. die Rolle oder der Kodex als eigenständige Medien bewertet werden müssten, vgl. ebd., S. 239-240. Zur Geschichte des Buches vgl. weiterführend Funke (2006) sowie Janzin, Marion/Güntner, Joachim (2007): *Das Buch vom Buch. 5000 Jahre Buchgeschichte*. 3. Auflage. Hanover: Schlütersche.

45 Vgl. Faulstich (1997), S. 256-258.

46 Vgl. hierzu im Folgenden insb. Illich (1991), S. 117-120.

47 Ebd., S. 8. Mit dem Begriff »Murmller« bezieht Illich sich darauf, dass im Mittelalter häufig laut gelesen wurde. Techniken des leisen Lesens sollen sich erst allmählich (insb. seit dem 7. Jhd.) durchgesetzt haben. Das leise Lesen sei u.a. durch das (heute selbstverständliche) Setzen von Leerzeichen zwischen den Wörtern befördert worden (vgl. ebd., S. 91-92).

48 Ebd., S. 13-14.

»scholastischen« Lesen aufzugreifen. Zentral hierbei ist die Beobachtung, dass es einen spezifischen, als modern empfundenen Umgang mit Texten gibt, der sich im Hochmittelalter herausbildete und der seitdem die europäische Wissensorganisation prägt.

Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sei das Buch »zum Symbol für einen bis dahin beispiellosen Gegenstand« geworden, »der sichtbar, aber nicht greifbar ist«, und den Illich den »buchbezogenen Text« nennt.⁴⁹ Hierbei handelt es sich um eine spezifische Form, um Gedanken zu ordnen: »Statt des Buchs wird jetzt der Text zum Gegenstand, in dem Gedanken gesammelt und gespiegelt werden.«⁵⁰ Der Text habe sich »zu einem Repertorium der Gedanken eines Autors« entwickelt, »zu einer Bildfläche, auf die er seine noch unausgesprochenen Intentionen projizieren kann«.⁵¹ Das Buch verwandelt sich im Zuge einer solchen Lesart zunehmend in eine Maschine, um den Text durchsuchbar zu machen. Denn das von Illich beschriebene »scholastische Lesen« bildet die Grundlage für einen ökonomischen Umgang mit Informationen, in dessen Rahmen das schnelle Finden zum Ziel und das Suchen zur Hürde wird.

Seine Thesen belegt Illich vor allem mit der Beobachtung, dass sich im Hochmittelalter das Schriftbild und die Gestaltung des Buches in kurzer Zeit erheblich verändert haben. Er betont, dass das Buch um 1240 dem uns heute bekannten Medium schon viel ähnlicher war »als dem Buch, in das sich Hugo noch vertiefte«.⁵² In der Zwischenzeit habe sich eine scholastische Leser_innenschaft etabliert, die »innerhalb weniger Jahre des Studiums eine neue Art Bekanntschaft mit einer größeren Anzahl von Autoren machen wird, als ein meditierender Mönch in seinem ganzen Leben hätte lesen können«.⁵³

Zu Hugos Lebzeiten wurde der Text der Bibel noch auf mehrere sperrige Gebilde aus gebundenem Pergament verteilt. Knapp hundert Jahre später war es bereits möglich, die Heilige Schrift als kompaktes Exemplar zu transportieren.⁵⁴ Für diese Entwicklung war der Einsatz von Papier maßgeblich. Obwohl dieses bereits viel früher in China erfunden wurde, setzte es sich erst ab dem 12. Jahrhundert in Europa durch.⁵⁵ Um aus dem Buch einen handlichen Gegenstand zu machen, waren ebenso die Erfindung biegsamer Heftungen sowie die Etablierung einer stark verkleinerten Schrift von Nöten.⁵⁶

49 Ebd., S. 121.

50 Ebd., S. 127.

51 Ebd., S. 101.

52 Ebd., S. 120.

53 Ebd., S. 102-103.

54 Vgl. ebd., S. 117-120.

55 Vgl. ebd., S. 119 sowie Faulstich (1997), S. 261-263. Vgl. weiterführend auch: Müller, Lothar (2014): *Weisse Magie: Die Epoche des Papiers*. München: dtv.

56 Vgl. Illich (1991), S. 120.

Aber auch auf der textlichen Ebene sei ab der Mitte des 12. Jahrhunderts eine »Lawine von bis dahin beispiellosen Erfindungen« losgetreten worden, die zumeist dazu dienten, »in Büchern bestimmte Abschnitte und Themen zu suchen und zu finden«.⁵⁷ Ivan Illich stellt fest:

Das neue Seitenbild, die Kapiteleinteilung, Distinktionen, das konsequente Durchnummrieren von Kapitel und Vers, die neue Inhaltsangabe für das ganze Buch, die Übersichten [...], die Einführungen [...], sie sind alle Ausdruck eines neuen Ordnungswillens.⁵⁸

Es setzten sich auch Kommentare mit angeführten Zitaten und Quellenverweisen im Bibelstudium durch und etablierten ein komplexes Ordnungsregime, in dem es immer gängiger wurde, bestimmte Aussagen und Verweise zu überprüfen.⁵⁹ Die Nachfrage nach externen Suchhilfen und Nachschlagewerken wuchs zwangsläufig – der moderne Text schaffte gewissermaßen seinen eigenen Bedarf. In Folge dessen entwickelten sich seit dem 13. Jahrhundert z.B. Konkordanzen, die das Vorkommen einzelner Worte in der Bibel verzeichnen.⁶⁰ Für diese Register wurden wiederum neue Ordnungsmechanismen benötigt, wie z.B. die alphabetische Anordnung, deren Einsatz Illich pointiert hervorhebt: Zwischen der Festlegung der Buchstabenreihenfolge des Alphabets und dem 12. Jahrhundert sei es »fünfundachtzig Generationen von Alphabetbenutzern« nicht »in den Sinn gekommen, Dinge nach dem Abc zu ordnen«.⁶¹ Illich vertritt sogar die These, dass nicht erst die Druckkunst, sondern Neuerungen wie die oben genannten die zentrale Grundlage bildeten, »für all die Etappen, die die Buchkultur seitdem durchlaufen hat«.⁶²

Der von Illich geprägte Begriff des ›buchbezogenen Textes‹ folgt der Annahme, dass das Buch eine besondere Wirkmächtigkeit entfaltete. Dieser Einfluss machte sich zu Hugos Zeit insbesondere durch die Dominanz des *einen* Buches bemerkbar: der Bibel. Denn das Christentum kann, genauso wie das Judentum und der Islam, als monotheistische Buchreligion bezeichnet werden, in der eben *eine* Identitätsstiftende Schrift im Mittelpunkt steht.⁶³ Die Fixierung auf einen Text, der

57 Ebd., S. 110.

58 Ebd.

59 Vgl. ebd., S. 104-106.

60 Vgl. Weidner, Daniel (2012): »Wende sie um und um, denn alles ist in ihr.« Über das Suchen in heiligen Texten. In: Brandstetter/Hübel/Tantner, S. 41-72, insb. S. 45-49. Weitere Suchhilfen zum Bibelstudium waren Polyglotten, Kanontafeln, Harmonien und Synopsen.

61 Illich (1991), S. 109.

62 Ebd., S. 10-11. Hierzu gehörten auch Indizes, Titelseiten, Marginalien und Verzeichnisse, deren Zusammenspiel Corns (2000) als ›frühneuzeitliche Suchmaschine‹ bezeichnet.

63 Zur Buchreligion vgl. Lang, Bernhard (1990): Buchreligion. In: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhardt/Laubscher, Matthias (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 5 Bände. Band II. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, S. 143-165.

Erlösung verheißen, prägte nicht nur das europäische Mittelalter, sondern war auch verantwortlich für die ›Bibliophilie‹ der europäischen Neuzeit: »Die universale Liebe zum Buch wurde zum Kern der westlichen säkularen Religion, Unterricht wurde zu ihrer Kirche.«⁶⁴ Diese Überlegungen führen zu Hans Blumenberg, der die Wirkmächtigkeit des Buches bereits vor Illich in seiner Monografie *Die Lesbarkeit der Welt* untersuchte.⁶⁵

Blumenberg verweist pointiert auf einen Widerstreit: Texte sind nicht in der Lage, die Welt zu erfassen. Sie geben nur eine einseitige, vereinfachte, womöglich falsche Perspektive wieder, zudem mangelt es ihnen an der Authentizität der menschlichen Erfahrung. Und doch konnte das Buch seit dem ausgehenden Mittelalter immer wieder erfolgreich seinen Anspruch geltend machen, die ›Wirklichkeit‹ darzustellen. Mehr noch: Das Buch suggerierte fortan, die Natur selbst sei wie ein Text zu lesen.⁶⁶ Nur manchmal werde, wie Blumenberg metaphorisch schreibt, der Staub auf den Einbänden sichtbar und offenbare die Distanz zur menschlichen Erfahrungswelt:

Sie sind alt, stockfleckig, riechen moderig, sind eines vom anderen abgeschrieben, weil sie die Lust genommen haben, in anderem als in Büchern nachzusehen. [...] So entsteht [...], aus der Unterwerfung unter die Surrogatfunktion, die Bücherwelt als Unnatur.⁶⁷

Um die anhaltende Liaison zwischen Buch und Natur zu erklären, nennt Blumenberg zwei zentrale Antriebe: Zum einen den Einfluss der Heiligen Schrift und zum anderen die »Faszination durch die Macht, die das Buch in sich selbst dadurch aufbringt, daß es Herstellung von Totalität leistet«.⁶⁸ Besonders diesen zweiten Aspekt betont Blumenberg. Denn die »Kraft, Disparates, weit Auseinanderliegendes, Widerstrebendes, Fremdes und Vertrautes am Ende als Einheit zu begreifen« sei dem Buch wesentlich.⁶⁹ »So konnten die großen Verführungen zur Totalität, die es nur in der Neuzeit gegeben hat, von Büchern ausgehen«.⁷⁰ Dieser Einfluss habe sich nicht zuletzt zu einem festen Bestandteil der europäischen Staaten und deren Bürokratien entwickelt: »Mehr als einen Hauch von der himmlischen Buchführung werden Kirchenbücher, Melderegister und Paßämter verspüren lassen: Nur wer registriert ist, lebt oder hat gelebt.«⁷¹ Die Kontrolle über das, was in diesen Kontexten

⁶⁴ Illich (1991), S. 7.

⁶⁵ Vgl. im Folgenden Blumenberg (1986).

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 17-21.

⁶⁷ Ebd., S. 17.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 17-18.

⁷⁰ Ebd., S. 18.

⁷¹ Ebd., S. 23.

als ›Wirklichkeit‹ begriffen wird, setzt, dies soll hier noch einmal betont werden, einen Text voraus, der gezielt durchsucht werden kann.

Ivan Illich nimmt an, dass Hugo an diesen skizzierten Umbrüchen der Wissensorganisation, die sich insbesondere seit dem 12. Jahrhundert ereigneten, noch kaum partizipierte.⁷² Er beschreibt ihn als einen der letzten großen Denker, der an der Schwelle einer neuen Epoche versuchte, seinen meditativen Zugang zur Welt des Wissens zu bewahren. Ich möchte hingegen zeigen, dass Hugo sehr wohl bereits einen funktionalen Wissenszugang kannte. Dieser stand jedoch für ihn nicht im Konflikt zu seinem kontemplativen Anliegen. Hugos Wissensorganisation zeichnete sich, so meine Annahme, gerade dadurch aus, dass in ihrem Rahmen ein systematisches Suchen von Informationen und eine religiöse Meditation noch gleichberechtigt koexistieren konnten.

7.3 Ein kontemplatives Lesen

Die Operationen, für die Hugo sich maßgeblich interessierte, waren das Lesen und die Meditation (lectio et meditatio).⁷³ Im *Didascalicon* fokussierte er sich vor allem auf die »Regeln zum richtigen Lesen«.⁷⁴ Diese bezog er darauf, was, in welcher Reihenfolge und wie gelesen werden soll. Die Meditation sollte dabei nur am Rande Erwähnung finden.⁷⁵

Jedoch gelang es Hugo nur bedingt, das Lesen von der Meditation abzugrenzen. Unabhängig davon, ob es sich um wissenschaftliche oder heilige Schriften handelte, unterteilte Hugo die Texte in »den Wortlaut, den Sinn und die tiefere Bedeutung«.⁷⁶ Den Wortlaut beschrieb er als »Konstruktion«, als »angemessene Anordnung der Wörter«.⁷⁷ Davon ausgehend sollten die Leser_innen zunächst zu einem oberflächlichen Sinn, später dann zu einem tieferen Grund gelangen.⁷⁸ Diese ›Aufgliederung‹ von Texten bildete für Hugo zugleich den Übergang zur Meditation:

Die Meditation nimmt ihren Anfang mit dem Lesen, doch bindet sie sich keineswegs an die Regeln und Vorschriften des Lesens. Vielmehr freut sie sich daran,

72 Vgl. Illich (1991), insb. S. 101.

73 Vgl. Hugo (1997), S. 106-107.

74 Ebd., S. 107.

75 Vgl. ebd. sowie S. 401.

76 Ebd., S. 243, vgl. auch Hugos gekürzte Definition in Bezug auf die Heiligen Schriften, ebd., S. 401.

77 Ebd., S. 243.

78 Vgl. ebd.

durch offenen Raum zu eilen, wo sie nach freiem Ermessen ihren Blick auf die Be- trachtung der Wahrheit richtet, sie freut sich, bald diese, bald jene Ursachen der Dinge zu erforschen, dann aber ins Tiefgründige vorzudringen und nichts zweifelhaft, nichts unklar zu lassen.⁷⁹

Hugo ging davon aus, dass die Meditation der rationalen Text-Analyse überlegen sei. Er glaubte, dass ein Studium zwar mit dem Lesen beginne, seine Vollendung jedoch in der Meditation läge.⁸⁰ Thilo Offergeld bestätigt, dass die »Propagierung einer methodisch planvollen Arbeitsweise« zentraler Bezugspunkt von Hugos Darstellungen war.⁸¹ Seine Methodik war das verbindende Element zwischen der Bi-belexegese und den Wissenschaften und zielte in letzter Instanz immer auf einen Zustand der Kontemplation.

Hugo verstand unter »Meditation« ein »Nachdenken, das auf verständige Weise den Grund, den Ursprung, die Art und den Nutzen jeder Sache« erforschen könne.⁸² Der Begriff »meditatio« verweist zunächst auf eine gründliche Erwägung und eine vermittelnde Haltung.⁸³ »Contemplatio« beschreibt indessen ein intensives Betrachten, das sich auf ein geistiges, nicht sinnlich wahrnehmbares Objekt richtet.⁸⁴ Sowohl die Meditation als auch die Kontemplation wurden bis in die Gegenwart hinein mit vielen Bedeutungen aufgeladen und mit höchst unterschiedlichen Methoden verknüpft.⁸⁵

Eine historische Übersicht liefert Karl Baier in seiner einschlägigen Monografie *Meditation und Moderne*. Ausgehend von seinen Darstellungen wird die Distanz deutlich, die moderne spirituelle Vorstellungen von Hugos Denken trennt. Baier beschreibt, wie sich kontemplative Praktiken in der europäischen Neuzeit von einer religiösen Spezialität zu einem Gemeingut entwickelten. So konnten verschiedene Formen der Spiritualität entstehen, deren Höhepunkte Baier im »Mesmerismus« des ausgehenden 18. Jahrhunderts, im amerikanischen »New Thought« um 1900 und in einem Konglomerat aus verschiedenen Meditationsbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verortet.⁸⁶ Letztere wurden stark durch außereuropäische Einflüsse, wie z.B. indisches Yoga, geprägt und von Jugendkulturen prak-

79 Vgl. ebd., S. 245-247.

80 Vgl. ebd., S. 247.

81 Offergeld (1997), S. 78.

82 Hugo (1997), S. 245.

83 Vgl. Baier, Karl (2009): *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. 2. Bände. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 41-42.

84 Vgl. ebd., S. 43-45. Zur Bedeutung der Begriffe vgl. weiterführend: Bayreuther, Sabine (2010): *Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

85 Vgl. Baier (2009), insb. S. 19ff.

86 Vgl. ebd., S. 19-30.

tiziert.⁸⁷ Das Meditieren fungiere hierbei »als Gegenpol zum Verlust der Stille« sowie »zur wachsenden Beschleunigung, Reizüberflutung, Technisierung«.⁸⁸ Es sei zudem Teil eines Lebensstils geworden, »der gegen bürgerliche Behäbigkeit, Konformismus und Kommerz revoltiert«.⁸⁹

Hugo jedoch bezog sich in seinem *Didascalicon* auf ein im mittelalterlichen Christentum weit verbreitetes kontemplatives Leseverständnis.⁹⁰ Dieses bestand bei ihm aus fünf Stufen: dem Studium (lectio), der Meditation (meditatio), dem Gebet (oratio), dem Handeln (operatio) und schließlich der Kontemplation (contemplatio).⁹¹ Eine derartige kontemplative Schriftauslegung habe, wie die Theologin Regina Polak schreibt, »keinen primär informativen«, sondern einen »transformativen Charakter«.⁹² Sie suche nicht nach einer kritischen Reflexion von Widersprüchen, sondern »nach jener Wahrheit, auf deren Ebene die Widersprüche aufgehoben sind«.⁹³ Es handelt sich in diesem Sinne um eine Art ganzheitliches Eintauchen in einen Text; um eine Form des Einlassens, die mit der Distanziertheit einer modernen Textinterpretation kaum vereinbar ist.

Ivan Illich vertritt die Auffassung, dass es sich bei Hugos Lesemethode in erster Linie um »eine ontologisch heilende Technik« gehandelt habe.⁹⁴ Die Weisheit, die Hugo suchte, seien in letzter Instanz Gott und Christus selbst gewesen.⁹⁵ Um sich ihnen anzunähern, habe Hugo – so Illich in seiner bildhaften Beschreibung – die Wörter wie ausgestreute Brotkrumen gesammelt. Die etymologische Bedeutung von Lesen wird als »zusammentragen« angegeben. Illich vermutet, dass Hugos Vorstellung noch stark von diesem physischen Akt des Auflesens geprägt gewesen sei.⁹⁶ Hugo beehrte seine Studierenden zwar, »was gelesen werden soll, und dann,

87 Vgl. ebd., S. 26ff. sowie weiterführend ebd., S. 905-940.

88 Ebd., S. 26.

89 Ebd.

90 Vgl. ebd., S. 31-46. Das kontemplative Lesen war im Mittelalter vor allem unter dem Begriff »lectio divina« bekannt. Besonders populär ist die Darstellung von Guigos II., einem Zeitgenossen Hugos, in der Schrift *scala claustralium*. Guigo unterteilt den Leseprozess in vier Stufen: lectio, meditatio, oratio, contemplatio. Hugo fügte mit operatio noch eine fünfte Stufe hinzu. Vgl.: Guigo der Kartäuser (2011): *Scala claustralium. Die Leiter der Mönche zu Gott*. Nordhausen: Traugott Bautz.

91 Vgl. Hugo (1997), S. 349-351.

92 Polak, Regina (2013): Lebendige Spiritualität durch kontemplative Schriftauslegung? Eine praktisch-theologische Kriteriologie zum Exegese-Modell Ludger Schwienhorst-Schönbergers. In: Baier, Karl/Dies./Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis*. Göttingen: V&R unipress, S. 141-204, hier S. 157.

93 Ebd.

94 Illich (1991), S. 18.

95 Vgl. ebd. sowie Hugo (1997), S. 349-353.

96 Vgl. Illich (1991), S. 59.

in welcher Reihenfolge und auf welche Weise gelesen werden soll«,⁹⁷ doch nimmt Illich an, dass es ihm dabei weniger um eine Interpretation ging als vielmehr um die Wiederholung und Verinnerlichung des geschriebenen Wortes.⁹⁸

Hugo wird zugeschrieben, dass er in besonderem Maße die Kunst der antiken Rhetorik wiederentdeckte und sich intensiv mit Mnemotechniken beschäftigte.⁹⁹ Illich beschreibt, dass sich Hugo eine ›geistige Arche‹ vorgestellt habe bzw. einen ›mnemotechnischen Palast‹.¹⁰⁰ Und zwar nicht nur, weil das Buch als Wissensspeicher damals rar und kostbar war und das Auswendiglernen eine schlichte Notwendigkeit darstellte, sondern auch, weil Mnemotechniken einen kontemplativen Zugang zum Text überhaupt erst ermöglichten. Es wird angenommen, dass spezifische Formen und Techniken in der Vorstellungskraft der Mönche und Nonnen etabliert und von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Hugos kontemplatives Lesen müsse laut Illich als ein komplexer geistiger Austauschprozess verstanden werden. Seine Meditation sei erst über eine Verbindung zwischen dem Text und »dem Mikrokosmos im Inneren des Lesers« möglich geworden.¹⁰¹ Es habe sich gewissermaßen um die Kommunikation zwischen einem äußeren und einem inneren Wissensspeicher gehandelt. Der Text wurde, so auch die Interpretation von Aleida Assmann, mit Hilfe des persönlichen Gedächtnisses und ausgehend von spezifischen Vorannahmen ausgelesen und zur Anwendung gebracht.¹⁰²

Die Umsetzung eines solchen kontemplativen Lesens bebildert Ivan Illich, indem er vom *Weinberg des Textes* spricht. Hugos meditative »Pilgerschaft durch den Weinberg der Seite« habe »ins Paradies« geführt und die Worte, die er »vom Spalier der Zeilen« pflückte, seien »Vorgeschmack und Versprechen« eines göttlichen Jenseits gewesen.¹⁰³ Insbesondere im Hinblick auf die Heilige Schrift hätten sich die monastischen Lesenden nicht berufen gefühlt, »Wissen nach vorgegebenen Themen zu organisieren und zu systematisieren«.¹⁰⁴ Die Schrift sei vielmehr als göttliche Ordnung erfahren worden, als eine kosmisch-symbolische Harmonie, »die Gott mit dem Akt der Schöpfung entstehen ließ«.¹⁰⁵

Diese kontemplative Textauslegung verweist nicht zuletzt auf zentrale medienwissenschaftliche Probleme. Denn in ihrem Rahmen werden nicht nur Fragen

97 Hugo (1997), S. 109.

98 vgl. Illich (1991), S. 63-65.

99 Vgl. ebd., S. 50-51. Insbesondere in *De arca Noe morali* geht Hugo auf Mnemotechniken ein.

Vgl.: Hugo de Sancto Victore (2001): *De archa Noe. Libellus de formatione arche*. Ed. P. Sicard. Turnhout: Brepols.

100 Vgl. Illich (1991), S. 52.

101 Ebd.

102 Vgl. Assmann (1999), S. 115-119.

103 Illich (1991), S. 31.

104 Ebd., S. 35.

105 Ebd.

nach Sender, Empfänger und Vermittlung, sondern auch die Spannungsverhältnisse zwischen Form, Medium und Botschaft verhandelt.¹⁰⁶ Diese theoretische Beziehung ist kein Zufall. Erhard Schütpelz stellt heraus, dass der Begriff *Medium* einen bis in die Antike zurückreichenden »physikalischen wie metaphysischen« Vorlauf hat, der spätestens seit dem Mediumismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts mit »Trance und trance-ähnlichen Zuständen« verknüpft werde.¹⁰⁷

Auch Aleksandra Prica beschreibt in ihrer Monografie *Heilsgeschichten* die mediale Vermittlung als ein zentrales Problem der mittelalterlichen Theologie. Der Wortlaut repräsentiere »den Ursprung stets nur medial (im vorliegenden Kontext in der Schrift)« und zeuge dabei eigentlich »von der Abwesenheit des Göttlichen«.¹⁰⁸ Was durch die textbasierte Überlieferung zutage trete, sei – aus einer analytischen Perspektive – in erster Linie ein Ursprungsverlust und eine Gottvergessenheit.¹⁰⁹ Prica verdeutlicht die zunehmende Dominanz eines Denkens, in dessen Rahmen die rationale Erkenntnis und die göttliche Offenbarung als inkompatibel gelten. Das »Göttliche« findet, wenn überhaupt, nur noch im medialen Rauschen seinen Ort.

Eine Differenzierung zwischen wissenschaftlicher Analyse und Meditation findet sich in Ansätzen bereits in Hugos *Didascalicon*. Es erscheint paradigmatisch, dass Hugo die Meditation stets nur am Rande erwähnte und Schwierigkeiten hatte, sie mit seiner rationalen Analyse zu verknüpfen. Am Ende seines Werkes verwies er noch einmal explizit auf dieses Desiderat:

Was den verbleibenden Teil der Unterweisung angeht, die Meditation, so will ich an dieser Stelle nicht davon sprechen [...]. Denn es handelt sich dabei um eine außerordentlich komplexe und zugleich angenehme Sache, welche sowohl die Anfänger bildet als auch die Fortgeschrittenen übt. Dieses Thema hat bisher noch keine schriftliche Darstellung erfahren, gerade deshalb verdient es um so größere Aufmerksamkeit.¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. Prica, Aleksandra (2010): *Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese*. Zürich: Chronos, S. 27-43. Zum Verhältnis von Medium und Form vgl. weiterführend: Balke, Friedrich/Scholz, Leander (2008): Das Medium als Form. In: *Transkriptionen* Nr. 10, Sondernummer: *Rückblick*, S. 13-18.

¹⁰⁷ Vgl. Schütpelz, Erhard (2012): Mediumismus und moderne Medien. Die Prüfung des europäischen Medienbegriffs. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 86, 1/2012, S. 121-144, hier S. 123.

¹⁰⁸ Prica (2010), S. 15-16.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 15. Pricas Monografie umfasst ausgehend von dieser These auch eine Interpretation von Hugos *Didascalicon*, vgl. ebd., S. 71ff. Sie liefert zudem eine fundierte und noch relativ aktuelle Einführung zum Autor, seinem Werk und dem Forschungsstand (vgl. ebd.).

¹¹⁰ Hugo (1997), S. 401.

Ausgehend von diesem Verhältnis zwischen einem analytischen und einem kontemplativen Zugang wird im Folgenden untersucht, wie Hugo in seinem *Didascalicon* die Begriffe des Suchens und Findens verwendete. Hierbei vertrete ich im Gegensatz zu Ivan Illich die These, dass Hugo nicht ausschließlich einen asketischen Umgang mit Texten pflegte, sondern bereits ein rational und funktional anmutendes Suchen und Finden von Informationen verfolgte. Gerade die Ambivalenz seiner Wissensorganisation wird herausgearbeitet und im Anschluss daran auf die gegenwärtigen Debatten zur Suche im weltweiten Netz projiziert.

7.4 Suchen und Finden im *Didascalicon*

Bereits im *Didascalicon de studio legendi* wird die Herausforderung reflektiert, eine meditative Einkehr sowie eine durch den Glauben bedingte Erfahrung sprachlich adäquat zu vermitteln. Mit besonderem Nachdruck geschieht dies im allerletzten Abschnitt des Lehrbuchs. Dort heißt es, dass die Meditation nicht weiter behandelt werde, da es angemessener sei, »über einen solchen Gegenstand ganz zu schweigen, als etwas Unvollständiges darüber zu sagen«.¹¹¹ Jedoch wurde bis zu dieser Stelle schon ganz viel ›Unvollständiges‹ über die Meditation gesagt. Und dies, so meine Beobachtung, häufig mit Hilfe der Begriffe des Suchens und Findens.

Ein kurzer etymologischer Exkurs scheint an dieser Stelle angemessen. Zu Beginn dieser Arbeit wurde bereits erwähnt, dass sich in der deutschen, englischen und französischen Sprache die etymologische Herkunft von ›suchen‹ und ›finden‹ maßgeblich auf das Aufspüren und die Jagd beziehen. Dies gilt ebenso für die Herkunft der lateinischen Begriffe. Die Romanistin Ricarda Liver erklärt, dass im Lateinischen fast ›alle Verben für ›suchen‹ und verwandte Tätigkeiten [...] etwas mit Jagd oder Fang zu tun‹ haben. Darunter fallen ›indagare‹, ›vestigare‹, ›investigare‹, ›captare‹ und ›aucupari.. Demgegenüber seien ›geistige Verwendungen [...] immer sekundär‹.¹¹² Das gleiche lasse sich auch für das Gegenüber beobachten. Auch ›die Verben für ›finden‹, *invenire* und *reperire*, knüpfen an konkrete Grundbedeutungen an‹, die nicht mit dem Bereich des Denkens in Verbindung stehen.¹¹³ Eine interessante Ausnahme bildet jedoch das Wort ›quaerere‹, ›dessen Etymologie nicht geklärt ist‹.¹¹⁴ Es lässt sich mit ›suchen‹ aber ebenso mit ›erfragen‹, ›erforschen‹, ›erkundigen‹ oder ›verlangen‹ übersetzen und wurde – vermutlich in all diesen und noch weiteren Bedeutungen – zumeist von Hugo verwendet.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Liver (2001), S. 118.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

Den Begriffen des Suchens und Findens kann bereits aus einer etymologischen Perspektive heraus eine gewisse Ambivalenz zugeschrieben werden. Sie verweisen auf funktionale und zielorientierte Tätigkeiten, können jedoch ebenso mit einer gewissen Ereignishaftigkeit und Offenheit verknüpft werden. Es kann z.B. einerseits gezielt und systematisch gejagt werden, andererseits werden Dinge dabei aber unerwartet entdeckt oder tauchen plötzlich auf. Eine vergleichbare Ambivalenz lässt sich auch in Hugos *Didascalicon* beobachten. In diesem Kontext verweisen die verschiedenen Bedeutungsdimensionen jedoch nicht auf die Jagd, sondern auf das Spannungsfeld zwischen einem ›scholastischen‹ Wissensstreben und einer ›monastischen‹ Kontemplation. Einerseits beschrieb Hugo mit den Begriffen des Suchens und Findens eindeutige Funktionen einer ›modern‹ wirkenden Wissensorganisation. Andererseits verwendete er die Begriffe, um meditative Praktiken zu beschreiben, die ereignisreicher und weniger eindeutig erscheinen.

Es wird im Folgenden die These vertreten, dass sich das Spannungsverhältnis zwischen einem funktionalen und einem meditativen Verständnis des Suchens und Findens im *Didascalicon* auf exemplarische Weise nachweisen lässt. Dieser Nachweis wird als Symptom für die intellektuelle Umbruchphase des 12. Jahrhunderts gelesen. Die Untersuchung wird sich zunächst auf die eher meditativen und dann auf die eher funktionalen Verwendungen des Suchens und Findens fokussieren. Die Analyse beschränkt sich hierbei jeweils separat zunächst auf das Suchen und dann auf das Finden. In allen Beispielen, die ausgewählt wurden, verwendete Hugo im Lateinischen Konjugationen der Verben ›quaerere‹ für ›suchen‹ und ›invenire‹ für ›finden‹. Die Zitationen der nachfolgenden Untersuchung beziehen sich weiterhin auf die Übersetzung von Thilo Offergeld.

In der zweiten Hälfte seines Studienbuches erklärte Hugo, ›wie die Heilige Schrift von denjenigen gelesen werden soll, die in ihr ausschließlich Wissen suchen‹.¹¹⁵ An dieser Stelle bezog er sich nicht länger auf herkömmliches Wissen, sondern auf eines, das helfen sollte, ›die Geheimnisse Gottes inständiger lieben‹ zu können.¹¹⁶ Hugo verachtete jene, die das Wissen der Bibel nur erlernten, ›um Reichtümer anzusammeln oder Ehrungen zu erhalten oder Reputation zu erwerben‹ und er bemitleidete jene, die nicht in der Lage waren, die Lehren umzusetzen und anzuwenden; denn diese Menschen wollen zwar viel wissen, ›tun aber wollen sie nichts‹.¹¹⁷ Für Hugo jedoch war das heilige Wissen Gottes immer schon angewandtes Wissen: ›Das gute Handeln ist die Straße, auf der man zum Leben gelangt. Wer auf

¹¹⁵ Hugo (1997), S. 355.

¹¹⁶ Ebd., S. 357.

¹¹⁷ Ebd., S. 355.

dieser Straße geht, der sucht das Leben.«¹¹⁸ Wenn Hugo die Bibel las, war er auf der Suche nach einer angemessenen Lebensführung:

Und wenn jemand es gelernt hat, durch das, was geschaffen wurde, Ihn, der alles geschaffen hat, zu suchen und zu erkennen, dann bildet er seinen Geist mit Wissen und füllt ihn gleichermaßen mit Freude.¹¹⁹

Die Suche war in diesem Kontext keine lästige Tätigkeit. Sie war auch keine »Jagd nach nützlichen Informationen. Sie war vielmehr eine elementare Praxis von Hugos Hingabe zu Gott. Im Hinblick auf ein kontemplatives Leseverständnis war das Suchen ein Einlassen und implizierte ein gutes Handeln im Zuge der Meditation.

Auch das Finden bekommt auf diese Weise eine umfassendere Bedeutung, die nicht mit einer funktionalen Informationsbeschaffung verwechselt werden sollte. Es erweist sich als eine Art glückliche Ankunft, eine Offenbarung, ein Ereignis: Das höchste Heilmittel im Leben sei »das Streben nach Weisheit; wer sie findet, ist glücklich, und wer sie besitzt, der ist selig«.¹²⁰ Die von körperlichen Leidenschaften und sinnlichen Wahrnehmungen betäubten Menschen sollten über die Lehren Gottes zurück zu sich finden: Denn »durch das Studium werden wir wiederhergestellt, so daß wir unsere eigentliche Natur erkennen und lernen, nicht außerhalb zu suchen, was wir in uns selbst finden können«.¹²¹ Das Finden wird zur Wahrheitsfindung, Empfindung, Selbstfindung.

Hugo beschrieb den Weg zur göttlichen Weisheit über vier Stufen, auf die dann, »als Frucht der vorangehenden vier«, noch eine fünfte folgen konnte: »Die erste Stufe, das Studium, verleiht Erkenntnis; die zweite, die Meditation, gewährt Rat; die dritte, das Gebet, erbittet; die vierte, das Handeln, sucht; die fünfte, die Kontemplation, findet.«¹²² Es ist markant, dass bei diesem meditativen Lesen das Suchen und Finden nicht am Ausgangspunkt, sondern am Ende des Prozesses stehen. Eine Recherche oder ein gezieltes Blättern sind nicht vorgesehen. Die Suche steht hier nicht als Stolperstein zwischen dem Subjekt und dem Wissen, sondern sie ist die Umsetzung der zuvor gewährten Erkenntnis. Das Finden wird sogar zum höchsten denkbaren Ziel; zur Erfahrung von Gottes Gegenwart im Zuge reiner Kontemplation.¹²³ Hugo hoffte darauf, beim Lesen der Heiligen Schrift und während der Verinnerlichung ihrer Gebote eine göttliche Einsicht zu erlangen. Die Begriffe Suchen und Finden sind in diesem Kontext keine Techniken, die selektiv mit der

¹¹⁸ Ebd., S. 351-353.

¹¹⁹ Ebd., S. 247.

¹²⁰ Ebd., S. 117.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., S. 349-351.

¹²³ Vgl. ebd., S. 353.

Vermittlung von Informationen umgehen, sondern sie markieren den Wunsch, die mediale Distanz zugunsten einer unmittelbaren Teilhabe zu überspringen.

Hugo verwies in seinen Texten jedoch ebenso auf ›moderne‹ Formen der Wissensorganisation. Er war auch nicht nur vertraut mit der Heiligen Schrift, sondern zugleich Experte für philosophische Texte der griechischen und römischen Antike. Und auch die großen christlichen Philosophen des Mittealters, insbesondere Augustinus, gehörten zu seiner Standardliteratur und wurden im *Didascalicon* rege zitiert.¹²⁴ Zudem bezog Hugo sich auf zeitgenössische Naturbetrachtungen sowie auf handwerkliche und künstlerische Praktiken – ein Themenspagat, der damals bemerkenswert war.¹²⁵ Die Zusammenführung dieser Wissensformen, der Verweis auf verschiedene Texte und nicht zuletzt die Erarbeitung einer eigenen komplexen Systematik in einem für die damalige Zeit durchaus umfangreichen Werk, wären ohne ein funktionales Suchen und Finden schlicht unmöglich gewesen.

Es ist nicht überliefert, wie Hugo Bibliotheken durchstöberte, in Kodizes blätterte, sich über sein Wissen austauschte oder von anderen Mönchen auf spezifische Stellen verwiesen wurde. Ebenso wenig, ob und wie er sich Notizen machte, Markierungen hinterließ, unterschiedliche Texte zusammenfügte, strukturierte und überarbeitete. Jedoch lassen sich im *Didascalicon* Hinweise finden, die auf eben solche Operationen des effizienten Zurechtfindens verweisen. Und infolgedessen darf vermutet werden, dass die Suche nach Informationen ein zentraler Bestandteil von Hugos Arbeit und dabei gewiss nicht selten eine Herausforderung war. Denn die wissenschaftliche Recherche konnte auch damals schon eine frustrierende Tätigkeit sein. Hugo bewunderte nicht umsonst die Studierenden des Pythagoras, die, der Legende nach, das relevante Wissen »vollständig im Gedächtnis hatten«, denn so brauchten sie niemals, »in den Büchern hin und her zu blättern, um nach den Regeln und Gründen zur Erklärung des umstrittenen Themas zu suchen, sondern hatten jeden einzelnen Punkt sofort auswendig bereit«.¹²⁶

Obwohl Hugo als ein Experte antiker Mnemotechniken gilt, blieb ein umständliches, händisches Suchen von Informationen auch für ihn unvermeidlich. Deswegen vermittelte er Techniken, um die Suche zu vereinfachen. Hugo erklärte, wie das Gedächtnis eingesetzt werden solle, um sich Gelesenes effizient und strukturiert anzueignen. Er empfahl, sich auf die Stellen zu fokussieren, auf denen »die

¹²⁴ Vgl. exemplarisch ebd., S. 217-229 im Kapitel »Die Urheber der Wissenschaften«. Illich betont, dass »Hugos Texte fast gänzlich Kompilationen, Deutungen und Umformulierungen von denen des Augustinus sind« (Illich (1991), S. 17).

¹²⁵ Vgl. insb. Hugo (1997), S. 193-207. Hugo beschäftigt sich hier mit der Tuchherstellung, der Waffenschmiedekunst, der Handelsschifffahrt, der Landwirtschaft, der Jagd, der Medizin und der Theaterkunst. Vgl. auch die Einschätzung von Offergeld (1997), S. 62-66.

¹²⁶ Hugo (1997), S. 231.

Kraft der Argumentation beruht«: »Denn jede Abhandlung hat einen Grundgedanken [...]. Diesen Grundgedanken zu suchen und zu prüfen heißt ›zusammenfassen‹ [colligere].«¹²⁷ Hugo durchsuchte den Text also nicht einfach nur; er untersuchte ihn und unterschied dabei Wichtiges von Unwichtigem.

Dass eine gute Zusammenfassung kein leichtes Unterfangen ist, wird im Hinblick auf Hugos Bibellektüre besonders deutlich: »Bezüglich der gesuchten Ordnung unter den Wissenschaftsdisziplinen sollte der Studierende der Heiligen Schrift als erstes die historische, die allegorische und die tropologische Deutung beachten«.¹²⁸ Bei der allegorischen Auslegung wiederum solle der unerfahrene Studierende aber vorsichtig sein und lieber zuerst eine Einführung »bei gelehrteten und weisen Männern suchen«.¹²⁹ Denn wer alles eigenständig auslege, der laufe Gefahr, »auf Abwege« zu geraten.¹³⁰ Es konnte also auch zu Hugos Zeiten schon ›falsch‹ gesucht und folglich auch falsch verstanden, falsch interpretiert, falsch zusammengefasst werden. Die Suchenden konnten sich, bei fehlender Anleitung und fehlender Systematik, ›verirren‹ (errare). Da ein Irrweg fatale Folgen haben konnte, riet Hugo den Lernenden: »Mach nicht so viele Umwege, bevor du nicht die direkten Wege kennengelernt hast. Du wirst um so sicherer gehen, wenn du nicht befürchten mußt, dich zu verirren.«¹³¹

Als Beispiele für eine äußerst ertragreiche Recherche und Zusammenstellung von Wissen verwies Hugo auf die Vermächtnisse von Hieronymus und Gennadius, die jeweils »auf der ganzen Welt nach Kirchenschriftstellern gesucht, methodische Nachforschungen angestellt und deren Werke schließlich in einem einbändigen Verzeichnis aufgeführt« haben.¹³² Hugo zählt die beiden zu den ›Begründern von Bibliotheken‹.¹³³ Denn sie hinterließen Nachschlagewerke, in dem die zuvor gesammelten Informationen gezielt gefunden werden konnten.

Hugo war bemüht, seinen Studierenden das Finden von Informationen zu erleichtern und ihren Weg zum Wissen abzukürzen. Der souveräne Umgang mit Kompendien war für ihn daher von großer Relevanz. So rühmte er z.B. die Funktionsweise der Kanontafeln: »Diese Tafeln sind zu dem Zweck aufgestellt worden, damit wir anhand ihrer ausfindig machen und wissen können, welche der jeweils anderen Evangelisten etwas Ähnliches oder etwas ganz Eigenes gesagt haben.«¹³⁴ Damit seine Studierenden auch in der Lage waren, gezielt Informationen aus den

127 Ebd., S. 249.

128 Ebd., S. 359. Hugo wird in der Sekundärliteratur insb. dafür gewürdigt, dass er die Bedeutung der ›historia‹ für die Bibellexegese stark markierte. Vgl. Prica (2010), S. 72.

129 Hugo (1997), S. 383.

130 Vgl. ebd.

131 Ebd., S. 239.

132 Ebd., S. 305.

133 Ebd.

134 Ebd., S. 297.

Tafeln zu ziehen und diese systematisch zu vergleichen, erklärte Hugo ausführlich deren Verwendung:

Wenn man also ein Evangelium aufschlägt und wissen will, welcher der anderen Evangelisten etwas Ähnliches gesagt hat, so nimmt man die dem Abschnitt beigefügte Zahl und sucht diese Zahl auf der angezeigten Kanontafel; dort findet man dann, welcher Evangelist was gesagt hat.¹³⁵

Die Studierenden von Hugo sollten aber nicht nur in die Lage versetzt werden, die vorhandenen Nachschlagewerke richtig zu benutzen, sondern sie sollten darüber hinaus auch lernen, ihre eigenen Erkenntnisse in nachhaltige Ordnungen zu überführen:

Später aber, wenn du begonnen hast, Bücher zu lesen, und dabei vieles unverständlich, vieles eindeutig und vieles zweifelhaft geschrieben findest, so nimm das, was du eindeutig findest, und füge es, sofern es paßt, deiner Ausgangsbasis hinzu.¹³⁶

Finden bedeutete für Hugo also auch, neue Ordnungen zu knüpfen. Das Arrangieren von Wissen und das Knüpfen von neuen Zusammenhängen führte auch damals schon zu Innovationen bzw. zu Erfindungen (*inventio*). Hugo nannte eine Reihe berühmter Erfindungen und verwies dabei auf manche frühen Urheberrechtsstreite der Wissenschaften:

Die Natur-Physik wurde bei den Griechen von Thales von Milet [...] erfunden, während bei den Lateinern Plinius darüber geschrieben hat. Pythagoras von Samos erfand die Arithmetik, und Nikomachus verfaßte ein Werk darüber. [...] Von der Geometrie heißt es, sie sei zuerst in Ägypten erfunden worden; bei den Griechen war Euklid ihr bedeutendster Vertreter [...].¹³⁷

Aber auch im Hinblick auf das Finden verwies Hugo auf Schwierigkeiten und mögliche Abwege. Er unterschied z.B. die philosophischen Schriften von jenen, die »zur Philosophie lediglich in irgendeiner Beziehung« stehen.¹³⁸ Werke der Dichtkunst bezeichnete er in diesem Zusammenhang als »Anhang zu den Wissenschaften«.¹³⁹ Sie sollten mit Vorsicht gelesen werden, da sie ungeeignet seien, um Wissen zu finden. So »würde derjenige, der zur Wissenschaft gelangen will, dabei aber die wahren wissenschaftlichen Disziplinen beiseite läßt, um sich in die anderen zu

¹³⁵ Ebd., S. 299. Zur Kanontafel vgl. auch Weidner (2012), S. 52-55.

¹³⁶ Hugo (1997), S. 379.

¹³⁷ Ebd., S. 219.

¹³⁸ Ebd., S. 231.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 231-233.

vertiefen, enorme, [...] unendliche Mühe darin finden und nur ein mageres Ergebnis«.¹⁴⁰

Diese Einteilung in ›seriöses‹ und ›unseriöses‹ Wissen wurde an einer anderen Stelle jedoch teilweise revidiert. In einem Kapitel zur ›Demut‹ (humilitate) betonte Hugo: »Schätze kein Wissen gering, denn alles Wissen ist gut.«¹⁴¹ So gäbe es keine Schrift, die nicht irgendetwas enthielte, dass die Mühe einer Suche entlohnt. Und bei manch einer Schrift könne es sogar unerwartet passieren, dass sie ›etwas ganz Besonderes‹ enthält, »welches der aufmerksame Erforscher des Inhalts, da er es nirgends anders gefunden hat, um so freudiger aufnimmt, je seltener es ist«.¹⁴² Spätestens hier wird deutlich, dass auch Hugo zufällige, glückliche Funde kannte. Das Phänomen, das heute unter dem Begriff ›Serendipität‹ bekannt ist, beschäftigte schon Hugo: Um Glücksfunde zu provozieren, war es nötig, unbekannte Pfade einzuschlagen, sich dem Zufall hinzugeben und auf ein gezieltes Jagen nach Informationen zu verzichten.

Die Darstellungen sollten verdeutlichen, dass Hugo in seinem *Didascalicon* das Suchen und Finden sehr wohl als funktionale Operationen verstand, praktizierte und an seine Leser_innenschaft vermittelte. Jedoch verwendete er die Begriffe ebenso, um eine meditative Einkehr zu beschreiben. Die hierbei provozierte Ambivalenz stellt sich, so meine Interpretation, folgendermaßen dar: Einerseits sprach Hugo von einer Suche, die festen Regeln oder Algorithmen folgt, die an eine fremde Person oder an eine Maschine delegiert werden kann und die mit großer Sicherheit Ergebnisse befördert. Andererseits sprach er von einem individuellen, geistigen Suchprozess, der kaum zu vermitteln, schwer zu erreichen und nicht immer zu kontrollieren ist. Eine ähnliche Differenz ergab sich beim Finden: Einerseits kann ein Fund der Lohn einer zuvor geleisteten Suche sein, manchmal in Folge eines direkten, erfolgreichen Zugriffs, manchmal als das Ergebnis von Ausdauer, Innovation oder Glück. Andererseits kann das Finden aber auch zur seltenen Offenbarung werden, die nur durch Geduld, Mühe und Gottes Gnade erreichbar ist. Aus einer heutigen Perspektive stehen diese beiden Zugänge zum Wissen im Konflikt zueinander. Für Hugo bestand jedoch keine Notwendigkeit, einen davon zu privilegieren oder gegen den anderen auszuspielen. Das *Funktionale* und das *Meditative des Suchens und Findens* bleiben in seiner Wissensorganisation koexistent.

¹⁴⁰ Ebd., S. 233.

¹⁴¹ Ebd., S. 255.

¹⁴² Ebd.

7.5 Eine neue Askese im weltweiten Netz

Gleich im Vorwort zu seinem Hugo-Kommentar beschreibt Ivan Illich seine Zuneigung zu Hugos ›Askese des Lesens‹ und wünscht sich deren Erneuerung:

Wir kamen dahin, Hugos *ars legendi* als asketische Disziplin zu verstehen, die einem technischen Objekt galt. Und unser Nachdenken über das Überleben dieser Form des Lesens unter der Ägide des ans Buch gebundenen Textes brachte uns darauf, eine Studie der Askese zu beginnen [...].¹⁴³

Illich erkennt jedoch zugleich, dass für ihn selbst eine asketische Meditation im Sinne Hugos nicht mehr möglich ist. Seine Versuche, »sich von einem frühen christlichen Meister auf eine Pilgereise durch die Seiten führen zu lassen«, hätten bestenfalls zu einem spirituellen Lesen, zu einer »*lectio spiritualis*« geführt.¹⁴⁴ Das Zuhause von Illich bliebe der ›buchbezogene‹, ›scholastische‹, ›bibliophile‹ Text, in dem Gedanken gezielt geordnet und durchsuchbar gemacht werden.

Weder Illichs Wunsch nach Kontemplation noch seine Melancholie angesichts eines verloren gegangenen Leseverständnisses werden hier geteilt. Dennoch ist es lohnend, seine Reflexionen aufzugreifen, denn sie führen geradewegs zu den Debatten über eine digitale Wissensorganisation. Illich blickte nämlich nicht nur wehmütig ins 12., sondern vor allem sorgenvoll ins 21. Jahrhundert. Seine Monografie *Im Weinberg des Textes* erschien zu Beginn der 1990er Jahre und wurde von einer Zeit geprägt, in der die Einflussnahme digitaler Rechenmaschinen auf die Produktion von Texten deutlich spürbar war. Die massenhafte Verbreitung persönlicher Computer und deren weltweite Vernetzung standen kurz bevor. Illich befürchtete daher, dass seine Studie einer »Bedrohung durch die Computer->Literalität< ins Auge schaut«.¹⁴⁵ Denn in »jedem Computer lauert ein Bulldozer mit dem [...] Versprechen, neue Wege zu *data*, *replacements*, *inversions* und *instant print* zu eröffnen«.¹⁴⁶ Weit davon entfernt, jemals wieder wie ein ›Weinberg‹ beschritten zu werden, ging Illich davon aus, dass das Buch im digitalen Zeitalter »gerade noch als Metapher taugt, die auf *Information* verweist«.¹⁴⁷

Ivan Illich wähnte sich in einer vergleichbaren historischen Umbruchssituation wie einst Hugo von Sankt Viktor. Doch scheint es, als habe Hugo einen gelasseneren Umgang mit den technischen Neuerungen seiner Zeit gefunden. Denn für Hugo schlossen sich ein funktionaler Zugang zum Wissen und eine monastische

143 Illich (1991), S. 13-14 (Hervorhebungen hier und im Folgenden im Original).

144 Ebd., S. 125.

145 Ebd., S. 14.

146 Ebd., S. 125.

147 Ebd.

Kontemplation weder aus, noch gefährdeten sie einander. Illich hingegen befürchtete, dass der Computer das Lesen, Denken, Suchen und Finden negativ beeinflussen und nachhaltig verändern würde.

Ich möchte an dieser Stelle nicht nur den Kulturpessimismus von Ivan Illich zurückweisen, sondern ebenso die Annahme, dass spezifische Formen des Denkens durch technische Innovationen restlos verdrängt werden würden. Vielmehr hat die Analyse von Hugos Text verdeutlicht, dass gegenläufige Vorstellungen in der Wissensorganisation durchaus koexistieren können. Es wurde gezeigt, dass die Operationen des Suchens und Findens schon im Hochmittelalter mit Bedeutungen verbunden wurden, die zwischen einem funktionalen Zugriff und einer meditativen Kontemplation oszillierten. Ihre Brisanz erhielten diese Ambivalenzen nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines technischen und intellektuellen Umbruchs, der seit dem 12. Jahrhundert den Umgang mit Texten maßgeblich prägte.

Bei dem folgenden Versuch, diese Erkenntnisse auf die Gegenwart zu übertragen, kann es nicht das Ziel sein, Hugos Askese unter digitalen Bedingungen wiederzufinden. Vielmehr wird eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen seiner Situation und der heutigen Lage angenommen und an einigen Beispielen reflektiert. Illichs Verlangen, angesichts einer neuen ›Computer-Literalität‹ in eine alte Askese zu flüchten, deutet bereits darauf hin, dass im Zuge der gegenwärtigen technischen Umbrüche die Spannung zwischen einem eher funktionalen und einem eher meditativen Suchen und Finden eine gewisse Konjunktur erlebt.

Explizite Formulierungen, in denen das Suchen und Finden mit kontemplativen Vorstellungen verknüpft werden, sind auch heute weit verbreitet.¹⁴⁸ Der Online-Händler Amazon listet z.B. aktuell über 7000 Bücher unter dem deutschen Begriff ›Selbstfindung‹. Viele der angezeigten Treffer lassen sich als esoterisch-spirituelle Ratgeber-Literatur beschreiben. Häufig assoziieren sie bereits im Titel das Suchen und Finden mit einer heilenden, nahezu magischen Wirkung und erinnern dabei in ihrer Wortwahl erstaunlich stark an Hugo: *Gott suchen, sich selbst finden; Selbstvertrauen, Selbstfindung, Selbstliebe; Über den Körper zu sich selbst finden; Im Alltag Ruhe finden; Auf der Suche nach dem verlorenen Selbst; Suche nichts – finde alles! Wie ihre tiefste Sehnsucht sich erfüllt; Erleuchtung durch Selbstfindung in 7 genialen Schritten; Bin auf Selbstsuche, komme gleich wieder; Eine inspirierende Reise zum eigenen Selbst; Durch Achtsamkeit und Meditation die eigene Berufung finden, ein erfülltes Leben führen und glücklich sein.*¹⁴⁹

148 Zur Meditation in der Gegenwart vgl. erneut Baier (2009), insb. S. 19-30.

149 Die Suche wurde erstmals durchgeführt am 12.03.2019 über www.amazon.de (Schlagwort: Selbstfindung, Kategorie: Bücher). Ein letzter Abgleich mit ähnlichen Ergebnissen wurde am 12.06.2021 unternommen. Es wurden verschiedene Titel und Untertitel der führenden angezeigten Treffer ausgewählt. Auf nähere Angaben wurde verzichtet, da es sich lediglich um einen beispielhaften Einblick handeln soll. Dass der sog. Esoterik-Markt seit Jahren ein gutes Geschäft macht, thematisiert u.a. der folgende Artikel: Klaus, Julia (2017): Wer am Geschäft

Der Umstand, dass die angeführten zeitgenössischen Titel weniger ›seriös‹ erscheinen als ähnliche Formulierungen bei Hugo, bestätigt einmal mehr die These, dass ein funktionales Suchen und Finden die europäische Wissensorganisation dominiert. Denn in den genannten Beispielen wurden die kontemplativen Vorstellungen immer schon an ein funktional-rationales und vor allem auch an ein kapitalistisches und neoliberales Dispositiv gekoppelt und auf diese Weise teilweise pervertiert. Unzweifelhaft bleibt jedoch das Begehen nach einem meditativen Zugang. Dieses erweist sich auch in anderen zeitgenössischen Kontexten als überaus präsent. Es lässt sich insbesondere in den Debatten um ein Suchen und Finden im weltweiten Netz nachweisen.

Web-Browser wie ›Safari‹ von Apple oder der ›Internet-Explorer‹ von Microsoft weisen mit ihren Namen auf die Vorstellung hin, die ›Surfenden‹ im weltweiten Netz könnten sich als Abenteurer_innen und Entdecker_innen ihren Weg durch die digitalen Informationsfluten bahnen.¹⁵⁰ Web-Suchmaschinen sorgen indessen für die Navigation und erscheinen den Verlorenen als allwissende Führer. Aus einer derartigen Perspektive kann eine Suchmaschine gar zu einem religiösen Medium stilisiert werden, zu einer gottähnlichen Entität.¹⁵¹

Derartige Vorstellungen mögen für manche gewiss reizvoll sein. Es handelt sich jedoch um Idealisierungen, die nicht zuletzt durch das Dilemma brüchig werden, dass bei jedem Surfen im weltweiten Netz die Selbstbestimmung des Individuums aufgrund von ökonomischen Interessen gefährdet ist. Denn ständig werden Anfragen gespeichert, Daten verarbeitet, Informationen angepasst und Werbungen eingeblendet. Ausgehend von einer derartigen Beobachtung, etabliert Eli Pariser seinen Begriff der ›Filter Bubble‹.¹⁵² Mit dessen Hilfe kritisiert er, dass Online-Filter zielgruppenorientierte Selektionen vornehmen:

Aber die Filter Bubble ist nicht auf eine Vielfalt von Ideen und Menschen eingestellt. Sie ist nicht dafür geschaffen, uns unbekannte Kulturen vorzustellen. Wenn wir also in unserer Filter Bubble verharren, könnten wir der geistigen Flexibilität und Offenheit entbehren, die der Kontakt mit dem anderen herbeiführt.¹⁵³

mit dem Seelenheil verdient. In: Süddeutsche Zeitung Online: <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/esoterik-wer-am-geschaeft-mit-dem-seelenheil-verdient-1.3596195> vom 12.06.2021.

150 Diese beiden Browser gehörten lange zu den erfolgreichsten ihrer Art. Safari ist bis heute der Standardbrowser für Mac: <https://www.apple.com/de/safari> vom 12.06.2021. Der Internet-Explorer wurde 2015 durch den Nachfolger Microsoft Edge abgelöst, ist aber noch verfügbar: <https://www.microsoft.com/de-de/download/internet-explorer.aspx> vom 12.06.2021.

151 Eine religiös-spirituelle Interpretation nutzt z.B. auch J.D. Peters für seine einschlägige Google-Analyse: »Google inherits the narrative of the priestly class that discerns the universe, renders order out of chaos, answers our entreaties, and invites us to take part in mantic acts of divination« (Peters (2015), S. 333).

152 Vgl. Pariser (2012), insb. S. 14-28.

153 Ebd., S. 109.

Pariser fordert daher eine Gegenbewegung, die eine ›freiere‹ und ›offenere‹ Suche ermöglichen soll:

Unsere Online-Architekten müssen ein Gleichgewicht zwischen Relevanz und Serendipität finden, zwischen dem tröstlichen Kontakt zu Freunden und dem spannenden Kontakt zu Fremden, zwischen gemütlichen Nischen und offenen Räumen.¹⁵⁴

Längst gibt es Ideen von einer technisch implementierten ›systematischen Serendipität‹.¹⁵⁵ Algorithmen sollen nicht mehr nur Angebot und Nachfrage zielsicher zusammenführen, sondern zugleich Glücksfunde und unerwartete Entdeckungen produzieren. So wie Hugo in seiner meditativen Suche einst ›durch den offenen Raum eilte‹,¹⁵⁶ gilt es auch im weltweiten Netz als erstrebenswert, sich für mehr ›Offenheit‹ einzusetzen, um der funktionalen Suche und ihren Kontrolldispositiven zu entfliehen.

Auch Hugos Wunsch, eine unmittelbare Wahrheit zu finden, seine Hoffnung, ›nichts zweifelhaft, nichts unklar zu lassen‹,¹⁵⁷ und seine damit verbundene Vorstellung, die vermittelnden Instanzen zu überwinden, werden im digitalen Zeitalter unter neuen Vorzeichen diskutiert. Als Schlagwort taucht dabei häufig der Begriff ›Transparenz‹ auf, der nicht nur auf eine demokratische Partizipation, sondern ebenso auf den naiven Wunsch eines unvermittelten Informationszugangs verweist: ›Wir wollen die transparent gemachte politische Welt in den Zeitungen, im Fernsehen, auf Internetseiten durchschauen, und möglichst immer tiefer durchschauen‹,¹⁵⁸ schreibt Manfred Schneider leicht polemisch in seiner einschlägigen Monografie *Transparenztraum* und gelangt zu der Schlussfolgerung, dass die ›elektronische Immaterialisierung unserer privaten, ökonomischen, politischen Umwelten‹ die Vorstellungen von einer ›transparenten‹ oder auch ›medienlosen Wirklichkeit‹ befördert habe.¹⁵⁹ Ähnliche Befürchtungen entstehen auch durch die Web-Suche: So mahnt Theo Röhle, dass die Menschen aufgrund ›minimaler Schnittstellen‹ und ›extrem kurzer Verarbeitungszeiten‹ einer ›Transparenzillusion‹ erliegen könnten.¹⁶⁰

154 Ebd., S. 232.

155 Zur Diskussion einer ›systematized serendipity‹ vgl. Rouvroy, Antoinette/Berns, Thomas (2013): Algorithmic Governmentality and prospects of emancipation. Disparateness as a precondition for individuation through relationships? In: *Réseaux*, vol. 177, 2013/1, S. 163-196, <https://www.cairn-int.info/journal-reseaux-2013-1-page-163.htm> vom 12.06.2021. Vgl. zudem Haase/McCay-Peet (2014).

156 Vgl. Hugo (1997), S. 247.

157 Ebd.

158 Schneider (2013), S. 13-14.

159 Ebd., S. 15.

160 Röhle (2010), S. 15 sowie S. 165.

Eine derartige naive Vorstellung von Transparenz zerbricht spätestens angesichts der Feststellung, dass Suchmaschinen als Black Boxes in ihrer Funktionsweise äußerst uneinsichtig sind.¹⁶¹ Aus der berechtigten Kritik an der Web-Suchmaschine als Black Box erwächst jedoch zugleich die Gefahr einer ganz neuen mystischen Verklärung: So können Web-Suchmaschinen zu mächtigen Phantomen stilisiert werden, die zwar Transparenz suggerieren, selbst jedoch im Verborgenen operieren.¹⁶² Alexander Galloway begegnet den Tendenzen, das Innenleben technischer Black Boxes metaphysisch aufzuladen, mit dem Verweis, dass diese »ein rein funktionales Sein ohne Wesen oder transzendentalen Kern« besitzen.¹⁶³

Bereits im Jahr 2005 warnten die Soziologen Michael Schetsche, Kai Lehmann und Thomas Krug vor einer »Wiederverzauberung der Welt« durch digitale Informationstechnologien und Web-Suchmaschinen.¹⁶⁴ Der Mangel an technischem Wissen würde viele Menschen dazu verleiten, »die Welt der Computer und Netze magisch zu verstehen«.¹⁶⁵ Eine kritische Forschung muss sich, so auch meine Einschätzung, einer solchen Perspektive stellen und die befürchtete »Verschränkung von Magie und Technik in der Google-Gesellschaft« ernst nehmen.¹⁶⁶ Denn ansonsten verkennt sie die gegenwärtige Lage. Es ist mitunter ein schmaler Grat, der einen rationalen Umgang mit Wissen von einem metaphysischen trennt. Letzterer kann im schlimmsten Fall zu undifferenzierten Einschätzungen, verzerrten Wahrnehmungen und radikalen Positionen führen. Gerade in Zeiten, in denen die öffentliche Presse vermehrt denunziert wird und Verschwörungstheorien eine Konjunktur erleben,¹⁶⁷ ist es für die Suchmaschinenforschung wichtig, solche Ambivalenzen ernst zu nehmen.

Ausgehend von der Web-Suche lässt sich eine diskursive Polarisierung beobachten, in der funktionale und metaphysisch anmutende Vorstellungen aufeinandertreffen. Denn im Internet bedrohen Algorithmen, Überwachungs- und Kontrolldispositive das Verlangen nach einer offeneren Suche. Web-Suchmaschinen sind Techniken, die festlegen, was gefunden werden kann: Sie systematisieren, klassifizieren, grenzen ein. Die ständige Kontrolle nährt, so meine Annahme, den Wunsch nach einer freieren, individuelleren Suche. Denn gerade das Suchen kann auch heute noch als etwas verstanden werden, das niemals vollständig zu techni-

¹⁶¹ Vgl. exemplarisch Röhle (2013).

¹⁶² Vgl. die Ausführungen im 2. Kapitel sowie Schrade (2019), insb. S. 28-42.

¹⁶³ Galloway (2011), S. 274.

¹⁶⁴ Schetsche/Lehmann/Krug (2005), S. 25.

¹⁶⁵ Ebd. (Hervorhebung im Original.)

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. weiterführend: Seidler, John David (2016): *Die Verschwörung der Massenmedien. Eine Kulturgeschichte vom Buchhändler-Komplott bis zur Lügenpresse*. Bielefeld: transcript.

sieren ist. Es beschreibt eine Handlung, deren Intention oft nicht klar ist und die sich durch den ›offenen Raum‹ treiben lassen kann.¹⁶⁸

Damit sind auch nicht zwangsläufig Naivität, spiritistische Verklärungen oder gar Verschwörungstheorien verbunden. Der Prozess des Suchens impliziert vielmehr ein berechtigtes Verlangen nach Selbstbestimmung. Eine Suche kann unberechenbar, spielerisch, experimentell und investigativ sein: Ergebnisse können gegen den Strich gelesen, Kontrollen unterwandert werden. Die Suche kann Regeln durchbrechen und sich der jeweiligen Wissensorganisation entziehen – eben darin scheint ihre Macht zu liegen.

Ebenso wie Erhard Schüttpelz überzeugend argumentiert, dass der heutige Medienbegriff und überdies die gesamte Medienwissenschaft ihre Wurzeln im spirituellen Mediumismus haben, finde ich es angemessen, die gegenwärtige Kritik an der Web-Suche mit einem Verlangen nach Meditation und mit einem kontemplativen Leseverständnis zu verknüpfen.¹⁶⁹ Ich möchte dieses Kapitel daher mit der These beenden, dass nicht nur Annahmen eines funktionalen Suchens und Findens in den Auseinandersetzungen mit der Online-Suche präsent sind, sondern ebenso Perspektiven, in denen diese Operationen meditativ interpretiert werden, um sie gegen die dominante Wissensorganisation in Stellung zu bringen.

168 Vgl. auch Trüper (2012), S. 173-175 sowie die Überlegungen in der Einleitung dieser Arbeit.

169 Vgl. Schüttpelz (2012).