

MARC-AEILKO ARIS · MÜNCHEN

VIRTUALITÄT UND TYPOLOGIE

Otto von Freising und Jerusalem

Otto Frisingensis episcopus, non solum calceamentis, sed etiam pedibus attritis, fame quoque ac gelu confectus – «Bischof Otto von Freising, die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte»¹. Das jämmerliche Bild eines Bischofs, dem Hochadel entsprossen, mit den Mächtigen auf Du, gebildet wie kein zweiter – und jetzt das: So hat den Bischof der Kreuzzug zugerichtet, auf den er sich hochgemut eingelassen hatte. Selber wird er später dazu sagen: «Wenn es auch nicht gut war für das leibliche Wohl, so war es dennoch gut für das Heil der Seelen»². Aber bis zu diesem Urteil ist es ein langer Weg.

Angefangen hatte es damit, dass Otto sich von Menschen beeindrucken ließ und dass er den Stimmen der Menschen getraut hatte: der Stimme jenes syrischen Bischofs Hugo von Gabala, den er in Viterbo am päpstlichen Hofe gehört hatte. «Wir haben selbst mit angehört», so Otto wörtlich, «wie er die gefährliche Situation der Kirche jenseits des Meeres nach dem Fall von Edessa unter Tränen beklagte und seinen Entschluss kund gab, deswegen über die Alpen zum König der Römer und Franken zu ziehen, um seine Hilfe zu erbitten»³. Das war im Spätjahr 1145. Weitergegangen war es damit, dass er der Stimme des Bernhard von Clairvaux, seines Ordensvaters, getraut hatte. Bernhards Rundbrief an die Fürsten und Bischöfe des ostfränkischen Reiches, genau ein Jahr nach der Klage des syrischen Bischofs verfasst, hatte seine Wirkung auf Otto nicht verfehlt: Vollständig gibt er ihn in seinen *Gesta Friderici*, den Taten des großen Friedrich, wieder: «Ihr Brüder, jetzt ist die rechte Zeit (tempus acceptabile), jetzt ist der Tag des Heils (ecce nunc dies salutis, 2 Kor 6,2)», lässt er Bernhards Stimme erschallen, der seinerseits Bibelzitate aneinanderreicht; «da wankt und schwankt die Erde» – Psalm 18,8 – «denn» – und das und nur das ist nun wirklich Bern-

MARC-AEILKO ARIS, geb. 1959, Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Direktor des Albertus-Magnus-Instituts, Bonn, Geschäftsführender Herausgeber der «*Fontes Christiani*», Seelsorger an der Domkirche zu Freising.

hards Stimme: «der Gott des Himmels beginnt sein Land zu verlieren. Sein Land, in dem er erschienen ist und mehr als dreißig Jahre als Mensch unter Menschen wandelte; sein Land, das er erleuchtet hat durch seine Wunder, das er geweiht hat durch sein eigenes Blut und in dem die ersten Blüten der Auferstehung erschienen sind»⁴. Bernhard öffnet Otto und nicht nur ihm die Augen für die drohende Gefahr: ein Gott ohne Land – diese Aussicht lässt ihn im Februar 1147 auf dem Reichstag zu Regensburg das Kreuz nehmen. Damit beginnt sein Weg ins Heilige Land, sein Weg nach unten – bis hin zu jenem jämmerlichen Bild eines Bischofs: die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte. Das Ganze: eine Tragödie – wie Otto selbst sagt.

Solche Tragödien darzustellen, war bisher sein Geschäft gewesen. Im Widmungsbrief zu seiner großen «Geschichte der zwei Staaten» hat er gegenüber Friedrich I. so seine Geschichtsschreibung charakterisiert: «Veranlasst durch die Wirrnisse der trüben Zeit vor Euch haben wir mit bitterem Gemüt diese Geschichte aufgeschrieben und deshalb weniger die Abfolge der Ereignisse als ihr Elend wie in einer Tragödie dargestellt und so endet ein jedes Buch – in miseria – im Elend»⁵. Das hat ihm – wahrlich zu Unrecht – den Ruf eingetragen, ein pessimistischer Geschichtsschreiber zu sein – als solcher ist er nun herausgefordert, da er die Tragödie seines Kreuzzugs bewältigen muss. Und der war nun wahrhaftig eine Tragödie.

Im Juni 1147 bricht er mit König Konrad auf: die Donau entlang nach Südosten. Schon der Marsch durch Ungarn gestaltet sich schwierig und erfordert die Teilung des Heeres. Endlich am 7. September findet sich kurz vor Konstantinopel bei Choröbacchi ein geeigneter Ort, die Heere wieder zu gemeinsamem Lager zu vereinen, ein Ort, «der», wie Otto schreibt, «uns durch das Grün der Wiesen erfreute und, von einem kleinen Fluss durchströmt, einen lieblichen Anblick bot. Ich gestehe, während der ganzen Zeit unseres Zuges hatten wir niemals ein schöneres Lager, niemals hatten die Zelte, soweit man es nach dem Anblick beurteilen konnte, einen größeren Platz eingenommen»⁶. Der Ort, der alle durch seine Anmut bezaubert hatte, erweist sich als Falle. Ein sanfter Regen, der in den frühen Morgenstunden eingesetzt hatte, wuchs sich zu einem stürmischen Unwetter aus und ließ den lieblichen Bach zum reißenden Strom anschwellen und das Heerlager überfluten. Otto wörtlich: «Da sah man die einen schwimmen, die anderen sich an die Pferde klammern, wieder andere ließen sich an Stricken jämmerlich fortziehen, um der Gefahr zu entinnen, noch andere stürzten sich kopflos in die Fluten und versanken, weil sie sich unbedachterweise mit anderen umschlangen; sehr viele aber, die glaubten, auf einem Umweg entkommen zu können, wurden von einer Welle des Flusses fortgerissen, von Baumstämmen unter Wasser gedrückt, von der Gewalt der Wirbel verschlungen und ließen so ihr Leben in den Fluten»⁷. Nur wenigen gelingt es,

sich in das Lager Friedrichs zu retten, der seine Zelte an einem Berghang gegenüber aufgeschlagen hatte. Nochmals Otto: «Welch gewaltige Verluste sowohl an Personen als auch an Sachen und für einen so langen Weg notwendigen Geräten unser Heer dort erlitten hat, das braucht nicht geschildert zu werden.»⁸

Nicht nur das schildert Otto nicht – auch den weiteren Weg des Heeres über den Bosphorus, über Nicomedia bis nach Nicäa verschweigt er. Dort wird das Heer geteilt – während die Hauptmacht unter Konrads Führung quer durch Kleinasien zieht, zieht Otto mit einem Kontingent den Weg an der Küste entlang, bis er Ende des Jahres 1147 im Gebirge bei Roas von den Türken geschlagen wird. Ausgehungert, frierend, barfuß und zerfetzt erreicht er vermutlich bei Antalya die Küste – aber auch das verschweigt er. Davon erzählt ein anderer: eben Gerhoh, sein gelehrter Freund, der Propst von Reichersberg. Ottos Bericht setzt erst wieder ein, da er den Versuch der verbliebenen Kreuzfahrer beschreibt, auf dem Meerweg das Heilige Land zu erreichen: «Dabei versuchte jeder, wie und wann er konnte, an verschiedenen Stellen das Ufer zu erreichen»⁹ – in ständiger Angst vor einem Schiffbruch, den viele von ihnen auch erlitten. In der Mitte der Fastenzeit erreichen die ersten Überlebenden, halb nackt den Gefahren des Meeres entronnen (*seminudis evadentibus*), das Heilige Land, die einen bei Akkon, andere bei Tyrus, andere bei Sarepta. Zu ihnen gehört wohl auch Otto von Freising. Auf dem Landweg kommen sie am 4. April 1148 in Jersusalem an: es ist Palmsonntag. Gezeichnet von dem, was sie selbst erlitten, feiern sie *cum multa cordis devotione* – aus ganzem Herzen und voll Inbrunst – das Leiden und die Auferstehung des Herren: *singula loca, ubi haec facta sunt, circueundo* – indem sie die Stätten, wo alles geschah, abgingen und Aug in Auge betrachteten: *oculo ad oculum videndo*. Erst eine Woche später trifft König Konrad in der Heiligen Stadt ein, nicht weniger gezeichnet von der Kreuzfahrt, die ihm zum Kreuz geworden war. Jubelnd wird er als derjenige empfangen, der Gott sein Land zurückgeben wird, das Land, das er auf einer Reise durch Samaria und Galiläa sogleich inspiziert. Danach beginnt er unter erheblichem finanziellen Aufwand damit, die überlebenden Kreuzritter für einen Feldzug gegen Damaskus im Juli desselben Jahres zu gewinnen. Zeitgleich unternimmt dies auch König Ludwig VII. von Frankreich, der später zum Kreuzzug aufgebrochen und nun auch im Heiligen Land eingetroffen war und sich nun in Tyrus aufhält. In den Augen Ottos wird der Kreuzzug so zu einem Kampf von Rivalen entfremdet und verzerrt. Das Land Gottes wird zum Schauplatz von Eifersucht und Überheblichkeit. Einer für den 24. Juni einberufenen Ratsversammlung aller Kreuzfahrer in Akkon, an der auch Otto teilnimmt, gelingt es, die widerstrebenden Kräfte zu bündeln. Der Sturm auf Damaskus bleibt dennoch erfolglos. Unverrichteter Dinge beschließen die Könige, in ihre Heimat

zurückzukehren – auf getrennten Wegen: Konrad und mit ihm Otto über Griechenland, Ludwig über Süditalien. Wann genau Otto von Freising nach Freising auf den Domberg zurückgekehrt ist, ist unklar. Urkundlich lässt er sich erstmals wieder in der zweiten Hälfte des Jahres 1149 greifen. Die Kreuzfahrt, die so hochgemut begonnen hatte, endete jammervoll im elenden Anblick eines aufgegebenen, frierenden und hungernden Bischofs. Dieses Bild war auch denen nicht verborgen geblieben, die die Reise nicht begleitet hatten. Daheim warteten schon die Kritiker, die sich wundernd Anstoß nahmen und Anstoß nehmend sich wunderten: *scandalizati mirantur, mirando scandalizantur*¹⁰. Ihnen muss Otto das Scheitern des Kreuzzugs erklären, des Kreuzzugs, der so gut begonnen hatte und so wenig gut geendet war. Seine Erklärung ist das, was heute *sophisticated* genannt würde – ein Diskurs darüber, was als «gut» prädiert werden darf. Otto unterscheidet zwischen dem, was schlechthin gut genannt wird und dem, was in Beziehung auf etwas «gut» genannt wird. Als schlechthin gut kann nur Gott selbst bezeichnet werden und das, was von Gott die Qualität empfängt, die es erlaubt, auch dieses – aber eben abgeleitet – als «gut» zu benennen. In diesem Sinn ist «gut» eine absolute Prädikation. Wenn dagegen etwas als «gut» bezeichnet wird, ohne dass der, der etwas so bezeichnet, sich auf die Herkunft der Qualität bezieht, die diese Bezeichnung rechtfertigt, dann bezieht sich derjenige eher auf die *utilitas*: auf den Funktionswert des jeweils als «gut» Bezeichneten. In diesem Sinn ist «gut» eine relative Prädikation: etwas kann unter der einen Rücksicht als «gut» und unter einer anderen Rücksicht als «schlecht» bezeichnet werden. Das, was nun rücksichtlich seines Funktionswertes als «gut» bezeichnet wird, kann nun seinerseits wieder «gut» im absoluten Sinne, das heißt im Blick auf die Herkunft der Qualität aus Gott gut sein, oder «gut» im relativen Sinne, das heißt nur rücksichtlich einer bestimmten Funktionstüchtigkeit.

Angewendet auf den Kreuzzug bedeutet das: für die Arrondierung eines christlich beherrschten Territoriums war der Kreuzzug ebensowenig gut wie für das körperliche Wohlbefinden. Gut aber war er für das Heil der Seelen – und dies sogar in einem absoluten Sinne. Mit seiner Apologie verteidigt Otto nicht nur den Kreuzzug als solchen, sondern zugleich den, auf dessen Stimme er gehört hatte, Bernhard von Clairvaux. Mit seinem Kreuzzugsaufruf war ihm Bernhard wie ein Prophet vorgekommen, wie einer also, der von Gott selbst, dem im absoluten Sinne Guten, inspiriert war und so auf dem Weg dieser Inspiration zu etwas grundsätzlich Gutem, das heißt im absoluten Sinne Guten aufgerufen hatte. Über die Prädikation «gut» kann daher für Otto im Blick auf den Kreuzzug weder im relativen Sinn noch im absoluten Sinn ein Zweifel herrschen. Zweifel ist allenfalls darüber angebracht, ob den, der als Prophet spricht, wirklich der Geist der Propheten lenkt – ob die Art und Weise seiner Rede Ausdruck eines gerechtfertigten

Anspruchs ist, der eben dadurch gerechtfertigt ist, dass er Gott selbst zu verdanken ist. Geschickt schiebt Otto den schwarzen Peter, wie dieser klägliche Kreuzzug legitimiert werden kann, seinem Ordensgründer Bernhard von Clairvaux zu und verweist seine Leser und Kritiker auf dessen Verteidigung des Kreuzzugs in seinem Buch «De consideratione ad Eugenium Papam».

In der Verteidigung des Kreuzzugs zeigt sich Otto anders, als er sich bei Antalya den Blicken der Menschen dargeboten hatte: keineswegs zerschissen und frierend und hungernd, sondern eben als der, der er auch war: als ein scharfsinniger Theoretiker, als einer der führenden Intellektuellen des 12. Jahrhunderts.

Ihm, dem Theoretiker, bietet sich noch ein anderes Bild Jerusalems dar als das, welches er, dem Meer kaum entronnen, in der Osterwoche des Jahres 1147 gesehen hatte. «Jerusalem» ist für ihn zugleich ein durch mehrfache Bedeutungen aufgeladener Name aus dem Zusammenhang der Heiligen Schrift. Das, was in der Bibel erzählt, beschrieben oder berichtet wird, hat im Anschluss an die Bibelauslegung der Kirchenväter für die Theologen des 12. Jahrhunderts nie nur die unmittelbare Bedeutung des vordergründig Erzählten. Allem, was in der Bibel steht, hat Gott als der Autor dieses Textes einen mehrfachen geistlichen Sinn verliehen. Diese spirituelle Hermeneutik des Bibeltextes verdeutlicht der Mönchsvater Johannes Cassian mehr als 700 Jahre vor Otto von Freising eben am Beispiel des Namens «Jerusalem». Danach bedeutet «Jerusalem» im historischen Sinn zunächst die jüdische Stadt. Im übertragenen Sinn (*secundum allegoriam*) ist dann aber damit auch die Kirche Christi gemeint. Einer ethisch orientierten Lektüre des Bibeltextes dient der Name zur Bezeichnung der Seele des Menschen, die, wie das in den Psalmen angeredete Jerusalem, entweder gelobt oder getadelt wird. Schließlich bezeichnet «Jerusalem» im Zusammenhang eines über die irdische Zeit hinausdenkenden eschatologischen Verständnisses im visionären Ausblick die vollendete Gottesstadt.¹¹ Für Otto von Freising ist daher der Name «Jerusalem» zugleich der Inbegriff des vollendeten Geschichtsverlaufs, in dem sich die *civitas Dei*, der Staat Gottes, endgültig verwirklicht. Diese aus der Bibelauslegung gewonnene geistliche Sicht Jerusalems hat Konsequenzen auch für das irdische Jerusalem, es trägt den *typus*, das Gegenbild, des erst jenseits der irdischen Zeit verwirklichten himmlischen Gottesstaates schon jetzt in sich, erscheint mithin als dessen irdisches Abbild.¹²

Wie dieses Verhältnis präzise zu denken ist, erhellt nur aus dem Geschichtsverständnis Ottos, das er in seiner 1146 erstmals vollendeten und bis 1157 überarbeiteten Chronik niedergelegt hat. In diesem Werk schildert Otto nicht nur die Geschichte «ab Adam protoplasto usque ad tempus nostrum», von Adam, dem Erstgeschaffenen bis zu unserer Zeit, sondern bestimmt auch den Zeitpunkt seines eigenen Lebens in der übergeordneten Perspektive der Zeitläufte. Seine Zeiten erscheinen ihm als der Endpunkt

des Geschichtsverlaufs «novissima tempora», als das Ziel, auf das die stets sich wandelnde Welt zuläuft. Die Bewegung, die den Weltverlauf bestimmt, liest er daran ab, dass die Macht, das Wissen und das Heil von einer Kultur auf die andere übertragen wird. Diese Bewegung verwirklicht sich in den Herrschaftsverhältnissen auf Erden und verläuft von Ost nach West. Der Vision des Propheten Daniel folgend sieht Otto vier Kulturen, die einander ablösen. Am Anfang steht das mächtige Reich der Babylonier. Dessen Zerfall lässt die Macht (*imperium*), den Inbegriff des Wissens (*sapientia*) und das Heil (*religio/sacerdotium*) zunächst auf die Perser und dann wiederum auf die Griechen übergehen, bis im römischen Reich das Ziel des Geschichtsverlaufs erreicht ist. In diesem vierten Zeitraum sieht sich auch Otto: «Denn wir, die wir nahe dem Ende leben, erwarten gottesfürchtig in nächster Zeit, was noch aussteht.»¹³ Der Zeitraum, in dem er lebt, ist der Moment, auf den die Geschichte zuläuft, das heißt der lang währende letzte Augenblick der Geschichte.

Den Augenblick aber, das heißt den Moment reiner Gegenwart zwischen Vergangem und Künftigem, kann der Mensch nicht wahrnehmen, zu rasch ist vergangen, was eben noch gegenwärtig war, und zu rasch gegenwärtig, was eben noch künftig war. Was der Mensch wahrnimmt, ist die ständige Folge von Veränderungen, der Wandel der äußeren Gestalten, die Serie der ständigen Auflösungen und Zusammensetzungen. Sie rühren daher, dass der Mensch selbst ein aus Verschiedenem zusammengesetztes, entstandenes, aber eben nicht ursprüngliches Wesen ist, das zum Vergehen bestimmt ist. Davon sind auch alle seine Handlungen und alles, was er bewirkt, betroffen. Derjenige freilich, der mit den Mitteln der Vernunft ein eigenständiges Urteil über den Verlauf der Geschichte und seinen eigenen Standort in der Zeit fällen will, darf nicht einfach im Prozess ständiger Veränderung aufgehen. «Die Pflicht des Weisen ist es», so Otto im Prolog zum ersten Buch seiner Chronik, «sich nicht wie ein kreisendes Rad zu drehen»¹⁴, sondern sich aus diesen Prozessen von Auf und Nieder, von Zusammensetzung und Auflösung zu befreien. Möglich wird ihm das, wenn er mit seiner Vernunft nicht nur darüber nachdenkt, wie die Geschichte verläuft, sondern auch darüber, was der Geschichtsverlauf bedeutet. Für Otto meint das freilich nicht die Bedeutung, die er oder ein anderer Zeuge einem Geschehen gibt, sondern die Bedeutung, die dem Geschehen selbst eigen ist, weil Gott dem, was geschieht, eine bestimmte Bedeutung verleiht.

Wer also, wie Otto, den Verlauf der Geschichte erzählen will, muss eigentlich immer zwei Geschichten erzählen: die Geschichte aus dem Blickwinkel der Menschen und die Geschichte aus dem Blickwinkel Gottes. Mal werden diese Geschichten sich decken, mal wird die eine in der anderen verborgen sein, mal werden sie auseinanderstreben. Aber immer sind es zwei Geschichten, die Geschichte von der irdischen Bürgerschaft und die

Geschichte der himmlischen Bürgerschaft, die Menschengeschichte und die Gottesgeschichte.

Die Geschichte erscheint Otto so als zwiefacher bzw. zweistimmiger Text, den seine Darstellung jeweils differenziert zur Geltung bringt, wenn er zwischen der Historie der zeitlichen bzw. weltlichen Bürgerschaft und der Historie der ewigen bzw. himmlischen Bürgerschaft unterscheidet (*civitas temporalis vel mundialis; civitas aeterna vel coelestis*). Die Historie, die Geschichtsschreibung, jeder der beiden Bürgerschaften bezieht sich dabei auf die eine Wirklichkeit des Geschichtlichen. Während Otto erstere mit Hilfe von Quellen bzw. aus eigener Erfahrung als formale Einheit im Geschichtsverlauf bildet, rekonstruiert er letztere im Blick auf den innerzeitlichen und außerzeitlichen Zusammenhang des Geschichtsverlaufs und vermag so die zwiefache Bedeutung des in der Zeit Geschehenden wahrzunehmen.

Otto wendet damit das hermeneutische Modell der sogenannten Schule von St. Victor auf die Geschichte an, das dort auf den Bibeltext und auf die stoffliche Wirklichkeit bezogen worden war. Beeinflusst vom Wirklichkeitsverständnis wiederum des Augustinus hatte Hugo von St. Victor eine Hermeneutik entwickelt, die es ihm erlaubte, der geschöpflichen Wirklichkeit nach Art der Bibelexegese einen mehrfachen Sinn zu entnehmen. «Diese ganze sinnlich erfahrbare Welt», so wörtlich Hugo von St. Victor, «ist wie ein Buch, das von Gottes Hand geschrieben wurde, und die einzelnen Geschöpfe sind wie Gleichnisgestalten (*figurae*), die aber nicht nach menschlicher Willkür erfunden wurden, sondern nach göttlichem Entschluss eingesetzt sind, um die nichtsichtbare Weisheit Gottes zu offenbaren.»¹⁵ Wer das Buch der Natur lesen will, muß in der Lage sein, die Gleichnisgestalten angemessen zu entschlüsseln, das heißt: er muss sie so verstehen können, dass sie ihre Funktion, nämlich von sich selbst weg auf ihren Urheber zu verweisen, erfüllen können. Derjenige, der das Buch der Natur zu lesen weiß, wird damit zu einer Erkenntnisbewegung veranlasst, die ihn von dem, was er sehen kann, zu dem führt, was er nicht sehen kann. Otto, der sich während seines Studiums in Paris mit dem Denken des Hugo von St. Victor vertraut gemacht hatte, überträgt diese Art der Lektüre vom Buch der Heiligen Schrift und dem Buch der Natur auf das Buch der Geschichte. Die Geschichte, die sich als eine ständige Bewegung von Auf- und Niedergängen zeigt, die Geschichte, die dem Betrachter eine unendliche Folge menschlichen Elends bietet, diese Geschichte wird, wenn sie als Buch gelesen und mit der entsprechenden Hermeneutik verstanden wird, zum Ausgangspunkt einer Erkenntnisbewegung, die den Leser vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Sichtbaren zum Nichtsichtbaren führt. Wie das Buch der Geschichte nach einem kompetenten Leser verlangt, der den zweistimmigen Text zu entschlüsseln versteht, so auch Ottos Darstellung der Geschichte.

Sein idealer Leser ist sowohl studiosus seu curiosus indagator, lernfreudiger und wissbegieriger Forscher, der an der Darstellung des vergangenen Geschehens interessiert ist, als auch religiosus auditor, ein Leser also, der – im wörtlichen Sinn – den Text der Geschichte rückbindet an den Autor dieses Textes, Gott, und darum den Sinn des Textes der Geschichte zu verstehen vermag.¹⁶

Dafür, dass diese von Gott geschriebene Geschichte kein Hirngespinnst ist, bürgen in Ottos Verständnis die Menschen, die auf Erden handeln, aber eigentlich zum Himmel gehören. Immer sind sie eine Minderheit, eine Minderheit aber, die garantiert, dass die Geschichte letztlich auf das ihr gesetzte Ziel, das himmlische Jerusalem, zuläuft. In der Zeit, bis das Christentum als Staatsreligion anerkannt wird, muss Otto diese Minderheit mit der Lupe suchen, «denn vom ersten Menschen an bis zu Christus» gehörte «fast die gesamte Menschheit mit Ausnahme einiger weniger aus dem israelitischen Volk» der irdischen Bürgerschaft an.¹⁷ Danach sind die Bürger Christi wenigstens so lange verbreitet, als das menschliche Handeln der göttlichen Geschichte Spielraum zu ihrer Verwirklichung belässt. Als Otto seine Chronik verfasst, sind diese Zeiten freilich vorbei. Mit der Exkommunikation, die Papst Gregor VII. über Heinrich IV. verhängt, mit dem Investiturstreit trennen sich irdische und himmlische Bürgerschaft wieder und es beginnt die letzte Phase, das Greisenalter der Geschichte. Gleichwohl verzweifelt Otto nicht an der Zukunft. Vielmehr setzt er wiederum auf eine Minderheit, um eine gute Zukunft zu erhoffen. Die Mönche sind es, sie, die nicht nur durch ihr Denken, sondern durch ihre Lebensform sich dem Auf und Nieder des Weltenlaufs, dem elenden Kreiseln der Welt (*miser mundi rotatus*) entzogen haben.¹⁸ Das macht sie zu Hoffnungsträgern einer guten Zukunft: die geringe Zahl der Mönche, die in der Gegenwart Gottes leben, ist es, auf die Otto seine Zukunftshoffnung gründet. Sie sind die, die in der Gegenwart leben, freilich nicht einer gemachten, sondern einer empfangenen Gegenwart, eben der Gegenwart Gottes, in der die Zeitläufte vollendet werden.

Als Gestalt dieser zukünftigen Vollendung versteht Otto mit den Worten der Apokalypse das neue Jerusalem. Freilich wäre es, wie Otto ausdrücklich bemerkt, ein Missverständnis, dieses neue Jerusalem als eine kontinuierliche Fortsetzung des alten Jerusalem zu verstehen. «Die Juden glauben», so Otto wörtlich im 8. Buch seiner Chronik, «bei der Ankunft des Messias werde das irdische Jerusalem in großer Pracht wiederhergestellt, sie selbst würden dort unter seiner Herrschaft in reichstem Überfluss leben und alle Genüsse irdischer Herrlichkeit würden ihnen zuströmen.» Mehr noch, so Otto weiter, «Dieser irrigen Ansicht haben manche beigestimmt, die sich Christen nannten; sie glaubten, Christi Reich werde auf der Erde sein, und hier würden im irdischen Jerusalem die Heiligen mit ihm in Üppigkeit regieren.»¹⁹ Der

Denkfehler derer, die ein Jerusalem in diesem Sinne erwarten, besteht darin, dass sie die biblischen Verheißungen «ad litteram», buchstäblich, verstehen. Angemessen ist aber ein Verständnis, das der Hermeneutik entspricht, die Otto in Paris erlernt und in seinem Geschichtswerk umgesetzt hatte. Diese Hermeneutik findet er schon in der Offenbarung des Johannes angelegt. Mit Bedacht habe Johannes formuliert: «Hierusalem, quae aedificatur ut civitas» – Jerusalem, das gebaut wird wie eine Stadt. «Er sagt nicht», betont Otto, «eine Stadt werde gebaut, sondern Jerusalem werde gebaut wie eine Stadt», und führt dann erklärend aus: «er meint damit, es werde nicht nach unserer Weise und mit unseren Steinen, sondern durch göttliche Kraft und mit lebendigen Steinen erbaut werden»²⁰. Das neue Jerusalem, das Otto zum Inbegriff der Zukunftsgestalt wird, geht aus Gott hervor und ist davon bestimmt und charakterisiert, wie Gott selbst ist, nämlich ewig und stets mit sich gleichbleibend identisch. Dieses den Augen unzugängliche Jerusalem ist es, das – wie die Offenbarung des Johannes sagt – vom Himmel herabkommt. «Ich für meine Person gestehe», so Otto zu dieser Stelle, «dass ich diese Worte nicht vollständig verstehe, es sei denn Johannes verstehe unter «Himmel» die über alles erhabene Natur der Gottheit. Dann würde gemeint sein, dass die Herrlichkeit der Stadt, die von Ewigkeit her nur in Gottes Vorherbestimmung vorhanden und ihm allein bekannt ist, dann erst zur vollen Kenntnis der Heiligen herabkommt, wenn Gott alles in allem sein wird und gesehen werden wird, wie er ist»²¹.

Das neue Jerusalem, dessen Typus im irdischen Jerusalem verwirklicht ist, wird zur Stadt ohne Topos, wird in die Ferne des nicht mehr bestimm- baren Ortes, u-topos, entrückt und damit zum Ansporn, sich dorthin auf den Weg zu machen. Das vermag es nur in dem Maße, als es eine virtuelle Größe bleibt, die sich jeder stofflichen Konkretisierung entzieht. Als virtuelle Jerusalem ermöglicht es die geschichtsphilosophische Konzeption des Otto von Freising und deren heuristische Potenz bei seinem Versuch, die Geschichte beider Staaten, des irdischen wie des himmlischen, zu schreiben. Insofern das virtuelle Jerusalem eine zukünftig erst von Gott zu realisierende Wirklichkeit bezeichnet, ist es etwas anderes als die platonisch gedachte, idealistische Dimension des historisch fassbaren Jerusalem. Aufgrund seiner Virtualität kann das himmlische Jerusalem vielmehr als Ziel des Geschichts- verlaufs verstanden werden, das als (noch) nicht sichtbare Größe den Sinn der Abfolge der sichtbaren geschichtlichen Ereignisse garantiert und deren historiographische Darstellung strukturiert.

Otto von Freising vor Jerusalem: hier ratlos, dort mit aufgeriebenen Schuhen und Füßen; hier in seinem Fassungsvermögen überfordert, dort frierend und hungernd. Otto von Freising und Jerusalem: Die Heilige Stadt ist für ihn die entscheidende Herausforderung seines Lebens und Denkens geworden.

ANMERKUNGEN

- ¹ GERHOH VON REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi*, ed. E. Sackur, in: *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Band III (MGH Ldl 3), Hannover 1897, 304–395, hier 376 (Cap. 60).
- ² OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. G. Waitz (MGH SS. rer. Germ. 46), Hannover / Leipzig 1912, 93 (Lib. I Cap. 65); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und F.-J. Schmale (Darmstadt 1965).
- ³ OTTO VON FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister (MGH SS. rer. Germ. 45), Hannover / Leipzig 1912, 365 (Lib. VII Cap. 33); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und W. Lammers (Darmstadt 1960).
- ⁴ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 61 (Lib. I Cap. 63).
- ⁵ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 2f.
- ⁶ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66 (Lib. I Cap. 47).
- ⁷ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66f. (Lib. I Cap. 47).
- ⁸ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 67 (Lib. I Cap. 47).
- ⁹ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 88 (Lib. I Cap. 62).
- ¹⁰ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 91 (Lib. I Cap. 65).
- ¹¹ Vgl. JOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. M. Petschenig (CSEL 13), Wien 1886, 405.
- ¹² Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 316 (Lib. VII Cap. 7).
- ¹³ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 7 (Prol.).
- ¹⁴ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 6 (Prol.).
- ¹⁵ HUGO VON ST. VICTOR, *De tribus diebus* (PL 176), 814 B (Cap. 3).
- ¹⁶ Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 9 (Prol.).
- ¹⁷ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 130 (Lib. III Prol.).
- ¹⁸ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 373 (Lib. VII Cap. 35).
- ¹⁹ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 431f. (Lib. VIII Cap. 26).
- ²⁰ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 432 (Lib. VIII Cap. 26).
- ²¹ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 433 (Lib. VIII Cap. 26).