Neapolis University

HEPHAESTUS Repository **http://hephaestus.nup.ac.cy**

School of Health Sciences Articles

2008

Die Gottesschau des Jesaja in der Orthodoxen Überlieferung

Martzelos, Georgios

http://hdl.handle.net/11728/7492

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

GEORGIOS D. MARTZELOS

DIE GOTTESSCHAU DES JESAJA IN DER ORTHODOXEN ÜBERLIEFERUNG*

Einleitung

Die Gottesschau des Jesaja, die den Anfang und den Kern der Vision bildet, durch die der Prophet zur prophetischen Diakonie berufen wurde, hat eine herausragende Position in der Theologie und im Leben der Kirche inne. Und das nicht nur weil sie die Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte besonders beschäftigt hat, sondern auch weil sie, wie wir sehen werden, großen Einfluss auf die liturgische und hymnologische Tradition der Kirche ausgeübt hat.

Die Erfahrung der Gottesschau beschreibt der Prophet selbst kurz und auf eindrucksvolle Weise: „In dem Jahr, als der König Usia starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron, und sein Saum füllte den Tempel. Seraphim standen über ihm; ein jeder hatte sechs Flügel: mit zweien deckten sie ihr Antlitz, mit zweien deckten sie ihre Füße, und mit zweien flogen sie. Und einer rief zum anderen und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!"[1]

Das Interesse der Kirchenväter an der Gottesschau des Jesaja richtet sich nicht nur auf die Erfahrung der Schau Gottes an sich, wie sie vom Propheten selbst beschrieben wird, sondern besonders auf ihre Bedeutung und ihren Nutzen, den sie für die Bewältigung des trinitarischen Problems ihrer Zeit haben konnte. Bereits seit den ersten christlichen Jahren liefert die

---

*Referat, das am 08. 09. 1992 in der Orthodoxen Akademie Kretas auf dem Interchristlichen Symposium gehalten wurde, das die Aristoteles Universität von Thessaloniki gemeinsam mit dem Geistlichen Institut „Ateneum Antonianum" Roms unter dem Thema „Gottesschau und Gebet" vom 8. bis 10 September 1992 veranstaltete. Es ist ebenfalls auf italienisch veröffentlicht worden: „L' esperienza di Dio in Isaia secondo la traditione ortodossa", in: *Vedere Dio (Incorto tra Oriente e Occidente)*, a cura di Yannis Spiteris e Brunno Gianesin, Bolognia 1994, S. 41-62.

[1] *Jes*. 6, 1-3.

Gottesschau des Jesaja nicht nur eine Antwort auf das Problem der Schau Gottes an sich, sondern sie wurde unverbrüchlich mit dem Entwicklungsverlauf des Trinitätsdogmas verbunden, so dass deren Deutung bezüglich der Person der Gottesschau intensiv von den trinitarischen Auseinandersetzungen der ersten vier Jahrhunderte beeinflusst wurde, und dem Wesen nach beinahe alle Phasen der Geschichte der orthodoxen Trinitätslehre widerspiegelt.

Demnach sind die Hauptthemen, die die orthodoxe Tradition bezüglich der Gottesschau des Jesaja beschäftigen, die beiden folgenden: a) welches ist die Person Gottes, das Jesaja sah, und b) wie lässt sich die Negation der Schau Gottes, die ausdrücklich in der Heiligen Schrift verkündet wird, mit der Erfahrung der Gottesschau des Propheten vereinbaren? Diese beiden grundlegenden Fragen werden die Hauptthemen meines Referats bilden, auf die ich mein Augenmerk richten möchte.

a. Die Person der Gottesschau

Bezüglich der Person der Gottesschau des Jesaja existieren in der orthodoxen Tradition drei verschiedene Deutungen, was der Tatsache zu verdanken ist, dass jede von ihnen unter verschiedenen historisch- dogmatischen Verhältnissen geboren und entwickelt wurde. Es handelt sich a) um die patrozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau der Vater ist, b) um die christozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau der fleischlose, d.h. der noch nicht Fleisch gewordene Logos, ist, und c) die triadozentrische Deutung, laut derer die Person der Gottesschau nicht nur eine, sondern alle drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit sind.

1.Die patrozentrische Deutung

Die patrozentrische Deutung der Person der Gottesschau des Jesaja, wenn auch jünger als die christozentrische, die – wie wir sehen werden

– biblischen und sogar johanneischen Ursprung hat, setzte sich schon sehr früh und umfassend in der orthodoxen Überlieferung durch, weil sie von Anfang an ihre Existenz mit der liturgischen Praxis der Kirche verband. Ihr Erscheinen ist unserer Meinung nach eng mit den monarchianischen Tendenzen der kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts verbunden, laut derer Gott, der Jahwe des Alten Testamentes, der Vater ist. Der Sohn und der Heilige Geist befinden sich entsprechend an zweiter und dritter Stelle.

Diese Deutung wird, obwohl sie in den liturgischen Anaphroren des Ostens und des Westens geläufig ist, merkwürdigerweise nicht von der Majorität der kirchlichen Theologen vertreten. Ihr einziger Vertreter, allerdings auch er mit charakteristischer Eigenart, ist Origenes. Seine Deutung der Gottesschau des Jesaja ist tatsächlich recht eigentümlich und entspricht völlig seiner Theologie, die hauptsächlich durch das Subordinationsprinzip (d.h. das Prinzip der Unterwerfung des Sohnes und des Heiligen Geistes unter den Vater) gekennzeichnet ist, sowie auch durch seinen intensiven Allegorismus, durch den er auf die hohen geistigen Offenbarungswahrheiten hinzuweisen versucht.

Die Gottesschau des Jesaja bildet für ihn ein verborgenes Geheimnis, das intensive Bemühungen verlangt, damit man es enthüllen kann[2]. Der Herr, der „auf einem Thron" saß, und dem Propheten erschienen ist, ist für Origenes der Vater. Er erschien aber nicht allein. Gestützt auf die Stelle *Jes*. 6, 2 des griechischen Textes („καὶ σεραφὶν εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ, ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ [Seraphim standen um ihm herum; der eine hatte sechs Flügel und der andere auch sechs Flügel]") behauptet er, dass die Seraphim, die bei der Gottesschau des Jesaja erschienen, nicht viele waren, sondern nur zwei. Also gemeinsam mit dem Vater erschienen dem Jesaja auch zwei Seraphim. Auf die Frage: „Wer sind diese beiden

[2] Vgl. *Commentarii in evangelium Joannis* 6, 2, PG 14, 205 B.

Seraphim?" gibt Origenes selbst die Antwort: „Mein Herr Jesus Christus und der Heilige Geist".[3] So ist die Betrachtung, die er über die Person der Gottesschau des Jesaja macht, nicht rein patrozentrisch, sondern hat auch eine eigentümliche trinitätstheologische Bedeutung, die völlig seiner Trinitätslehre und ganz besonders seinem Subordinationsprinzip entspricht.

Diese Deutung hilft Origenes nicht nur sein Subordinationsprinzip darzustellen, sondern auch, es biblisch auf die alttestamentlichen Gotteserscheinungen (Theophanien) zu stützen, um den trinitätstheologischen Irrlehren, sowohl des dynamischen als auch des modalistischen Monarchianismus seiner Zeit wirksam entgegenwirken zu können. Außerdem, wie bekannt ist, war das Subordinationsprinzip für die Theologen der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts das beste Widerstandsmittel gegen den Monarchianismus, weil es die Monarchie der Gottheit sicherstellte, ohne die hypostatische Autonomie und die Verschiedenheit der Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes anzutasten.

Die Minderwertigkeit des Sohnes und des Heiligen Geistes im Verhältnis zum Vater wird nach Origenes auch durch das Werk bezeugt, das die beiden Seraphim während der Gottesschau des Jesaja ausführen; mit ihren Flügeln bedecken sie nicht ihr eigens Gesicht und ihre eigene Füße, so sagt er, sondern das Gesicht und die Füße des Vaters und lassen nur die Mitte („μεσότης") unbedeckt.[4] Diese anthropomorphe Darstellung in der Vision der Gottesschau des Jesaja ist für Origenes nichts weiter als eine Allegorie, die sich auf das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes bei der Offenbarung Gottes in der Welt bezieht. Das „Gesicht" und die „Füße" Gottes stellen für ihn die entsprechenden Symbole des „Anfangs" und des „Endes", der „ersten" („προτέρων") und der „letzten" („ἐσχάτων") Dinge des Vaters dar, während seine Mitte („μεσότης")

[3] Siehe *Homiliae in visiones Isaiae 1*, 2, PG 13, 221 BC.
[4] Vgl. a.a.O., PG 13, 221 C - 222 A.

die Gesamtheit seiner Energien ist, durch die er sich in der Schöpfung und in der Geschichte offenbart; es ist die Offenbarung Gottes in der Welt selbst. Sowohl die „ersten" als auch die „letzten" Dinge Gottes, sagt Origenes, sind uns unbekannt, weil sie verdeckt sind. Nur die Mitte, die unbedeckt ist, kann uns bekannt werden und folglich können wir nur durch sie Gott erkennen.[5]

Dem Text zufolge standen („εἱστήκεισαν") diese beiden Seraphim nicht nur da und deckten das „Gesicht" und die „Füße" des Vaters, sondern sie bewegten sich („ἐπέταντο") auch. „Sie bewegten sich, auf Gott zuweisend", erläutert Origenes.[6] Die Bewegung, also des Sohnes und des Heiligen Geistes, hat die Offenbarung des Vaters zur Folge. Dieselben, die mit ihrer Haltung die „ersten" und die „letzten" Dinge Gottes verhüllen, offenbaren durch ihre Bewegung Gott in der Geschichte.

Aber die Krönung der eigentümlichen trinitätstheologischen Bedeutung, die für Origenes die Gottesschau des Jesaja enthält, ist der *Trishaghios Hymnos* (dreiheiliger Hymnus) der Seraphim. Origenes ist der erste christliche Theologe, der im dreiheiligen Hymnus der Seraphim das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit sieht. Die beiden Seraphim, die sich nahe bei Gott befinden, so sagt er, sind die einzigen, die mit voller Gotteserkenntnis sagen: „Heilig, heilig, heilig", und auf diese Weise weisen sie auf das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit hin, weil außer Gott-Vater auch sie selbst heilig sind.[7]

Diese Deutung des Origenes bezüglich der zwei Seraphim bezeichnete der anti-origenist hl. Hieronymus, als „ehrfurchtlos" („ἀσεβῆ")[8], offensichtlich weil durch diese Deutung der Sohn

---

[5] Vgl. a.a.O., PG 13, 221 C.
[6] Siehe a.a.O., PG 13, 222 A.
[7] Vgl. a.a.O., PG 13, 221 B.
[8] Siehe *In Isaiam prophetam* III, PL 24, 94 C – 95 A: „Impie ergo quidam duo Seraphim, Filium et Spiritum sanctum intellegit: cum juxta evangelistam Joannem et Paulum apostolum Filium Dei visum in majestate regnantis et Spiritum sanctum locutum esse doceamus". Siehe auch P. N. Trembelas, *Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας)*, Athen 1961, S. 25.

und der Heilige Geist in Beziehung zum Vater abgewertet werden. Er fand die Ansicht befriedigender, nach der die beiden Seraphim die beiden Testamente darstellen, das Alte und das Neue.[9]

Indessen fand diese Deutung des Origenes in unklarer und verdeckter Gestalt Einlass in die liturgische Tradition Ägyptens, ohne dass ihr eigenartiger trinitätstheologischer Charakter bemerkt worden ist.

In der Anaphora der Liturgie des Serapion, des Bischofs von Thmouis (4. Jh.), wird in bezeichnender Weise erwähnt: „Dir sitzen die zwei ehrwürdigsten sechsflügligen Seraphim bei, in dem sie mit den zwei Flügeln ihr Gesicht verdecken, mit den (anderen) zwei ihre Füße, und mit den (anderen) zwei fliegen und heiligen...".[10]

Die Tatsache, dass die Seraphim in der Anaphora des Serapion zwei sind und als „ehrwürdigste" („τιμιώτατα") bezeichnet werden, ist kein Zufall; es muss auf jeden Fall mit der eigentümlichen trinitätstheologischen Deutung der Gottesschau des Jesaja von Origenes in Verbindung gebracht werden. Es wird nicht gesagt, wer diese „beiden ehrwürdigsten Seraphim" sind, oder wessen „Gesicht" und wessen „Füße" sie bedecken. Aber sicher hätte Serapion, als Anhänger von Nizäa und Freund des hl. Antonius des Großen und des hl. Athanasius des Großen[11], keine Deutung wie die des Origenes akzeptiert.

Wie war es aber möglich, dass er in seiner Anaphora den origenischen Typus benutzte, der in jener Zeit ungeeignet galt, um die orthodoxe Trinitätslehre auszudrücken, weil die Arianer durchaus in den „beiden ehrwürdigsten Seraphim" nicht nur die Minderwertigkeit, sondern auch die Wesensverschiedenheit des Sohnes und des

---

[9] Vgl. *In Isaiam prophetam* III, PL 24, 95 A.

[10] Siehe A. Hänggi – I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg (Suisse) 1968, S. 130: „Σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφὶμ ἐξαπτέρυγα, δυσὶ μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τούς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἀγιάζοντα…" Siehe auch P. E. Rodopoulos, *The Sacramentary of Serapion*, Thessaloniki 1967, S. 124.

[11] Vgl. P. E. Rodopoulos, a.a.O., S. 27.

Heiligen Geistes in Bezug zum Vater sehen konnten?

Es scheint, als hätte Serapion den origenischen Typus schon in der liturgischen Praxis seiner Provinz vorgefunden, und da er nicht die origenische Deutung der „beiden ehrwürdigsten Seraphim" enthielt, betrachtete er ihn als ungefährlich und nahm ihn in die Anaphora, die er selbst verfasst hatte, auf.

Eine bedeutsame Abweichung von dem oben genannten origenischen Typus der Anaphora des Serapion zeigt die Anaphora der Liturgie des Heiligen Markus, in der nicht mehr von den „beiden ehrwürdigsten Seraphim" die Rede ist, sondern von den „beiden ehrwürdigsten Tieren" des Vaters. In dieser Anaphora unterscheiden sich die „sechsflügligen Seraphim" von den „beiden ehrwürdigsten Tieren", und werden zu vielen: „Dir sitzen deine zwei ehrwürdigsten Tiere bei, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügligen Seraphim, in dem sie durch ihre Flügel ihre Gesichter verdecken".[12]

Wir müssen aber betonen, dass diese beiden „ehrwürdigsten Tiere" keinen Bezug zur Gottesschau des Jesaja haben, sondern zur Odenstelle des Habakuk „in Mitten von zwei Tieren wirst du erkannt werden"[13], über die Origenes behauptet, dass „es sich um Christus und den Heiligen Geist handelt".[14] Das heißt also, das die zwei Tiere in der Ode des Habakuk, in deren Mitte man Gott erkennen kann, für Origenes der Sohn und der Heilige Geist sind, die in seiner Trinitätslehre eine untergeordnete Stellung dem Vater gegenüber einnehmen. Man könnte die Schlussfolgerung ziehen, dass die Bezeichnung „ehrwürdigste", welche die beiden Tiere in der Markus Anaphora, wie auch die beiden Seraphim in der Serapion Anaphora bezeichnet, nicht nur eine enge Beziehung zwischen den beiden Anaphoren

---

[12] Siehe A. Häggi – I. Pahl, a.a.O., S. 110: „Σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ, ἃ δυσὶ μὲν πτέρυξιν τὰ πρόσωπα καλύπτοντα…". Siehe auch P. E. Rodopoulos, a.a.O., S. 56.

[13] *Hab.* 3, 2.

[14] *De Principiis* 1, 3, 4, PG 11, 148 CD.

darstellt, sondern auch die Abhängigkeit der ersten von der eigentümlichen trinitätstheologischen Deutung des Origenes in der Ode des Habakuk; auf jeden Fall aber bedeutet die Tatsache, dass in dieser Anaphora von den „sechsflügligen Seraphim" allgemein und unbestimmt die Rede ist, dass die Stelle, die in Beziehung zur Person der Gottesschau des Jesaja steht, absolut frei von jeder Art origenischen Einflusses ist.

Das Distanzieren der ägyptischen Anaphoren von origenischen Einflüssen wird besonders in der „Der-Balyzeh" Anaphora deutlich, in der nicht einmal die „zwei ehrwürdigsten Tieren" mehr vorkommen.[15] So herrschte nach der graduellen Reinigung der ägyptischen Anaphoren von origenischen Einflüssen, die, wie wir glauben, aus rein dogmatischen Gründen vorgenommen wurde, bereits der gewöhnliche Anaphora - Typus vor, der in den liturgischen Traditionen des Ostens und des Westens geläufig ist. Nach diesem (Typus) ist die Person der Gottesschau des Jesaja der Vater, der von vielen sechsflügligen Seraphim umgeben ist, die ihn mit dem dreiheiligen Hymnus loben. Sowohl in den Anaphoren der Clemens-, der Jakobus (des Herrenbruders)- und der Basilius (des Großen)- Liturgie, als auch in den Anaphoren der Liturgien des römischen, ambrosianischen und gallikanischen Typus, ist die Person, der der dreiheilige Hymnus der Seraphim und der übrigen Engelmächte gewidmet ist, der Vater.[16] Auf diese Weise wurde die patrozentrische Deutung der Person der Gottesschau des Jesaja, die wahrscheinlich, wie wir bereits erwähnten, Frucht der Überzeugung der kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts war, nämlich dass der Gott des Alten Testaments hauptsächlich der Vater ist, trotz der Tatsache, dass von Origenes versucht wurde, ihr eine eigentümliche

---

[15] Siehe A. Hänggi – I. Pahl, a.a.O., S. 124. P. E. Rodopoulos, a.a.O., S. 56.

[16] Vgl. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Vol. I (Eastern Liturgies), Oxford ³1967, S. 18, 50, 402; A. Hänggi – I. Pahl, a.a.O., S. 88, 427, 449, 467; P. N. Trembelas, *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda*, Athen 1966, S. 211 f.

trinitätstheologische Dimension beizumessen, die dem Subordinationsprinzip entsprochen hätte, definitiv und ausschließlich in der liturgischen Tradition der Kirche abgebildet, völlig befreit von der Gefahr irgendeiner arianischen oder origenischen Verfälschung.

2. Die christozentrische Deutung

Die christozentrische Deutung bezüglich der Person der Gottesschau des Jesaja ist die älteste in der Tradition der Kirche. Ihre Herkunft und ihre theologische Grundlage sind völlig biblisch und sogar johanneisch. Wie bekannt ist, berief sich der Evangelist Johannes auf zwei Stellen des Jesajabuches, um den – trotz der Mehrheit der von Christus gewirkten „Zeichen" – vorhandenen Unglauben der Juden zu stigmatisieren, indem er besonders betonte: „So sprach Jesaja, da er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete".[17]

Die christozentrische Deutung der Gottesschau Jesajas, die Johannes hier vollzieht, ist nicht theologisch herbeigezogen und unerklärbar, sondern lässt sich in den Rahmen seiner Lehre über die offenbarende Rolle des Sohnes in Bezug zum Vater einordnen. Laut dieser ist der Vater unsichtbar und wird nur durch den Sohn sichtbar und erkennbar. Wie er charakteristisch betont: „Niemand hat Gott (sc. den Vater) je gesehen. Der Einziggeborene, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht".[18] Aus diesem Grund sieht jemand, nach den Worten Christi, im Sohne den selbigen Vater.[19] Genau diese Lehre ist eine Voraussetzung für Apostel Paulus, wenn er den Sohn als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" bezeichnet[20].

---

[17] *Joh*. 12, 41.
[18] *Joh*. 1, 18.
[19] Vgl. *Joh*. 14, 9.
[20] Siehe *Kol*. 1, 15. Vgl. auch *2. Kor*. 4, 4. Damit die Bedeutung der Charakterisierung des Sohnes als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" verdeutlicht wird, sollte man Folgende Werke hinzuziehen, Joh. Karawidopoulos, *„Εἰκὼν Θεοῦ" καὶ „κατ' εἰκόνα Θεοῦ" παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ*, Thessaloniki 1964, S. 48; ders, *Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, Thessaloniki 1981, S. 433 ff.

Diese biblische Lehre bildete den theologischen Rahmen, nicht nur für die theologische Deutung der Person in der Gottesschau des Jesaja, sondern auch für die allgemeine Auffassung, die der orthodoxen Tradition entspricht, dass der fleischlose Logos die Person der alttestamentlichen Theophanien ist. Wie der hl. Irenäus charakteristisch betont: „Abraham und die übrigen Propheten sahen ihn (sc. den Logos) prophetisch, in dem sie voraussahen, was in der Zukunft geschehen wird".[21] Derselben Linie theologischen Denkens folgt auch der Philosoph und Märtyrer Justin in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon", indem er mit Nachdruck betont, dass der Gott, der den Patriarchen und den Propheten des Alten Testamentes erschienen ist, der Sohn und Logos Gottes ist.[22]

Diese älteste biblische und väterliche Auffassung war die stärkste und ertragreichste Antwort auf die Sichtweise der Juden, die die Offenbarung des Alten Testamentes als rein jüdische Angelegenheit betrachteten, die keinen Bezug zum Christentum hatte. Der einzige Weg, um die Einheit des Alten mit dem Neuen Testament zu zeigen, war die Betonung vonseiten der Apostel und der Kirchenväter, dass Christus die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten sei, aber auch, dass der Gott, der den Patriarchen und Propheten des Alten Testaments erschienen ist, damals der fleischlose und später der fleischgewordene Logos Gottes war.

Diese Auffassung war in der vornizänischen Zeit weit verbreitet, weil sie, wie wir sehen werden, die einzige Antwort auf die Frage nach dem Erscheinen des unsichtbaren Gottes in der Welt war. Die christozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja aber gewann ab dem 4. Jahrhundert im Wesentlichen den Vorrang in der orthodoxen Tradition, als man sich ihrer dogmatischen Bedeutung für die Bekämpfung der Häresie des Arianismus bewusst wurde. Das ist

---

[21] Siehe *Detectio et eversio falso cognominate agnitionis seu Contra Haereses* 5, 1, 2, PG 7, 1122 AB: „Ἀβραάμ καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται προφητικῶς αὐτὸν ἔβλεπον, τὸ μέλλον ἔσεσθαι δι' ὄψεως προφητεύοντες".
[22] Vgl. *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 60 – 61, PG 6, 612 B – 616 C.

nur allzu natürlich, weil diese Deutung in den Händen der Kirchenväter ein beweiskräftiges Argument für die Göttlichkeit des Logos war, weil es der „Herr Zebaoth" war, der dem Jesaja erschienen war. Es ist überhaupt kein Zufall, dass die Väter, die diese Deutung begrüßen, wie z.B. Eusebius von Cäsarea[23], Kyrill von Jerusalem[24], Gregor von Nyssa[25], Kyrill von Alexandrien[26], Proklos von Konstantinopel[27], Theodoret von Kyros[28] und Prokopios von Gaza[29], ausschließlich im 4. und 5. Jahrhundert lebten. Für fast alle diese Väter ist die Gottesschau des Jesaja die Schau des fleischlosen (d.h. noch nicht fleischgewordenen) Logos auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes des Vaters und beinhaltet in ihrem Wesen eine Vorschau seiner Fleischwerdung.[30] „Der wunderbare Prophet", wie uns Eusebius von Cäsarea charakteristisch sagt, „da er Gott, den von der Jungfrau geborenen, vorkündigen wird, sieht er ihn in seiner ehrenvollen Gottesschau voraus".[31]

Ein unbekannter Verfasser einer Predigt zum Darstellungsfest des Herren im Tempel, die fälschlicherweise Methodius vom Olymp zugeschrieben wird, der die Gottesschau des Jesaja als Vorschau der Fleischwerdung des Logos deuten will, betont mit Nachdruck, dass der höchste und erhabenste Thron, auf dem der Prophet

---

[23] Vgl. *Commentaria in Hesaiam* 6, PG 24, 121 C – 128 A; *Demonstratio evangelica* 7, 1, PG 22, 488 B – 493 B; 9, PG 22, 705 B – 708 B.
[24] Vgl. *Catecheses ad illuminandos 14*, 27, PG 33, 861 A.
[25] Vgl. *Adversus Apollinarem, Ad Theophilum episcopum alexandrinum*, PG 45, 1272 CD.
[26] Vgl. *Commentarius in Isaiam prophetam* 1, 4, PG 70, 169 A – 176 B.
[27] Vgl. *Oratio I, Laudatio in sactissimam Dei genitricem Mariam* 9, PG 65, 689 D.
[28] Vgl. *In Isaiam prophetam* 6, 3, PG 81, 265 A; *Eranistes* 1, PG 83, 49 B· 2, PG 83, 164 C.
[29] Vgl. *In Isaiam prophetam* 6, 1 – 5, PG 87, 1929 B – 1937 C.
[30] Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Demonstratio evangelica* 7, 1, PG 22, 488 C· 489 AB; Kyrill von Jerusalem, a.a.O.; Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 70, 172 D – 173 A; 176 AB; Theodoret von Kyros, a.a.O.; Prokopios von Gaza., a.a.O., PG 87, 1933 C; 1936 B.
[31] Siehe *Demonstratio evangelica* 7, 1, PG 22, 488 C: „Ὁ θεσπέσιος προφήτης Θεὸν ἐκ Παρθένου γεγεννημένον μέλλων ἀνακηρύττειν, τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ θεοπτίαν προθεωρεῖ".

den Sohn Gottes sitzen sah, die „jungfräuliche Mutter" Maria ist.[32]

Genau diese Verbindung der Gottesschau des Jesaja mit der Fleischwerdung des Logos gibt den Vätern die Möglichkeit und das Recht die Herrlichkeit Gottes eschatologisch und christologisch zu sehen, auf die sich sowohl der Prophet während seiner Gottesschau, als auch die Seraphim bei ihrem dreiheiligen Hymnus beziehen. Die Herrlichkeit, mit welcher der Prophet das Haus Gottes gefüllt sah, ist nach den Vätern identisch mit der Herrlichkeit, die den Tempel Salomos ständig erfüllte, bis zum Zeitpunkt in dem Israel seine Ungläubigkeit gegenüber der Person Christi zeigte[33], während die Herrlichkeit, auf die sich die Seraphim in dem dreiheiligen Hymnus beziehen, nicht nur auf den Tempel beschränkt bleibt, sondern durch die Fleischwerdung des Logos die ganze Schöpfung erfüllt.[34] So bildet der dreiheilige Hymnus für die Väter eine wunderbare Verbindung von Trinitätslehre und Christologie. In diesem Hymnus wird die Trinitätslehre, die durch das dreimalige Vorkommen des Wortes „heilig" und den einmaligen Ausdruck „Herr Zebaoth" ausgedrückt wird und die entsprechend die drei Hypostasen und die eine Substanz der Gottheit bedeutet, mit der Ausbreitung der Herrlichkeit Gottes über die ganze Erde unzerbrechlich verbunden, eine Tatsache, die eine Vorankündigung der Fleischwerdung des Logos darstellt.[35] Die Engel im dreiheiligen Hymnus, bemerkt Kyrill von Alexandrien, verkünden auf lobpreisende Weise das Trinitätsdogma und künden gleichzeitig die Erfüllung der ganzen Erde durch die Herrlichkeit Christi an, „in dem sie das Zukünftige

---

[32] Vgl. *De Simeone et Anna, quo die Dominico in templo occurrerunt; ac de sancta Deipara* 2, PG 18, 352 B.

[33] Vgl. Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 70, 173 BC; Prokopios von Gaza, a.a.O., PG 18, 1932 C.

[34] Vgl. Eusebius von Cäsarea, a.a.O., PG 22, 489 BC; Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 70, 176 AB; Theodoret von Kyros, a.a.O.; Prokopios von Gaza, a.a.O., PG 87, 1933 C – 1936 B.

[35] Vgl. Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 70, 176 AB; Theodoret von Kyros, a.a.O., PG 81, 264 D – 265 A· Prokopios von Gaza, a.a.O., PG 87, 1936 B. Siehe auch D. A. Doikos, *Ὁ προφήτης Ἠσαΐας (κεφ. 1-6)*, Thessaloniki 1976, S. 167.

voraussagen und das Mysterium der in Christus gewordene Oikonomia vorankündigen".[36]

Die christozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja hatte großen Einfluss, sowohl auf die liturgische, als auch auf die hymnologische Tradition der Kirche. Zwei Litrugieformen, eine östliche, die des hl. Gregor des Theologen, und eine westliche, die mosarabische, haben in ihren Anaphoren den Sohn als Person, auf die sich der dreiheilige Hymnus der Seraphim bezieht.[37] In der mosarabischen Liturgieform – wenn es auch eine zweite Variante von ihr gibt, in der der dreiheilige Hymnus nicht ausschließlich auf den Sohn, sondern auf die drei Personen der Trinität Bezug nimmt – ist das Zentrum des dreiheiligen Hymnus hauptsächlich die Person des Sohnes.[38]

Außer in der liturgischen, hat sich die christozentrische Deutung auch in der hymnologischen Tradition der Orthodoxen Kirche verfestigt. Sowohl die 5. Ode der Katavasien des Darstellungsfestes des Herren im Tempel[39], als auch der Heirmos, der 5. Ode des Kanons des Karsamstags[40], zeigen deutlich den Einfluss der christozentrischen Deutung der Gottesschau des Jesaja. In der 5. Oden der Katavasien des Darstellungsfestes des Herren im Tempel wird sogar die väterliche Position deutlich, die die Gottesschau des Jesaja als Vorschau der Fleischwerdung des Logos sieht.

3. Die triadozentrische Deutung

---

[36] Siehe a.a.O., PG 70, 176 A.

[37] Vgl. A. Hänggi – I. Pahl, a.a.O., S. 360, 497, 501, 505 ff. Siehe auch P. N. Trembelas, *Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας)*, Athen 1961, S. 69 f.; ders, *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda*, Athen 1966, S. 271 f.

[38] Vgl. A. Hänggi – I. Pahl, a.a.O., S. 499, 503; P.N. Trembelas, *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda*, Athen 1966, S. 271.

[39] Vgl. *Μηναῖον Φεβρουαρίου*, hrsg. von „Φῶς", Athen 1961, S. 33: „Ὡς εἶδεν Ἠσαΐας συμβολικῶς ἐν θρόνῳ ἐπηρμένῳ Θεὸν ὑπ' ἀγγέλων δόξης δορυφορούμενον, ὦ τάλας, ἐβόα, ἐγὼ πρὸ γὰρ εἶδον σωματούμενον Θεόν, φωτὸς ἀνεσπέρου καὶ εἰρήνης δεσπόζοντα".

[40] Vgl. *Τριώδιον*, hrsg. von „Φῶς", Athen 1967, S. 482: „Θεοφανείας σου Χριστὲ τῆς πρὸς ἡμᾶς συμπαθῶς γενομένης Ἠσαΐας φῶς ἰδών ἀνέσπερον…".

Diese Deutung bildete sich als Antwort auf die Herausforderung vonseiten der trinitätstheologischen Häresien, und besonders der Pneumatomachen, des 4. Jahrhunderts heraus und entspricht vollständig der Trinitätslehre der großen Väter jener Zeit. Ihre wichtigsten Vertreter sind Didymus der Blinde[41], Basilius der Große[42], Gregor der Theologe[43], Johannes Chrysostomus[44] und Johannes von Damaskus[45].

Nach dieser Deutung wird in der Gottesschau des Jesaja „die Heilige Trinität auf dem höchsten Thron sitzend gezeigt".[46] Der Erste, der diese Deutung entwickelte und sie biblisch untermauerte, war wahrscheinlich Didymus der Blinde. Wie er konkret angibt, wenn Jesaja sagt: „ich sah den Herrn auf dem höchsten Thron sitzen…", meint er den Vater; wenn der Evangelist Johannes sagt: „Das sagte Jesaja, als er dessen Herrlichkeit schaute", versteht er den Sohn als Person der Gottesschau; während Apostel Paulus, wenn er mit den Juden Roms diskutierend sagt: „Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesagt: Geh zu diesem Volk und sag: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen aber nicht erkennen", dabei meint er offensichtlich den Heiligen Geist als Person der Gottesschau.[47]

Nach Didymus bedeutet die unterschiedliche Auffassung über die Person der Gottesschau zwischen Jesaja, dem Evangelisten Johannes und Apostel Paulus keinen Gegensatz oder

---

[41] Vgl. *De Trinitate 1*, 19, PG 39, 365 AB; 31, PG 39, 424 C – 425A; *2*, 11, PG 39, 657 AB; *Adversus Eunomium 5*, PG 29, 721 B – 724 A.

[42] Vgl. *Adversus Eunomium 3*, 3, PG 29, 661 A; *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 140 B.

[43] Vgl. *Oratio 45, In sanctum pascha*, 4, PG 36, 628 D – 629 A.

[44] Vgl. *Interpretatio in Isaiam prophetam* 6, 3, PG 56, 71; *Commentarius In sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam, Homilia 68*, 2, PG 59, 576.

[45] Vgl. *Expositio accurata fidei orthodoxae* 3, 10, PG 94, 1020 C – 1021 A; *Contra Jacobitas* 85, PG 94, 1484 BC; *Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno trisagio*, 2 – 26, PG 95, 25 A – 57 C.

[46] Siehe Athanasius von Alexandrien (spur.), *Testimonia ex sacra Scriptura, de naturali communione similis essentiae inter Patrim, et Filium, et Spiritum Sanctum, licet res intellectu difficillima sit: et quod unam habeant operationem* 8, PG 28, 41 C.

[47] Siehe Anmerkung 41.

etwa einen dogmatischen Unterschied zwischen ihnen; jeder von ihnen erwähnt lediglich eine Person der Heiligen Trinität, ohne dass dies bedeutet, dass er die anderen beiden Personen ausschließt, weil die drei göttlichen Personen „durch die Identität der Gottheit" unzertrennbar sind.[48] Dieselbe biblische und theologische Untermauerung der triadozentrischen Deutung der Gottesschau des Jesaja finden wir ein wenig später in zwei Schriften, die fälschlicherweise Athanasius dem Großen zugeschrieben werden[49], sowie in Predigten des hl. Johannes Chrysostomus[50], während sie der hl. Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert wiederholt.[51] Wie wir es auffassen, bildet diese Deutung im Grunde eine harmonische Synthese der vorangegangenen patrozentrischen und christozentrischen Deutungen, denen noch die pneumatologische Deutung hinzugefügt wird, die man aus klaren antipneumatomatischen Gründen heraus versuchte, biblisch zu begründen. So erscheint insgesamt eine Deutung der Gottesschau des Jesaja, die völlig im Einklang mit der bereits vollständig entwickelten Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts ist.

Die triadozentrische Deutung der Gottesschau des Jesaja findet aber ihre absolute Entsprechung und ihren geeignetsten Ausdruck im dreiheiligen Hymnus der Seraphim. Alle Väter, die diese Deutung vertreten, akzeptieren einstimmig, dass mit dem dreimaligen Vorkommen des Wortes „heilig" vonseiten der Seraphim die drei Hypostasen der Heiligen Trinität gepriesen werden, während mit dem einmal angeführten „Herr Zebaoth" die eine Substanz, die eine Gottheit und das eine Reich der drei göttlichen Hypostasen hervorgehoben wird.[52]

---

[48] Vgl. *De Trinitate 2*, 11, PG 39, 657 B.

[49] Vgl. *De Incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos* 10, PG 26, 1000 B – 1001 B; *Testimonia ex sacra Scriptura, de naturali communione similis essentiae inter Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, licet res intellectu difficillima sit: et quod unam habeant operationem* (dub.) 8, PG 28, 41 C – 44 B.

[50] Siehe Anmerkung 44.

[51] Vgl. *Contra Jacobitas* 85, PG 94, 1484 BC.

[52] Vgl. Athanasius von Alexandrien (spur.), *De Incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos* 10, PG 26, 1000B. Basilius von Cäsarea,

Mit viel Nachdruck sondert Didymus der Blinde seine These von der des Origenes ab; nach ihm lobten nicht der Sohn und der Heilige Geist den Gott-Vater in der Gottesschau des Jesaja, sondern auch sie würden von den Seraphim mit dem Vater zusammengelobt.[53] Wir müssen aber betonen, dass, trotz der anti-origenischen Haltung der Kirchenväter gegen die origenische Deutung der Gottesschau des Jesaja, die trinitätstheologische Deutung des dreiheiligen Hymnus, die als erster Origenes eingeführt hat, wenn auch in einer etwas unvollständigen Form[54], von der gesamten väterlichen Tradition akzeptiert worden ist.

Besonders betont die trinitätstheologische Bedeutung des dreiheiligen Hymnus der Heilige Johannes von Damaskus in seinem speziellen Werk *Über den dreiheiligen Hymnus*, in dem er zu beweisen versucht, dass die Ansicht Peters des Walkers (Gnafeus), dass der dreiheilige Hymnus von den Seraphim Christus dargebracht wird, aufgrund dessen er versuchte, theologisch seinen theopaschetischen Zusatz zum dreiheiligen Hymnus zu rechtfertigen, falsch ist und nicht auf die Väter aufbaut. An deren Stelle akzeptieren laut Johannes von Damaskus alle Väter einstimmig, dass sich der dreiheilige Hymnus auf die Personen der Heiligen Trinität bezieht und so die eine Substanz und die drei Hypostasen andeutet. So entwickelt Johannes von Damaskus eine ganze Theologie über den dreiheiligen Hymnus, die sich vollständig auf seine Trinitätslehre stützt.[55]

Wie die vorherigen Deutungen, so hat sich auch die triadozentrische Deutung auf die

---

Adversus Eunomium 3, 3, PG 29, 661 A; *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 140 B. Gregor von Nazianz, *Oratio 45, In sanctum pascha*, 4, PG 36, 628 D – 629 A; Didymus der Blinde, *De Trinitate 2*, 6, 18, PG 39, 545 B; Johannes Chrysostomus, *Interpretatio in Isaiam prophetam* 6, 3, PG 56, 71; Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 3, 10, PG 94, 1020 C – 1021 A; *Contra Jacobitas* 85, PG 94, 1484 BC; *Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno trisagio* 2, PG 95, 25 A – 28. Siehe auch Epiphanius von Zypern, *Panarion* 74, 10, PG 42, 496 A; *Ancoratus* 10, PG 43, 33 D – 36 A; 26, PG 43, 64 C; 73, PG 43, 156 A; 117, PG 43, 229 C.

[53] Vgl. a.a.O., PG 39, 545 AB.

[54] Siehe Anmerkung 7.

[55] Vgl. *Epistola ad Jordanem archimandritam, De hymno trisagio*, PG 95, 21 A – 61 A.

liturgische Tradition der Kirche ausgewirkt. Die liturgischen Anaphoren, die deutlich den Stempel der triadozentrischen Deutung tragen, sind die Anaphora der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus[56], sowie die Anaphoren der gallikanischen und keltischen Liturgieform[57]. Wenn auch in diesen Anaphoren die Hauptperson, auf die sich der dreiheilige Hymnus bezieht, der Vater ist, so werden offenbar aus antiarianischen und antipneumatomachischen Gründen neben dem Vater der Sohn und der Heilige Geist beigefügt. Es handelt sich sicher um Anaphoren, die sich aus älteren entwickelt haben, die mit der patrozentrischen Deutung verbunden waren und sich unter dem Einfluss der Trinitätslehre der Väter des 4. Jahrhunderts in Ost und West herausgebildet haben.

b. Natur und Charakter der Gottesschau

Das zweite grundlegende Problem, das die Kirchenväter bezüglich der Gottesschau des Jesaja beschäftigte, war, wie sich die Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit Gottes, die eine grundlegende Lehre der Heiligen Schrift sind, mit der Erfahrung der Gottesschau, wie sie der Prophet beschreibt, vereinbaren lässt. Wie war es möglich, dass Jesaja diese Erfahrung der Gottesschau machen konnte, während die Schrift jedwede Möglichkeit einer Schau Gottes kategorisch verneint?

Wie bekannt ist, wird sowohl im Neuen, als auch im Alten Testament deutlich betont, dass der Mensch völlig unfähig ist, Gott zu sehen. Im Alten Testament verneint Gott Moses die Möglichkeit, sein Gesicht zu sehen, weil, wie er es ihm verdeutlicht, es dem sterblichen Menschen unmöglich ist, die Schau seines Gesichtes zu ertragen („denn kein Mensch kann mein Gesicht

---

[56] Vgl. F. E. Brightman, a.a.O., S. 384 f.; A. Hänggi – I. Pahl, a. a. O., S. 224.

[57] Vgl. A. Hänggi – I. Pahl., a. a. O., S. 463; P. N. Trembelas, *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων agenda*, Athen 1966, S. 226, 302.

sehen und am Leben bleiben"[58]). Aber auch der Evangelist Johannes, der die Möglichkeit der Schau Gottes des Vaters verneint, betont sinngemäß, dass „niemand Gott je gesehen hat"[59], indem er sich diesbezüglich auf ein Logion Christi bezieht.[60] Wie lässt sich also nach den Vätern die Erfahrung der Gottesschau des Jesaja mit der Unzugänglichkeit und Unsichtbarkeit Gottes vereinbaren?

Für die Väter der vornizänischen Zeit ließ sich das Problem sehr leicht auf der Grundlage der Differenzierung zwischen der Unzugänglichkeit des Vaters und der Zugänglichkeit des Sohnes lösen. Der Vater wurde gewöhnlicher Weise als unzugänglich und unsichtbar betrachtet, während der Sohn, der durch seine Präsenz das verborgene Gesicht des Vaters enthüllt, als zugänglich und sichtbar gesehen wurde. Der hl. Irenäus drückt diese vornizänische Tradition mit den folgenden Worten aus: „Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater und das Sichtbare des Vaters ist der Sohn".[61] Darum nimmt er auch an, dass die Person aller alttestamentarischen Theophanien der fleischlose Logos ist. Wahrscheinlich erklärt diese vornizänische Auffassung, wie es auch schon in der eigentümlichen Deutung des Origenes, die wir bereits erwähnt haben, deutlich wurde, wie in der patrozentrischen Deutung die Ansicht verstanden wird, dass die Person der Gottesschau der Vater ist. Wegen des Fehlens väterlicher Schriften, die sich mit einer Hermeneutik dieses Themas befassen, lässt sich leider keine andere Antwort als diese zur oben genannten Problematik geben. Wir möchten jedoch betonen, dass nach dem Konzil von Nizäa und der Anerkennung des „Homoousion" die Differenzierung zwischen der Unsichtbarkeit

---

[58] *Exod.* 33, 20.
[59] *Joh.* 1, 18.
[60] *Joh.* 6, 46.
[61] *Detectio et eversio falso cognominate agnitionis seu Contra Haereses* 4, 6, 6, PG 7, 989 C: „Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius". Siehe auch: G. D. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Thessaloniki 1984, S. 22.

des Vaters und der Sichtbarkeit des Sohnes keine befriedigende Lösung des oben erwähnten Problems mehr darstellte. Das Problem, das sich den Vätern schon unmittelbar nach dem Konzil von Nizäa stellte, war nicht wie der unzugängliche Vater sichtbar und erkennbar werden kann, sondern wie die drei Personen der Heiligen Trinität sichtbar und erkennbar werden können, die als ungeschaffene Personen wesensgleich sind und aus diesem Grunde ihrer Substanz nach völlig unzugänglich bleiben.[62]

Die Antwort, die die nachnizänischen Väter auf das Problem geben, stützt sich auf die Unterscheidung zwischen der Substanz und den Energien Gottes, die tief in der orthodoxen Tradition verwurzelt ist.[63] Ihrer Lehre zufolge werden die ihrer Substanz nach unzugänglichen Personen der Heiligen Trinität zugänglich und sichtbar durch ihre Energien, die sich in der Welt „aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist" bekunden.[64]

Diese väterliche Lehre bildet auch den weiteren Rahmen, in dem das Problem, das wir bezüglich der Gottesschau des Jesaja untersuchen, seine Lösung findet. So rührt für die Väter, die Gottesschau des Jesaja, sowie auch alle anderen Gottesschauen von Männern des Alten Testaments, die Unzugänglichkeit und Unsichtbarkeit Gottes seiner Natur und seiner Substanz nach nicht an. Der Prophet, bemerkt Eusebius von Cäsarea, der wohl die chistologische Deutung der Person der Gottesschau akzeptiert, sah nicht das Gesicht des göttlichen Logos selbst, noch dessen Gottheit, die unmöglich ist, von geschaffener und sterblicher Natur gesehen zu werden; er sah nur die Herrlichkeit Christi, wie es an anderer Stelle auch der Evangelist Johannes erwähnt; er sah „die Gründung unseres Erlösers auf dem

---

[62] Vgl. G. D. Martzelos, a. a. O., S. 24 f.

[63] Vgl. a. a. O., S. 25 ff.

[64] Vgl. Athanasius von Alexandrien, *Ad Serapionem 1*, 28 – 31, PG 26, 596 C – 601 A; 3, 5, PG 26, 633 B. Basilius von Cäsarea, *Adversus Eunomium 3*, 4, PG 29, 664 C – 665 A; *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 136 B. Gregor von Nyssa, *Quod non sint tres dei*, *Ad Ablabium,* PG 45, 125 C – 129 C. Vgl. auch G. D. Martzelos, a. a. O., S. 109 f.

väterlichen Thron der göttlichen Ehre und des Königreiches".[65]

Es gibt keine Meinungsverschiedenheit oder Widerspruch in der Heiligen Schrift bezüglich des Themas der Gottesschau, betont der hl. Johannes Chrysostomus; im Gegenteil, es gibt eine völlige Übereinstimmung. Als Christus sagte, niemand habe den Vater gesehen[66], meinte er damit „die genaue Erkenntnis" der Gottheit, also die Schau und Erkenntnis der „reinen" Substanz Gottes, die nur dem Eingeborenen göttlichen Logos sichtbar und erkennbar ist, sowie natürlich auch den anderen beiden ungeschaffenen Personen der Heiligen Trinität. Der Prophet schildert also nicht die genaue und absolute Erkenntnis Gottes, sondern die, die er selbst erlangen konnte.[67]

Tatsächlich hatte die Gottesschau des Propheten absolut keine Beziehung mit der Schau der göttlichen Substanz. Und dies lässt sich nach dem hl. Chrysostomus dadurch erklären, dass Jesaja den unbeschreibbaren und gestaltlosen Gott „gestalthaft" sah. Er sah ihn, wie er selbst sagt, „sitzend"; aber nicht nur „sitzend", sondern auch „auf dem Thron". Gott aber, der seiner Substanz nach körperlos ist, weder sitzt, noch hat er Gestalt, sondern er ist überall gegenwärtig und erfüllt alles mit seiner Anwesenheit.[68]

Demnach sind die Gottesschau des Jesaja, wie auch die der anderen Propheten, nichts anderes für die Väter als eine göttliche Herablassung. In ihr zeigt sich Gott den Schauenden, nicht wie er wirklich ist, sondern so wie sie ihn sehen können. Damit er sichtbar und verständlich wird „lässt er seine eigene Größe nieder" und „verringert" seine Gottheit.[69] So ist die Gestalt, in der er erscheint, stets analog zur Schwäche des „Gottschauenden". Das ist der

---

[65] Siehe *Demonstratio evangelica* 7, 1, PG 22, 489 B.
[66] Vgl. *Joh.* 6, 46.
[67] Vgl. *Interpretatio in Isaiam prophetam* 6, 1, PG 56, 68.
[68] Vgl. a. a. O.
[69] Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Commentaria in Hesaiam* 6, PG 24, 121 C; Johannes Chrysostomus, a. a. O.; *De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3*, 3, PG 48, 722; Prokopios von Gaza, a. a. O., PG 87, 1929 B.

Grund dafür, dass die „Herablassungen" Gottes bei den verschiedenen Theophanien innerhalb der Geschichte der göttlichen Ökonomie so verschiedenartig sind.[70]

Bezeichnend ist hier die Auffassung des Johannes Chrysostomus, dass Gott bei seiner Herablassung in der Vision des Jesaja so tief herabstieg, wie es dem Propheten auf Grund seiner menschlichen Schwäche möglich war, geistig heraufzusteigen, damit die Begegnung mit Gott gelingen konnte, um ihn „gestalthaft" zu sehen.[71]

Diese Haltung der Väter, wie sie vom hl. Johannes von Damaskus zusammengefasst wird, bedeutet letztendlich, dass die Propheten des Alten Testaments nicht die Natur oder die Substanz Gottes gesehen haben, sondern nur „Bilder" Gottes, die er selber erschaffen hat, wegen der Schwäche der Menschen.[72]

Außerdem weist die Gottesschau des Jesaja, wie er sie selbst beschrieb, nach Ansicht der Väter nicht nur auf die Herablassung Gottes hin, sondern auch auf dessen Transzendenz und Unbegreiflichkeit. Hier müssen wir anmerken, dass die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes, von der die Väter sehr oft sprechen, für sie eine unmittelbare und unausweichliche erkenntnistheoretische Folge des ontologischen Unterschieds zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem ist und hauptsächlich in der Unzugänglichkeit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Substanz besteht, oder, dem Spruch des hl. Johannes Chrysostomus gemäß, in seiner „nicht zu sehenden" reinen Natur.[73] Der Mensch als Geschöpf ist nämlich völlig unfähig die ungeschaffene Substanz der Personen der Heiligen Trinität zu sehen und zu erkennen.

Die Transzendenz und die Unbegreiflichkeit Gottes sehen die Väter sowohl in dem hohen und erhabenen Thron, auf dem Gott

---

[70] Vgl. Eusebius von Cäsarea, a. a. O., PG 24, 124 ABC; Johannes Chrysostomus, *Interpretatio in Isaiam prophetam*, a. a. O.; *De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3*, a. a. O.

[71] Vgl. *Interpretatio in Isaiam prophetam*, a. a. O.

[72] Vgl. *Adversus eos, qui sacras imagines abjiciunt 2*, 20, PG 94, 1308 A ; *3*, 26, PG 94, 1345 B.

[73] Vgl. *In illud: Vidi Dominum 2*, PG 56, 109.

dem Propheten sitzend erschien, als auch hauptsächlich in der Haltung der Seraphim während der Gottesschau.

Jesaja, bemerkt der hl. Johannes Chrysostomus, sagte, dass der Thron „hoch und erhaben" war, genau um das „Unbegreifliche des göttlichen Throns" zu zeigen, weil „der hohe und erhabene Thron nur jener unbegreiflichen Natur eigentümlich ist, die weder zu erfassen noch zu erklären ist".[74] Wie auch Kyrill von Alexandrien bemerkt, wird vom Throne Gottes gesagt das er „hoch" sei, um zu betonen, dass sich die Herrlichkeit des Reiches Gottes jenseits von jeder wahrnehmbaren und begreifbaren Natur befindet.[75]

Außerdem bezeugt die Haltung der Seraphim in der Vision der Gottesschau des Jesaja in den Augen der Väter auf sehr eloquente Weise die Unzugänglichkeit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur. Sie ist „das Hochheilige, welches von den Seraphim verhüllt wird" gemäß dem Spruch des hl. Gregor von Nazianz.[76]

Das Spektakel, mit dem die Seraphim konfrontiert waren, bemerkt der hl. Johannes Chrysostomus, war tatsächlich furchtbar, weil sie die „unertragene Herrlichkeit" des göttlichen Lichtes nicht ertragen konnten, die vom Thron Gottes ausging. Deshalb bedeckten sie voll Erstaunen und Furcht ihre Gesichter, indem sie ihre Flügel ausstreckten wie eine Mauer.[77] Das bedeutet, dass sogar die himmlischen Mächte, die nicht nur reiner, weiser und weitsichtiger sind als die menschliche Natur, sondern auch der göttlichen Natur näher sind als diese, nicht einmal die „Herablassung" Gottes in der Vision des Jesaja ertragen konnten. Wenn du also, schlussfolgert der hl. Johannes Chrysostomus, den Propheten sagen hörst „ich sah den Herrn", „so denke nicht, dass er jenes Wesen gesehen hat,

---

[74] Siehe *In illud: Vidi Dominum 1*, 3, PG 56, 101.
[75] Vgl. a. a. O., PG 70, 173 AB. Siehe auch Prokopios von Gaza, a. a. O., PG 87, 1932 B.
[76] Siehe Anmerkung 43.
[77] Vgl. Johannes Chrysostomus, a. a. O., PG 56, 101; *Interpretatio in Isaiam prophetam* 3, PG 56, 71.

sondern die Herablassung und zwar auf eine düsterere Weise als die himmlischen Kräfte; denn er konnte nicht so stark wie die Seraphim sehen".[78]

Wenn auch die Herablassung Gottes nach der Lehre der Väter eine grundlegende Voraussetzung für das Gelingen der Gottesschau ist, so ist diese nicht möglich, ohne dass einige subjektive Voraussetzungen existieren. Zunächst betonen die Väter, dass die Natur der Gottesschau nicht physisch, sondern geistlich ist. Mit anderen Worten, Jesaja sah Gott nicht mit seinen körperlichen Augen, sondern mit dem Auge der Seele, das der Nous (Verstand) selbst ist.[79]

Damit aber der Nous sehensfähig funktionieren kann, um Gott zu sehen, sind zwei grundlegende Voraussetzungen für die Väter notwendig: Als erstes muss der Nous über moralische und geistliche Reinheit verfügen. So wie es unmöglich ist, bemerkt der hl. Basilius der Große, eine korrekte Wahrnehmung der sichtbaren Dinge mit getrübten Augen zu haben, so können wir auch Gott nicht sehen, wenn unser Nous durch die unstillbaren Unruhen des Fleisches getrübt ist.[80]

Die moralische und geistliche Reinheit des Nous genügt nicht allein zum Erlangen der Gottesschau. Der Nous muss auf jeden Fall auch von Gott erleuchtet sein, um Gott „schauen" zu können. Sowie das Licht für die Sinnesfunktion unserer Augen notwendig ist, wenn wir die Sonne, soweit das möglich ist, sehn wollen, so ist die göttliche Erleuchtung für die Sehfunktion unseres Nous notwendig, um Gott zu „schauen".[81] Diese

---

[78] Siehe *De incomprehensibili, Contra Anomoeos, 3*, 3, PG 48, 722.

[79] Vgl. Eusebius von Cäsarea, a.a.O., PG 24, 124 D. Basilius von Cäsarea (dub.), *Enarratio in prophetam Isaiam* 13, 254, PG 30, 565 C. Prokopios von Gaza, a. a. O., PG 87, 1929 CD. Gregorios Palamas, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 3*, 3, 2, in: P. Christou, Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. I, Thessaloniki 1962, S. 680.

[80] Vgl. *Homilia in Psalmum 33*, 3, PG 29, 357 BC. Siehe auch G. D. Martzelos, a. a. O. S. 123 f.

[81] Vgl. Eusebius von Cäsarea, a. a. O., PG 24, 124 D – 125 A. Basilius von Cäsarea, *Adversus Eunomium 2*, 16, PG 29, 604 AB; *De Spiritu Sancto* 61, PG 32, 180 C. Prokopios von Gaza, a. a. O., PG 87, 1929 D. Siehe auch G. D. Martzelos, a. a. O., S. 124 f. und D. A. Doikos, a. a. O., S. 166.

Auffassung entnehmen die Väter nicht etwa der platonischen Philosophie, wie einige Forscher meinen[82], sondern direkt aus der biblischen Tradition, in dem sie häufig auf die folgende Psalmenstelle verweisen: „in deinem Licht schauen wir das Licht" (*Ps* 35, 10).[83] Wie also alle „Gottesschauer", so sah auch Jesaja Gott nicht mit den leiblichen, sondern mit den geistigen Augen, die moralisch und geistlich rein waren und vom ewigen Licht des Heiligen Geistes erleuchtet wurden. „In keinster Weise", wie Eusebius von Cäsarea bemerkt, „(sc. sah Jesaja) mit den Augen des Fleisches, sondern mit denen des Verstandes, die durch den Heiligen Geist erleuchtet waren; wie nämlich den Augen des Körpers durch den von außen gewährende Glanz des Lichtes geholfen wird, um die wahrnehmbaren Dinge sehen zu können, auf dieselben Art und Weise können auch die Augen der reinen Seele, vom geistlichen Licht erleuchtend, die göttlichen Dinge sehen".[84]

Später wird der hl. Gregorios Palamas betonen, dass, wenn auch, wie er bezeichnenderweise sagt, „durch den Nous im Heiligen Geiste die Propheten sahen"[85], an der Gottesschau jedoch nicht nur der Nous teilnimmt, sondern der ganze Mensch mit all seinen Sinnen. Mit anderen Worten, der Mensch sieht Gott nicht nur mit seinem Nous, sondern auch mit seinen körperlichen Augen. Dies sind jedoch nicht die Augen des gefallenen, sondern des in Christus wiedergeborenen Menschen, die durch die Gnade des Heiligen Geistes gereinigt, erleuchtet und so verwandelt werden, dass sie befähigt werden, eine wirkliche und wahrnehmbare Erfahrung Gottes zu

---

[82] Siehe z.B. K. Unterstein, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, II. Teil, Straubing 1902 – 1903, S. 48; E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 162 f., 268 ff.

[83] Siehe Basilius von Cäsarea, *Adversus Eunomium 2*, 16, PG 29, 604 B; *De Spiritu Sancto* 47, PG 32, 153 B. Gregorios Palamas, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 2*, 3, 27, a. a. O., S. 561f.; 36, a. a. O., S. 570; *3*, 3, 5, a. a. O., S. 684.

[84] Siehe a. a. O. Vgl. Prokopios von Gaza, a. a. O.

[85] *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 3*, 3, 2, a. a. O., S. 680.

machen.[86] Auf diese Weise schließt Palamas, indem er die vorherigen Väter deutet, definitiv die Gefahr eines anthropologischen Dualismus aus, die von einer einseitigen Betrachtung des Nous als einziges Wahrnehmungsorgan der Gottesschau ausgegangen wäre.

Folglich wurde der unzugängliche und unsichtbare Gott dem Jesaja sichtbar, weil nach der Lehre der Väter die folgenden grundlegenden Voraussetzungen zusammenwirkten: a) die Herablassung Gottes und b) die moralisch-geistliche Reinheit und die Erleuchtung des Propheten von Gott. Ohne das Herabsteigen Gottes und den moralisch-geistlichen Aufstieg des Propheten wäre die Gottesschau nicht möglich gewesen.

Schlussfolgerung

Nach allem, was wir gesagt haben, wird deutlich, dass es in der orthodoxen Tradition drei Deutungsformen bezüglich der Gottesschau des Jesaja gibt, die patrozentrische, die christozentrische und die triadozentrische, welche auf die unterschiedlichen historisch-dogmatischen Rahmenbedingungen zurückzuführen sind, in denen sie entstanden, und die sich alle in der liturgischen Tradition der Kirche geprägt haben, während sich nur die christozentrische auf die hymnologische Tradition der Ostkirche ausgewirkt hat.

Bezüglich des Problems der Art und Weise der Gottesschau des Jesaja nimmt die väterliche Tradition einstimmig an, dass zwei Bewegungen stattgefunden haben, damit der unsichtbare Gott dem Propheten sichtbar wurde, eine vonseiten Gottes und eine vonseiten des Propheten, was im

---

[86] Vgl. *Homilia 34, In venerabilem Domini et Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi Transformationem; ubi probatur quod in ea est Lumen, increatum esse*, PG 151, 429 A; *Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς 3*, 2, 3, in: P. Christou, Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. III, Thessaloniki 1979, S. 162. Siehe auch VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, S. 134 f. und N. A. Matsoukas, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α΄ (Εἰσαγωγὴ στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 167 f.

wesentlichen der Synergielehre entspricht. Gott kommt zum Propheten „in der Art und Weise der Herablassung“, während der Prophet durch die Reinigung und die Erleuchtung seines Nous und seines Herzens im Heiligen Geist „über sich selbst hinaufgeht“ und so Gott begegnet.

Zum Schluss möchte ich betonen, dass diese väterliche Bertachtung der Gottesschau des Jesaja nicht nur die dogmatische Lehre der Kirche widerspiegelt, und insbesondere die Trinitätslehre, sondern auch die Quintessenz der geistlichen Erfahrung in der Kirche ausdrückt, welche in der ganzen orthodoxen Tradition vorhanden ist.