

nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele (bzw. Leib, Seele und Geist). Zugleich bietet es eine zugängliche und kompetente Basisorientierung in der Formulierung einer christlichen Antwort zu den aktuellen Herausforderungen eines materialistisch-reduktionistischen Menschenbildes.

Ioan Moga, München

Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 640 S. (ISBN 978-3-525-56338-0)

1. Das neue Buch von Matthias Haudel »Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes« stellt der Intention seines Autors gemäß ein ökumenisches Projekt dar, das noch zwei in der Theologie anstehende Aufgaben zu bewältigen versucht: Erstens »die Differenzen zwischen den verschiedenen trinitätstheologischen Ansätzen« zu analysieren und Lösungsvorschläge für ihre Überwindung zu unterbreiten, und zweitens den »Zusammenhang von divergierenden trinitätstheologischen und ekklesiologischen Divergenzen« aufzudecken.¹ Tatsächlich ist es in der ökumenischen Debatte schon lange eine Intuition gewesen, dass die Divergenzen in der Ekklesiologie (unter anderem) darin wurzeln, dass die christlichen Kirchen verschiedene hermeneutische Herangehensweisen an das trinitarische Mysterium haben. Nun nimmt sich Haudel in seinem umfangreichen Werk vor, diese Intuition zu beweisen, indem er die Entwicklungsgeschichte der Trinitätshermeneutiken in Ost und West nachzeichnet (Kap. 2–4), verschiedene theologische Entwürfe von zeitgenössischen katholischen, protestantischen und orthodoxen Theologen exemplarisch untersucht und den Zusammenhang zwischen »Defiziten« in der Trinitätslehre einerseits und der ekklesiologischen Theologie und Praxis andererseits zu zeigen versucht (Kap. 5). Dem geduldigen Leser wird hier ein breites Spektrum vor Augen geführt, das sich vom biblischen Zeugnis über die drei Kappadozier und das karolingische und byzantinische Mittelalter bis hin zu J. Ratzinger, J. Zizioulas und M. Wolf erstreckt. Eine fundamentale Rolle für Haudels ökumenisches Projekt spielt die neunizänische Theologie, die seiner Meinung nach sowohl eine angemessene Grundlage für eine ökumenische Trinitätstheologie darzustellen vermag als auch zur Klärung strittiger Fragen im Hinblick auf die Trinitätslehre (Filioque, Palamismus) beitragen kann. In einem letzten Stadium (Kap. 6) bringt der Verfasser in kompakter Form seine Lösungsansätze zum Ausdruck und zeigt deren Implikationen für ein ökumenisches Verständnis von Ekklesiologie, Mission, Weltverantwortung und interreligiösen Dialog.

2. Gerade aus orthodoxer Perspektive ist Haudels Versuch, die Reflexion über die Trinität vor dem ökumenischen Horizont wieder in den Vordergrund zu rücken, durchaus zu begrüßen. In diesem Zusammenhang ist sich der Autor des Buches dessen bewusst, dass die im 4. Jahrhundert entstandene neunizänische Trinitätstheologie eine Übersetzung der trinitarischen Grundinhalte ist, die in der Heiligen Schrift verschiedentlich zum Ausdruck kommen; eine

¹ Vgl. *Matthias Haudel*, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen 2006, S. 63.

Übersetzung, die selbstverständlich von bestimmten hermeneutischen Vorentscheidungen und philosophischen Prämissen geprägt ist – wie kann es sich anders verhalten? Trotzdem ist Haudel davon überzeugt, dass es sich bei der neunizänischen Trinitätslehre um eine adäquate Übersetzung, um eine »authentische Explikation«², handelt, wenn es darum geht, sich heute davon inspirieren zu lassen, um entgegengesetzte Positionen in der Ökumene zu überbrücken. Die mit dieser Überzeugung sich ergebende Herausforderung an die heutige Theologie – vor allem aber an die evangelische Theologie, zu deren Vertretern Haudel selbst gehört, kann nicht stark genug betont werden. Sie verlangt nämlich nach Antwort; einer Antwort, die sich nicht mit der Aussage zufrieden geben kann, bei der neunizänischen Trinitätstheologie handele es sich um ein Stück Vergangenheit, deshalb sei sie heute nicht mehr relevant. Denn Haudels Anliegen in seinem neuen Buch besteht gerade darin, dies zu zeigen, wie ein vergangener trinitätstheologischer Entwurf heute noch von Bedeutung sein und als Grundlage ökumenischer Verständigung fungieren kann. Im Kontext seiner Auswertung der neunizänischen Theologie führt Haudel eine Reihe von terminologischen Differenzierungen ein, die dazu beitragen sollen, die noch existierenden trinitätstheologischen Probleme zu beheben. Durchaus produktiv ist beispielsweise seine Unterscheidung zwischen »Ursprungsbeziehungen« und »Existenzbeziehungen« in der Trinität,³ mit deren Hilfe die immer noch zwischen Ost und West strittige Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes zu klären wäre. Ebenso hilfreich ist Haudels Verstehen der Theologie – nicht nur in der alten Kirche – als ein Ringen darum, das Gleichgewicht zwischen »Gegenüber und Nähe Gottes«⁴ aufrechtzuerhalten.

3. Problematischer zu sein scheint mir jedoch die von Haudel eingeführte Differenzierung zwischen einer »ökonomischen Energienlehre« der alten Kirche, die »Rückschlüsse von den heilsökonomisch erfahrbaren Energien auf das hypostatische Sein Gottes erlaubt«, und einer palamitischen »spekulativen Energienlehre«, die »keinen verlässlichen Rückschluß auf das hypostatische Sein Gottes ermöglicht«.⁵ Diese Entgegensetzung von altkirchlicher und palamitischer Energienlehre zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch.⁶ Hier ist Haudel vor allem von einer Interpretation des Gregorios Palamas abhängig, die von D. Wendebourg⁷ geltend gemacht und teilweise von R. Flogaus⁸ rezipiert wurde, die aber auch symptomatisch für die Art und Weise ist, wie Palamas im Spannungsfeld von östlicher und westlicher Theologie gedeutet wird.⁹ Diesbezüglich ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, dass die methodologischen Defizite der Arbeitsweise Wendebourgs an Palamas auch von westlichen Theologen registriert und zu Recht kritisiert wurden.¹⁰ Und obwohl Flogaus im

² Matthias Haudel, a.a.O., S. 82.

³ Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 135.

⁴ Matthias Haudel, a.a.O., S. 126.

⁵ Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 129.

⁶ Vgl. Matthias Haudel, a.a.O., S. 36f., 115, 168, 373.

⁷ Vgl. Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, (Münchener Universitäts-Schriften 4), München 1980, vor allem S. 11–64.

⁸ Vgl. Reinhard Flogaus, Theosis bei Luther und Palamas. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen 1997, vor allem S. 180–225.

⁹ Vgl. vor allem das Istina-Heft zum Palamismus: *Istina* 3 (1974) 257–349.

¹⁰ Vgl. z.B. Fairy von Lilienfeld, Rezension zu Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie, *Kirche im Osten* 25 (1982) 193–206; ferner Bernd Oberdorfer, Filioque. Geschichte und Theologie eines

Vergleich zu Wendebourg eine solidere Analyse der Palamas'schen Texte bietet, geht er immer wieder von einer Prämisse aus, die auch bei Haudel vielerorts zu finden ist, nämlich dass Hypostase und Energie gegeneinander ausgespielt werden können, ja sogar müssen. Haudel schreibt z. B.: »Es handelt sich zu dieser Zeit [sc. zur Zeit der alten Kirchenväter] noch nicht um die später in der ostkirchlichen Theologie entwickelte palamitische Energienlehre, die von der Relevanz der Heilsökonomie für die immanente Trinität absieht und Gottes hypostatische Gegenwart in den Bereich völliger Unerkennbarkeit verweist, so daß Gott lediglich in seinen Energien wie Herrlichkeit und Licht zu erkennen sein soll«¹¹. Zu Recht aber distanziert sich Haudel von der Deutung Endre von Ivankas,¹² die von Flogaus so gut wie unkritisch übernommen wird,¹³ die Unterscheidung zwischen Gottes Sein und seinem Wirken sei bei den alten Kirch Vätern rein noetisch gewesen. Entspräche dies der Wirklichkeit, könnte man schlecht das kappadozische Argument im Blick auf die Gottheit des Heiligen Geistes verstehen, gerade das schöpferische und heiligende Wirken des Geistes lasse auf seine göttliche Natur schließen.¹⁴

Gewiss ist es unmöglich, das Problem des Interpretationsunterschieds von Palamas zwischen Ost und West im Rahmen einer begrenzten Rezension zu lösen. Nichtsdestotrotz fordert die Wichtigkeit dieses Problems zu einigen Bemerkungen vor allem hermeneutischer Natur heraus. Es ist eine Tatsache, dass in der Ostkirche eine Tendenz herrscht, Palamas als eine kirchenväterliche Autorität zu sehen, die das altkirchliche Erbe gerade im Blick auf die Unterscheidung zwischen einem erkennbaren und einem unerkennbaren Seinsmodus Gottes systematisiert hat.¹⁵ Diesbezüglich lässt sich nicht bestreiten, dass jegliche Systematisierung unabhängig von ihrem Kontext die Gefahr in sich birgt, den Weg von Verallgemeinerungen und Vereinfachungen zu beschreiten. Hinzu kommt, dass der Kontext, in dem Palamas seine apologetisch-polemischen Schriften verfasste, alles andere als deckungsgleich mit dem Kontext des 4. Jahrhunderts war, in dem die klassische altkirchliche Trinitätslehre entstand. Fest steht aber auch, dass die ostkirchliche Theologie aufs Ganze gesehen dazu neigt, nicht nur die altkirchliche Unterscheidung zwischen *οὐσία* / *φύσις* und *ἐνέργεια* im Sinne der Palamas'schen Synthese zu deuten, sondern auch Gregorios Palamas selbst im Lichte der kappadozischen Theologie und vor dem Hintergrund dessen, was vor allem Maximus Confessor zur Klärung des Begriffs »ἐνέργεια« geleistet hat, zu ver-

ökumenischen Problems, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Göttingen 2001, S. 28.

¹¹ Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes, Göttingen 2006, S. 115, Anm. 138.

¹² Vgl. Endre von Ivanka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 1990, S. 425–445.

¹³ Vgl. R. Flogaus, Theosis bei Luther und Palamas, Göttingen 1997, S. 124.

¹⁴ Vgl. Basilios von Cäsarea, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 29. 37–40. 48f. 53, ferner § 22; vgl. auch André de Halleux, Palamisme et tradition, *Irénikon* 48 (1975) 479–493, vor allem 484: »le *peri auton* n'est pas ce que Dieu révèle de son *kat' auton*, c'est-à-dire l'essence telle que nous pouvons la connaître, le simple perçu comme multiple; il s'agit plutôt d'un jaillissement, distinct, en Dieu lui-même, du foyer inaccessible de son être«.

¹⁵ Vgl. dazu Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, (Cogitatio Fidei 194), Paris 1996, S. 503–509; Assaad E. Kattan, Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor, (Supplements to Vigiliae Christianae 63), Leuven 2003, S. 73f., Anm. 382.

stehen.¹⁶ Und dieses letztere hermeneutische Prinzip hat für die Interpretation des Palamas in der Ostkirche weitreichende Konsequenzen. Denn es impliziert, dass die *ἐνέργεια* zwar von der *οὐσία* ausgeht, dass aber sowohl die *οὐσία* Gottes als auch seine *ἐνέργεια* nirgendwo außerhalb der Hypostase anzutreffen sind. Im Unterschied zur westkirchlichen Theologie, welche traditionell die allgemeine Tendenz aufweist, von der einen *οὐσία* Gottes auszugehen, um bei den drei Hypostasen anzulangen, denkt die ostkirchliche Theologie die Einheit der göttlichen *οὐσία* von den drei Hypostasen her und sieht somit keinen Ort der *οὐσία*, und demzufolge der *ἐνέργεια*, außerhalb dieser Hypostasen. Dass auch Palamas, der sich an dem Punkt auf Johannes von Damaskus beruft, die aus der *οὐσία* fließende *ἐνέργεια* Gottes nirgendwo außer in den Hypostasen verortet, scheint mir festzustehen.¹⁷ Hingegen scheint Palamas weniger die Notwendigkeit empfunden zu haben, die Tatsache hervorzuheben, dass die *ἐνέργεια* immer »die Handschrift der jeweils einzelnen Personen in der Trinität«¹⁸ trägt, wie der Theologie der drei großen kappadozischen Väter unmissverständlich zu entnehmen ist.¹⁹ des Öfteren nämlich liegt ihm am Herzen zu betonen, dass die drei göttlichen Hypostasen ad extra zusammen wirken und dass ihr Tun demzufolge nicht wie im Fall der menschlichen oder tierischen Hypostasen bestenfalls ähnlich (*ὅμοιος*) sein kann. Doch auch Palamas weiß Rechenschaft darüber abzulegen, dass das Wirken der drei göttlichen Hypostasen nach außen dem eigenen jeder Hypostase entsprechend (*ἴδιος*) sein muss und dass die Schöpfung trotzdem eine bleibt.²⁰ Selbstverständlich bewirkt die Vergöttlichung nach Palamas keine Vereinigung mit Gott »der Hypostase gemäß« (*καθ' ὑπόστασιν*), denn dabei handelt es sich um einen Terminus technicus, durch den allein die Vereinigungsweise der Hypostase des göttlichen

¹⁶ Vgl. *André de Halleux*, Palamisme et tradition, *Irenikon* 48 (1975) 492f.: »La tradition orientale constitue un ensemble foncièrement harmonieux, dont les divers moments et parties [...] ne livrent toute leur richesse qu'à l'intérieur du plérôme et par rapport à lui«. Zum Beitrag des Maximus Confessor im Hinblick auf die Klärung von Begriffen wie *ἐνέργεια* und *θέλησις* vgl. *Marcel Doucet*, Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes, Montréal 1972 (unveröffentlichte Doktorarbeit).

¹⁷ Vgl. *Gregor Palamas*, *Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά* (Cap. Phys.), in: *Συγγράμματα* 5, Thessaloniki 1992, S. 37–119, § 129 (S. 108, Z. 6–10): »Ἐνέργεια μὲν ἐστὶ, φησὶν [sc. Johannes von Damaskus], ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις, ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια προεῖσιν, ἐνεργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα, ἐνεργῶν δὲ ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις«.

¹⁸ *Michael Kunzler*, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 21.

¹⁹ Vgl. z. B. *Basilios von Cäsarea*, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 38.

²⁰ Vgl. *Gregor Palamas*, Cap. Phys. § 112 (S. 97, Z. 20–23): »οὕτω καὶ ἐπὶ πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἴδιον ἀποτέλεσμα παρ' ἐκάστης ὁράται τῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ πᾶσα ἡ κτίσις τῶν τριῶν ἐστὶν ἔργον ἓν; vgl. ferner *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων, in: *Συγγράμματα* I, Thessaloniki 1962, S. 359–694, § 3, 1, 9 (S. 623, Z. 1–10) [Triades = Tr.]. Vgl. dazu auch das Urteil von *André de Halleux*, Palamisme et scholastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 409–442, 425: »[...] la tradition patristique grecque ne fait intervenir l'unité que comme un correctif à la distinction personnelle. Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enrachine les énergies divines, mais à celui de l'hypostase, et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles; ferner *M. Edmund Hussey*, The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1974) 22–43.

Logos mit der menschlichen Natur zu beschreiben ist.²¹ Dass aber der Christenmensch durch die Vergöttlichung in eine wahrhafte Beziehung zur Hypostase des Sohnes bzw. des Heiligen Geistes – durch die *ἐνέργεια*, die nur in der Hypostase Bestand hat und allein von ihr vermittelt werden kann – tritt, scheinen mir viele Palamas'schen Texte zu belegen. Wie könnte man sonst die folgenden Zeilen erklären, die aus der Feder des Palamas im Zusammenhang seiner Verteidigung der Hesychasten geflossen sind: »Wenn die Verklärung des Herrn auf dem Thaborberg ein Vorspiel der zukünftigen sichtbaren Theophanie Gottes in Herrlichkeit war und wenn die Apostel für würdig gehalten wurden, diese mit ihren leiblichen Augen zu empfangen, warum sollen diejenigen, die reinen Herzens sind, nicht etwa jetzt das Vorspiel und das Angeld seiner intelligiblen Theophanie mit ihren seelischen Augen empfangen? Da der Sohn Gottes nicht nur seine göttliche Hypostase [...] mit unserer Natur vereinigte und, indem er einen beseelten Leib sowie eine intelligible Seele annahm, auf Erden erschien und unter den Menschen verweilte, sondern [...] sich auch mit den menschlichen Hypostasen vereinigt, indem er sich mit jedem der Gläubigen durch die Teilnahme an seinem heiligen Leib verbindet und eines Leibes (*σύσσωμος*) mit uns wird und uns zum Tempel seiner ganzen Gottheit macht – denn im Leib Christi selbst wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2, 9), wie kann er etwa nicht die Seelen derjenigen, die würdig (an seinem Leib) teilnehmen, durch das göttliche Licht seines Leibes, der in uns ist, umblitzen und beleuchten, genau so wie er auf dem Thaborberg auch die Leiber der Jünger beleuchtete«²²? Dass in diesem Passus die vergöttlichende Energie bzw. das göttliche Licht aus dem eucharistischen Leib des Gottessohnes fließt und dass dadurch eine wahre Verbindung zwischen dem Logos als Hypostase und denjenigen, die an seinem Leib teilnehmen, entsteht, lässt sich meines Erachtens nicht bestreiten.²³

4. Die obigen Bemerkungen zeigen, dass die auch von Haudel vertretene These, die Energienlehre des Palamas habe in der Ostkirche dazu geführt, dass die Christologie in den Hintergrund getreten sei²⁴ und dass das trinitarische Sein Gottes »soteriologisch funktionslos«²⁵ geworden sei, mit Vorsicht zu handhaben ist und zumindest einer tieferen Überprüfung bedarf. Im Grunde entspricht die Palamas'sche Energienlehre Haudels berechtigtem Anliegen, die Spannung zwischen »Gegenüber« und »Nähe« Gottes angemessen zu beschreiben, sowie seiner Interpretation von Athanasius, dass die Menschen »durch den Sohn im Heiligen Geist« an der »Gemeinschaft der innergöttlichen Liebe teilhaben«²⁶, wenn man Liebe im Sinne Palamas' als *ἐνέργεια* versteht. Auch viele Ausführungen des Basilios in seinem Traktat über den Heiligen Geist legen nahe, dass der Heilige Geist durch seine Gnade, die Palamas als *ἐνέργεια* des Geistes versteht, in den Gläubigen wirkt und sich derart in ihnen gegenwärtig macht.²⁷ Was nun die orthodoxe Theologie betrifft, so ist eine umfangreiche

²¹ Vgl. *Gregor Palamas*, Cap. Phys. 75; ferner ebd. 109.

²² Tr. 1, 3, 38 (S. 448, Z. 32–S. 449, Z. 16) [Übersetzung von mir].

²³ Vgl. *André de Halleux*, Palamisme et tradition. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 481: »Palamas, étant à la fois moine et pasteur, théologien et mystique, put situer la doctrine de l'essence et des énergies à l'intérieur d'une synthèse biblique et personnaliste, christologique et sacramentaire«; vgl. auch Tr. 3, 1, 9 (S. 622f.).

²⁴ Vgl. *Matthias Haudel*, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes, Göttingen 2006, S. 37.

²⁵ *Matthias Haudel*, a.a.O., S. 168.

²⁶ Vgl. *Matthias Haudel*, a.a.O., S. 123.

²⁷ Vgl. z.B. *Basilios von Cäsarea*, De spiritu sancto, (Fontes Christiani 12), Freiburg im Breisgau 1993, § 63: »wenn wir hingegen an die Gnade denken, die er [sc. der Geist] in denen, die an ihm

kritische Auseinandersetzung mit der Interpretation von Palamas, wie sie exemplarisch bei Wendebourg und Flogaus zu finden ist, dringend gefordert.²⁸ Auch die Wege der orthodoxen Theologie nach Palamas und die Art und Weise, wie seine Energienlehre rezipiert wurde, müssen noch gründlicher erforscht werden. Es sei in diesem Zusammenhang nur kurz darauf aufmerksam gemacht, dass ein Kirchenlehrer und Mystiker wie Nikolaos Kabasilas (gest. nach 1391), dessen Abhängigkeit von Palamas immer noch umstritten ist,²⁹ in seinem Werk »Das Leben in Christus« nicht müde wird, die durch die Sakramente verwirklichte Einheit zwischen Jesus und dem Gläubigen zu besingen.

Assaad Elias Kattan, Münster

Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet von *Heinz Ohme*, (Fontes Christiani 82), Turnhout: Brepols and Publishers 2006, 364 S. (ISBN: 9782503524566)

Das Concilium Quinisextum ist ohne Zweifel der wichtigste Teil des orthodoxen kanonischen Rechts und ein Kernpunkt des orthodoxen Kirchenrechts schlechthin. Bis Ende 2006 waren alle Wissenschaftler, Priester und Juristen, Orthodoxe und Nicht-Orthodoxe, die sich mit dem Recht der orthodoxen Kirchen befassen wollten, auf die englische Übersetzung des Pedalions von Nikodim Hagiorites³⁰ oder auf die Kanonsammlungen der orthodoxen Kirchen, die in den jeweiligen Landessprachen für die Verwaltung der orthodoxen autokephalen Kirchen bestimmt waren (griechisch, russisch, serbisch, rumänisch, bulgarisch), angewiesen. Der Zugang zu den Rechtsquellen war damit etwas eingeschränkt, insbesondere für ökumenisch interessierte Studenten und Priester. Damit ist das vorliegende Werk ein sehr wichtiger Beitrag zur orthodoxen Theologie, zum orthodoxen Kirchenrecht und zur gegenseitigen Verständigung der Westkirchen mit der Orthodoxie. Es schließt eine große wissenschaftliche Lücke im Bereich der kirchenrechtlichen Lehre und der Praxis der Orthodoxen Kirche.

Diese Publikation wurde innerhalb von zwei Jahren zu einem wissenschaftlichen Standardwerk. Bei Prof. Heinz Ohme an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin handelt es sich um einen sehr bekannten Übersetzer und renommierten Spezialisten auf dem Gebiet des Quinisextums. Seine wissenschaftliche Erfahrung im Bereich Lehre und

Anteil haben, wirkt, dann sagen wir, der Geist sei *in uns*«; gegen *R. Flogaus*, Theosis bei Luther und Palamas, Göttingen 2006, S. 182f., der behauptet, »Gnade des Geistes« bei Basilius sei als epexegetischer Genitiv zu verstehen, und damit nahelegt, Palamas habe Basilius »rund 1000 Jahre später« missverstanden.

²⁸ Diesem Desiderat entspricht folgende jüngere Dissertation weitgehend nicht: *Nikolai Krokoch*, Ekklesiologie und Palamismus. Der verborgene Stolperstein der katholisch-orthodoxen Ökumene, München 2004.

²⁹ Dazu vgl. z.B. *Marie-Hélène Congourdeau*, Nicola Cabasilas e il suo tempo, in: Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina. Bose 14–16 settembre 2006, Magnano 2007, S. 25–45; *Job Getcha*, Nicola Cabasilas e i suoi scritti. Un laico che scrive per dei laici?, in: Nicola Cabasilas e la divina liturgia, S. 47–65.

³⁰ *John Nikolaidis*, The Rudder (Pedalion) of the Metamorphical Ship of the one Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians or all the Sacred and Divine Canons, Chicago 1957.