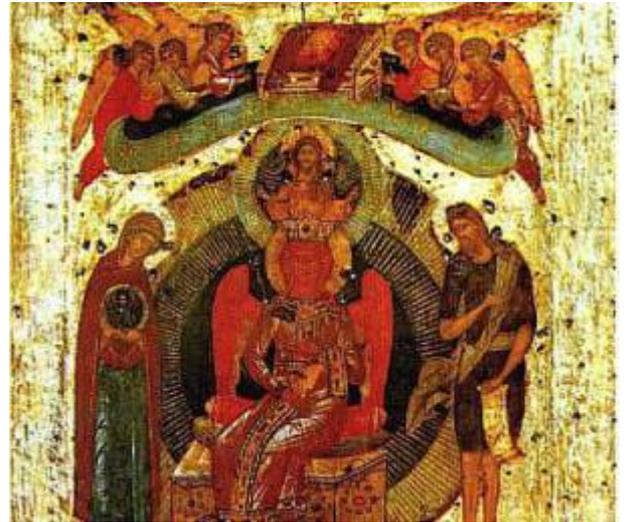


# feature | Vladimir Solov'evs Synergismus

## Das Gebet als Kommunion mit Sophia

von [Henrieke Stahl](#)



Die Wiederentdeckung der orthodoxen Energienlehre in Russland vollzog sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Kontext der theologischen Auseinandersetzung um die Namensverehrung (*imjaslavie*) und das mystische Gebet in der Tradition des Hesychasmus. Durch die Tätigkeit der Exiltheologen Sergej Bulgakov, Vladimir Losskij und Georgij Florovskij sowie dessen Schüler Johannes Meyendorff und einer Reihe weiterer orthodoxer Theologen verschiedener auch nichtslavischer Länder wurde der Palamismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts weiterentwickelt und zu einem festen Bestandteil der neueren orthodoxen Theologie.<sup>1)</sup> Der orthodoxe Neopalamismus hat sein Herzstück in der Lehre des Synergismus. Dabei distanzierte er sich entschieden von der Strömung, welcher er eigentlich seine Entstehung zu verdanken hat: der russischen Sophiologie und dessen Begründer, Vladimir Solov'ev.<sup>2)</sup>

Am Beginn der russischen Sophiologie,<sup>3)</sup> im Frühwerk Solov'evs, kommt es m.W. erstmals zu einer Verbindung der Sophienidee mit dem christlich-orthodoxen Synergie-Verständnis und dem Hesychasmus. Dort entwickelte er die Auffassung, wonach das Gebet nicht nur die wichtigste Form der Synergie sei.<sup>4)</sup> Vielmehr könne das Gebet eine Technik zur Erlangung von Gotteserfahrung sein, insbesondere in Form der mystischen Erfahrung göttlicher Offenbarung. Solov'evs Philosophie selbst ist auf den ersten Blick nicht anzusehen, dass sie sich autobiographisch einer mystischen Erfahrung verdankt: seiner Vision des „einzigartigen Bildes weiblicher Schönheit“, in welcher er die Göttliche Sophia gesehen zu haben meinte. Drei Mal will er sie, laut seinem zugleich ironischen wie mystischen Poem „Die drei Begegnungen“ (1898), im Bild des „himmlischen Weibes“ geschaut haben. Die Sophienvision wird für ihn zur Triebkraft, ein umfassendes Welterklärungsmodell in Rezeption und Auseinandersetzung mit Philosophie wie Theologie in West und Ost zu entwickeln, in welchem die Sophia selbst allerdings nur in Ausnahmefällen bei ihrem Namen genannt wird, dafür aber umso häufiger versteckt und indirekt anwesend ist. Sophia ist für Solov'ev Gottesoffenbarung. Seine Philosophie ist, auch wenn dieser Name erst später geprägt wurde (er selbst spricht nur vom „Sophiengedanken“), durch und durch Sophiologie.

Die Zusammenschau zweier relativ unbekannter, nicht zur Publikation bestimmter Texte, die zeitlich im engen Zusammenhang mit den berühmten „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ stehen, geben Aufschluss darüber, wie Solov'ev bei der hesychastischen Gebetsauffassung anknüpfte und das Herzensgebet als Kommunion mit Sophia verstand: Solov'evs „Gebet an Sophia“ (eventuell um 1874)

und seine unvollendet gebliebene Skizze über das „Geistige Tun“ (1879), d.h. das Herzensgebet, die er als Auftragsarbeit begonnen hatte, nachdem er, gemeinsam mit Dostoevskij, das Optina-Kloster (Optina pustyn'), das Zentrum des russischen gebetspraktischen Hesychasmus, besucht hatte. In diesem Text wird das Herzensgebet als Weg zur Einung mit „der himmlischen Leiblichkeit Christi“ im „Taborlicht“ dargestellt. Die Einung soll den Menschen zur Erlösung von den Folgen des Sündenfalls („Versklavung durch Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Verwesung“) durch die zweite Geburt („erneut geboren werden“) führen, die als Wiedererwerb des „verlorenen himmlischen Leibes“ charakterisiert wird. Der kurze Abriss über den Fall des Menschen in die Materie sowie den Verlust und Wiedererwerb des „himmlischen Leibes“ enthält in komprimierter Form das Modell der Weltgenese, welches Solov'ev in den „Vorlesungen“ entworfen hat. In den „Vorlesungen“ gab Solov'ev diesem „himmlischen Leib“, der hier wie dort auch als „Idee“ charakterisiert wird, den Namen der Sophia, der hier jedoch nicht eigens erwähnt wird.

Solov'ev denkt die Idee der Sophia aspektuell, so dass ihr zugleich mehrere Bestimmungen, je nach Bezugsform, zukommen. Alle diese Bestimmungen wurzeln jedoch in der zentralen Definition Sophias als „Gottes Leib“. Dieser Leib ist die Ideenwelt in Gott, ihre Form ist die Alleinheit. Zugleich ist dieses der „himmlische Leib Christi“, <sup>5)</sup> zusammen mit dem Logos bildet dieser Leib bzw. Sophia Christus. Der Logos ist das *Wirken*, Sophia seine *Erscheinung* oder Offenbarung. Damit ist sie auch Christi Auferstehungsleib. Als Christi Menschheit ist Sophia aber auch die „ideelle Menschheit“, <sup>6)</sup> die somit in Gott verankert wird. Aus einem Teil der Ideenwelt Sophias (der Seelensphäre) geht durch den Sündenfall als Äußerung des Eigenwillens die Materie und schließlich im Zusammenwirken von einend wirkenden Ideen Sophias und zersetzend wirkender Materie im kosmogonischen und schließlich historischen Weltprozess die reale Menschheit hervor. Die Geschichte stellt sich Solov'ev als Erlösungsprozess vor, der die Welt samt Materie durch die Auferstehung zurück zu Gott führt. Sophia ist am Ende der Geschichte die Kirche als die in Gott zurückgekehrte und zum „zweiten Gott“ gewordene Menschheit.

In den „Vorlesungen“ betont Solov'ev, dass der Sinn des Weltprozesses in der Freiheit des Menschen liegt. Das Ziel dieser Freiheit wird in den veröffentlichten Vorlesungen nicht genannt. <sup>7)</sup> Aber in der zeitgleich verfassten Doktorarbeit „Die Kritik der abstrakten Prinzipien“ (1877-79) benennt Solov'ev in philosophischer Terminologie dieses Ziel der Menschheitsentwicklung: Die Menschheit ist das „zweite werdende Absolute“, d.h. sie soll am Ende der Zeit das freie Gegenüber Gottes sein. Die Freiheit der Menschheit beruht aber auf der Freiheit jedes einzelnen agierenden Subjekts. Die Freiheit des Menschen ist dabei eine doppelte: die Freiheit von Gott *und* von der Materie. Doch kann der Mensch diese Freiheit für Solov'ev nur dann realisieren, wenn er sich aus der Materie löst und Gott zuwendet. Denn nur dann ist er tatsächlich doppelt frei: frei von der nötigen Materie durch Gott und frei von Gott durch die Möglichkeit, sich von ihm wieder abzuwenden und zur Materie zurückzukehren. Der Weg zur Realisierung der Freiheit ist damit der Aufstieg aus der Materie und die Hinwendung zu Gott, welche den Menschen Teil der Gottmenschheit werden lässt. Die menschliche Freiheit realisiert sich also in der Gottwerdung bzw. Theosis.

In seiner Skizze über „Das geistige Tun“ charakterisierte Solov'ev das Herzensgebet als einen aktiveren und wirksameren Weg zur Gottwerdung, als ihn die Kirche mit ihren Sakramenten darstellt, da er bei der Tätigkeit und damit Freiheit des Einzelnen ansetzt und auch das individuelle Bewusstsein durch die mystische Erfahrung in den Wandlungsprozess integriert: „Doch solch eine Vereinigung mit dem himmlischen Wesen [essentia] [wie in der Eucharistie], die zugunsten der menschlichen Schwäche eingerichtet ist, ist rein passiv und besitzt keine innere Spürbarkeit für den Geist. Daher muss für Menschen, die höhere Stufen des geistlichen Lebens erreicht haben, eine direktere und aktivere Form der Verbindung mit dem göttlichen Wesen oder der Wahrnehmung der himmlischen Leiblichkeit existieren. Diese Form aber ist das geistige Tun.“ <sup>8)</sup> Solov'ev deutet das „geistige Tun“ als Kommunion, denn das Taborlicht, zu dessen Schau das Gebet führen soll, wird als

Erscheinung des himmlischen Leibes Christi gedeutet. Dieser himmlische Leib aber ist in der Sprache der „Vorlesungen“: Sophia. Das Herzensgebet führt demnach für Solov'ev den einzelnen Menschen zur Schau Sophias. Ihre Schau ist die gesuchte „direktere und aktiviere Form der Vereinigung mit dem göttlichen Wesen oder der Wahrnehmung der himmlischen Leiblichkeit“. Die Sophienvision bekommt damit die Bedeutung einer geistigen Kommunion, die Solov'ev höher bewertet, als die Eucharistiefeyer. Diese Höherbewertung begründet er durch die aktive Beteiligung des Menschen, der durch seine Tätigkeit und die bewusste Gotteserfahrung sich als freies Individuum mit Gott verbindet, d.h. sein Mitwirken in der Synergie ist hier für Solov'ev entscheidend.

Die Aktivität des Menschen sieht Solov'ev in der Vorbereitung des Menschen auf die „Wahrnehmung der göttlichen Gnade“: Zum einen soll der Wille „aus der Selbstheit“ und zum anderen „die Einbildung aus der Welt“ herausgelöst werden, d.h. „alle Kräfte des Geistes“, die in die Sinneswelt zerstreut sind, müssen „in eins konzentriert“ und „von jeglicher fremder Beimischung gereinigt werden, um dem himmlischen Wesen in sich Raum zu geben“. Das Heraustreten aus der Sinneswelt geschieht dann durch die „Ekstase“, in welcher der Mensch fähig werden soll, sich von dem „göttlichen Licht“ durchdringen zu lassen. Der Mensch schafft also die Vorbedingung für die mystische Erfahrung, die, hat er sich korrekt gereinigt, dann auch kein Hindernis mehr hat einzutreten.

Die genannten Vorbereitungen lassen sich nicht nur in neuplatonischer Mystik, sondern auch der patristisch-asketischen Literatur nachweisen, doch schließt sich hier Solov'ev eher dem neuplatonischen Aufstiegsmodell in der Hinsicht an, dass das Gelingen der Erfahrung an den richtigen technischen Vollzug gebunden wird, wenngleich er natürlich auch keinen Kausalzusammenhang postuliert, der die göttliche Freiheit der Offenbarung einschränken würde. Sie bleibt weiterhin „Gnade“.

Über die eigentliche Technik des Gebets schreibt Solov'ev nichts; an dieser Stelle bricht der Aufsatz ab. Doch zeigt ein anderer Text, das „Gebet an Sophia“, das Solov'ev zu einem früheren Zeitpunkt (um 1874) höchst wahrscheinlich selbst verfasst hat,<sup>9)</sup> wie er sich die Stufen des Gebets vorgestellt haben könnte. Das Gebet ist an die Göttliche Weisheit Sophia gerichtet und bittet sie darum, sich dem Betenden und allen Wesen, die der Betende seinem Gebet angeschlossen wünscht, zu zeigen und sich mit ihnen und der Welt zu vereinen.<sup>10)</sup> Es zeigt eine weitere, über die Vorbereitung auf das Gebet hinausgehende Form der Mitwirkung des Menschen an dem Zustandekommen der Schau: Auf die Vorbereitung und Reinigung, die schon im Aufsatz erwähnt wurden, folgt im Gebet die Anrufung Sophias durch ihre verschiedenen Namen, darunter auch „lichter Leib der Ewigkeit“. Dem entspricht im Herzensgebet, dass der Name des Herrn im Mittelpunkt steht – das Gebet kann auf allein den Namen Jesu verkürzt werden.

Solov'ev verwendet in dem Sophiengebet den Namen als Repräsentanten des Wesens, an welches das Gebet gerichtet ist: Zum einen lenkt er durch den Namen die Aufmerksamkeit des Betenden auf dieses Wesen und folgt damit der theurgischen Deutung der Namen im Gebet, wie sie im Neuplatonismus vorgebildet ist. Zum anderen aber stellt der Name auch eine Verbindung zum angerufenen Wesen her, durch welche es herangezogen werden kann. Der Name bekommt damit magische Züge. Im Sophiengebet folgt auf die Anrufung eine dritte Phase, mit welcher bereits eine Modifikation des neuplatonischen Aufstiegschemas einsetzt: Die Einung mit Sophia im Licht vollzieht sich nunmehr durch den Abstieg Sophias zum bzw. in den Betenden. Diese Abstiegsbewegung setzt sich dann in einer vierten Phase fort, welche das neuplatonische Modell nicht mehr kennt: Die Wirkung der Einung wird durch den Betenden ausgedehnt, so dass der Betende an der Erlösung der Welt mitwirkt. Solov'evs Mysterium steigt nicht zum Einen auf, um die Welt zu verlassen, sondern um sich bis in den physischen Leib hinein vom Göttlichen bzw. dem „himmlischen Leib“ Sophia durchdringen zu lassen und dann die Vergeistigung über seine Person hinaus in der Welt fortzusetzen.

Mit dieser Deutung des Herzensgebets als meditative und sogar magische Technik, die zu einer

mystischen Erfahrung, der Schau Sophias, führen soll und die Bedeutung einer höheren Form der Kommunion besitzt, weicht Solov'ev in mehrfacher Hinsicht von der hesychastischen Tradition ab: Diese erlaubt zwar, dass das Herzensgebet gelegentlich die Rolle der Kommunion übernehmen kann, wertet aber nicht die Eucharistie als „einfachere“ Form für den geistlich weniger Fortgeschrittenen ab. Solov'ev deutet das Gebet als aktive Leistung des Menschen, der in der Schaffung von Vorbedingungen für den Vollzug der Kommunion im Geiste seine Freiheit realisiert. Die orthodoxe Gebetsauffassung sieht aber von einem Zusammenhang zwischen einer Leistung des Menschen und der Gewährung von Gottes Gnade zur Erfüllung des Gebets ab. Ebenso betrachtet sie das Gebet nicht als mystische Technik zur Schau des Taborlichtes – in mancher asketischen Schrift wird geraten, gänzlich von der Schau abzusehen, und auch die moderne orthodoxe Lehre betont, dass die Gebetsbedeutung nicht in einer etwaigen mystischen Erfahrung liege, sondern im Gebetsvollzug selbst als einem „Stehen vor Gott“ (Felmy). Solov'evs Deutung der Lichtschau infolge des Gebets als Taborlicht knüpft zwar bei der orthodoxen Tradition an,<sup>11)</sup> die auch in diesem Licht die Präsenz des Auferstandenen sieht<sup>12)</sup> und entsprechend die Partizipation am Leib Christi durch die Schau, d.h. eine Form geistiger Kommunion, kennt, aber die Gleichsetzung mit der Göttlichen Sophia hat kein Vorbild.

Die Grundlage für Solov'evs eigenwillige Deutung des Herzensgebets bildet seine Sophiologie, in welche neben neuplatonischen und gnostizistischen Elementen auch kabbalistische sowie darüber hinaus Ideen verschiedener westlicher Philosophien, insbesondere von Idealismus und Spätidealismus, Eingang gefunden haben. Sie setzt den Akzent auf den Menschen, dessen Freiheit auch einer Technik bedarf, die ihm erlaubt, sich aus eigener Kraft Gott zuzuwenden. Diese mystische Technik suchte der junge Solov'ev unter anderem im Gebet, welches traditionell die religiöse Form für das Zusammenwirken von Gott und Mensch darstellt. Die sophiologische Anthropologie des frühen Solov'ev setzt aber dabei den Akzent auf das freie Individuum, auf dessen Hinwendung zu Gott, auf die Gott nicht nur wartet, sondern sogar angewiesen ist. Diese Form eines synergetischen Individualismus musste und muss nicht zuletzt angesichts ihrer Wurzeln in häretischen und philosophischen Strömungen orthodoxem Denken als heidnische Hybris erscheinen.

[Orthodoxie](#), [Neopalamismus](#), [Sophiologie](#), [Mystik](#), [Taborlicht](#), [Hesychasmus](#), [Synergie](#), [Gottmenschheit](#), [Theōsis](#), [Vergöttlichung](#), [Theurgie](#), [Synergetik und Theologie](#), [Onomatodoxie](#), [Logos](#), [Gebet](#), [Energienlehre](#), [Verkörperung](#), [Verwandlung](#), [Schöpfung](#), [Partizipation](#), [Materie](#), [Licht](#)

1)

Der russische Religionsphilosoph Sergej Choružij sieht den Verdienst dieser Bewegung kritisch und nennt bezeichnenderweise Bulgakov nicht unter den Exiltheologen, die zu der nach seiner Meinung orthodox richtigen Form des Neopalamismus finden, vgl. „Russkij isichazm“, auf:

[http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/isichasm\\_book/05\\_Rus\\_Isichasm\\_Spor.doc](http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/isichasm_book/05_Rus_Isichasm_Spor.doc).

2)

1935 bzw. erneut 1938 wurde Sergej Bulgakovs Sophienlehre von der russischen Exilkirche als Häresie verurteilt. Die Sophiologen werden bis heute in ihren theologischen Äußerungen als unorthodox zurückgewiesen.

3)

Anders als in der Westkirche setzte sich die byzantinische Orthodoxie im Anschluss an die Kirchenväter weiter mit dem Wesen der Weisheit (Sophia) auseinander und deutete Sophia christologisch, als weiblichen Aspekt des Christus. Die russische Sophiologie der Moderne verstand das mystische Sophien-Erlebnis als ein vertieftes Eindringen in das Geheimnis der göttlichen Schöpfung, deren dynamische Einheit naturphilosophisch, anthropologisch und teokosmologisch gedeutet wurde; darin zeigte sich ihre Verwandtschaft mit der jüdischen kabbalistischen Kosmogonie. (Anm. d. Red.)

4)

Der spätere Solov'ev, der sich mehr an kirchlichen Dogmen orientierte, sieht noch immer im Gebet „die erste Wirkung des Glaubens, die erste Bewegung (oder erste Tat) des neuen geistlichen Lebens, in der Gott zusammen mit dem Menschen wirkt“, doch ist die Beteiligung des Menschen am

Zustandekommen der Synergie mit Gott anders gewichtet. Er schreibt: „in unserer Macht steht nur, dem von oben herkommenden Guten oder der Gnade nicht entgegenzuwirken, und durch dieses Nichtentgegenwirken, durch diese Zustimmung zur Gnade wirken wir mit an ihr.“ (Wladimir Solowjew: Die geistlichen Grundlagen des Lebens, 1882-4, in: ders., DGA, Bd. 2, S. 26).

5)

Wladimir Solowjew: Vorlesungen über das Gottmenschentum (7. Vorlesung), in: ders., DGA Bd. 1, München 1978, S. 671.

6)

Wladimir Solowjew: Vorlesungen über das Gottmenschentum (8. Vorlesung), in: ders., DGA Bd. 1, München 1978, S. 678.

7)

Die etwas spätere Druckversion der letzten Vorlesungen entspricht nicht den tatsächlich gehaltenen Vorlesungen und bricht das auf die Eschatologie ausgerichtete Konzept an der Stelle ab, wo es um die Endzeit geht.

8)

Vladimir Solov'ev: Umnoe delanie, in: ders., Sobranie sočinenij. 12 Bde. Bd. 12, Brüssel 1970, S. 536 – 538.

9)

Dieses „Gebet um die Offenbarung des großen Geheimnisses. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hlg. Geistes. An-Soph, Jah, Soph-Jah“ entstammt dem sogenannten „Al'bom Nr.1“. Die Entstehungszeit des Gebetes fällt vermutlich in die Zeit von Solov'evs Aufenthalt in London, da es sein Neffe Sergej Solov'ev, der es dann auch veröffentlichte, unter den Aufzeichnungen von Gedichten der frühen Jahre seit 1874 fand und das Manuskript mit der Handschrift seines Onkels identifizierte. Das Gebet knüpft bei verschiedenen Weisheitstraditionen an, die dann in der Forschung teilweise auch als mögliche Quellen beziffert wurden. Sie reichen von der alttestamentlichen Sophienvorstellung über die Lehre der Gnostiker und Kirchenväter bis zur jüdischen Kabbala und der westlichen Sophienmystik (Böhme u.a.). Eine konkrete Quelle konnte aber bisher nicht bestimmt werden. Vgl. dazu auch Konstantin Burmistrov: Vladimir Solov'ev i Kabbala. K postanovke problemy. In: Issledovanija po istorii ruskoj mysli. Ežegodnik za 1998 god. Pod redakciej M.A. Kolerova. Moskva 1998. 7-104, Judith Deutsch Kornblatt: Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah. In: Slavic Review, 50 (1991) 3, S. 487-496.

10)

Eine Gedichtanalyse kann zeigen, dass das „Lied“ einen magischen Akt abbildet, welcher sowohl die Ophiten auf die Schau vorbereiten als auch Christus im Aspekt der Sophia zur Offenbarung herbeirufen soll. Das „Lied“ bildet damit die künstlerische Entsprechung zum „Sophien-Gebet“: Es verobjektiviert gleichsam in Gestalt der Ophiten als „Schlangenanbeter“ bzw. Anbeter Sophias Solov'evs eigenes mystisches Bestreben, wobei in der Bildsprache die magische Gebetsform, ihre Entsprechung im Vollzug der Verwandlung der eigenen Seele und das Ziel des Weges, die Verkörperung Sophias in der Welt durch die Schau des Betenden, verborgen werden.

11)

Das Gebet soll einen inneren Zustand der Ruhe herstellen, der auf der höchsten Entwicklungsstufe zu Wärme-, Lichterfahrungen und Schauungen führt. Diese Erfahrungen werden als Schau des Taborlichtes interpretiert, als Licht der Verklärung Christi (Mt 17,1-13 par.). Im 14. Jahrhundert wurde diese Interpretation der Lichterfahrungen auf den byzantinischen Konzilien anerkannt; vgl. Sergej Bulgakov: „Mistika v pravoslavii“ sowie im weiteren auch: Blum (1999).

12)

In manchen Schriften wird das göttliche Licht unmittelbar mit dem Auferstehungsleib Christi identifiziert. Vgl. das Lemma „Tabor“ in: RGG, Bd. 6 (Tübingen 1961), S. 598: „Die christliche, zuerst bei Origines bezeugte Tradition sah im T. den Berg der Verklärung Jes (Mk 9, 2ff. par), dann auch (Theodosius) den Berg der Erscheinung des Auferstandenen vor den elf Jüngern (Mt 28, 16 ff.).“

Zitierung:

Henrieke Stahl: Vladimir Solov'evs synergetischer Individualismus: Das Gebet als Kommunion mit Sophia, in: Tatjana Petzer (Hg.): SynergieWissen. Interdisziplinäres Forum & Open Access Lexikon, 01.09.2012, <http://www.synergiewissen.de>

From:  
<https://synergiewissen.de/> - °°° **synergiewissen**

Permanent link:  
[https://synergiewissen.de/doku.php?id=features:vladimir\\_solovevs\\_synergismus](https://synergiewissen.de/doku.php?id=features:vladimir_solovevs_synergismus)

Last update: **2022/04/29 00:02**

