

Petzer · Steiner (Hg.)
Synergie

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Tatjana Petzer · Stephan Steiner (Hg.)

Synergie

Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der VolkswagenStiftung

Umschlagabbildung:

Igor Sacharow-Ross: ohne Titel, aus dem Zyklus „Syntopie der Orte“
Mischtechnik auf Papier, 1995

Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers und David Ertl (Fotograf).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2016 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5896-4

TATJANA PETZER

Moderne Synergoí in Wort und Tat

Russische Modelle

Im russischen Denken vollziehen sich um 1900 Transpositionen des Synergiebegriffs aus dem theologischen Diskurs, der sich durch seine Herkunft für eine universalistische Verwendung eignet. Dabei werden die Implikationen der gott-menschlichen *cooperatio* und des anthropologischen Transformationspotentials auf andere Relationen in Natur und Gesellschaft übertragen. Zudem haben zu Beginn des 20. Jahrhunderts holistische Modelle des Zusammenwirkens Konjunktur. Entsprechende synergetische Figuretionen in Religionsphilosophie, Kunst und Wissenschaft der russischen Moderne, ihre ambivalente Rezeption in frühsowjetischen Werken und das Wiederaufleben von Synergieparadigmen in der postsowjetischen Ära sind Gegenstand der folgenden Darstellung.

Patristisches Erbe des 19. Jahrhunderts

Die Ostkirche beschreibt die Verbindung und Kommunikation zwischen Gott und Mensch als eine synergetische, für die Erneuerung des *zoon theoumenon*¹ grundlegende Dynamik. Allein durch seine Mitwirkung an der Gnade Gottes könne der Mensch in seinem Glauben wachsen. Dadurch wandle er sich fortlaufend im Prozess der Deifikation bzw. Vergöttlichung (*théōsis, theopoiesis*).² Diese Vorstellung wurzelt in einer neutestamentarischen Figur – den θεοῦ συνεργοί (russ.: *sorabotniki*³ u *Boga*). Der gott-menschliche Synergismus wird allerdings in dogmatischen

1 Gregor von Nazianz sprach vom Menschen als ein zur Vergöttlichung fähigem Wesen. Vgl. Panayiotis Nellas: *Zoon theoumenon* (1979), engl.: *Deification in Christ: Orthodox Perspective on the Nature of the Human Person*, aus dem Griech. von Norman Russell, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1987. Nach Dionysius Areopagita ist jedes Geschöpf dazu berufen, sich mit Gott zu vereinen. Diese Vereinigung bedeutet *sinergija* oder, übertragen ins Russische, *vzaimodejstvie* ‚Zusammenwirken‘ bzw. *sorabotničestvo* ‚Mitarbeit‘, vgl. Vladimir Lossky: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz/Wien/Köln: Styria 1961, S. 123, 250; in der Übersetzung beide Male mit ‚Zusammenwirken‘ wiedergegeben.

2 Vgl. Konrad Onasch: „Vergottung und Erlösung“, in: ders.: *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin: de Gruyter 1962, S. 231–237. Norman Russell: *Fellow Workers With God: Orthodox Thinking on Theosis*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 2009.

3 Im allgemeinen Sprachgebrauch steht heute ‚sotrudnik‘ für ‚Mitarbeiter‘. Bei der Übersetzung des griech. *synergós* mit ‚sorabotnik‘ ist auf den Unterschied hinzuweisen, den das Russische bei der Verwendung von ‚trud‘ (menschliche ‚Arbeit‘, ‚Mühe‘, ‚Tätigkeit‘, ‚Werk‘) und ‚rabota‘ (natürliche, maschinelle ‚Arbeit‘) trifft; letzteres ist etymologisch mit ‚rab‘ (‚Sklave‘) verbunden. In der Neuzeit wurde ‚rabota‘ aus christlich-orthodoxer Perspektive noch als ‚svjatoe delo‘ (heiliges

Texten selten ausformuliert und systematisch behandelt. Vielmehr spielt er in der monastischen Literatur und in den Unterweisungen des durch den Hesychasmus⁴ geprägten Starzentums eine tragende Rolle. Auch wenn sich die akademische von der monastischen Theologie unterscheidet, kennt das Ostchristentum keine scharfe Trennlinie zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlichem Erleben und dogmatischer Lehre.⁵

Die russischen Eliten, die ihre Seelenführer unter den Starzen wählten, waren von der byzantinischen Denktradition beeinflusst,⁶ die im Wesentlichen von der *Philokalia*, der ‚Liebe zur (inneren, geistigen) Schönheit‘ inspiriert war.⁷ Unter diesem Titel ließ der Athos-Mönch Nikodemos Hagioreites (1748–1809) 1782 in Venedig Texte des Hesychasmus drucken. Seine dogmatische Stütze fand der Hesychasmus durch die Kanonisierung der Energien-Lehre des Gregor Palamas (1296–1359).⁸ Der apophatischen Tradition seit dem Corpus Areopagiticus (Anfang 4. Jh.) und Maximos Confessor (7. Jh.) folgend, bedeutet *thēōsis* bei Palamas die Vereinigung mit den Energien, nicht aber mit dem Wesen Gottes, welches unfassbar bleibe. Das ungeschaffene göttliche Licht, das Taborlicht,⁹ das auf den ostkirchlichen Ikonen durch Aureolen zur Darstellung gebracht wird, könne in der Gebetsmeditation erlebt werden. Die Texte der *Philokalia* enthalten daher insbesondere praktische Anleitungen zum Jesusgebet,¹⁰ das in tiefster Versenkung an das Herz,

Werk) betrachtet, vgl. Nikolaj Gogol: „Trud“, in: ders.: *Duchovnaja proza* (Geistliche Prosa), Moskva: Russkaja kniga 1992, S. 437. Abweichend von der Bibelübersetzung findet sich auch die Übertragung von *synergós* mit ‚sodelatel‘, wobei *delatel* nicht nur eine Person bezeichnet, die etwas erschafft, sondern auch den Praktiker im Glauben und Gebet, vgl. Aleksej Losev: „Problemy filosofii imeni (1919–1929)“ (Fragen der Namensphilosophie), in: ders.: *Sobranie sočinenij v 9-i tomach (jubilejnoe)*, Bd. 8: *Ličnost' i Absolut*, Moskva: Mysl' 1999, S. 54–90, hier S. 72 Fn.

4 Der Hesychasmus, abgeleitet von griech. *hēsychia* ‚Stille‘, ist eine spirituelle Tradition der byzantinisch-orthodoxen Kirche, dessen Zentrum das Mönchtum auf dem heilige Berg Athos ist. Für die religiöse Askese der Hesychasten ist die Praxis des Jesusgebets wesentlich.

5 Vgl. Lossky: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (Anm. 1), S. 12–14.

6 Vgl. Britta Müller-Schauenburg: „Hesychasmus und Starzentum“, in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2014-05-27, <http://www.ieg-ego.eu/muellerschauenburgb-2014-de> (Stand März 2015).

7 Zur Rezeption der *Philokalia* vgl. Andrew Louth: „The Influence of the *Philokalia* in the Orthodox World“, in: Brock, Bradley Nassif (Hg.): *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, New York, NY: Oxford University Press 2012, S. 50–60.

8 Vgl. dazu den Beitrag von Georgi Kapriev in diesem Band. Die mitteilbaren Energien des Wesens Gottes sind u. a. in der Schau der göttlichen Doxa erfahrbar, vgl. Susanne Hausammann: *Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines bis Gregor Palamas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011.

9 Der Hesychasmus folgt der Idee, dass Gott in einem unzugänglichen Licht wohnt (1 Tim 6,16) – nach der Geschichte der Verklärung Christi (Mk 9,2–8) auch Taborlicht genannt.

10 Im hesychastischen Gebet geht es weniger um eine konkrete Gebetstechnik oder Gebetsworte, sondern gemäß des Apostelworts 1 Kor 12,3 um die glaubensvolle Anrufung des rettenden Namens Jesu Christi. Susanne Hausammann: „Zur hesychastischen Gebetspraxis in den Orthodoxen Kirchen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts“, in: dies.: *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen: V&R unipress 2005, S. 67–132.

die Mitte des psycho-physiologischen Organismus, adressiert ist.¹¹ Seit Mitte des 19. Jahrhunderts intensiviert sich nun mit der verstärkten Übersetzungstätigkeit und Herausgabe patristischer Literatur auch die Rezeption der auf Erfahrungen im asketischen Lebensvollzug gestützten monastischen Theologie, insbesondere der Lehre über die Gottebenbildlichkeit und die Vergöttlichung, in der russischen Kultur, Philosophie und Literatur. Mit Makarij von Optina (Makarij Optinskij, 1788–1860) und Feofan dem Klausner (Feofan Zatvornik, bürgerlich: Feofan Govorov, 1815–1894) sollen zwei Starzen genannt werden, die als Übersetzer und als Theologen zur Verbreitung der patristischen Lehre vom Synergismus beigetragen haben.¹²

Markarij, der 1834 in das Optina Kloster (Optina Pustyn') umsiedelte, arbeitete in Methoden- und Übersetzungsfragen eng mit Ivan Kireevskij (1806–1856) zusammen – einem führenden Kopf der Slavophilen, die großes Interesse an der russisch-orthodoxen Kirche und der Idee von Moskau als ‚Drittem Rom‘ zeigten. Makarijs Schriften verstehen sich als ‚aktive‘ Väterlehre und geben asketische Unterweisungen weiter. In diesem Zusammenhang schätzte er insbesondere die beiden heiliggesprochenen Mönche Dorotheos von Gaza (ca. 510–ca. 580) und Johannes Klimakos (ca. 579–ca. 649). Dorotheos legte im Zusammenhang mit seinen Darlegungen über die Natur und Freiheit des Menschen ein Synergiekonzept vor, das die wechselseitige Abhängigkeit von Mensch und Gott unterstreicht: Das irdische Werk könne nur mit der Hilfe und „Mitwirkung (συνέργεια) Gottes“ gedeihen, daher müsse der Mensch Gott bitten und „mit ihm zusammenarbeiten (συνεργῆσαι)“.¹³ Auch wenn die Arbeit des Menschen, der im Kleinen wirkt, und die Gottes, der das Ganze trägt, nicht gleichwertig seien, wäre ihr Zusammenwirken doch unerlässlich, denn weder die Gnade Gottes noch die Mühen des Menschen allein bewirkten Gutes. Johannes Klimakos erläuterte dieses Wechselverhältnis in Anlehnung an Röm 8,28 weiter und betont: „[Gott wirkt] jedoch mit jedem mit (συνεργία), der sich für das Gute entscheidet“.¹⁴ Aber um Gutes zu wirken, so Johannes, müsse sich der Mensch zunächst von der Krankheit der Leidenschaften heilen und sein Heil in die Hände eines die Seele leitenden ‚Arztes‘ legen, der von Gott das Charisma erhalten habe, als ‚Steuermann‘ nicht nur das Leben zu lenken, sondern aufgrund einer geistigen Kraft auch zu heilen und andere vor dem Untergang erretten zu können.¹⁵ Im Anschluss an die Kirchenväter versteht Markarij die Heiligung synergistisch als wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis von Glaube

11 Johannes Meyendorff: *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg: Otto Müller 1963, S. 229.

12 Beide stehen in der Tradition des Paisij Veličkovskij (1722–1794), dessen wichtigstes Werk die kirchenslavische Übersetzung der *Philokalia* war. Paisijs *Dobrotoljubie*, so der Titel in Übersetzung, erschien in Moskau 1793 und in einer erweiterten Ausgabe 1822 in zwei Bänden.

13 Vgl. Dorotheos von Gaza, Brief 6, § 135, FC 37, 484, Z. 10–16; zit. nach Heinrich Michael Knechten: *Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optima*, Waltrop: Hartmut Spinner 2002, S. 58.

14 Vgl. Johannes Klimakos: Stufe 5, PG 88, 780D; zit. nach Knechten: *Monastische Väterliteratur* (Anm. 13), S. 74.

15 Vgl. Johannes Klimakos: *An den Hirten* 1, PG 88, 1165B; zit. nach Knechten: *Monastische Väterliteratur* (Anm. 13), S. 86.

und Werken. Das orthodoxe Denken grenzte er in diesem Punkt entschieden vom Lutherismus ab, demzufolge die Rechtfertigung des Menschen nur aus dem Glauben erfolgt.¹⁶

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist wesentlich von Feofan geprägt, der nach einer Karriere in Wissenschaft (1857 zum Rektor der Geistlichen Akademie in St. Petersburg ernannt) und Kirche (1859–1866 als Bischof tätig) seine Ämter niederlegte und sich 28 Jahre dem Gebet sowie seiner schriftstellerischen und übersetzerischen Tätigkeit widmete. Feofan erweiterte die übersetzte *Philokalia* (*Dobrotoljubie*), das Herzstück der russischen mystisch-asketischen Frömmigkeit und Spiritualität, auf eine fünfbändige Gesamtausgabe. Diese erschien 1877 auf dem heiligen Berg Athos, Nachdrucke wurden ab 1883 in Moskau herausgegeben. Feofan tritt als Erneuerer der hesychastischen Theologie und synergetischen Praxis in Erscheinung.¹⁷ Entsprechend der Heilsökonomie (*domostroitel'stvo spasenija*) Feofans beginne der Weg zur Gemeinschaft mit Gott in der ontischen Einheit des Täufelings mit Christus, die zur Voraussetzung für die innere Umgestaltung des Menschen wird.¹⁸ Die intensivste Stufe der Bemühung, sich mit Gott zu vereinigen und an seiner *doxa* (Schönheit, Güte, Kraft, Gerechtigkeit, Weisheit, Lichthaftigkeit) teilzuhaben, ist im palamitischen Hesychasmus das Jesus- bzw. Herzensgebet.¹⁹ Durch das kontemplative, bildlose Gebet (das von der in Bildern verhafteten Meditation abgegrenzt wird), das Gebet der Ekstase, könne die Schau des göttlichen Lichts erzielt werden. Diese Erfahrung sei dabei kein Verdienst des Menschen, sondern reine Gnade des sich durch seine Energien offenbarenden Heiligen Geistes – ein Vorgeschmack der künftigen Vollendung und Vergöttlichung im jen-

16 [Makarij Optinskij]: *Sobranie pism blažennyja pamjati Optinskago starca ieroschimonača Makarija (Pis'ma k mirskim osobam)* (Die gesammelten Briefe des seeligen Hieroschimönchs Makarij, Starez von Optina (Briefe an weltliche Personen)), Moskau: Lavrov 21880, 2–8, Br. 2, 17.6.1840. Vgl. den mittelalterlichen Synergismus-Streit, der gegen den Pelagianismus (Überbetonung der Möglichkeiten des Menschen) gerichtet ist. Thomas Kaufmann: „Synergismus I (Reformationszeit und Orthodoxie)“, in: Gerhard Müller/Horst Balz/Gerhard Krause (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin: de Gruyter 2001, Bd. 32, S. 508–518. Jörg Dierken: „Synergismus II (Neuzeit)“, in: ebd., S. 518–524.

17 Vgl. Heinrich Michael Knechten: *Rechtfertigung und Synergie bei Theophan dem Klausner: Ein Beitrag russisch-orthodoxer Theologie zum ökumenischen Gespräch*, Waltrop: Hartmut Spenner 1998. Diakon Michail Legeev: „Učenie o sinergii svjatitelja Feofana Zatvornika: dve asketiko-bogoslovskie paradigmy vosstanovlenija čelovečeskoj prirody v svjatootečeskom bogoslovii“ (Die Synergielehre des Heiligen Feofan dem Klausner: zwei asketisch-theologische Paradigmen zur Wiederherstellung der menschlichen Natur in der Theologie der Kirchenväter), in: *Cerkov' i vremja* (Kirche und Zeit) 64 (2013) 3, <https://mospat.ru/church-and-time/1161> (Stand März 2015).

18 Jan Pryszmont: „Christus im Leben des Christen nach Feofan dem Klausner“, in: Peter Hauptmann (Hg.): *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982, S. 371–383.

19 Saint Théophane le Reclus: *L'Art de la prière* (1976), dt.: *Schule des Herzensgebetes. Die Weisheit des Starez Theophan*, aus dem Franz. von Fides Buchheim, mit einer Einführung von Josef Sudbrack, Salzburg: Otto Müller 21989. Episkop Feofan: *Put' ko spaseniju ili kratkij očerk asketiki* (1868), dt.: Hl. Theophan der Klausner: *Der Weg zur Rettung. Eine Anleitung*, aus dem Russ. von Johannes A. Wolf, Aperlern: Wolf 2004.

seitigen Leben, welche nur mit ganzer Willenskraft und aktiver Mitwirkung seitens des Menschen verwirklicht werden könne.

Synergie – Anthropourgie – Theurgie

Der bedeutendste russische Religionsphilosoph des 19. Jahrhunderts, Vladimir Solov'ev (1853–1900), knüpfte in seinem Frühwerk direkt an die hesychastische Gebetsauffassung als wichtigste Form der synergetischen Gemeinschaft mit den göttlichen Energien an, in welchem sich anthropourgisches, geistiges Schaffen manifestiert.²⁰ In den 1878 in St. Petersburg gehaltenen öffentlichen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ („Čtenija o bogočelovečestve“) deutete Solov'ev Synergie mit seiner synkretistischen Sophienidee, die sich aus biblischen, patristischen, mystischen, kabbalistischen, gnostischen und idealistischen Elementen speiste. Neben der ostchristlichen Deutung des Wesens der Weisheit (σοφία) als Attribut für die gemeinsame Energie der Trinität sowie des weiblichen Aspekts des fleischgewordenen Logos wird Solov'ev insbesondere durch seine persönliche mystische Vision der Sophia bestärkt, die er in Gedichtform festhält.²¹ Sophia ist Gottesoffenbarung, ideelle Menschheit, All-Einheit. Sie wirkt der zersetzenden Kraft der Materie entgegen, durchdringt den Menschen, der sich aus der Materie löst und Gott hinwendet, mit dem ‚himmlischen Leib‘.²² Allein die mystische Sophien-Erfahrung ermögliche demnach ein vertieftes Eindringen in das Geheimnis der göttlichen Schöpfung. Und die Erneuerung des Kerngedankens des Synergismus durch das anthropologische Konzept des Gottmenschentums als „innere Vereinigung und die gegenseitige Verschmelzung [vzaimodejstvie, besser: ‚Zusammenwirken‘] der Gottheit mit dem Menschen“²³ sollte den Glauben bestärken, dass der Mensch dazu berufen sei, aktiv an der Umgestaltung der gesamten Menschheit im Geiste Christi mitzuwirken.

20 Henrieke Stahl: „Vladimir Solov'evs synergetischer Individualismus: Das Gebet als Kommunion mit Sophia“, in: Forum SynergieWissen ZfL Berlin, 01.09.2012, www.zflprojekte.de/synergie/doku.php?id=features:sophiologie (Stand März 2015). Stahl bezieht sich auf Solov'evs „Gebet an Sophia“ (um 1874) und seine unvollendet gebliebene Skizze über das „Geistige Tun“ (1879), die nach einem gemeinsam mit Fedor Dostoevskij unternommenen Besuch im Optina-Kloster (Optina pustyn'), Zentrum des russischen Hesychasmus, begonnen wurde.

21 Vladimir Solov'ev: „Tri svidanija“ (1898), dt.: Wladimir Solowjew: „Drei Begegnungen“, in: ders.: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke, Ergänzungsband: Solowjewes Leben in Briefen und Gedichten*, hg. von Ludolf Müller/Irmgard Wille, München: Erich Wesel Verlag 1977, S. 267–275.

22 Vgl. Henrieke Stahl: „Vladimir Solov'evs synergetischer Individualismus“ (Anm. 20). Pavel Florenskij führte die Sophia-Idee bei Solov'ev auf den Erzpriester-Philosophen Fedor A. Golubinskij zurück, dessen Vorlesungen Solov'ev an der Moskauer Geistlichen Akademie (1873–74) besuchte, vgl. Michael Silberer: *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*, Würzburg: Augustinus 1984, S. 26.

23 Vladimir Solov'ev: „Istoričeskie dela filosofii“ (Die historischen Taten der Philosophie, 1880), dt.: Wladimir Solowjoff: *Das Befreiungswerk der Philosophie*, Antrittsvorlesung an der Universität St. Petersburg gehalten am 20. November 1880, aus dem Russ. von Ernest Keuchel, Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes 1911, S. 13.

Möglichkeiten für die religiöse Praxis erschlossen sich Solov'ev, der vorzeitig seine Studien der Naturwissenschaften beendete, um an der Historisch-Philosophischen Fakultät Moskau und an der Moskauer Geistlichen Akademie zu studieren, auch aus der modernen (monistischen) Naturforschung. Die Auseinandersetzung mit der östlichen und westlichen Philosophie und Theologie führte Solov'ev zum Entwurf eines umfassenden Welterklärungs- und Erlösungsmodells: der christlichen ‚Sophiologie‘, deren Stärke gerade darin liegt, die Möglichkeit einer Synthese aufzuzeigen. Die Sophiologie kombiniert in sich Ideen der Naturphilosophie (die Konzeption der Welt als ‚lebendige Einheit‘, eng verbunden mit dem Prinzip der Welt-Seele, bzw. ein ‚biozentrisches‘ Weltverständnis), der Anthropologie (die Relation des Menschen und des Mysteriums des menschlichen Geists zur Natur und dem Absoluten) sowie der Göttlichkeit der Welt (das, was die ideale Sphäre der Welt mit dem – nach Plotin – ‚Jenseits des Seins‘ verbindet).²⁴ Das synthetisierende Denken begründete die russische „kulturelle Renaissance“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts; ein „angespanntes religiöses Fragen“ und das „Ringeln nach Rechtgläubigkeit“ bestimmten Poesie und Philosophie.²⁵ Diese geistige Suche begann, wie oben erwähnt, mit dem Aufsuchen der Starzen²⁶ und der Lektüre ihrer Schriften. In Moskau und St. Petersburg versammelten sich die Suchenden in eigens begründeten religiös-philosophischen Gesellschaften, die eine große Öffentlichkeit hatten. Es entstand eine eigenständige religiöse Philosophie, die geistige *und* gesellschaftliche Fragen umspannte.

Im Gegensatz zum Marxismus und Neukantianismus beantwortete diese religiöse Philosophie die epistemologische Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben integrativ; für sie war der Glaube (das Irrationale) ein unentbehrliches Werkzeug menschlicher Erkenntnis.²⁷ Solov'evs zwischen 1881 und 1884 entstan-

24 V[asilij] V. Zenkovsky: *A History of Russian Philosophy*, aus dem Russ. von George L. Kline, London: Routledge & Kegan Paul Ltd 1953, Bd. 2, S. 841. Die sophiologische Einheit beruht auf dem Prinzip des *Alles in allem*, das auf Plotin und Proklos zurückgeht. In die christliche Lehre ging es etwa durch Nikolaus von Kues ein, in den philosophischen Systemen von Leibniz, Hegel und Schelling dient es, wie in der russischen Philosophie auch, zur ontologischen Bestimmung der Einheit als Vielheit bzw. All-Einheit.

25 Nikolaj Berdjaev: *Russkaja ideja: osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka* (1946), dt.: *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, eingeleitet und aus dem Russ. von Dietrich Kogler, Sankt Augustin: Hans Richard 1983, S. 203, 217. Nikolaj Berdjaev: „Russkij duchovnyj renessans načala XX veka i žurnal „Put““ (Die russische geistige Renaissance zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die Zeitschrift „Der Weg“), in: *Put' – Voie. Revue religieuse russe* 49 (Okt–Dez 1935), S. 3–22.

26 Sehr beliebt war in dieser Zeit der Einsiedlermönch Serfim Sarovskij (1759–1833). Vgl. die Essays von Autoren dieser Epoche: Dmitri Mereschkowski/Wassili Rosanow/Margarita Woloschina/Maximilian Woloschin: *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität*, aus dem Russ. von Heike Jaschke-Tonikjan, Einf. von Karen Swassjan, Stuttgart: Urachhaus 1994.

27 Vgl. Vladimir Belov: „Glaube und Wissen in den philosophischen Polemiken in Russland um 1900“, in: Stefan Plaggenborg/Maja Soboleva (Hg.): *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*, München: Otto Sagner 2008, S. 26–38. Manch russischer Denker, der sich zuvor am marxistischen Positivismus oder an einem unpragmatischen Neukantianismus orientiert hatte, wandte sich der Religionsphilosophie zu – dem Versuch, auf der Grundlage des christlich-orthodoxen Glaubens eine genuin russische Philosophie zu schaffen.

dene Schrift *Die geistigen Grundlagen des Lebens* beschreibt das Prinzip der Einheit, die organisierende Kraft Gottes in der physischen und metaphysischen Sphäre, die letztlich zur Inkarnation des Logos und zur allumfassenden Harmonie bzw. All-Einheit (*vseedinstvo*) führt. Damit wird auch der Sinn des menschlichen Daseins bestimmt:

Wie in der physischen Welt das göttliche Prinzip der Einheit zuerst in der Kraft der Gravitation erscheint, die die Körper durch einen blinden Drang miteinander verbindet, sodann in der Kraft des Lichtes, die ihnen wechselweise ihre Eigenschaften offenbart, und endlich in jener Kraft des organischen Lebens in der das bildende Prinzip die Materie durchdringt und nach einer langen Reihe von Bildungen den vollkommenen physischen Organismus des Menschen hervorbringt, – genauso verbindet auch in dem darauffolgenden historischen Prozeß das göttliche Prinzip zuerst durch die Kraft geistiger Gravitation die getrennten menschlichen Wesen zur Einheit des Stammes, dann erleuchtet es sie durch das ideale Licht der Vernunft, und endlich dringt es in das Innere der Seele selbst hinein, vereint sich mit ihr in organischer, konkreter Weise und wird so als der neue geistliche Mensch geboren.²⁸

Der ostchristliche Synergiebegriff ist eine Quelle des russischen All-Einheitsdenkens. Die Vereinigung menschlicher und göttlicher Energien bedeutet, dass geschöpfliches Sein transzendiert werde. Insofern führt der Synergiediskurs, so Sergej Choruzij, Ontologie und Anthropologie zusammen und hebt letztlich die Grenze zwischen theologischem bzw. religionsphilosophischem und naturwissenschaftlichem Wissen auf.²⁹ Solov'evs religiöse Metaphysik der All-Einheit knüpfte zwar darüber hinaus an die Neuplatoniker, Nikolas von Kues und nicht zuletzt an die Naturphilosophie Schellings an, der am trinitarischen Gottesverständnis festhält und die Idee des *Ganzen* zum Ziel allen Strebens und als Zugang zum Absoluten (Gott) erklärt.³⁰ Doch allein der Osten sei dazu berufen, die fortschreitende Zerstückerung des Lebens durch die Trennung von Theologie, Philosophie und Wissenschaft, die einen Fortschritt des Wissens unmöglich mache, zu überwinden.

28 Vladimir Solov'ev: *Duchovnye osnovy žizni* (1881–1884), dt.: Wladimir Solowjew: „Die geistigen Grundlagen des Lebens“, aus dem Russ. von Ludolf Müller, in: ders.: *Deutsche Gesamtausgabe*, Bd. 2: *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Erster Band*, hg. von Wladimir Szyłkarski, Freiburg im Breisgau: Erich Wewel 1957, S. 7–152, hier S. 83–84.

29 Sergej Choruzij: *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* (Nach der Pause. Wege russischer Philosophie), Sankt-Petersburg: Aletejja 1994, S. 11.

30 An Schellings Naturphilosophie orientierte sich ebenfalls der Physiologe und Philosoph Daniil Vellanskij, der in seiner Schrift *Proljuzija k medicinie kak osnovatel'noj nauke* (Prolusion zur Medizin als Grundwissenschaft) von 1805 dafür eintrat, die medizinische Wissenschaft auf naturphilosophischer Grundlage neu zu konzipieren. Vgl. Thomas Bach (Hg.): *Schelling in Rußland. Die frühen naturphilosophischen Schriften von Daniil Michajlovič Vellanskij (1774–1847)*, Marburg: Basiliken-Press 2005. Um 1825 erreichte die Schelling-Rezeption einen Höhepunkt in der Geschichts- und Kunstphilosophie. Vgl. dazu Vladimir Odoevskijs philosophisches Prosawerk *Russkie noči* (1844), dt.: Fürst Wladimir F. Odojewskij: *Russische Nächte*, aus dem Russ. von S. A. Tzvetkow und Johannes von Guenther, hg. und mit einem Nachwort von Heinrich A. Stammeler, München: Heinrich Ellermann 1970.

Für Solov'ev galt es, die drei Sphären bzw. Ausdrucksweisen der Sophia zu vereinen: die „freie Theurgie“ (als ethischer Auftrag der mit Mystik und Technik vereinigten Kunst), die „freie Theosophie“ (als Synthese christlicher Theologie, Philosophie und Wissenschaft) und die „freie Theokratie“ (ökumenischer und nach den Geboten Gottes verwalteter Staat, der die Synthese von Kirche, Staat und örtlicher Selbstverwaltung vorsieht). In der Nachfolge Solov'evs wird das Dreieinigkeitsprinzip zum Dreh- und Angelpunkt jeder Wissenschaft. Das all-einheitliche Leben sollte auf der trinitarischen Synthese der entsprechenden Konzepte von Schönheit, Wahrheit und Tugend gründen.³¹ Um diese herbeizuführen, forderte Solov'ev eine „neue Religion“, diese sollte in Anlehnung an die antike Theurgie (*bogodejstvie*)³² „aktives Gottwirken (θεουργία) werden, das heißt gleichzeitiges Wirken von Gottheit und Menschheit zum Umschaffen [peresozdanie] der letzteren aus einer fleischlichen oder natürlichen in eine geistige und göttliche. Dies ist nicht Schöpfung aus dem Nichts, sondern *Umschaffen* [pretvorenie]³³ oder Wandlung der Materie in Geist, des fleischlichen Lebens in göttliches.“³⁴

Auch Nikolaj Fedorov (1823–1903), der als ‚Moskauer Sokrates‘ verehrte Bibliothekar im Moskauer Rumjancev-Museum und Gesprächspartner Solov'evs, fokussierte mit seiner Lehre, die postum unter dem Titel *Philosophie des gemeinsamen Werks* (*Filosofija obščego dela*, 1906/1913) herausgegeben wurde, synergetisches

31 Vgl. Alexander Koschewnikoff: „Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjew“, in: *Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur* 1 (1929–1930), S. 305–324, hier S. 310–311.

32 Zu Solov'evs Theurgie-Verständnis vgl. aus historischer Perspektive: Wladimir Solowjew: „Proklus der Diadoche – Prokl“, in: ders.: *Deutsche Gesamtausgabe*, Bd. 6: *Philosophie – Theologie – Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten*, hg. von Wladimir Szyłkarski/Ludolf Müller, Freiburg im Breisgau: Erich Wewel 1965, S. 501–507.

33 Auch bei Friedrich Nietzsche finden wir den *um-schaffenden* Künstler als Sprach- und damit Welt-Schöpfer. In den Nachlassfragmenten aus den 1880er Jahren heißt es: „Alles Schaffen ist Umschaffen.“ Friedrich Nietzsche: „Nachgelassene Fragmente“ (1883), in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York, NY: de Gruyter 1980, Bd. 10, S. 371. Unter „Zukünftiges“ ist vermerkt: „Man soll nicht mit künstlerischen Formeln spielen: man soll das Leben umschaffen, daß es sich nachher formulieren muß.“ Friedrich Nietzsche: „Nachgelassene Fragmente“ (1887), ebd., Bd. 13, S. 132. Die russische wie sowjetische Nietzsche-Rezeption ist ambivalent und reicht von Solov'evs Polemik in der *Kurzen Erzählung vom Antichrist* (*Kratkaja povest' ob antichriste*, 1900) bis zur Modellierung des sozialistischen Übermenschen. Vgl. B. Glatzer Rosenthal: *Nietzsche in Russia*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1986. Hans Günther: *Der sozialistische Übermensch. M. Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos*, Stuttgart u. a.: Metzler 1993. Urs Heffrich/Gerhard Ressel (Hg.): *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2003.

34 Wladimir Solowjew: „Die geistigen Grundlagen des Lebens“ (Anm. 28), S. 7–152, hier S. 102. Vgl. auch Robert Slesinski: „V. S. Solov'ev's Unfinished Project of Free Theurgy“, in: *Diakonia* 29 (1996) 2, S. 138–141. Die anthropologische Konzeption des Theologen Sergej Bulgakov (1871–1944), der an Solov'evs Sophiologie anknüpfte, unterschied zunächst die theurgische Kraft, die vom Menschen empfangen wird, vom anthropourgischen Schaffen. In seinem Spätwerk ließ er aber nur noch den Begriff der Synergie gelten. Vgl. Archiprêtre Serge Boulgakoff: *L'Orthodoxie* (1932), dt.: Sergej Bulgakov: *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, übersetzt und eingeleitet von Thomas Bremer, Trier: Paulinus 2004, S. 184–185. Vgl. dazu auch Regula M. Zwahlen: *Das revolutionäre Ebenbild Gottes*, Berlin u. a.: LIT 2009, S. 344–345.

Umgestalten.³⁵ Fedorov entwarf das Konzept einer verbrüdernten Menschheit, die sich zum „gemeinsamen Werk“ (*obščee delo*), nämlich dem auf wissenschaftlichen Methoden gegründeten Projekt einer „Auferweckung (*voskrešenie*) der Toten“ zusammenschloss.³⁶ Dabei stützte er sich auf die neuesten Forschungen in Naturwissenschaft und Technik und integrierte in sein Auferweckungsprojekt biotechnologische, meteourgisch-wettersteuernde und raumfahrttechnische Aufgaben,³⁷ die für den russischen Kosmismus grundlegend wurden.³⁸

Im Gegensatz zu anderen wissenschaftlich-technischen Entwürfen und Technologiephantasmen seiner Zeit ging Fedorov aber von einer gesamtgesellschaftlichen und globalen Kooperation im Dienst an der Gemeinschaft aus und gründete seine Lehre auf einer am Ahnenkult orientierten religiösen Praxis.³⁹ Dem vereinten Tun legte Fedorov ein traditionelles Liturgie-Verständnis zugrunde, das nicht nur die organische Gesamtheit gottesdienstlicher Kultur, sondern eben auch die Bedeutung von λειτουργία als ‚öffentlicher Dienst‘ oder ‚Gemeinschaftswerk‘ einschloss.⁴⁰ Unter der Führung der Theologie sollten künstlerisch-schöpferische mit

35 Vgl. dazu Sergej Bulgakov: „Zagadočnyj myslitel (N. F. Fedorov)“ (Ein rätselhafter Denker), in: ders.: *Dva grada: Issledovanija o prirode obščestvennyh idealov*, Moskva: Put' 1911, Bd. 2, S. 260–277. Nikolaj Berdjaev: „Religija voskrešenija. ‚Filosofija obščego dela‘ N. F. Fedorova“ (Religion der Auferweckung. N. F. Fedorovs „Philosophie des gemeinsamen Werks“), in: *Russkaja mysl' (Der Russische Gedanke)* 36 (1915) 7, S. 75–120.

36 Allgemein zu Fedorov und dessen posthumer Rezeption vgl. die wegweisenden Studien von Michael Hagemeyer: *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München: Sagner 1989. Ders.: „Nikolaj Fedorov und der ‚russische Kosmismus‘“, in: Franz Josef Klehr/Eberhard Müller (Hg.): *Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz*, Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 159–170. Ders.: „Russian cosmism in the 1920's and today“, in: Bernice G. Rosenthal (Hg.): *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca, NY/London: Cornell University Press 1997, S. 185–202. Vgl. auch Wolfgang Eismann: „Technischer Fortschritt und Wiedererweckung der Toten. Eine russische Utopie im Kontext russischer universalistischer Denktradition“, in: Götz Pochat/Brigitte Wagner (Hg.): *Utopie. Gesellschaftsformen, Künstlerträume*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1996, S. 169–185.

37 Vgl. Nikolaj F. Fedorov: „Vopros o bratstve, ili rodstve, o pričinah nebratskogo, nerodstvennogo, t. e. nemirnogo, sostojanija mira i o sredstvach k vosstanovleniju rodstva“ (Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Ursachen des unbrüderlichen und unverwandtschaftlichen, d. h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel der Wiederherstellung der Verwandtschaft), in: ders.: *Sobranie sočinenij v četyrech tomach* (Gesammelte Werke in vier Bänden), hg. von Anastasija G. Gačeva, Moskau: Progress 1995, Bd. 1, S. 35–308, hier S. 259.

38 Zur Kanonisierung Fedorovs und des genuin russischen Kosmismus, auch als Formel einer neuen russischen Eschatologie, vgl. Svetlana G. Semenova/Anastasija G. Gačeva (Hg.): *Russkij kosmizm. Antologija filofskoj mysli* (Der russische Kosmismus. Antologie des philosophischen Denkens), Moskva: Izd. Pedagogika 1993.

39 Vgl. Nikolaj Fedorov: „Vopros o bratstve, ili rodstve“ (Anm. 37), S. 69. Ders.: „Religija – kul't predkov i voskrešenie“ (Die Religion – Ahnenkult und Auferweckung), in: ders.: *Sobranie sočinenij v četyrech tomach*, Moskau: Progress 1995, Bd. 2, S. 42–44.

40 Dabei sollten Gottesdienst, die „kirchliche Liturgie“ (*chramovaja liturgija*), und das Leben, die „außerkirchliche Liturgie“ (*vnechramovaja liturgija*), letztere auch eine „Liturgie des Brüderschaffens“ (*liturgija bratovorenija*), wieder in Einklang gebracht werden; vgl. Fedorov: „Vopros o bratstve, ili rodstve“ (Anm. 37), S. 89, 119 u. *passim*. Zu Fedorovs Liturgie-Verständnis vgl. auch Valentin A. Nikitin: „Der Kultakt als Synthese der Künste. Theoretische Überlegungen von Priester Pawel Florenski und Nikolai Fjodorow zur orthodoxen Sakralkunst“, in: *Stimme der Orthodoxie* 11 (1988), S. 29–36.

wissenschaftlich-technischen Tätigkeiten vereint und die Wissenschaften zu „geistigen, einen heiligen Dienst verrichtenden Organen“, die Wissenschaftler zum neuen „Klerus“ werden.⁴¹ Fedorovs „kosmotellurische Wissenschaft und Kunst“⁴² sah die Umwandlung molekularer, genetischer, biomedizinischer und astrophysikalischer Informationen in eine hybride liturgisch-rituelle Archivtechnologie zur Errichtung einer kosmischen Arche vor. Um das globale Anliegen zu verwirklichen, bestand eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit im „Umwandeln von Wissen in Handeln“.⁴³ Die theurgische Praxis musste dazu in eine „theoanthropourgische“ und „theoanthropophysische“ umgestaltet werden.⁴⁴ Fedorov kritisierte in diesem Zusammenhang Kant, der ihm zufolge das Theologische (*bogoslovskoe*) dort sehe, wo sich das Theurgische (*bogodejstvennoe*) vollziehe.⁴⁵ Für Kant war der christliche Kult größtenteils Theurgie, ein „schwärmerischer Wahn“, der Raum für das Erfühlen von übersinnlichen Wesen und deren Beeinflussung gibt.⁴⁶ Im Gegensatz dazu gehe es der Theurgie, so Fedorov, nicht um ‚bogoslovie‘, nicht um das Wort (*slovo*), sondern um die Tat (*delo, dejstvie*). Das moderne ‚bogodejstvie‘ (Gott-Wirken) sei eine synergetische Praxis – Theoanthropourgie. Fedorovs Transformationsgedanke, der Wort und Tat radikal in eins setzte, wird als eigenwilligste Ausprägung des Theurgie-Modells in der russischen Religionsphilosophie gewertet.⁴⁷

„Unser Körper muss unser Werk sein“ lautete Fedorovs programmatische Forderung. Der Mensch müsse lernen, seinen Körper selbst zu konstruieren und seinen Organismus zu vervollkommen, indem er Organe schaffe, die neue Fähigkeiten ermöglichen und die Vitalität stärken.⁴⁸ Der naturgegebene Körper – ein „Werk der blinden und unbewussten Evolution“⁴⁹ – solle radikal umgestaltet und im Pro-

41 Nikolaj F. Fedorov: „Muzej, ego smysl i naznačenie“, dt.: „Das Museum, sein Sinn und seine Bestimmung“ (Auszug), in: Boris Groys/Michael Hagemester (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, aus dem Russ. von Dagmar Kassek, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 127–232, hier S. 213.

42 Vgl. Fedorov: „Vopros o bratstve, ili rodstve“ (Anm. 37), S. 290. Diese Bezeichnung ist ein Hinweis auf die philosophische Verschränkung des orthodox-christlichen *energeia*-Verständnisses mit physikalischen Energiekonzepten, wie sie bspw. Theodor Hoh in *Elektricität und Magnetismus als kosmotellurische Kräfte* (1887) darlegte.

43 Nikolaj F. Fedorov: „Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Ursachen des unbrüderlichen und unverwandschaftlichen, d. h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel der Wiederherstellung der Verwandtschaft“ (Auszug), in: Boris Groys/Michael Hagemester (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 70–126, hier S. 71.

44 Vgl. „teurgičeskoe dolžno stať teoantropourgičeskim, teoantropofizičeskim“. Nikolaj Fedorov, „Zametki k rabote ‚Vopros o bratstve, ili rodstve...‘“ (Anmerkungen zum Werk „Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft...“), in: ders.: *Sobranie sočinenij v četyrech tomach*, hg. von Anastasija G. Gačeva, Moskva: Progress 1997, Bd. 3, S. 300–304, hier S. 303.

45 Vgl. Fedorov: „Zametki k rabote“ (Anm. 44), hier S. 303.

46 Vgl. Immanuel Kant: „Kritik der Urteilskraft“, in: ders.: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin/New York, NY: de Gruyter 1968, Bd. 5, S. 459.

47 S[vetlana] G. Semenova: „Filosofija voskresenija N. F. Fedorova“, in: Fedorov: *Sobranie sočinenij*, 1 (Anm. 37), S. 5–33, hier S. 7.

48 Vgl. Fedorov: „Vopros o bratstve, ili rodstve“ (Anm. 37), S. 82, 255.

49 Nikolaj F. Fedorov: „Bessmertie kak privilegija sverščelovekov (Po povodu staťi V. S. Solov'eva o Lermontove)“, in: ders.: *Sobranie sočinenij*, 2 (Anm. 39), S. 136–140, hier S. 138.

zess der kosmotellurischen Patrofikation, der synthetischen Kunst des Vaterschaffens (*otcetvorenje*), als buchstäbliches Kunst-Werk (*chudožestvennoe proizvedenie*) neu belebt werden. Auch darin bleibt Fedorovs unorthodoxe/r ästhetisch-korporale/r Auferweckungskult/ur in der orthodoxen Ekklesiologie verankert, welche die auf den Gottmenschen gerichtete Christologie fortschreibt: Die Kirche verkörpere den Leib Christi, sie bilde einen lebendigen, gottmenschlichen Organismus, in dem die Lebenden und die Toten integriert sind. Fedorovs Theoanthropurgie betont den konkreativen Impuls, der vom Menschen ausgehen könne, um die passive *Auferstehung* (*voskresenie*) in eine aktive, durch die liturgische Gemeinschaft initiierte *Auferweckung* (*voskrešenie*) umzuwandeln. Er verglich das kosmotellurische Kunst-Werk mit großen Dichtungen, denen der Plan zur Veränderung des Lebens innewohne,⁵⁰ und verstand die Ästhetik als eine Wissenschaft der „Wiederherstellung“ (*vossozdanie*) des Vergangenen, von der auch der schöpferische Impuls der Auferweckung ausgehe.⁵¹ Die Grundlage dafür sah Fedorov in der kirchlich-medialen Synthese der Künste.⁵² Die organische Geschlossenheit verleihe der Kunst die Kraft, sich der Erdanziehung entgegenzustellen, Chaos in Kosmos zu transformieren.⁵³

Derartige religionsphilosophische Kulturmodelle, die eine neue all-einige Menschheit postulierten, werden von Boris Groys zu den Vorläufern der sozialutopischen Programme gezählt, die unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen der Sowjetmacht zur biopolitischen Praxis wurden.⁵⁴ Thomas Tetzner setzt

50 Vgl. Nikolaj F. Fedorov: „Muzej, ego smysl i naznačenie“, in: ders.: *Sobranie sočinenij*, 2 (Anm. 39), S. 370–430, S. 399.

51 Vgl. Nikolaj F. Fedorov: „Iskusstvo podobij (mnimogo chudožestvennogo vosstanovlenija) i iskusstvo dejstvitel'nosti (dejstvitel'noe voskrešenie)“ (Die Kunst der Ähnlichkeit (der imaginären künstlerischen Wiederherstellung) und die Kunst der Wirklichkeit (wirkliche Auferweckung)), in: ders.: *Sobranie sočinenij*, 2 (Anm. 39), S. 230–231, hier S. 231. Der russische Diplomat, Philosoph und Publizist Valerian Murav'ev (1885–1930/31) knüpfte an Fedorov an und entwarf eine Produktionswissenschaft, die mittels ‚anthropotechnischer‘ und ‚anthropourgischer‘ Verfahren der ‚Anastatik‘ den Menschen im wissenschaftlichen Labor umgestalten bzw. neu erschaffen sollte. Vgl. Michael Hagemester: „Valerian Nikolaevič Murav'ev (1885–1931) und das ‚prometheische Denken‘ der frühen Sowjetzeit“, in: *Valerian N. Murav'ev: Ovladenie vremenem* (1924), dt.: *Die Beherrschung der Zeit*, Nachdruck nebst einer einführenden Studie von Michael Hagemester, München: Sagner 1983, S. 1–27.

52 Diese stehe im Gegensatz zum säkularen Gesamtkunstwerk, das nur Untergang und Verderben darstelle, so Fedorovs Kritik an Arthur Schopenhauer, Richard Wagner und Friedrich Nietzsche; vgl. Nikolaj F. Fedorov: „Tragičeskoe i vakhičeskoe u Šopengauéra i Ničše (1913)“, in: ders.: *Sobranie sočinenij*, 2 (Anm. 39), S. 159–160. Ders.: „Ob ob'edinenii iskusstv (1913)“, in: ebd., S. 160 f.

53 An Fedorov anknüpfend, entwarf der Maler Vasilij Čekrygin (1897–1922) eine Kunsttheorie der Auferweckung als einer Synthese der lebendigen Künste: *O Sobore voskrešajusčego muzeja. O buduščem iskusstve: muzyki, živopisi, skulptury i slova* (Über die Kathedrale des auferweckenden Museums. Die Kunst der Zukunft: Musik, Malerei, Skulptur und das Wort), Moskva 1921. Vgl. auch Wassili Rakitin: *Wassili Tschekrygin, Mystiker der russischen Avantgarde: aus der Geschichte des russischen Expressionismus*, Ausstellungskatalog, Köln: Galerie Gmurzynska 1992.

54 Boris Groys: „Unsterbliche Körper“, in: ders./Michael Hagemester (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 8–18. Michael Hagemester: „Unser Körper muss unser Werk sein.“ *Beherrschung der Natur*

diese ideengeschichtliche Auseinandersetzung fort und spannt in seiner Säkularisierungsgeschichte den Bogen vom christlichen Konzept des ‚neuen Menschen‘ zum revolutionären, sozialistischen Menschenbild. Die Idee des ‚neuen Menschen‘, eine „*korporative* Verheißung“⁵⁵, richte sich an den Einzelnen, ziele aber auf die kultische Vereinigung im „*alleinigen Leib Christi*“. Tetzner spricht vom „Motiv einer *synergetischen* und daher *korporalen* Vergöttlichung“, das in die Idee eines Kollektivwesens mit göttlichen Zügen mündet. Diese Göttlichkeit, so Tetzners ambivalentes Fazit, sei ein ‚Synergieeffekt‘: „Die Verklärung des Ganzen umfasst auch seine Teile.“⁵⁶

Nun läuft eine Engführung des russischen religionsphilosophischen Synergismus mit der frühsowjetischen Anthro(po)soziogenese und deren sozialtechnologischen Umsetzungsversuchen Gefahr, die dünne Trennlinie zwischen christlicher und weltlicher Soteriologie zu verwischen. Dagegen ist festzuhalten, dass ein „Pathos des Schaffens“⁵⁷ sowohl die religiöse Renaissance als auch den materialistischen Revolutionsgeist prägte. Beide Denktraditionen räumten der Kunst ein hohes Transformationspotential ein: Mit der Kunst könne der Mensch auf die Wirklichkeit einwirken und diese umwandeln.⁵⁸ Nikolaj Berdjaev betonte daher in seiner im Pariser Exil veröffentlichten kleinen Schrift *Der Mensch und die Technik*, dass Fedorovs Entwurf weder mit kommunistischer Eschatologie zu vergleichen sei, noch etwas mit der aufkommenden technokratischen Eschatologie – einer auf den Kopf gestellten christlichen Eschatologie – gemein habe.⁵⁹ Im Ostchristentum gilt Technik ganz allgemein als entscheidender Kulturfaktor, der ein fest im Glauben verwurzelt planmäßiges und ethisches Handeln erfordert.⁶⁰ Die Herausforderung der russischen Religionsphilosophie um 1900 bestand folglich darin, dem christlichen Auftrag zur Selbsttransformation im gesellschaftlichen Wandel gerecht

und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts“, in: ebd., S. 19–67. Der ‚neue Mensch‘ ist Motiv und Leitbild im Text und Subtext ästhetischer, religiöser und naturwissenschaftlicher Diskurse der europäischen Moderne. Gottfried Küenzlen: *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München: Fink 1994.

55 Thomas Tetzner: *Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des „Neuen Menschen“ in Russland*, Göttingen: Wallstein 2013, S. 18.

56 Ebd., S. 271.

57 Regula M. Zwahlen: *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov*, Berlin u. a.: LIT 2010, S. 24–25.

58 Vgl. Verena Krieger: *Kunst als Neuschöpfung der Wirklichkeit. Die Anti-Ästhetik der russischen Moderne*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2006, S. 19–23.

59 Nikolaj Berdjaev: *Čelovek i mašina* (1933), dt.: Nikolai Berdjajew: *Der Mensch und die Technik*, Berlin/Bielefeld: Cornelsen 1949, S. 57–64.

60 Vgl. die technikphilosophischen Schriften von Petr K. Engel'mejer (1855–1941): „Technika kak faktor sovremennoj kultury“ (Die Technik als zeitgenössischer Kulturfaktor), in: *Mir Božij* (Die Welt Gottes) (1907) 7, S. 70–82. Ders.: *Der Dreiakt als Lehre von der Technik und der Erfindung*, Berlin: Heymann 1910. Vgl. Vitaly G. Gorokhov: *Technikphilosophie und Technikfolgenforschung in Russland*, Bad Neuenahr-Ahrweiler: Europ. Akad. zur Erforschung von Folgen wiss.-techn. Entwicklungen 2001, S. 24. Zum partizipatorischen Technikkonzept vgl. auch Sergey S. Horuzhy: „Der Prozeß der Vergöttlichung des Menschen und die Technik im Ostchristentum“, in: Peter Koslowski (Hg.): *Natur und Technik in den Weltreligionen*, München: Fink 2001, S. 75–98.

zu werden und angesichts des schnellen naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts ein neues religiöses, sprich: synergetisches Bewusstsein (wieder) zu erwecken.

Im russischen Symbolismus, auf den der Funken von Solov'evs theurgischer Kunstphilosophie und Zukunftsästhetik übersprang,⁶¹ figurierte demnach fortan der Künstler-Theurg als moderner *synergós*, der mit ästhetisch-(sprach-)performativen Mitteln am ‚Umschaffen‘ des Menschen zum Gottmenschen und durch die Synthese der Künste an der Verwirklichung der All-Einheit aktiv und schöpferisch mitwirkte. Diese Konzeption von Kunst als einer wirklichkeitsverwandelnden Kraft, die sich auf Zukünftiges richtet, verstand unter ‚Zukunft‘ jedoch nicht eine zeitliche Modalität oder setzte sie gar mit ‚Fortschritt‘ gleich (Fedorov polemisierte resolut gegen diese Vorstellung). Vielmehr versuchte sie, jene Vollkommenheit zu erreichen, die sich durch die Heilige Schrift als eine „im Vergleich zu der vergänglichen Gestalt dieser Welt höhere Realität“⁶² offenbarte. Wie Solov'ev sahen viele Denker des Silbernen Zeitalters (zwischen Jahrhundertwende und Revolution) die Kunst als Vermittlerin zwischen Natur und künftigem Leben. Durch Theurgie werde die bestehende Kultur überwunden, denn sie erschaffe, so der russische Religionsphilosoph Nikolaj Berdjaev (1874–1948) in seiner Schrift *Der Sinn des Schaffens*, „nicht Kultur, sondern neues Sein; die Theurgie ist überkulturell. [...] In der Theurgie wird die Kunst zur Macht.“⁶³ Die Schöpfungsmacht resultiert dabei aus der Parallelisierung von Theurgie und Synergie: „In der Theurgie wird das Wort Fleisch. [...] Theurgie ist gemeinschaftliches Wirken des Menschen mit Gott, – Gott-wirken, gottmenschliches Schöpfertum.“⁶⁴

Wortführer des russischen Symbolismus wie Vjačeslav Ivanov (1866–1949) und Andrej Belyj (1880–1934) knüpften an das Theurgiekonzept an und nahmen insbesondere die erhabene Transformation, die Transfiguration (*preobraženie*) in den Blick.⁶⁵ Der Schöpfungsakt ist bei Ivanov eine sakrale künstlerische Handlung (*chudožestvenoe dejstvo*) – das Handeln in der Welt (*dejstvije*) werde durch die got-

61 Vgl. Tatjana Petzer: „Symbol und Theurgie. Zur Transformationsästhetik der russischen Moderne“, in: *Poetica* 45 (2013) 3–4, S. 347–375.

62 Pavel Florenskij: *Stolp i utverždenie istiny* (1914), dt.: „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ (gekürzt), in: Nikolai von Bubnoff/Hans Ehrenberg (Hg.): *Östliches Christentum. Dokumente. II: Philosophie*, aus dem Russ. von Nikolai von Bubnoff, München: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung 1925, S. 28–194, hier S. 142.

63 Nikolaj Berdjaev: *Smysl tvorčesta* (1916), dt.: Nikolaj Berdiajew: *Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*, aus dem Russ. v. Reinhold von Walter, Tübingen: Mohr 1927, S. 263. Vgl. auch Alexei Rybakov: „Theurgie vs. Autonomie. Kultur und Kunst im Denken von Nikolaj Berdjaev“, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (2003) 2, S. 13–59, hier S. 24.

64 Nikolaj Berdiajew: *Der Sinn des Schaffens* (Anm. 63), S. 263.

65 John Milbank: „Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon“, in: Adrian Pabst/Christoph Schneider (Hg.): *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*, Farnham: Ashgate 2009, S. 45–86. Viktor Byčkov: *Russkaja teurgičeskaja estetika*. Moskva: Ladomir, 2007. Uri Daigin: „Magical-theurgical Language Theories of the Russian Symbolists“, in: *Kabbalah* 14 (2006), S. 115–150.

tesdienstliche Handlung (*dejstvo*) komplementiert.⁶⁶ Anders als im ursprünglichen Theurgie-Verständnis sei der moderne Theurg nicht mehr ein dienender, sondern ein bewusst handelnder Mittler zwischen dinglich-realem Sein und der metaphysischen Wahrheit. Diese Funktion wird programmatisch in Ivanovs Losung „a realibus ad realiora“ formuliert.⁶⁷ Demzufolge habe Kunst die Aufgabe, die verborgene höhere Realität zu symbolisieren und sei dabei, selbst in Religion aufzugehen. Ihre Funktion bestehe darin, Religion – verstanden als Wissen und als Verbindung zur Realität – lebendig zu halten. Auch für Belyj lag der „Sinn der Kunst“ („Smysl iskusstva“, 1907) in der Kategorie des *pretvorenie* (Umgestaltung). In einem weiteren Essay über die „Kunst der Zukunft“ („Buduščee iskusstvo“, 1907) spitzte er dieses Vorhaben auf die „Transfiguration der Persönlichkeit“ (*preobraženie ličnosti*) zu. Die Wirklichkeit sollte durch Bewusstseinsveränderungen des Einzelnen, der im „schöpferischen Mitvollzug“ Arbeit am Symbol (der Einheit) leistet, umgestaltet werden.⁶⁸ Der religiöse Kern des mythopoetischen Symbolismus⁶⁹ besteht in der außerliturgischen *sympatheia* zum Göttlichen. Im Modus symbolischen Erkennens, Darstellens und Handelns offenbare sich gott-menschliches Zusammenwirken, mit Belyjs Worten: „Syn-ergeia ist auch ‚Sym-bolie‘.“⁷⁰

Diese angestrebte Transformation der Person (*ličnost*)⁷¹ folgt der spezifischen Solov'evschen Anthropologie, die in jedem Menschen einen potentiellen Gottmenschen sah bzw. die Spezifik des Menschseins in der Befähigung zum Gottmenschentum verstand. Der Mathematiker und Theologe Pavel Florenskij (1882–1937), der an der Physikalisch-Mathematischen Fakultät der Moskauer Universität u. a. bei Belyjs Vater, dem Mathematiker Nikolaj Vasil'evič Bugaev (1837–1903), studierte, untermauerte das Konzept des *zoon theoumenon* durch die wissenschaftlich-symbolische Verschränkung von Mathematik und Moral-Theologie. Seine Überlegungen zu Wesen und Entwicklungspotential des Menschen legte Florenskij

66 Vgl. Krieger: *Kunst als Neuschöpfung der Wirklichkeit* (Anm. 58), S. 101.

67 Diesem lag eine besondere Dialektik von Aufstieg und Abstieg zugrunde: Der Mensch steige von dem Wirklichen (*a realibus*) zum Wirklicheren (*ad realiora*) auf, der Künstler dagegen müsse wieder zurück zum Wirklichen absteigen. Florenskij vollzog in Hinblick auf die Ikonostase die gleiche Unterscheidung. Berdjaev dagegen konnte dieser Dialektik nicht folgen, er ließ nur den Aufstieg zu.

68 Vgl. Andrej Belyj: „Émblematika smysla: Predposylki k teorij simvolizma“ (Die Emblematik des Sinns: Voraussetzungen für eine Theorie des Symbolismus), in: ders.: *Sobranie sočinenij v 9-i tomach*, Bd. 5: *Simvolizm. Kniga statej*, Moskva: Kul'turnaja revoljucija, Respublika, 2010, S. 57–119, hier S. 82: „Edinstvo est' Simvol“ (Die Einheit ist das Symbol).

69 Nach der Klassifikation des Slavisten Aage Hansen-Löve folgte der mythopoetische Symbolismus dem Frühsymbolismus (diabolischen Symbolismus) der älteren Symbolistengeneration, deren Kunstauffassung sich mehr am französischen Vorbild orientierte.

70 Andrej Belyj: *Počemu ja stal simvolistom i počemu ja ne perestal im byt' vo vseh fazach moego idejnogo i chudožestvennogo razvittija* (Warum ich ein Symbolist wurde, und warum ich es in allen Phasen meiner ideellen und künstlerischen Entwicklung geblieben bin, 1928), dt.: *Ich, ein Symbolist. Eine Selbstbiographie*, aus dem Russ. von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 153.

71 Zur Philosophie der Person, die sich im christlich-orthodoxen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts unter Rekurs auf die Patristik herausbildete, vgl. Nikolaj Plotnikov/Alexander Haardt (Hg.): *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, Berlin u.a.: LIT 2012.

in seinem Essay „Über Wachstumstypen“ („O tipach vozrastanija“, 1906) dar, der im *Bogoslovskij Vestnik* (*Theologischer Bote*), der Zeitschrift der Moskauer Geistlichen Akademie, abgedruckt wurde. Darin knüpfte Florenskij konzeptionell an eine vorangegangene Veröffentlichung zu Georg Cantor, „Über Symbole der Unendlichkeit“ („O simvolach bezkonečnosti. Očerk idej G. Kantora“, 1904) an. Ausgehend von der Mengenlehre sollte nun die Synthese als Grundfunktion des Bewusstseins dargestellt und mit der mathematischen Formel „ $y=f(x)$ “ – einer einfachen Funktion, die in ihrem monotonen Wachstum der Unendlichkeit zustrebt⁷² – formale Bedingungen für die Persönlichkeitsentwicklung im Prozess der Vergöttlichung abgebildet werden. Mithilfe des Kurvenverlaufs dieser einfachen Wachstumsfunktion ließe sich die *synergetische* Mitwirkung des Menschen an der Gnade Gottes und damit die potentielle Entwicklung einer Person, als Verhältnis von Qualität und Quantität, Ousia und Hypostase, Name und Zahl symbolisch darstellen. Das Streben zur Unendlichkeit, zum Überfaktischen, Absoluten, zu Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis, verwandele sich Florenskij zufolge, sobald es zur tiefen seelischen Erfahrung geworden sei, „in Theosophie und Theurgie oder, bei Widerstand gegen das ABSOLUTE, in Okkultismus und Magie.“⁷³ Wie zuvor Belyj unterschied Florenskij die Theurgie von der Magie; allein die Theurgie sei an die göttliche Offenbarung des Christentums gekoppelt und befähige zum (sich selbst) (er-)leuchtenden religiösen Handeln in der modernen Welt.⁷⁴ Am Anfang des menschlichen Wirkens in der Welt stehe auch hier das Wort: „Das Wort ist synergetisch: Energie“ (*Slovo sinergetično: energija*).⁷⁵

Florenskij systematisierte seine sprach- (im Kern: religions-)philosophischen Betrachtungen im Kontext des Athos-Streits um die Onomatodoxie (*imjaslavie*), einer theologischen Polemik, die 1907–1918 zwischen russisch-orthodoxen Mönchen auf dem Heiligen Berg und dem Heiligen Synod über der Frage entbrannte, ob Gott in der Anrufung seines Namens selbst gegenwärtig sei. Die Namensverehrer (*imjaslavcy*) setzten Gottes Namen mit Gott gleich.⁷⁶ Der Heilige Synod verurteilte diesen Glauben als Häresie und ging 1913 militant gegen die Namensverehrer vor. Unter den Theologen, Philosophen und Dichtern, die Partei für letztere ergriffen, war Florenskij. Ausgehend von der hesychastischen Namenspraxis entwickelte er seine Theorie des Namens, der er ein syn/energetisches Sprachwirkungs-

72 Pawel Florenski: „Über Wachstumstypen“ (Auszüge), in: Andrej Bely, ders.: „...nicht anders als über die Seele des anderen“: *Der Briefwechsel*, übers. und mit einem Vorwort von Fritz Mierau, hg. von Sieglinde Mierau/Fritz Mierau, Ostfildern: Ed. Tertium 1994, S. 146–180, hier S. 154.

73 Florenski: „Über Wachstumstypen“ (Anm. 72), S. 156.

74 Vgl. Andrej Belyj: „O Teurgii“ (Über die Theurgie), in: *Novyj put'* (Der Neue Weg) 1 (1903) 9, S. 101–123, hier S. 102.

75 Pavel Florenskij: „Magičnost' slova“ (1920), dt.: Pawel Florenski: „Die Magie des Wortes“, in: ders.: *Werke in zehn Lieferungen*. 3. Lieferung: *Denken und Sprache*, aus dem Russ. von Fritz Mierau, hg. von Sieglinde Mierau/Fritz Mierau, Berlin: Kontext 1993, S. 207–236, hier S. 222.

76 Zum sprachtheoretischen Problem vgl. Holger Kuße: „Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie“, in: ders. (Hg.): *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, München: Otto Sagner 2006, S. 77–110.

konzept zugrunde legte.⁷⁷ Wirksam werde das Wort durch die göttliche Einwirkung und durch die menschliche Mitwirkung an den freigesetzten Energien Gottes:⁷⁸ „Die Vereinigung der Energien trägt den Namen synergeia, gemeinsame Energie (der ganze Heilsprozeß ist synergetisch). Das Wort ist die Synergie des Erkennenden und der Sache, besonders in der GOTTESerkenntnis. Die menschliche Energie ist die Umgebung, die Bedingung für die Entfaltung der höheren Energie – GOTTES.“⁷⁹ Wie im Gottesnamen manifestiere sich Florenskij zufolge im Symbol also das höhere Sein. Das Leugnen des Namens wäre somit die Leugnung der Möglichkeit des Symbols.⁸⁰

Um die syn/energetische Wirkkraft des Wortes darzustellen, griff Florenskij in seinen Überlegungen nicht nur auf die christlich-orthodoxe Energien- und Synergielehre und auf Wilhelm von Humboldts an Aristoteles anknüpfende Auffassung von Sprache als ‚wirkender Kraft‘, als ‚Thätigkeit (Energeia)‘⁸¹ zurück, sondern auch auf moderne Energiekonzepte aus Physik und Elektrotechnik bis hin zu Wilhelm Ostwalds *Energetik*, der den naturwissenschaftlichen Begriff auf weltanschaulich-philosophische und kulturwissenschaftliche Wissensfelder übertrug.⁸² Aus physikalischer Perspektive ließe sich nun Florenskij zufolge das Zusammen-Wirken von göttlichen und menschlichen Energien („συνέργεια“/„synérgeia“) als Resonanzphänomen par excellence beschreiben, analog zu Erreger und Resonator, durch deren Wechselwirkung im elektromagnetischen Schwingungskreis Resonanz („sinérgija“/„Synergie“) erzeugt wird.⁸³ Mit dem Begriff der Resonanz bemühte er auch das musikästhetische Konzept der Symphonie, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts für das Ganzheitliche, Absolute, Harmonische steht. Um 1900 wurde

77 Vgl. Tatjana Petzer: „Pavel und Aleksej, Narren um Christi willen. Zur psychophysischen Wirksamkeit von Namen bei Pavel Aleksandrovič Florenskij“, in: dies./Sylvia Sasse/Franziska Thun-Hohenstein/Sandro Zanetti (Hg.): *Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung*, Berlin: Kadmos 2009, S. 121–141. Aus dem *imjaslavie* entwickelte sich auch das weltverwandelnde Programm des *imjadejstvie* (Namen-Wirken), durch welches das Schöpfungswerk Gottes fortgesetzt und vollendet werden sollte, vgl. Michael Hagemeister: „Imjaslavie – imjadejstvie: Namensmystik und Namensmagie in Russland (1900–1930)“, in: ebd., S. 77–98

78 Vgl. Florenskij: „Die Magie des Wortes“ (Anm. 75), S. 222.

79 Pavel Florenskij: „Ob imeni Božiem“ (1921), dt.: Pavel Florenskij: „Über den Namen Gottes“, in: ders.: *Werke*, 3 (Anm. 75), S. 291–236, hier S. 300. Zum Palamismus im Namen-Streit vgl. auch Bernhard Schultze: „Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart“, in: *Scholastik* 26 (1951) 3, S. 390–412.

80 Florenskij: „Über den Namen Gottes“ (Anm. 79), S. 294.

81 Wilhelm von Humboldt: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ [1830–1835], in: ders.: *Wilhelm von Humboldt Werke*, Bd. 7/1. Hälfte, Photomechanischer Nachdruck von 1907, Berlin: de Gruyter 1968, S. 1–344, hier S. 46.

82 Vgl. u. a. Wilhelm Ostwald: *Studien zur Energetik*, 2 Teile, Leipzig: Hirzel 1891 und 1892. Ders.: *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig: Klinkhardt 1909. Ders.: *Der energetische Imperativ*, Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft 1912.

83 Vgl. Pavel Florenskij: „Imeslavie kak filsofskaja predposylka“ (1922), in: ders.: *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva: Mysl' 2000, Bd. 3 (1), S. 252–287, hier S. 257. Dt.: Pavel Florenskij: „Namensverehrung als philosophische Voraussetzung“, in: ders.: *Werke*, 3 (Anm. 75), S. 237–290, hier S. 244–245.

Resonanz zur wissenschaftlichen Beschreibung von Energieübertragungen in biologischen ‚Kompositionen‘ verwendet.⁸⁴ Dass alle schwingenden Systeme der Natur und Kultur (Elektromagnetismus und Musik sind Spezialfälle) in Resonanz treten, um stabile Einheiten zu bilden (im Gegensatz zur dissonanten Instabilität), hat der Biogeochemiker Friedrich Cramer Ende des 20. Jahrhunderts zu einer allgemeinen Resonanztheorie verdichtet.⁸⁵ Aus dieser universellen Perspektive setzt Florenskij Resonanz und Symphonie synonym mit Synergie. Symphonie erwache aus ‚vollkommener‘ Liebe oder aus ‚unendlicher‘ Demut: Schon das Starzentrum, als synergetisches Handeln, sei in diesem Sinne eine Form der Symphonie.⁸⁶

Aus Synergie resultiere, so Florenskij, etwas emergent Neues, das, ontologisch gedacht, „mehr [ist] als die Summe der Seinsenergie der Selbstoffenbarung beider Eltern“.⁸⁷ Diese Argumentation stellt Florenskij in die Tradition der aristotelischen Substanzontologie, die das „einheitliche Ganze“ anhand sprachlicher Komplexität, der Übersummativität einer Silbe gegenüber den in ihr enthaltenen Lauten exemplifiziert.⁸⁸ Gerade das Symbol lasse sich in dieser Weise antinomisch definieren, und zwar als „ein Sein, das mehr ist als es selbst“, das etwas zur Erscheinung bringt „was nicht es selbst ist, was größer ist, aber sich durch das Symbol wesentlich offenbart.“⁸⁹ Florenskij bündelt seine Vorstellung eines schöpferischen Energetismus im Begriff ‚Magizität‘ (*magičnost*)⁹⁰: Der Sprechende als Träger gerichteter Energien schaffe, so Florenskij, mit dem magizistischen Wort (*logos*) einen „neuen Augenblickszustand der Wirklichkeit“.⁹¹ Der Sprechakt sei Willensbekundung und Partizipation am Schöpfungswerk Gottes, der Name sei formbildende Kraft.

Florenskijs symbolistische Philosophie kulminiert im logostheologischen Prozessdenken. Wie in komplexen Selbstorganisationsprozessen strebt der Logos zur höchsten Stabilität und damit – gegen die Entropie als logische Konsequenz des zweiten Gesetzes der Thermodynamik – zu einer höheren Ordnung. Der Logos, so Florenskij, sei ein „Prinzip der Ektropie“ („Logos – načalo ektropii“), das sich gegen

84 Kyung-Ho Cha: „Zusammenleben. Zum musikologisch-biologischen Denkstil im Fin de siècle (Paul Kammerer, Alma und Gustav Mahler)“, in: Karsten Lichau/Viktoria Tkaczyk/Rebecca Wolf (Hg.): *Resonanz. Potenziale einer akustischen Figur*, München: Fink 2009, S. 123–141.

85 Friedrich Cramer: *Symphonie des Lebendigen – Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*, Frankfurt a. M.: Insel 1998.

86 Florenskij: „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ (Anm. 62), S. 164. Bubnoff überträgt Starzentrum (*starčestvo*) mit „Greisentrum“.

87 Florenskij: „Namensverehrung als philosophische Voraussetzung“ (Anm. 83), S. 243.

88 In der Metaphysik des Aristoteles bezieht sich diese Aussage auf ein Ganzes, dessen Bestandteile „nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe“ zusammengesetzt sind (Metaphysik 1, V).

89 Pawel Florenskij: „Namensverehrung als philosophische Voraussetzung“ (Anm. 83), S. 246.

90 Die Wiedergabe von *magičnost* mit ‚Magie‘ (*magija*) in der deutschen Übersetzung, „Magie des Wortes“ (Anm. 75), greift zu kurz, da Florenskij mit ‚Magizität‘ die energetische Eigenschaft des Wortkörpers betont, welche überhaupt erst die Voraussetzung für magische Effekte bzw., mit den modernen Disziplinen gesprochen, psychophysische und psychophysiologische Prozesse ist, die durch Sprache ausgelöst werden können.

91 Pawel Florenskij: „Obščelovečeskije korni idealizma“ (1908), dt.: Pawel Florenskij: „Die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus“, in: ders.: *Leben und Denken*, aus dem Russ. v. Fritz Mierau, hg. v. Fritz Mierau/Sieglinde Mierau, Ostfildern: Ed. Tertium 1995, Bd. 1, S. 169–200, hier S. 188.

das „Gesetz des Chaos“ richte.⁹² Das ektropische Prinzip charakterisiert energetische Systeme, die nicht der steigenden Entropie unterliegen, sondern negative Entropie anhäufen. So auch die Einheit von Logos und Mensch, letzterer zeichne sich unter allen anderen Spezies dadurch aus, dass er eigene innere und äußere fremde Energien an sich binden könne, statt diese zu zerstreuen. Er baue dabei unterschiedliche Energieniveaus auf, statt diese zu nivellieren.⁹³ Denn nur eine positive Energiebilanz bewahrt vor dem Erlöschen. Folglich ist Kultur „der bewußte Kampf mit der universalen Nivellierung: Kultur bedeutet Isolieren als ein Bremsen des Nivellierungsprozesses im Universum, bedeutet die Erhöhung der Spannung in allen Bereichen als Bedingung des Lebens im Gegensatz zur Gleichheit, dem Tod“.⁹⁴ Florenskijs Konzeption des ektropischen Logos betont das Zukunftspotential von Synergie – verstanden als universales Naturgesetz und als kulturelles Wissen über das (sprachliche, religiöse, metaphysische, soziale) Zusammenwirken. Dem *zoon theoumenon* dient das Synergiekonzept als Instrument der Erkenntnis und Selbsttransformation sowie als Handlungsorientierung zur Weltgestaltung.

Integration – Organisation – Noosphäre

Wilhelm Ostwald, dessen Schriften sich in Russland einer breiten Rezeption erfreuten,⁹⁵ leitete aus den Energiegesetzen der Natur im Sinne des Monismus zwei Bedingungen für die kulturelle Evolution ab: zum einen die Notwendigkeit von Organisation und Planung, damit die Teile des Ganzen harmonisch zusammenwirken, und zum anderen die Elementarumwandlung niedriger, d. h. physischer Energie in ihre höhere, d. h. psychische und geistige Energieformen (Verstand, Willen).

92 Svjaščenic Pavel A. Florenskij: „Avtoreferat“ (1926), in: ders.: *Sočinenija v četyrech tomach*, Moskva: Mysl' 1994, Bd. 1, S. 37–43, hier S. 39. Dt.: „Autorreferat“, in: Florenski: *Leben und Denken*, 1 (Anm. 91), S. 32–38, hier S. 34.

93 Die These, dass der Mensch aufgrund seines Ektropismus eine kosmische Sonderstellung einnimmt, vertraten in Deutschland vor allem der Publizist Georg Hirth und Felix Auerbach, Professor für theoretische Physik an der Universität Jena. Vgl. Georg Hirth: *Energetische Epigenesis und epigenetische Energieformen, insbesondere Merksysteme und plastische Spiegelungen*, München/Leipzig: G. Hirth 1898. Seine „Programmschrift für Naturforscher und Ärzte“ veröffentlichte Hirth im eigenen Verlag. Felix Auerbach: *Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens*, Leipzig: Engelmann 1910.

94 Pawel Florenski: „Autorreferat“ (Anm. 92), S. 34.

95 Zwischen 1888 und 1913 erschienen etwa 30 Publikationen in zeitnaher russischer Übersetzung. Der in Riga geborene Ostwald ging 1887 nach Leipzig, es folgte ein reger Austausch zwischen den Universitäten, der auch die schnelle Verfügbarkeit der neusten Veröffentlichungen erklärt. Zur Rezeption vgl. Heinz Setzer: „Die Bedeutung der Energielehre für die Literaturkonzeption Maksim Gor'kij's“, in: *Welt der Slaven* 25 (1980) 1, S. 394–427. Charlotte Douglas: „Energetic Abstraction: Ostwald, Bogdanov, and Russian Post-Revolutionary Art“, in: Bruce Clarke/Linda Henderson (Hg.): *From Energy to Information: Representation in Science and Technology, Art, and Literature*, Stanford: Stanford University Press 2002, S. 76–94. Leonid Heller: „Les destinées russes de l'énergétisme 1. Ostwald, Bogdanov, Malévich“, in: Danièle Ghesquier-Pourcin (Hg.): *Énergie, science et philosophie au tournant des XIXe et XXe siècles*, Bd. 2: *Les formes de l'énergétisme et leur influence sur la pensée*, Paris: Hermann 2010, S. 23–36.

Einen Beweis für die Möglichkeit dieser Höherentwicklung sah Ostwald in der Kunst.⁹⁶ Aber nicht der Künstler, sondern der Organisator repräsentierte für ihn den zukunftsreichsten Persönlichkeitstyp. In den frühen 1910er Jahren antizipierte er eine Zunahme von Organisation, verstanden als ganzheitliches Zusammenwirken einzelner Elemente in komplexen (Wirtschafts-, Staats-, Forschungs-) Systemen mit nachhaltiger Gewinnmaximierung,⁹⁷ und sprach von der „kollektivistische[n], soziale[n] und organisatorische[n] Denk- und Handlungsweise des 20. Jahrhunderts“.⁹⁸ Die monistische Weltanschauung wurde zu einer wichtigen Signatur der russischen und sowjetischen „integralistischen“⁹⁹ Moderne. Parallel zum zeitgenössischen religionsphilosophischen Synergiediskurs entstanden holistische Entwürfe zur gesamtgesellschaftlichen Umgestaltung mit einer quasi-mereologischen, kosmistischen und globalen Perspektive auf den als *homo creator*, *homo faber*, *homo oeconomicus*, *homo kyberneticus* und letztlich *homo synergeticus* konzipierten Menschen. Als prominente Beispiele dafür dienen hier Aleksandr Malinowskij alias Bogdanov (1873–1928) und Vladimir Vernadskij (1863–1945), deren Ansätze im Folgenden kurz skizziert werden.

Der Physiologe, Philosoph, Politiker und Schriftsteller Bogdanov knüpfte in seiner *Allgemeinen Organisationslehre (Tektologie)*, 1913–1922 in drei Teilen publiziert und bald ins Deutsche übersetzt, methodisch an den Monismus an.¹⁰⁰ Mit der ‚Tektologie‘ sollte die Wende zur universalen „Meta-Wissenschaft“ der organisiert-produktiven Menschheit eingeleitet werden; als solche ist sie Modernekritik und Modernisierungsprogramm zugleich.¹⁰¹ Das Anliegen einer *Allgemeinen Organisationslehre*, so ein anonymer Rezensent von Bogdanovs erstem Band, sei die „Philosophie als reine Lehre des Zusammenwirkens globaler Faktoren“.¹⁰² Bogdanov zitiert

96 Vgl. Wilhelm Ostwald: *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig: Veit & Comp. 2 1902, S. 431, S. 433.

97 Vgl. Wilhelm Ostwald: „Über Organisation und Organisatoren. Erster Teil: Allgemeine Theorie (Auszug)“ (1912), in: Günther Lotz/Lothar Dunsch/Uta Kring (Hg.): *Forschen und Nutzen. Wilhelm Ostwald zur wissenschaftlichen Arbeit*, Berlin: Akademie-Verlag 1978, S. 103–107.

98 Wilhelm Ostwald: „Organisation als Kunst und Wissenschaft“ (1913), in: Lotz/Dunsch/Kring (Hg.): *Forschung und Nutzen* (Anm. 97), S. 101–102, hier S. 101.

99 Zur Kennzeichnung der Moderne zieht der Osteuropahistoriker Stefan Plaggenborg den Begriff ‚integralistisch‘ den strukturtheoretischen Begriffen ‚holistisch‘ und ‚total‘ vor, dadurch werden Divergenzen und Ausdifferenzierungsprozesse nicht vereinheitlicht. Vgl. Stefan Plaggenborg: *Experiment Moderne. Der sowjetische Weg*, Frankfurt a. M.: Campus 2006, S. 366.

100 Bogdanov wurde zunächst von Wilhelm Ostwald beeinflusst, von dem er sich später distanzierte. Seine Erkenntnistheorie, dargelegt in der dreibändigen Schrift *Empiromonismus* (Empiromonizm, 1904, 1906), knüpft an Richard Avenarius und Ernst Mach an, deren Empiriokritizismus er einer Kritik unterwirft und weiterentwickelt. Vgl. Maja Soboleva: *Aleksandr Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Zur Geschichte des russischen Positivismus*, Hildesheim/Zürich/New York, NY: Georg Olms 2007.

101 Vgl. Maja Soboleva: „Die ‚Leidenschaft zum Monismus‘: Schwerpunkte des Systemdenkens bei Bogdanov“, in: Stefan Plaggenborg/dies.: *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*, München: Sagner 2008, S. 80–97, hier S. 91. Plaggenborg/Soboleva: „Einführung“, in: ebd., S. 9–25, hier S. 23.

102 Russ.: „filosofija kak čistoe učenie o vzaimodejstvii mirovych faktorov“, zit nach A[leksandr] A. Bogdanov: „Predislovie k 1-my izdaniju II časti“ (Vorwort zur ersten Ausgabe des zweiten Teils),

diese Definition in seinem Vorwort zum zweiten Teil und distanziert sich lediglich von der getroffenen Zuordnung der Organisationslehre zur Philosophie. Die Tektologie sei nicht Sache von Philosophen, sondern von Wissenschaftlern und Praktikern, ihre nächste Verwandte unter den Wissenschaften sei die Mathematik.¹⁰³

Für seine Lehre übernahm Bogdanov Ernst Haeckels Begriff der ‚Tektologie‘ (als eine auf das biogenetische Grundgesetz zugespitzte „Strukturlehre der Organismen“¹⁰⁴), gebrauchte den Begriff, den er mit „Lehre vom Aufbau“ (*učenie o stroitel'stve*)¹⁰⁵ übersetzte, aber umfassender und synonym zum modernen Verständnis von ‚Organisation‘. Die Grundidee der Tektologie lag in der Vereinheitlichung und Verallgemeinerung von natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen zur Relationalität zwischen dem Systemganzen und seinen Teilen, dem systeminternen Zusammenwirken von Elementen (Strukturen) und die Wechselwirkung von System und Umgebung. Sie sollte die Organisationsmethoden in der Natur und der menschlichen Tätigkeit empirisch, strukturell-beschreibend und experimentell untersuchen. Gleichzeitig sei Tektologie eine ‚Universalwissenschaft‘ zur Steuerung des dynamischen Weltsystems. Durch Sprache, der „ursprüngliche[n] tektologische[n] Methode“,¹⁰⁶ werde auch das Denken organisiert. Für die disziplinenübergreifende Verallgemeinerung soll dabei die neutrale Formelsprache der Mathematik dienen, welche die unterschiedlichen Formen der Organisation – verstanden als zweckmäßige Kombination von natürlichen Prozessen oder Aktivitäten/Arbeitshandlungen (beides ‚Energien‘) – und damit den Mehrwert von kooperativen und integrativen Strukturen – abbilden könne, die sich durch die zunehmende Organisation herausbilden.

Dass die kombinatorische Wirkung nicht bei jeder Form der Zusammenarbeit übersummativ ist, veranschaulicht Bogdanov exemplarisch anhand der Interferenz von zwei gleichen Lichtwellen: Treffen Wellenberg und Wellental aufeinander, so löschen sie sich gegenseitig aus („ $1+1=0$ “), sind Wellenberg und Wellental beider Lichtwellen beim Zusammenstoß identisch, wird ihre Lichtstärke vervierfacht („ $1+1=4$ “). Zwischen diesen Grenzfällen der Desorganisation und Organisation liegt die neutrale, also phasenverschobene Vereinigung der Lichtwellen, die der arithmetischen Addition entspricht („ $1+1=2$ “).¹⁰⁷ Eine konkrete mathematische Methode unterbreitet Bodanovs Tektologie indes nicht. Nicht unbekannt dürfte ihm jedoch der mathematisch-energetische Ansatz des Physiologen Nikolaj Belov (1878–1926) zur Bestimmung des Zusammenwirkens (*vzaimodejstvie*) in Biosysteme-

in: ders.: *Tektologija, vseobščaja organizacionnaja nauka*. 2 Bde., Nachdruck der 3., erw. Ausgabe von 1925. Moskva: Ekonomika 1989, S. 54–59, hier S. 57. Bogdanov zufolge erschien diese Rezension in der Zeitschrift *Russkoe Bogatstvo* im Dezember 1913. In der deutschen Übersetzung (vgl. Anm. 103) fehlt die entsprechende Passage.

103 Aleksandr Bogdanov: *Tektologija, vseobščaja organizacionnaja nauka* (1913), dt.: A[lexander] Bogdanov: *Allgemeine Organisationslehre, Tektologie*, aus dem Russ. von Rudolf Lang, Berlin: Organisation Verlagsgesellschaft 1926, Bd. 1, S. 57 f.

104 Ernst Haeckel: *Prinzipien der generellen Morphologie der Organismen* (1866, Teilabdruck), Berlin: Georg Reimer 1901, S. 101.

105 Bogdanov: *Allgemeine Organisationslehre*, 1 (Anm. 103), S. 59

106 Ebd., S. 57.

107 Ebd., S. 69.

men gewesen sein. Belov untersuchte u. a. die Wirkung von Arzneimitteln auf den menschlichen Organismus. Anhand der physisch-chemischen Struktur organischer Wesen erforschte er zudem den gesetzmäßigen Selbsterhalt des Organismus durch Anpassung an veränderte Umweltbedingungen.¹⁰⁸

Die Prämisse von Bogdanovs Tektologie, wonach – in Anlehnung an die Biologie – ein organisiertes Ganzes „mehr als die Summe seiner Teile“ sei,¹⁰⁹ dominierte bereits frühere Schriften. 1904 veröffentlichte Bogdanov in der Zeitung *Pravda* einen Beitrag über „Die Integration des Menschen“ („Sobiranje čeloveka“). Darin zeichnet er die Notwendigkeit und die Möglichkeit auf, den Menschen, ein anatomisch-physiologisch, psychisch und sozial komplexes Ganzes, das durch Individualisierung, Hierarchisierung und Spezialisierung zunehmend fragmentiert worden sei, wieder in eine dynamische Ganzheitlichkeit zu integrieren. Der erneuerte Mensch bilde eine kollektive Kraft. Mit der einhergehenden Transformation zum kameradschaftlichen und vielseitigen Menschentyp werde Harmonie an die Stelle von Konflikt und Konkurrenz treten, die nicht, wie traditionell ruhenden Systemen zugeschrieben, zum Stillstand, sondern zum Qualitätssprung durch Kontinuität, Wachstum und dynamische Entwicklung führen würde.¹¹⁰

Abweichend von der Marx'schen Dialektik des Klassenkampfes maß Bogdanov dem beständigen Prozess der Synthese und der Harmonisierung von Subjekten einen größeren konstruktiven Wert bei als dem Kampf. Er lehnte die Übertragung des biologischen Konkurrenzbegriffs auf die Ökonomie und Soziologie entschieden ab, da eine derartige Analogisierung den Blick auf gemeinsame Organisationsprinzipien in Natur und Gesellschaft verdunkelte.¹¹¹ Damit trat Bogdanov in Opposition zu Lenins Ideologie. Lenin nutzte Bogdanovs Nähe zu Protagonisten des ‚Gottesbauertums‘ (*bogostroitel'stvo*),¹¹² um gegen ihn politisch zu intervenieren. Bogdanov wurde schrittweise aus der Führungsspitze der Bolschewiki und der (Kultur-)Politik verdrängt. Seine *tektologische* Methode konnte daher die anvisierte gesamtgesellschaftliche Wirksamkeit nicht entwickeln.

108 N[ikolaj] A. Belov: „Vozrastnaja izmenčivost' kak sledstvie vzaimodejstvija častej organizmov“ (Wachstumsvariabilität als Resultat des Zusammenwirkens der Teile von Organismen), in: *Voprosy izučenija i vospitanija ličnosti* (1922) 4–5, S. 608; zit. nach Georgij Gloveli: „Bogdanovs ‚Tektologie‘ im Kontext der Systemideen zu Beginn des 20. Jahrhunderts“, in: Plaggenborg/Soboleva: *Alexander Bogdanov* (Anm. 101), S. 107.

109 Vgl. Bogdanov: *Allgemeine Organisationslehre*, 1 (Anm. 103), S. 61 f.

110 Bogdanovs Tektologie zielte auf die Erbauung der proletarischen Zukunftsgesellschaft, wie sie in seiner Science-Fiction-Utopie *Krasnaja zvezda* (1908) auf dem Mars bereits verwirklicht ist. Ein führender Marsingenieur, der Erde 200 bis 300 Jahre voraus, erläutert darin einem russischen Mathematiker und Revolutionär das Organisationsprinzip: „Sie wissen, daß überall, wo Leben besteht, das Ganze größer ist als seine einzelnen Teile, und so ist denn auch der lebendige menschliche Körper größer als dessen einzelne Glieder.“ Alexander A. Bogdanow: *Der rote Stern*, aus dem Russ. von Hermynia zur Mühlen, Frankfurt a. M.: Makol 1972, S. 30.

111 Bogdanow: *Allgemeine Organisationslehre*, 1 (Anm. 103), S. 51.

112 Eine Gruppe undogmatischer Marxisten, die in einer pseudoreligiösen Sprache von Gott als Kollektivwerk des tätigen Volkes sprachen. Vgl. Raimund Sesterhenn: *Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteschule von Capri*, München: Sagner 1982, S. 6.

Kurzzeitige praktische Anwendung fand Bogdanovs Tektologie im Rahmen von Experimentalanordnungen zur psychophysischen Selbsttransformation in der Proletkult'-Bewegung (1917–1920er Jahre) und zur physiologischen Verbrüderung durch wechselseitige Bluttransfusion (1924–1926). Diese können mit Margarete Vöhringer als „Organisation von Wissen durch Erfahrung“ und als Grundlage für das Erzielen von „Synergie durch Propfung“ verstanden werden.¹¹³ Die zu Lebzeiten Bogdanovs wenig beachtete Organisationslehre beruhte auf der Erkenntnis allgemeiner Gesetzmäßigkeiten in organischen und anorganischen Verbindungen, wie sie zeitgenössische Untersuchungen zu ‚lebenden Kristallen‘ und ‚künstlichen Zellen‘ nahelegten. Mit ihren Fragen nach den ordnungsbildenden Interaktionen von Elementen in einem organisiertem Ganzen wird sie heute noch im Kontext von Kybernetik, Struktur- und Systemtheorien rezipiert, denn sie nimmt den systemtheoretischen Lebensbegriff vorweg.¹¹⁴ Darüber hinaus zeigte Bogdanov im zweiten Band der *Tektologie* strukturelle Zusammenhänge zwischen den einzelnen planetaren Sphären auf, wonach die Erde als Ganzes, als ganzheitlicher, selbstregulierender Organismus funktioniere, und antizipierte damit die Gaia-Hypothese, der viele System- und Selbstorganisationstheoretiker folgen sollten.¹¹⁵

Mit dem Geochemiker und Philosophen Vladimir Vernadskij (1863–1945) ist ein weiterer Vorläufer dieses globalen Denkens benannt,¹¹⁶ sein Konzept der Noosphäre (von griech. νοῦς ‚Geist‘, ‚Vernunft‘) greift aus heutiger Perspektive der Idee des Anthropozäns voraus.¹¹⁷ Vernadskijs Ausgangspunkt ist der Prozess der vollständigen Besiedlung und Transformation der Biosphäre¹¹⁸ durch den Menschen, ein Prozess, der infolge der modernen Transport- und Kommunikationstechniken

113 Margarete Vöhringer: *Avantgarde und Psychotechnik. Wissenschaft, Kunst und Technik der Wahrnehmungsexperimente in der frühen Sowjetunion*, Göttingen: Wallstein 2007, S. 209. Dies.: „Synergie durch Pflanzung. Aleksandr Bogdanovs Einsatz in Philosophie, Kunst und Medizin“, in: Forum SynergieWissen ZfL Berlin, 01.11.2011, www.zflprojekte.de/synergie/doku.php?id=features:bogdanov (Stand März 2015).

114 Vgl. Georgij Gloveli: „Bogdanovs ‚Tektologie““ (Anm. 108), S. 89–115.

115 Bogdanov charakterisiert die Erde als „Divergenzsystem“ mit supplementären Korrelationen zwischen den Lebensformen, zwischen Organischem und Anorganischem, zwischen den planetaren Sphären. A[lexander] Bogdanov: *Allgemeine Organisationslehre: Tektologie*, Berlin: Organisation Verlagsgesellschaft 1928, Bd. 2, S. 21–23. Zur Vorwegnahme der Gaia-These vgl. Gloveli: „Bogdanovs ‚Tektologie““ (Anm. 106), S. 110.

116 Wolfgang Hofkirchner: „Vladimir I. Vernadskij – Klassiker des Globalen Denkens“, in: Vladimir Vernadskij: *Der Mensch in der Biosphäre. Zur Naturgeschichte der Vernunft*, hg. von Wolfgang Hofkirchner, aus dem Russ. von Felix Eder und Peter Krüger, mit Einleitungen von Wolfgang Hofkirchner und Rolf Löther, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1997, S. 7–34.

117 Vgl. Paul J. Crutzen: „Die Geologie der Menschheit“, in: ders. u. a.: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 7–10, hier S. 7.

118 Den Begriff ‚Biosphäre‘ übernahm Vernadskij ab 1914 von dem österreichischen Geologen Eduard Suess (1831–1914), der diesen in seiner Schrift *Das Antlitz der Erde* (1883) prägte. Vernadskijs Forschung knüpfte darüber hinaus unmittelbar an seinen Lehrer Vasilij Dokučev (1846–1903), Begründer der naturwissenschaftlichen Bodenkunde in Russland, an. Dieser forderte bereits, die Zusammenhänge zwischen der organischen und anorganischen Natur zu erforschen, da die Wechselwirkungen zwischen biogenen und abiotischen Faktoren die Konstitution des Bodens bestimmen.

wie auch der Schaffung künstlicher Landschaften – der Agro- und der Technosphäre – beschleunigt wurde. Über die komplexe Dynamik des planetarischen Systems schreibt er: „Das Leben der Menschheit ist, bei all seiner Verschiedenartigkeit, unteilbar geworden. Ein Ereignis, das im abgelegensten Winkel eines beliebigen Kontinents oder Ozeans vonstatten ging, zieht Folgen nach sich und hat an einer Reihe anderer Orte, überall auf der Erdoberfläche, Auswirkungen – große oder kleine“.¹¹⁹ Die Biosphäre sei seit dem 19. Jahrhundert und insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts in eine neue evolutionäre Phase eingetreten, und zwar „dank des Umstands, daß er [der Mensch] eine neue geologische Kraft geschaffen hat – das wissenschaftliche Denken der gesellschaftlichen Menschheit“.¹²⁰ Das beschleunigte Wachstum wissenschaftlicher Arbeit als neue ‚planetare‘ Erscheinung resultiert also in der Entstehung einer neuen Erdhülle: der Sphäre des Denkens.

Der Begriff der Noosphäre geht auf die 1920er Jahre zurück, als Vernadskij während seines Aufenthalts in Paris mit zwei unorthodoxen katholischen Denkern, dem Mathematiker und Bergson-Schüler Édouard Le Roy (1870–1954) sowie dem Jesuitenpater und Gelehrten Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), einen intensiven Dialog über die evolutionäre Entwicklung einer neuen, die Biosphäre transzendierenden Sphäre führte. Beide waren Vertreter historischer Wissenschaften, der Geologie und der Paläontologie, und von der entscheidenden Rolle des Denkens bzw. der Wissenschaft in der Evolutionsgeschichte der Erde und bei der Bildung einer neuen Bewusstseinssphäre überzeugt, und beide gingen schließlich davon aus, dass die Evolution des Universums ein zielgerichteter, und zwar auf die Entwicklung intelligenten Lebens ausgerichteter Prozess sei. Die daraus resultierenden und von Vernadskij und Teilhard etwa zeitgleich niedergeschriebenen Noosphäre-Konzepte fallen dennoch sehr verschieden aus.¹²¹ Während Vernadskij seine Auffassung über den Menschen als Schlüsselfigur der Evolution streng naturwissenschaftlich zu begründen sucht, ist für Teilhard Gott Triebkraft und Garant dieser Evolution: Durch Gott vollziehe sich die Spiritualisierung und Synthese der Menschheit in der Noosphäre, die sich letztlich in einem ‚Gott-Omega‘ konzentriere.¹²² Teilhards theozentrische Perspektive hat viele Berührungspunkte mit Solov’evs Anthropologie und Kosmologie.¹²³ Für das naturphilosophische Konzept

119 Vladimir Vernadskij: „Naučnaja mysl’ kak planetarnoe javlenie“ (1942), dt.: „Das wissenschaftliche Denken als planetare Erscheinung“, in: ders.: *Der Mensch in der Biosphäre* (Anm. 116), S. 35–238, hier S. 51.

120 Ebd., S. 44.

121 Vernadskij entwickelte sein Noosphäre-Konzept 1936–1939 in der unvollendet gebliebenen Schrift *Naučnaja mysl’ kak planetarnoe javlenie*, die erst 1977 in einer zensierten (gekürzten) Ausgabe erschien. Teilhard schrieb seine Überlegungen 1938–1940 in *Le Phénomène Humain* nieder, das postum 1955 erschien. Vgl. Jesse P. Hiltz/George Levit: „The Biosphere and Noosphere: Vladimir Vernadsky and Teilhard de Chardin“, in: Forum SynergieWissen ZfL Berlin, 15.10.2012, www.zflprojekte.de/synergie/doku.php?id=features:noosphaere (Stand März 2015).

122 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Le groupe zoologique humain* (1956), dt.: *Die Entstehung des Menschen*, aus dem Franz. von Günther Scheel, München: Beck 1961, S. 123–129.

123 Vgl. Karel Vladimir Truhlar: *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg/München: Alber 1966.

Vernadskijs, der in den 1920er Jahren mit Florenskij im Briefverkehr stand, könnte die russische Religionsphilosophie durchaus impulsgebend gewesen sein. Florenskij schrieb dem Geochemiker von seinen Überlegungen zur „Pneumatosphäre“ (von griech. πνεῦμα ‚Geist‘), definiert als ein „besonderer Stoffbereich [...], der in den Kreislauf der Kultur oder, genauer, den Kreislauf des Geistes einbezogen [ist]“.¹²⁴ Florenskijs Sphäre des Geistes (*pneuma*, lat. *spiritus*) beginnt beim Kult und dem Menschen als ‚geistigem‘ Faktor, Vernadskijs Sphäre des Geistes (*nous*, lat. *intellectus*) dagegen bei der Kultivierung durch den Menschen als ‚geologischem‘ Faktor.

Vernadskijs Schriften offenbaren keine religiösen Bezüge. Er gehörte zur Kerngruppe einer zu humanistisch-aufklärerischen Zielen und zur gegenseitigen geistigen Unterstützung verpflichteten ‚Bruderschaft‘ (*Bratstvo Prijutino*). In studentischen Tagen war der Kreis der angehenden liberalen Akademiker vom Gedankengut Lev Tolstojs (1828–1910) und dem 1885 auf dessen Landsitz weilenden William Frey (eigentlich: Vladimir Geins, 1839–1888), einem nach Amerika ausgewanderten Utopisten, Autor der Schrift *Vegeterianism in connection with the religion of humanity* (1875), inspiriert worden.¹²⁵ Dass explizite Verweise auf die Gruppe in Vernadskijs Aufzeichnungen fehlen, könnte der Zensur geschuldet sein. Dafür geben Veröffentlichungen zur Geschichte und gegenwärtigen Aufgabe der Wissenschaft bereits Aufschluss über den Stellenwert, den Vernadskij der geistig-wissenschaftlichen Kollaboration beimaß.¹²⁶ Diese wurde am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, als Vernadskij sein Konzept der Noosphäre einführte, zum Programm. Sein Plädoyer galt der Biosphäre, die „im Interesse der frei denkenden Menschheit als ein einheitliches Ganzes“ umzugestalten sei.¹²⁷ Seine Kritik richtete sich gegen die Vergeudung des menschlichen Potentials für desintegrierende und selbstvernichtende Handlungen, auch in Hinblick auf die Natur, deren ökologisches Gleichgewicht Vernadskij durch die planlosen Eingriffe der Menschheit in komplizierte symbiotische Systeme gefährdet sah. Er war davon überzeugt, dass, nachdem sich die utopischen Potentiale

124 Pawel Florenski: „Brief an Wladimir Wernadski“ (21. 9. 1929), in: ders.: *Leben und Denken*, aus dem Russ. von Fritz Mierau, hg. von Fritz Mierau/Sieglinde Mierau, Ostfildern: Edition Tertium 1996, Bd. 2, S. 209–214, hier S. 214.

125 Die Prijutino-Bruderschaft vereinte von 1886–1941 zehn bis zwölf Mitglieder, Wissenschaftler liberaler Gesinnung und deren Gefährtinnen. Sie ist aus einem St. Petersburger Studentenkreis um den Orientalisten und Buddhismus-Forscher Sergej Ol'denburg (1863–1934) entstanden. Vgl. die Erinnerung von Vernadskijs Sohn George Vernadsky: „The Prijutino Brotherhood (Preliminary communication)“, in: Dietrich Gerhardt/Wiktor Weintraub/Hans-Jürgen Winkel (Hg.): *Orbis scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München: Fink 1966, S. 857–863. Marco Bischof: „Vernadsky's Noosphere and Slavophile Sobornost'. Some early concepts of field phenomena in social life“, in: L[ev] V. Beloussov/V[ladimir] L. Voeikov/V[ictor] S. Martynyuk (Hg.): *Biophotonics and Coherent Systems in Biology*, Berlin/New York, NY: Springer 2007, S. 279–297, hier S. 282–285.

126 Vernadskij leitete von 1921–1932 die sowjetische „Kommission zur Geschichte des Wissens“, zu seiner Tätigkeit vgl. V[ladimir] M. Orel/G[alina] I. Smagina (Hg.): *V. I. Vernadskij i komissija po istorii znaniy. K 150-letiju so dnja roždenija V. I. Vernadskogo* (V. I. Vernadskij und die Kommission zur Geschichte des Wissens. Zum 150. Geburtstag von V. I. Vernadskij), Moskva/Sankt Petersburg: Rostok 2013.

127 Vladimir I. Vernadskij: „Einige Worte über die Noosphäre“, in: ders.: *Der Mensch in der Biosphäre* (Anm. 116), S. 239–249, hier S. 246 f.

von Religion, Philosophie und Politik als zu schwach erwiesen hatten, allein die von der Vernunft geleitete, schöpferisch tätige „Internationale der Wissenschaftler“ eine Verantwortung als überzeitliche „planetare Führungskraft“ wahrnehmen könne.¹²⁸ Mit dem religionsphilosophischen Diskurs teilt dieser monistische Holismus die utopistische Idee, durch die Neukonzeptualisierung des Menschen an einer universalen Einheit synergetisch mitwirken zu können. Die Bedeutung der transformierenden Kraft der Wissenschaft (als Technik und Kunst) wurde auch von den russischen Kosmisten, denen Vernadskij oft zugerechnet wird, betont.¹²⁹ In Hinblick auf die Natur vertritt der Kosmismus, wie das orthodoxe Denken im Allgemeinen, eine apophatische Einstellung: Was die Wissenschaft letztlich nicht ergründen kann und dennoch erfahrbar ist, bleibt religiöses Wissen.¹³⁰

Auch wenn, wie anzunehmen ist, der fachsprachliche Begriff der ‚Synergie‘ (*sinergija*) Bogdanov und Vernadskij bekannt gewesen sein dürfte,¹³¹ geht dieser nicht als strukturanaloger Universalbegriff in ihre globalen Theorien ein – möglicherweise aufgrund seiner Bedeutung für die russisch-orthodoxe Religionskultur. Außerhalb des theologisch-religionsphilosophischen Kontextes trat der Synergiebegriff sowohl in Russland um 1900 als auch in westlichen Fachdiskursen der Chemie und Medizin¹³² eher marginal auf, beispielsweise in der Terminologie des russischen Neuropathologen Grigorij Rossolimo (1860–1928), dem Erfinder zahlreicher Diagnoseapparaturen, darunter des ‚Synergometers‘ (*sinergometry*), eines Gerätes zur Messung funktionaler Synergien (bzw. Asynergien) zwischen Rumpf, Muskelgruppen und Extremitäten.¹³³ Das zitierte medizinische Nachschlagewerk verweist darüber hinaus auf die Unterscheidung zwischen additiven (summativen) und supraadditiven (potenzierten) Wirkungseffekten zur näheren Charakteristik

128 Vgl. Vernadskij: „Das wissenschaftliche Denken als planetare Erscheinung“ (Anm. 119), S. 69, 102.

129 Vgl. Tatjana Petzer: „Kultakte der Wissenschaft. Synergie und Synthese im russischen Kosmismus“, in: Nadežda Grigor'eva/Schamma Schahadat/Igor' Smirnov/Irina Wutsdorff (Hg.): *Das Konzept der Synthese im russischen Denken. Künste – Medien – Diskurse*, München/Wien: Sagner 2010, S. 171–192.

130 Vgl. Alexei V. Nesteruk: „Faith and scientific knowledge in Russian religious thought of the 19th/20th century“, in: Jitse M. van der Meer/Scott Mandelbrote (Hg.): *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions*, Bd. 2: *1700–Present*, Leiden/Boston: Brill 2008, S. 371–404, hier S. 400. Johannes Schelhas: *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)*, Berlin u. a.: LIT 2003, S. 115.

131 Igor Polianski betrachtet ‚Monismus‘ und ‚Weltanschauung‘ als Doppelgänger des für das holistische Denken stehenden Synergiebegriffs. Der Monismus, so das „Glaubensbekenntnis“ Haeckels in seiner gleichnamigen Schrift von 1909, bildete wiederum das „Band zwischen Religion und Wissenschaft“. Vgl. Igor Polianski: „Synergie, Monismus und Weltanschauung im Kontext der russischen Moderne“, in: Forum SynergieWissen ZfL Berlin, 01.11.2011, www.zflprojekte.de/synergie/doku.php?id=features:monismus (Stand März 2015).

132 Vgl. Beitrag von Georg Toepfer im vorliegenden Band.

133 Vgl. Aleksandr N. Bakulev (Hg.): *Bol'saja medicinskaja enciklopedija* (Große medizinische Enzyklopädie), Bd. 29: *Rikor-Svjazki*, Moskva: Sovetskaja enciklopedija 1934, S. 341. Die Messgröße ‚Synergie‘ bezieht sich insbesondere auf Phänomene wie die Armtonusreaktion bzw. die Abweichreaktion der Arme zur Diagnose von Kleinhirnaffektionen (nach Untersuchungen des Neurophysiologen Max Heinrich Fischer) und Koordinationsstörungen (*flexion combinée*). Im neurophysiologischen Fachdiskurs um 1900 wurde auch von der ‚asynergie cérébelleuse‘ gesprochen.

vorliegender Synergie. Diese Differenzierung systemischer Teil-Ganzes-Relationen ist, wie oben erwähnt, auch bei Bogdanov anzutreffen. Konzeptionell orientierten sich religiöse wie säkulare Modelle der russischen Moderne an einer epistemologischen Ganzheit(lichkeit) (*celostnost'*). Die Wissenssynthese beider Ansätze ermöglichte – in jeweils spezifischer Weise – eine neue Perspektive auf das Transformationspotential des mit seiner Umgebung interagierenden Menschen und Neufiguren (kooperativer) Mitwirkung.

Postsowjetische synergetische Perspektiven

Die Leere, die der Wegfall der kommunistischen Ideologie im postsowjetischen Russland hinterlassen hat, löste vielerorts eine Rückbesinnung auf die russisch-orthodoxe Religionskultur aus. Mit großem Interesse wurden die russischen Theologen der Emigration rezipiert, die an vorrevolutionäre Diskurse anknüpften. Da in Sowjetrussland religiöses (wie allgemein auch nicht-marxistisches Denken) verboten und verfolgt wurde, hatte sich nach 1918 die theologische Arbeit ins Ausland verlagert, vor allem an das Pariser Institut St. Serge und das St. Vladimir's Theological Seminary in Crestwood, New York, wo sie sich auf die kirchliche Erfahrung (liturgische und asketische Praxis) konzentrierte. In diesem Rahmen entwickelte Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) seine Konzeption der „eucharistischen Ekklesiologie“,¹³⁴ formulierte Georgij Florovskij (1893–1979) sein Programm der „Neopatristischen Synthese“,¹³⁵ unterschied Vladimir Losskij (1903–1958) anhand der kulturtypologischen Bedeutung der Filioque-Frage¹³⁶ die Dogmatiken der Ost- und Westkirche, und beförderte nicht zuletzt John Meyendorff (*1926) mit seinen Arbeiten zu Gregorios Palamas den Neopalamismus.¹³⁷ Daran anschließend wird die Frage nach der heutigen Aktualität der Patristik und insbesondere der Synergielehre für die orthodoxe Theologie aufgeworfen.¹³⁸

Während Anfang des 21. Jahrhunderts russische Künstler mit religions- und kirchenkritischen Werken für Aufmerksamkeit sorgten, bevor sich ihr oppositionelles Aufbegehren in Glaubensvielfalt zerstreute,¹³⁹ bezieht der Moskauer Künst-

134 Vgl. Karl Christian Felmy: *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin u. a.: LIT³2014, S. 198–206.

135 Programmatische ‚Rückkehr‘ zu den Kirchenvätern, um neue Wege für eine nicht-scholastische Theologie und lebendige Kirche für die Gegenwart zu öffnen. Vgl. Georgij V. Florovskij: *Puti russkago bogoslovija* (Wege der russischen Theologie), Paris: YMCA 1937.

136 Glaubenszusatz der Westkirche, dass der Heilige Geist vom Vater ‚und vom Sohn‘ (lat.: filioque) ausgeht. Zu Losskij's Argumentation vgl. Bernd Oberdorfer: *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 447–460.

137 Jean Meyendorff: *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris: Éd. du seuil 1959.

138 Vgl. Legeev: „Učenie o sinergii svjatitelja Feofana Zatvornika“ (Anm. 17).

139 Die Ausstellungen „Ostorožno, religija!“ (2003, Achtung, Religion!) und „Zapretnoe iskusstvo – 2006“ (Verbotene Kunst – 2006) im Moskauer Sacharov-Zentrum wurden geschlossen und die Kuratoren strafrechtlich verfolgt. Scheinbar im Einklang mit Staat und Kirche steht dagegen die 2007 von Oleg Kulik (*1961) kuratierte Ausstellung „Verju“ (Ich glaube). In diesem Rahmen ver-

die Namen verwendete Farbe ist ein intensives Rot,¹⁴² das aus einem blendenden Weiß hervorkommt. Čachals dynamische Begriffswolke zeigt das Bild des unaussprechlichen, aber verbal durchlebten Raums des Göttlichen, in den der Gläubige schaut.

Die Lichtvision des an der göttlichen Gnade Teilhabenden ist auch Gegenstand der Installation „Stufen“ („Stupeni“) von 2005. (Abb. 2) Auf einer Projektionsfläche erscheinen mittels Flash-Animationstechnik die Worte des Trisagion (von griech. τρις ‚dreimal‘ und ἅγιον ‚heilig‘), einer der ältesten christlichen Hymnen, die noch heute in der orthodoxen Kirche verbreitet ist: „Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser.“ Im Gebet wird diese Formel dreimal wiederholt, bei Čachal wird der Transformationsraum des Gebets durch drei übereinander angeordnete, spiralförmig rotierende konzentrische Kreise visualisiert. Die vertikale Anordnung der Gebetskreise entspricht dem Prozess des geistigen Aufstiegs, den aufwärtsgerichteten Stufen zum Absoluten. Was im Gebet vor dem inneren Auge geschieht, wird vom Künstler medial nach außen gekehrt. Die visualisierende Interpretation der inneren Kontemplation wird dabei auf den Betrachter übertragen, dessen Aufmerksamkeit sich in der (hypnotisierenden) Rotationsbewegung der Kreise versenkt, die sich zum aufleuchtenden Kreismittelpunkt hin verengen. Eine derartige Technisierung des ‚geistigen Tuns‘ und des mystischen Erlebens der *synergoi* wird in konservativen Kreisen der russischen Orthodoxie kritisch betrachtet,¹⁴³ die von der Mittlerrolle der Kunst zur religiösen Praxis wenig halten.

Die anthropologische Wende in der russisch-orthodoxen Theologie um 1900, die – vermittelt durch die Übersetzung der *Philokalia* – mit der verstärkten Rezeption des Hesychasmus einsetzte und einen zweiten Höhepunkt in der patristischen Exiltheologie erfuhr, offenbart wesentliche Differenzen zu westlichen Anthropologien. In diese Tradition stellte Sergej Choružij (*1941, auch: Khoruzhy, Horujy) sein Konzept der ‚synergetischen Anthropologie‘ (*sinergijnaja antropologija*). Zu Sowjetzeiten betrieb der auf dem Gebiet der Quantenphysik habilitierte Physiker theologische und religionsphilosophische Studien im Untergrund, seit den 1990er Jahren ist er als Philosophieprofessor an der Russischen Akademie der Wissenschaften (RAN) in Moskau tätig. Zur systematischen Erforschung seines von der mystisch-asketischen Erfahrung des Ostchristentums inspirierten Konzepts, das eine nichtklassizistische Vorstellung vom Menschen als ein energetisches Phänomen vertritt, gründete Choružij 2005 das unabhängige „Institut für synergetische

142 Nach der Vier-Farben-Lehre der Ikonenmalerei wird ein dunkleres Rot für die Attribute des Göttlichen, ein helleres für Attribute des Märtyrers verwendet.

143 Vgl. Theresa Pasterk: „Gor Chahal: Die Hundert Namen Gottes und der Versuch, orthodoxe Bildtradition und Computerkunst zu verbinden“, in: *Kunst und Kirche. Ökumenische Zeitschrift für zeitgenössische Kunst und Architektur* 75 (2012) 2, S. 53–58. Zu Čachals Verknüpfung von medialer Bildenergetik und ostkirchlicher Bildtheologie vgl. Johannes Rauchenberger: „Wie inspiriert eigentlich christliche Bildlichkeit die Kunst der Gegenwart?“, in: Silvia Henke/Nika Spalinger/Isabel Zürcher (Hg.): *Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen: Ein kritischer Reader*, Bielefeld: transcript 2012, S. 21–42, hier S. 38–40.



Abb. 2: Gor Čachal: Stufen (Trisagion), Still aus Videoinstallation, 2005
 © Courtesy der Künstler

Anthropologie“.¹⁴⁴ Bestrebt, Trennlinien zwischen Ost und West, religiös und säkular aufzuheben, setzt er u. a. Michel Foucaults ‚Technologien des Selbst‘ mit Praktiken des Hesychasmus in Beziehung und erkennt darin in Hinblick auf die Subjektkonstruktion vergleichbar radikale Ansätze.¹⁴⁵

Parallel zum theologisch-anthropologischen Synergieparadigma etablierte sich, ebenfalls an der Moskauer RAN, eine naturphilosophische synergetische Position, von der sich Choružij entschieden abgrenzt.¹⁴⁶ Gemeint ist die Moskauer Schule der Synergetik, die aus der Rezeption von Hermann Hakens Konzept und der Kooperation mit dessen Stuttgarter Zentrum für Synergetik hervorging. In Elena Knjazeva (*1959), die bis 2013 am Akademie-Institut für Philosophie beschäftigt war, fand die Moskauer Synergetik eine eifrige Protagonistin.¹⁴⁷ Ihre Wegbereiter waren der Physiker Jurij Klimontovič (1924–2002), der wie Haken zur Laserphysik arbeitete,¹⁴⁸ und der Physiker Sergej Kurdjumov (1928–2004), der am Institut für angewandte Mathematik zum Verhalten offener nichtlinearer und dissipativer (d. h. Energie zerstreuer) Systeme sowie Prozesse der Koevolution forschte. Dass die Synergetik keinen fachspezifisch definierten und experimentell gestützten Synergiebegriff hervorgebracht hat, scheint den weltanschaulichen Universalismus in der russischen Theoriebildung befördert zu haben.¹⁴⁹ Besonders marxistische

144 Vgl. Sergej Choružij: *Očerki sinergijnoj antropologii* (Studien zur synergetischen Anthropologie), Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy 2005. Zur Arbeit des Instituts vgl. <http://synergia-isa.ru/wordpress/> (Stand März 2015). Zu Choružij's Ansatz vgl. Kristina Stöckl: „A new anthropology: Sergej S. Khoružij's search for an alternative to the Cartesian subject in ‚Očerki sinergijnoj antropologii‘“, in: *Studies in East European Thought* 59 (2008) 3, S. 237–245.

145 Sergej Choružij: „Praktiki sebja i duchovnye praktiki: dve paradigmy neklassičeskoj antropologii“ (Praktiken des Selbst und geistige Praktiken: zwei Paradigmen der nichtklassischen Anthropologie), in: ders. (Hg.): *Fonar' Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom humanitarnom kontekste* (Laterne des Diogenes. Das Projekt der synergetischen Anthropologie im zeitgenössischen geisteswissenschaftlichen Kontext), Moskva: Progress-Tradicija 2010, S. 74–239.

146 Sergej Horujy [Sergej Choružij]: „Synergia as a Universal Paradigm: Its Meaning(s), Discursive Links and Heuristic Resources“, Vortrag gehalten am 30.06.2011 im Rahmen des Internationalen Workshops „Synergie. Konzepte – Techniken – Perspektiven“ am ZfL Berlin, auf: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_berl_syn_talk.pdf, 16 S., hier S. 2. (Stand März 2015).

147 Vgl. dazu den Beitrag von Helena Knjazeva (Elena Knjazeva) im vorliegenden Band.

148 Jurij L. Klimontovič: *Kvantovye generatory sveta i nelinejnaja optika* (1966), dt.: *Laser und nichtlineare Optik*, aus dem Russ. von W. Schmidt, wiss. Red. K. Unger. Leipzig: Teubner 1971.

149 Zu weltanschaulichen Implikationen vgl. Elena N. Knjazeva/Sergej P. Kurdjumov: *Osnovanija Sinergetiki. Sinergetičeskoe mirovidenie* (Die Grundlagen der Synergetik. Die Synergetische Weltanschauung) 3., erweiterte Aufl., Moskva: Kniznyj dom „Librokom“ 2010, insbes. Kap. 5. Michail Šterenber, eine kritische publizistische Stimme, die gegen den Deutungs- und Gestaltungsanspruch der Synergetik opponiert, versucht diese sowohl als wissenschaftlichen Irrtum, als auch als Versuch zu werten, in der Nachfolge des russisch-belgischen Physikochemikers und Philosophen Ilya Prigogine eine Pseudoreligion mit dem Menschen als Schöpfer im Zentrum zu etablieren. Vgl. Michail Šterenber: *Sinergetika: Nauka? Filosofija? Pseudoreligija?* (Synergetik: Wissenschaft? Philosophie? Pseudoreligion?), Moskva: Academia 2007, S. 61, 150. Šterenber bezieht sich auf folgende Veröffentlichung: Il'ja Prigožin: „Filozofija nestabil'nosti“, in: *Voprosi filosofii* (1991) 6, S. 46–52. Dabei handelt es sich um Prigogines Vortrag „Philosophy of Unstability“, den er zur Versammlung des Club of Rome anlässlich dessen 20-jährigen Bestehens vom 24.–28. Oktober 1988 in Paris hielt.

Philosophen wandten sich der Synergetik zu, die aufgrund ihres Ursprungs als physikalische Selbstorganisationstheorie hervorragend geeignet scheint, Weltbilder naturwissenschaftlich zu begründen.¹⁵⁰ Die Synergetik tritt quasi die Nachfolge der sowjetischen Kybernetik an, welcher in der nachstalinistischen Ära eine gesellschaftsmodellierende und ökonomische Kontrollfunktion zugesprochen wurde. Die interdisziplinäre Synergetik verspricht Prognostik und Krisenmanagement, sie ist zukunfts-gestaltende Wissenschaft, Metatheorie und Zukunftsphilosophie.¹⁵¹ In diesem Sinne stellte sie Knjazeva, über die Differenzen der verschiedenen Synergieansätze hinwegsehend, auch in die Tradition der russischen Kosmisten.¹⁵²

Nicht zuletzt wird die Konjunktur, die begriffliche Synergie-Verpflanzungen in die russische Fach- und Alltagssprache der Gegenwart erleben, aus linguistischer Perspektive gestützt. Um Sprache ganzheitlich zu erfassen, knüpft die zeitgenössische russische Linguistik nicht nur an systemisch-funktionalistische Ansätzen an, die mit der wissenschaftsphilosophischen Ausrichtung der Synergetik vergleichbar sind. Entscheidender noch ist die sprachkulturelle Bedeutung für das Russische, die der Soziolinguist Vladimir Žuravlev (1922–2010) in einer kurzen Ausführung über den Gräzismus *sinergija*¹⁵³ suggeriert. Žuravlev rückt dabei die wissenschaftlich-philosophische Synergetik (als Kulmination idealistisch gedeuteter Lehren der Selbstorganisation und Kosmologien des Zusammenwirkens) in eine Chronologie mit dem tragenden Konzept des Hesychasmus: der Synergie (gott-menschlicher Konkreativität). Bindeglied ist für ihn Vernadskij und dessen Vision der Wissensintegration, die letztlich durch die Kontinuität der synergetischen Konzeptionen ermöglicht wurde.¹⁵⁴ Dass sich das moderne Synergieparadigma demnach in erster Linie als wissenschaftliche Methode der Synthese herausgebildet hat, findet sich in den Schlaglichtern auf ein Theologie, Philosophie, Ästhetik und Wissenschaft übergreifendes Streben nach Ganzheit bestätigt. Die russische Wissenskultur, so könnte abschließend resümiert werden, ist wesentlich geprägt vom symbolischen,

150 Vladimir Belov: „Moderne russische Philosophie. Von der Marginalität zum realen Pluralismus“, in: *IABLIS Jahrbuch für europäische Prozesse* 3 (2004), S. 185–201.

151 G[eorgij] G. Malineckij: *Buduščee Rossii v zerkale sinergetiki* (Die Zukunft Russlands im Spiegel der Synergetik), Moskva: KomKniga 2006.

152 Helena Knjazeva: „Das holistische synergetische Denken und seine Vorgänger im russischen Kosmismus“, in: O[leg] J[akovlevič] Gelich (Hg.): *Das Neue Denken im Westen und Osten. Sammelband*, St. Petersburg: Nestor 2000, S. 37–53, auch unter: <http://spkurdyumov.narod.ru/Knjazeva2.htm> (Stand März 2015). Vgl. auch Aleksandr S. Kamenev: „Sinergetičeskie aspekty učenij russkich kosmistov“ (Synergetische Aspekte in den Lehren der russischen Kosmisten), auf: <http://www.mgpu.ru/download.php?id=4110> (Stand März 2015).

153 Die Lexikographie stuft das Wort 1983 als Neologismus ein, d. h. es muss seit den 1970er Jahren in neuer Bedeutung im russischen Sprachgebrauch aufgetreten sein. Vgl. Nadežda Kotelova: *Novye slova i slovari novykh slov* (Neue Wörter und Wörterbücher neuer Wörter), Leningrad: Nauka 1983, Bd. 2, S. 214.

154 Vgl. V[ladimir] K. Žuravlev: „Russkij jazyk russkij nacional'nyj charakter i oblik russkogo učenogo“ (Die russische Sprache, der russische Nationalcharakter und die Gestalt des russischen Wissenschaftlers), in: V[iktor] A. Vinogradov (Hg.): *Semiotika, lingvistika, poetika: k 100-letiju so dnja roždenija A. A. Reformatskogo*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury 2004, S. 36–46, hier S. 44–46.

diskursiven und performativen Ausdruck des Wortes *synergiein*. Darin findet sich auch ein religiöses/weltanschauliches Echo auf die ontologisch und epistemologisch orientierten, transformativen Figurationen des *synergós* in der russischen Moderne.