

**Dirk Uffelmann, *Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen, 62) 2010.**

Nachdem sich Dirk Uffelmann seit über fünfzehn Jahren mit zahlreichen, thematisch überaus breit gefächerten Arbeiten zu den Wechselwirkungen von russischer und polnischer Literatur mit Theologie, Philosophie und Kulturosofie einen Namen als hervorragender Kenner der Diskurse an diesen Übergängen gemacht hat,<sup>1</sup> laufen in seiner gut tausendseitigen Habilitationsschrift *Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur* nahezu sämtliche Fäden der bisherigen Interessen zu einem eigentlichen Kompendium theoretischer Reflexionen und überdies zu einer vorbildlichen kulturwissenschaftlichen Aufarbeitung verschiedenster Forschungsbereiche und -ansätze im Spannungsfeld von Literatur, Theologie, Philosophie zusammen. Das methodische Grundanliegen von Uffelmanns großer Studie ließe sich aus einer Randbemerkung zu Kazimir Malevič erläutern. Die Erwähnung des Avangardemalers und -philosophen Malevič ist im Zusammenhang mit dem Modell der *Kenosis* („Selbstentleerung“), das im Zentrum der Arbeit steht, alles andere als überraschend. Auf den ersten Blick unerwartet ist hingegen die Zuordnung des Entleerungsbegriffs: Als „kenotisch“ bezeichnet Uffelmann gerade nicht die jeden Inhalts enleerten Quadrate,<sup>2</sup> sondern das figurative Spätwerk Malevičs. Es erscheint als „Demutsgeste nach dem Aufschwung ins Abstrakte/Transzendente, als Kenose des auktorial-gestalterischen Minimalismus.“ (437, Fn. 648) Diese zunächst schwer nachvollziehbare Einschätzung von Malevičs Rückkehr zum scheinbar naiv Figurativen nach dem Erreichen eines kunstgeschichtlichen Nullpunkts im Schwarzen Quadrat hat ihren Grund in einem historisch und theoretisch höchst bewussten und vorsichtigen Umgang mit dem paulinischen Konzept der „Selbstentleerung“ Gottes; theologische Grundkriterien werden in Uffelmanns kultur-, literatur- oder auch kunstwissenschaftlichen Anwendung des Konzepts stets aufrechterhalten. Dazu gehört, dass *Kenosis* gerade keine Selbst-

<sup>1</sup> Hervorzuheben ist die Dissertation *Die russische Kulturosofie. Logik und Axiologie der Argumentation* (1999), darüber hinaus umfangreiche Aufsätze zu Feofan Prokopovič, Gavriila Deržavin, Nikolaj Gogol', Vladimir Solov'ev, Michail Bachtin, Adam Mickiewicz, Cyprian Norwid, Zbigniew Herbert und vielen anderen.

<sup>2</sup> Zuletzt hat Boris Groys die klassisch gewordene Phase der russischen Avantgarde, im Besonderen Malevičs Quadrate, mit explizitem Bezug auf die *Kenosis* thematisiert. Groys, Boris, „Schwache Gesten der Kunst“, *Schweizer Monat*, 987 (2011), 55-63, hier 56; 63.

auflösung meint, sondern vielmehr die *Konkretisierung* von Unfassbarem bzw. „Abstrakte[m]/Transzendente[m]“, wie Uffelmann in Bezug auf Malevič schreibt. Der Träger der Kenosis wird also in strenger Analogie zur Fleischwerdung Gottes und seinem Leiden in Menschengestalt personal verstanden, wobei mit dem Kriterium der Personalität auch das Postulat der Freiwilligkeit impliziert ist. So ist es „das Ziel dieser Untersuchung, den weiten Brückenschlag“ (28) von einer „*christologisch-engen und einer kulturell-weiten Begriffsverwendung*“ (14) plausibel zu machen, ohne „einfache Identifikationen“ vorzunehmen, wie sie Uffelmann zufolge im 20. Jahrhundert „bisweilen mit schneller Hand gemacht werden“ (28). Er spricht in diesem Zusammenhang gar von einer „Schuld“, die die Kultur- und Literaturwissenschaft mit theologisch inkonsequenten bzw. essayistisch bleibenden Metaphorisierungen der Kenosis auf sich geladen habe, und hält dann programmatisch fest: „[...] diese Schuld soll hier stellvertretend abgetragen werden.“ (ebd.)

Der Verfasser positioniert sich wissenschaftlich dreifach: Einerseits ist die Studie im Kontext des poststrukturalistischen Denkens der (Sinn-)Entleerung, des Präsenzverlusts etc. zu verstehen – neben Jacques Derrida und Paul de Man werden etwa Vertreter einer ‚Dekonstruktion des Christentums‘ wie Gianni Vattimo Jean-Luc Nancy extensiv herangezogen –, andererseits wird durch den ausführlichen Rückgang auf Quellen, vor allem auf die Kirchvätertheologie und die Dogmengeschichte, eine Art philologischer Selbstkritik des poststrukturalistischen Ansatzes möglich. Die, wie Uffelmann schreibt, „zentrale kulturgeschichtliche Inspiration“ (37), d.h. den markantesten Einfluss, bezieht die Arbeit aber aus modernen, russisch-orthodox grundierten Studien: aus der zweibändigen Abhandlung *The Russian Religious Mind* (1. Band 1946, 2. Band 1966) des russischen Exiltheologen Georgij Fedotov sowie der weniger bekannten, 1938 publizierten Diplomarbeit *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought* der religiösen Schriftstellerin Nadežda Gorodeckaja.<sup>3</sup> Wenn Uffelmann hinsichtlich dieser Studien von „Inspirationen“ spricht (Gorodeckajas Buch ist für seine Untersuchung gar titelgebend), so meint er damit zugleich Distanznahme gegenüber jeder „christlich-identifikatorischen“ (303) Stoßrichtung.<sup>4</sup> Im Spannungsfeld von Dekonstruktion, klassischer Dogmengeschichte und russisch-orthodoxer Exiltheologie ist Uffelmanns methodischer Ansatz zur ‚Selbstentleerung‘ also zu verorten, wobei seine Interpretationen auf eine ihrerseits schon

<sup>3</sup> Sehr plausibel ist der Gedanke, dass die Exilsituation ein emphatisches Denken der Kenosis begünstigte (9; 550/551).

<sup>4</sup> Eine gewisse Identifikation ist dagegen mit protestantischen Positionen ‚wiederentdecker‘ Kenotik herauszuhören, namentlich mit Ansätzen bei Johann G. Hamann, Søren Kierkegaard und Hermann Cremer (139/140). Dazu passt auch die durchgängige Verwendung der Lutherischen Bibelübersetzung und des eingedeutschten Ausdrucks ‚Kenose‘.

von Strukturalismus und Poststrukturalismus bzw. Neorhetorik geprägte Literaturwissenschaft zurückgreifen können.<sup>5</sup>

Die religiöse, kulturelle und nicht zuletzt auch politische Aktualität von Fedotovs These des „Russian Kenoticism“<sup>6</sup> wird überzeugend an der Heiligsprechung der 1918 von den Bolschewiken erschossenen Zarenfamilie aufgewiesen. Genauso wie nach Fedotov die ersten russischen Nationalheiligen Boris und Gleb sich 1015 ihrem Bruder Svjatopolk in einem „act of nonresistance“<sup>7</sup> ergeben hatten, als einem „national Russian feature, an authentic religious discovery of the newly-converted Russian Christians“,<sup>8</sup> so wurde die Heiligsprechung Nikolaj II. und seiner Familie als „страстотерпцы“ im Jahr 2000 ebenfalls mit dem Argument des widerstandslosen Erduldens von Leiden vorgenommen. Denn für diese Art der Kanonisierung von Opfern politisch motivierter Morde, für die „Fedotovs Kenosis-These Pate gestanden haben [dürfte]“ (5), ist weder ein heiligenmäßiges Leben noch ein bewusst angestrebter Märtyrertod nötig (1-6). Zur von Uffelmann vorgeschlagenen mehrteiligen „Korrektur“ der These Fedotovs gehört nun naheliegenderweise zum einen die Neutralisierung der national-religiösen Wertung, sodann die Überführung des positiven Leidensbegriffs aus Fedotovs (und Gorodeckajas) religiös getragener Darstellung in eine distanzierte Beschreibung der Kenosis als „Aufwertung von Defiziten“ (707) oder, unmissverständlich skeptisch gewendet, als „Ideologem, dass Erniedrigung und Unterwerfung positiv seien.“ (17/18) Die methodisch schwerwiegendste Modifikation bezieht sich indessen auf den Prozess der Entleerung selbst. Nach Uffelmann können nicht nur ‚getreue‘ kenotische Nachahmungen Christi in Betracht gezogen werden, sondern auch oder im Besonderen fern liegende, scheinbar inkommensurable, da die Kenosis eine dynamische Funktion sei, die unähnliche, defizitäre Repräsentationsformen selbst hervorbringe und legitimiere: „[Fedotovs These] hat [...] nichts zu der hier für notwendig gehaltenen Korrektur beizutragen, die darauf hinausläuft, dass in der Kenose Christi selbst eine Dynamik beschlossen liegt, die Signifikationsprozesse in Gang setzt und dabei tropische Repräsentationsformen begünstigt, die nicht über Linearität und Ähnlichkeit, sondern über ‚Entähnlichung‘ und Transformation zu beschrei-

<sup>5</sup> Uffelmanns wichtigste Referenzen aus der deutschen Slavistik sind Aage Hansen-Löve (zur Apophatik in der Literatur), Wolfgang Kissel (zum kulturwissenschaftlichen Verständnis der Kenosis), Renate Lachmann (zur Problematik von Rhetorik und Religion), Igor' Smirnov (zur Kenosis in psychoanalytischer Perspektive) und Holt Meyer (zum ‚neorhetorischen‘ Verständnis der Kenosis); im Randbereich der akademischen Slavistik sind es Boris Groys (zum Denken des Paradoxes und der ästhetischen ‚Entleerung‘) und Michail Ėpštejn (zur Kenosis im Kontext der russischen Postmoderne).

<sup>6</sup> So der Titel des Referenzkapitels in Fedotovs *The Russian Religious Mind (I). Kievan Christianity. The 10th to the 13th Centuries*, Volume three in the *Collected Works of George P. Fedotov*, Belmont (Mass.) 1975, 75-131.

<sup>7</sup> Ebd., 104.

<sup>8</sup> Ebd.

ben sind.“ (37<sup>9</sup>) Mit dieser „Korrektur“ wird die Kenosis bei Uffelmann zu einem universalen Schlüssel für das Verständnis ästhetischer und ethischer „Umwertungen“ (u.a. 478) in der russischen Kultur,<sup>10</sup> d.h. der Überhöhung von Unvollkommenheit und des Misstrauens gegenüber ‚Perfektion‘. Die Kenosis als kulturelle Funktion der Selbsterniedrigung oder, wie Uffelmann auch schreibt, die „kenotische Maschine“ (924) – so eine der Grundannahmen der Arbeit – sei auch in Bereichen am Werk, die sich selbst entweder implizit oder explizit als nicht mehr christlich verstehen (14). Dabei profitiert der Autor von einem raffinierten Argument René Girards (u.a. 159), welches der französisch-amerikanische Anthropologe stets dann geltend macht, wenn es darum geht, die Opfermechanismen in mythischen Texten auf Grund ihrer Unausgesprochenheit als blinden Fleck des Mythos zu identifizieren.<sup>11</sup> Während aber Girard in seinem apologetischen Projekt dem Christentum die Fähigkeit zuspricht, mythisch glorifizierte Opfermechanismen zu reflektieren und insofern in letzter Konsequenz auszutreiben, ist Uffelmann der Meinung, eine vom Christentum geprägte Kultur/Rhetorik/Literatur werde in nicht geringerem Maße von einer latenten, sozusagen blinden Opfermaschinerie angetrieben als eine vorchristlich-mythische (freilich argumentiert Uffelmann empirisch, Girard hingegen spricht ausdrücklich von einem ‚noch nicht‘ realisierten, empirisch wohl auch nicht realisierbaren Modell).

Auf einen Begriff bringen könnte man Uffelmanns „Korrektur“ wie folgt: Was bei Fedotov und Gorodeckaja letztlich immer auch biographisch und national aufgeladene Glaubenssache ist, wird in der hier diskutierten Studie zum Instrument für eine Dekonstruktion der russischen Kultur, eine Dekonstruktion, die – nach Vattimos und Nancys Denkfigur (587-589; 921-923) – nicht von außen vorgenommen müsse, da sie qua Kenotik des „*je schon autodestruktiven Christentums*“ (590) ursprünglich wirksam sei.<sup>12</sup> Dabei darf nicht vergessen werden, dass Uffelmann Fedotovs These aus *The Russian Religious Mind* abgesehen davon weitgehend ohne Vorbehalte übernimmt – und sie auch gegen die

<sup>9</sup> Der Begriff der Entähnlichung stammt aus Renate Lachmanns *Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte* von 2002 (249).

<sup>10</sup> Gemeint sind auf der einen Seite das orthodoxe Schrifttum von der Taufe Russlands im 10. Jahrhundert bis hin zur Religionsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts (336-353, u.a. Aleksej Chomjakov, Aleksandr Bucharev, Vladimir Solov'ev, Michail Tareev und Sergej Bulgakov) sowie die Liturgie und Ikonenmalerei (354-454), andererseits Verhaltensmuster ausgewählter realer Personen und literarischer Figuren, denen (vor allem aus wirkungsgeschichtlicher Sicht) modellhaft „christoforme“ Eigenschaften zukommen (u.a. Feodosij Pečerskij, Sergej Radonežskij, Nil Sorskij, Tichon Zadonskij, Serafim Sarovskij, Paisij Vel'čkovskij, die Starcen von Optina Pustyn' Leonid Nagolkin, Kliment Zedergol'm, Makarij Optinskij und Amvorsij Optinskij oder etwa auch die durch letzteren inspirierte Figur des Staec Zosima aus Dostoevskijs *Brat'ja Karamazovy* (455-591).

<sup>11</sup> Vgl. Girards *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999).

<sup>12</sup> Zu nennen sind hier vor allem Vattimos *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002) und Nancy's *La déconstruction du christianisme* I/II (2005/2010).

Grundidee eines anderen Meilensteins russischer Exiltheologie, Vladimir Losskij *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient* (1944), ausspielt (320-322). Sehr überzeugend arbeitet der Verfasser zunächst heraus, dass Losskij's Buch die exakt entgegengesetzte These vertritt: Im Zentrum der russischen Orthodoxie steht nach Losskij nicht die demütige Selbsterniedrigung bzw. der Akt der Widerstandslosigkeit, sondern der Weg der ‚Verherrlichung‘ bzw. Verklärung. Losskij geht soweit, den Weg der Nachahmung Christi, soweit er in Russland überhaupt zu belegen sei, als westlichen Einfluss zu bezeichnen. Die Nachahmung des Leidens Christi müsse auf Grund ihrer rationalen Struktur des Vergleichs äußerlich-objektivierend bleiben. Die orthodoxen Mystiker hätten daher lediglich nach Annäherung an Gott gestrebt, nach gnadenhaftem Anteil an der Verklärung (am sog. Taborlicht). Teilweise kann Uffelman den sich hier öffnenden schroffen Gegensatz zwischen Fedotovs Theorie der Kenosis und Losskij's Theorie der Verklärung entschärfen, indem er ihre divergenten Methoden auseinander hält. Fedotov leitet ein stark soziales Interesse an den kulturellen „Praktiken“ des Christentums und ist insofern kulturwissenschaftlich übersetzbar, Losskij hingegen befasst sich vorwiegend mit Kirchenvätertheologie und den Dokumenten des Hesychasmus/Palamismus; im Mittelpunkt stehen bei ihm die kulturwissenschaftlich nicht überprüfbaren, weil empirisch wirkungslosen „göttlichen Energien“. Uffelman bemerkt daher: „Schon von der kulturwissenschaftlich-rhetorischen Anlage dieser Arbeit her ist klar, dass die Präferenz hier der an Zeichen und Praktiken ablesbaren Christus-Nachahmung gelten muss [...]“ (321<sup>13</sup>) Was er dabei nicht erwähnt, ist, dass Fedotov selbst – vielleicht schon mit Bezug auf das zwei Jahre zuvor erschienene Buch Losskij's – offenbar Skrupel hat, den Begriff Nachahmung zu verwenden, weshalb er auch nicht von „imitating Christ“, sondern von „following Christ“ spricht<sup>14</sup> und so Losskij's vermeintlichem Gegenkonzept der Annäherung gar nicht so fern steht. Die heuristisch sinnvolle und in vielen Zusammenhängen sehr produktive scharfe Unterscheidung zwischen Kenosis und Askese bis hin zur „Konkurrenz“ (327-331<sup>15</sup>) könnte sich so als zu ausschließlich erweisen. Denn wenn in der Kenosis qua Inkarnationstheologie immer ein Moment der Heiligung des Fleisches und in der Askese entsprechend ein Moment der Verneinung des Fleisches hineinspielt, so soll gleichwohl im Hesychasmus die Leiblichkeit des Menschen keineswegs abgelegt (sondern ‚verwandelt‘) werden. Andererseits ist aus der

<sup>13</sup> Ein einleuchtendes Argument für die Relevanz des Nachahmungsmodells in Russland liefert Uffelman mit dem Hinweis auf die Bezeichnung *пренподобный* (wörtl. ‚Allerähnlichster‘) für Heilige wie Sergij Radonežskij oder etwa auch Serafim Sarovskij (461).

<sup>14</sup> Fedotov, *The Russian Religious Mind* (I), 130.

<sup>15</sup> Vgl. „Die Asketik bettet also das kenotische Abstiegsmodell im Sehen auf rein innerliche Demut in ihren Aufstiegsvektor ein, funktionalisiert und begrenzt es damit. Mit dieser Domptierung der Selbsterniedrigungsdynamik tritt die Asketik in Konkurrenz zur Kenotik.“ (329)

Anlage von Uffelmans Studie in der Tat nachvollziehbar, dass Losskijs Skepsis gegenüber der rationalisierenden Struktur des Nachahmens keinen größeren Raum einnehmen kann; denn durch Uffelmans Grundannahme, dass mit der Kenosis gerade auch die Unähnlichkeit, ja Unangemessenheit jeder Nachahmung ins Recht gesetzt würde, werden Zweifel an der Möglichkeit und Wünschbarkeit ‚getreuer‘ Nachahmung hinfällig: „Dass ein kenotischer Repräsentant ein ‚misreading‘ [...] darstellt, ist von einer Ästhetik der Unähnlichkeit von vornherein einkalkuliert.“ (248)

Alle Phänomene von Selbsterniedrigung werden minuziös auf den „Grundtext der Christologie“ (63), die sog. Christushymne in Paulus’ Brief an die Philipper 2, 5-11, zurück bezogen.<sup>16</sup> Den Kern dieses kurzen Textes bildet der siebte Vers: *ἐαυτὸν ἐκένωσε*, von Uffelmann wörtlich übersetzt als „er leerte sich selbst aus“, mit Betonung auf der „gezielte[n] Selbstentäußerung“ (10) – wie sie etwa im eingangs erwähnten Schwarzen Quadrat Malevičs insofern nicht vorliegt, als dort mindestens vordergründig kein solches sich beschränkendes ‚Selbst‘ geltend gemacht werden kann. Das „Wunder“, so Uffelmann, sei nicht mehr die göttliche Herrlichkeit (das wäre, kann man hinzufügen, Losskijs Fokus), sondern die Bereitschaft Gottes, sich auf das Nicht-Göttliche herabzulassen (65). Doch spätestens hier fängt in der Christologie die Uneinigkeit an: Findet die Kenosis Christi erst im *λόγος ἑνσαρκος* (im inkarnierten Logos) oder bereits im *λόγος ἄσαρκος* (im vorinkarnatorischen Logos) statt? (59/60) Anders formuliert: Verwendet man den Begriff als Synonym für die Inkarnation, im Sinne eines überzeitlichen „metaphysische[n] Geschehen[s]“ (11), oder doch spezifischer, um die „Christus zugeschriebene [...] Selbsterniedrigung“ zu benennen? (ebd.) Diese Frage spitzt sich zum entscheidenden Problem der Christologie zu: ob der göttliche Logos als erniedrigter Christus überhaupt noch Gott oder nur noch Mensch sei. Indem Uffelmann zunächst die wichtigsten diesbezüglichen Extrempositionen rekapituliert, nämlich einerseits den sog. Doketismus, der behauptet, Gott sei nur ‚scheinbar‘ Mensch geworden, und andererseits verschiedene Spielarten des sog. Patripassianismus, welcher davon ausgeht, dass Gott durch die Menschwerdung in Mitleidenschaft gezogen werde (66), entwickelt er die orthodoxe Zweinaturenlehre, wie sie sich 451 am Konzil von Chalcedon durchsetzte. Die paradoxe Lösung der Zweinaturenlehre besagt, dass Christus ganz Mensch geworden und *zugleich* ganz Gott geblieben ist. Um den

<sup>16</sup> Die Stelle lautet wie folgt: „<sup>5</sup>Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: <sup>6</sup>Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, <sup>7</sup>sondern er entäußerte [entleerte] sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; <sup>8</sup>er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. <sup>9</sup>Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, <sup>10</sup>damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu <sup>11</sup>und jeder Mund bekennt ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Einheitsübersetzung)

„orthodoxe[n] Realismus“ der Inkarnation (70) aufrechterhalten zu können, sei die christliche Theologie ganz fundamental auf das Paradox angewiesen; das „Naturenparadox“ (134) stelle sich als der einzig haltbare, wenn auch logisch ‚skandalöse‘ Weg heraus, die genannten Häresien auszuschließen. Diese Implikationen, zumeist in Form von Paraphrasen der klassischen Literatur zur Dogmengeschichte und belegt mit vielen Originalzitatzen aus Texten der griechischen Kirchenväter vortragen, spielen in Uffelmans Argumentation eine entscheidende Rolle: Die paradoxe Beantwortung der Frage nach der Gott- und Menschnatur Christi, so seine These, begünstige die Herausbildung einer schwer kontrollierbaren *Rhetorik* der Paradoxe (45-154).<sup>17</sup> Dabei ist anzumerken, dass die paulinische Kenotik durch die rhetorische Reduktion der christologischen Problematik in einem Punkt vereinfacht wird. Der zweite Beleg für die Kenosis bei Paulus findet sich im 1. Brief an die Korinther 1, 17; anders als im Brief an die Philipper wird das Verb hier nicht rückbezüglich („sich entleeren“), sondern transitiv als Passivform („entleert werden“) verwendet, und Gegenstand ist statt Christus die Rhetorik. Paulus schreibt: „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, aber nicht mit gewandten und klugen Worten, damit das Kreuz nicht um seine Kraft gebracht [entleert] wird.“ Im Ausdruck *ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρός* ist die Entleerung also offensichtlich nicht positiv als „Wunder“ zu verstehen, sondern vielmehr als Bezeichnung für ein wortreiches, schön klingendes Zerreden, das Paulus gerade verhindern will. Zwar unterschlägt Uffelmann die Stelle 1 Kor 1, 17 nicht, er kommentiert sie allerdings gemessen am Umfang der Studie nur beiläufig, als Beleg für die „christliche antirhetorische Ideologie“ (49): „In der paulinischen Verkündigung konkurrieren zwei Opfer: der Triumph des Selbstopfers Christi braucht die Opferung der Rhetorik.“ (52) Dass Paulus im Zuge der „Opferung der Rhetorik“ auch das Konzept der Kenosis pejorativ umfunktioniert, darauf geht Uffelmann nicht näher ein. Ein Grund dafür könnte seine recht ausschließlich getroffene thematische Option für die Nachahmung sein. Während die Christushymne aus dem Philipperbrief im Vers 2, 5 mit einer Paränese (Aufforderung) zur „Christoformität“ (u.a. 452) anhebt und die Selbstentleerung Gottes so tatsächlich in eine analogisierbare Struktur bringt, wird eine derartige Zugänglichkeit in 1 Kor 1, 17 ausgeschlossen: Der positive Begriff der Selbstentleerung aus Phil 2, 7 scheint hier demnach Gott vorbehalten zu sein, während den Gläubigen nur das konventionell negative Verständnis einer zu vermeidenden ‚Sinnentleerung‘ bleibt („damit das Kreuz nicht entleert wird“). Die Kenosis Christi wird an

<sup>17</sup> Das rhetorisch subversive Potential der paradoxen Zweinaturenlehre bildet für Uffelmann zweifellos das Hauptinteresse am Gegenstand: „[...] Jesus Christus [sollte] ähnlich sein [...] mit zwei Größen, die sich [...] offensichtlich unähnlich waren: Gott und Mensch. Zwischen den beiden als rechtlgläubig sanktionierten Ähnlichkeiten besteht Unähnlichkeit. Diese Qualität aber ist bislang höchstens peripher anerkannt worden.“ (244/245)

dieser Stelle als unperspektivisch und unperspektivierbar verstanden, was jeder Behauptung von Nachahmbarkeit gegenläufig wäre. Aus dieser Sicht wird auch klarer, weshalb Losskijs negative Theologie gegenüber der Kenotik reserviert bleiben muss: Die ‚paränetische‘ Kenotik macht Gott aus Sicht der negativen Theologie zu sehr zu einem verstehbaren Objekt. Was Uffelmanns implizit polemische Haltung gegenüber Losskijs Position betrifft, so besteht hier wohl ein gewisser Diskussionsbedarf. Andererseits ermöglicht der skeptische „Kenose-Detektivismus“ (352<sup>18</sup>) des Verfassers eine erhellende Kritik an der Gleichsetzung von Apophatik und Kenotik in Épštejns Arbeiten zur russischen Avantgarde (235-240) sowie an der äquivalenten Verwendung der Begriffe Askese und Kenosis in Smirnovs Auseinandersetzung mit dem Sozialistischen Realismus (742).

Was bringt nun aber den Verfasser dazu, sich so vehement gegen „Bekennnisballast“ bzw. gegen „ungeschützte Rede von Spiritualität“ (175) auszusprechen? Vattimos These von der „Selbstschwächung“ des Christentums durch die Kenosis allein zieht ja eine solche Distanzierung noch nicht zwangsläufig nach sich. Selbstverständlich hat die „Abstraktion vom Annex einer Glaubensimplikation“ (81, Fn. 112) in erster Linie mit kulturwissenschaftlicher Objektivierung zu tun. Doch durch die stets neu bekräftigte Zurückweisung des „naiven[n] antirhetorische[n] Essentialismus“ (127), einer „vermeintlich vorsprachliche[n] Bedeutung“ (132) oder „etwaigen sprachunabhängigen göttlichen Substanz“ (366) bezieht die Untersuchung einen Standpunkt, der selbst keineswegs restlos neutral bleibt, insofern er die Verursprünghung der Signifikanten zwar mit Zitateen entwickelt, aber doch letztlich voraussetzt (167/168). So heißt es etwa knapp: „[...] die dekonstruktive Signifikationstheorie [sieht] die menschliche Ausgestaltung durch Zeichen als denjenigen Prozess an, der auch den Referenten erst performativ konstituiert.“ (168) Interessant ist nun freilich weniger dieses Absehen vom inhaltlichen Zentrum – die negative orthodoxe Theologie ist ja auf ihre Weise mit Substanz-Aussagen über Gott nicht weniger skrupulös<sup>19</sup> –, als die Folgen für die Auffassung der Sprache. Das „Vehikel Sprache“ (49) wird in seiner „Eigenbewegung“ (ebd.) betrachtet und so von Christus, dem Logos im Johanneischen Sinn, abgetrennt. Diese Differenzierung von Sprache und Logos erlaubt es Uffelmann, sämtliche thematisierten Bezüge auf den leidenden Christus als Metaphern und Metonymien aufzufassen (170), d.h. als Substitutionsfiguren entweder auf Grund von Similarität oder Kontiguität nach Roman Jakobson (174, Fn. 76). So produktiv diese Methode vor allem in systematischer Hinsicht ist, so sehr wirft sie doch unübersehbar ein Problem auf.<sup>20</sup> Bei der Re-

<sup>18</sup> Dieser Ausdruck fällt in der Arbeit im Zusammenhang mit Sergej Bulgakov.

<sup>19</sup> Vgl. die Ausführungen zu Pseudo-Dionysius Areopagita (232/233).

<sup>20</sup> Der Umstand, dass die Untersuchung hier durch Jakobsons klassische strukturalistische Deskription den Bereich des Poststrukturalismus verlässt und – in Derridas Sinne – im Grunde

konstruktion christlicher Zeugnisse als „Verweis[e] auf einen absenten, unähnlichen Referenten“ (42) rückt ihr Bezug in eine solche Ferne, dass sich am Ende die Frage stellt, was die „Christoformität“ realer und literarischer Gestalten überhaupt noch bedeutet. Ein Beispiel kann dies verdeutlichen. Wenn Leiden als Metapher (194) und Mitleid als Metonymie (177) für Christus betrachtet werden, so wird damit implizit die Idee der Gegenwärtigkeit Christi ausgeschlossen, und es fragt sich: Ist ein Leiden oder Mitleid, das sich selbst nicht als Ersatzhandlung bzw. Substitutionsfigur, sondern als reale Anteilhabe an Christus versteht, überhaupt als isoliertes Zeichenmaterial rekonstruierbar? Der Gesprächspartner Uffelmans ist hier wiederum René Girard mit seiner Idee vom Kreuz als „letztem Opfer“ (598, Fn. 14), welche das Konzept der Nachahmung Christi im Grunde gerade umkehrt. In Girards Perspektive ist es zunächst Christus, der den (unschuldig leidenden) Menschen nachahmt, und erst in einem zweiten Schritt der Mensch, der Christus nachfolgt. Da aber Girards Theorie, wie erwähnt, kaum Aussagen über die empirischen Auswirkungen des Christentums machen will, bleibt sie mit Uffelmans kulturwissenschaftlichem Ansatz grundsätzlich inkommensurabel. Der Vorzug von Uffelmans metaphorischer/ metonymischer Formulierung der Kenotik besteht jedenfalls darin, dass diese dadurch strukturell auf „postchristliche“ (u.a. 56) Bereiche anwendbar wird, in denen sich der Bezug durch jede neue Leidenstat tatsächlich mehr substituiert als vergegenwärtigt. Die gewählte Methode ist insofern von Anfang an mit Blick auf den dritten Hauptteil zu verstehen, in dem klassische protozialistische und sowjetische Romane als kenotisch ausgelegt werden. Schon Gorodeckaja hatte zwar in den Schriften der sozialrevolutionären Schriftsteller der 1860er 1870er Jahre kenotische Einflüsse geltend gemacht,<sup>21</sup> erst in Uffelmans Studie aber erfährt die Übertragung entsprechender Muster von christlichen in nicht-christliche Kontexte auch eine theoretische Rechtfertigung.

Teil dieser theoretischen Fundierung des Transfers ist eine umsichtige Darstellung verschiedener Säkularisierungstheorien. Kritisch diskutiert werden insbesondere zwei Extrempositionen: einerseits der Ansatz vieler orthodoxer Denker in Russland (u.a. der *Vechi*-Autoren,<sup>22</sup> interessanterweise auch Albert Camus'), moderne Bewegungen wie den linken Terrorismus und dann den Bolschewismus als „Usurpationen des christlichen Modells“ (580) zu verstehen, andererseits Hans Blumenbergs kategorische Zurückweisung des Säkularisie-

---

wieder rational-repräsentierend wird, kann mit dem grundsätzlichen methodischen Pluralismus der Arbeit erklärt werden.

<sup>21</sup> Im Kapitel „Christian Features of the Radical Movement“ in Gorodeckaja, Nadežda [Gorodetzky, Nadejda], *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, London 1938, 75-94.

<sup>22</sup> Eine nicht weniger markante Stellungnahme zum freiwilligen Abstieg („нисхождение“) der russischen Intelligenzija, Vjačeslav Ivanovs symbolistisch-kulturosophischer Essay „O ruskoj idee“ (1909, wie *Vechi*), hätte in diesem Zusammenhang ebenfalls Erwähnung finden können.

rungskonzepts im Namen der Eigenständigkeit der Neuzeit (582). Während in der ersten Position das Christentum zu sehr verabsolutiert werde, behaupte letztere eine Diskrepanz zwischen religiösem und humanistischem Weltbild, die ihrerseits in einen unfreiwillig „augustinischen Dualismus“ der Ordnungen münde. U.a. am Beispiel der Terroristin Vera Zasulič (574-579) entwickelt der Verfasser seinen Vorschlag, radikale Phänomene der Selbstaufopferung in der Moderne unter dem Aspekt „doppelte[r] Lesbarkeit“ (583) zu sehen. „Terroristische Gewalt“ und „christoforme Erniedrigung“ könnten nach dem Muster paradoxer Koexistenz in ein- und derselben Erscheinung nebeneinander wirksam sein. Dabei kommt wieder das Kernanliegen der Untersuchung zum Tragen, wonach die Christologie unweigerlich von einer paradoxen Topik begleitet werde, die sich in positiven ebenso wie in negativen Bezugnahmen auf Christus von selbst fortschreibe und insofern noch für die dezidiertesten Gegner des Christentums und der christlichen Leidensidee unhintergebar bleibe: „[...] in die Röhre der Antisakralität kann kein Wasser gepumpt werden, ohne dass zugleich auch der Pegel in der Röhre der Sakralität stiege.“ (763)

Es ist die „Opferlogik“ (598), die atheistische Texte nach Uffelmann gegen den Strich christlich, genauer, christologisch lesbar macht, und dies nicht bloß motivisch, sondern auf den Ebenen von „Intertextualität, Diskurs, Ästhetik, Episteme o.ä.“ (650). Das demonstriert Uffelmann zunächst am wirkungsmächtigsten Prätext der sozialistischen Literaturästhetik, Nikolaj Černyševskijs in Gefängnishaft verfasstem Roman *Čto delat?* (1863). Der Angelpunkt der christologischen „*lectio difficilior*“ (610) ist Černyševskijs Theorie des Egoismus und der „unnötigen Opfer“, die im Roman gegen die christliche ‚Leidensreligion‘ ins Feld geführt wird, die aber ausgerechnet vom „новейший человек“, dem revolutionären Asketen Rachmetov, wieder unterminiert werde (618). In der Aufdeckung dieses Widerspruchs bezieht sich Uffelmann auf Arbeiten von Barbara Lambeck, Irina Paperno und Marcia Morris,<sup>23</sup> geht allerdings weiter als diese, wenn er Rachmetovs Selbstlosigkeit als „para-monastische *imitatio Christi*“ (ebd.) bezeichnet. Dabei räumt er ein, dass es sich um eine äußerst unähnliche Nachahmung handelt, und das Interessanteste an dieser Kontextualisierung seien denn auch weniger inhaltliche Ähnlichkeiten, als vielmehr die Gefahr, welche durch die Figur Rachmetov ästhetisch in den Text komme; Černyševskijs „Klarheitstopik“ und sein utilitaristisches Ideal der Durchsichtigkeit würden mit dem Eintritt Rachmetovs in den Text von einer „Sakrale[n] Fragmentpoetik“ bzw. von „äso[pische[r] Unähnlichkeit“ abgelöst (642/643). Das damit verbundene Merkmal des ‚Geheimnisvollen‘ verbinde nun Rachmetov mit seiner wohl markantesten

<sup>23</sup> Vgl. Lambecks *Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Černyševskijs in „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“* (1980), Papernos *Chernyshevsky and the Age of Realism: A Study in the Semiotics of Behavior* (1988) und Morris' *Saints and Revolutionaries. The ascetic hero in Russian literature* (1993).

seiner wohl markantesten literarischen Gegenfigur, Fürst Myškin aus Dostoevskijs Roman *Idiot* (1866), weshalb die Frage zu stellen sei, „ob gerade die literarisch anerkannt großen christologischen Texte der russischen Literatur nicht vielleicht schon Antworten, verspätete Reaktionen auf pragmatisierte (revolutionäre) Christologien sein könnten.“ (652) Unter der Prämisse der von Uffelmann vertretenen Unähnlichkeitsästhetik erscheint diese Hypothese in der Tat plausibel.

Die Lektüre von Maksim Gor'kij's *Mat'* (1907; 1917) stellt, komplementär zu Rachmetovs Unbestimmtheit, das Problem der „Inkarnation“ des Revolutionären ins Zentrum. Hier führt Uffelmann Andrej Sinjavskijs (710, Fn. 247) und Semen Vajmans (696) These weiter, die titelgebende Mutter Pelageja Nilovna sei das „Korrektiv“ ihres aktiven Sohnes Pavel, dessen abstrakter „revolutionäre[r] Logos“ erst von ihr „inkarniert“ werde (660).<sup>24</sup> So zeigt sich, dass auch Gor'kij's kategorische Zurückweisung von jeglichem Leidenskult und seine daraus erwachsende polemische Haltung gegenüber Dostoevskij (658) ihn nicht daran gehindert haben, mit der Figur Pelageja Nilovnas einen durchaus positiven Begriff von der Selbstaufopferung, jedenfalls von „Übergangsopfern“ (678), zu etablieren. Indem Uffelmann das Verhältnis von Pavel (und seiner revolutionären Mitstreiter) zur ‚Mutter‘ als eine Version des Verhältnisses von Christus zu Maria beschreibt, gerät freilich aus dem Blick, dass das Streben nach Inkarnation (воплощение) die Grundtendenz sowohl der Ästhetik Solov'evs wie auch der Dichtung und Essayistik der sog. jüngeren Symbolisten oder etwa noch des Postsymbolismus Boris Pasternaks war. Um Gor'kij's bemerkenswerte Intuition des „недовоплощение“ (Vajman) der revolutionären Ideen auch in den Zusammenhang der Situation der russischen Literatur um 1900 einzuordnen, wäre der christo-/mariologischen Analyse also eventuell eine mythopoesisch-sophiologische Perspektive zur Seite zu stellen.

Der dritte große „paränetische“ Modelltext der sozialistischen Romanliteratur, Nikolaj Ostrovskijs *Kak zakaljalas' stal'* (1932-1934; 1936), entstanden parallel zur Kanonisierung des Sozialistischen Realismus, ist bei aller antiklerikalischen Polemik (762) verglichen mit *Čto delat'?* und *Mat'* nur noch in höherem Maße kenotisch, wie Uffelmann zeigt. Der einfache, aus der ukrainischen Peripherie Russlands stammende Revolutionär Pavka Korčagin entschließt sich zu bedingungsloser Selbstaufopferung (726) und folgt dabei doch einem „Erhöhungsvektor“; das Ziel ist die Ankunft in der Partei und im Kommunismus (744). So gesehen ist nach Uffelmann die „unähnliche“ Analogie zum Evangelium denkbar streng: „Mit dem vielfach variierten und auch von Pavka stets aufs Neue reflektierten Krankheits- und Verletzungsmotiv naturalisiert Ostrovskij die

<sup>24</sup> Vgl. Sinjavskijs „Roman M. Gor'kogo *Mat'* – kak rannij obrazec socialističeskogo realizma“ (1990) und Vajmans „Pod ruinami sočrealizma. Čelovek i ideja v povesti M. Gor'kogo *Mat'*“ (1991).

Knechtsgestalt der Philipper-Perikope.“ (754) Diese Naturalisierung bestehe insbesondere darin, dass das „letzte Opfer“ des Christentums (Girard) in stalinistischer Logik ersetzt werde durch „serielle [...] Erniedrigung“, wobei aber doch die „Kontinuität des Logos während des *status exinanitionis*“ (760) im Sinne der orthodoxen Zweinaturenlehre gewahrt werde. Uffelmann versteht seine christologische Analyse als Gegenvorschlag zu Smirnovs These vom Masochismus des Sozialistischen Realismus.<sup>25</sup> Deren Schwäche sieht er darin, dass mit dem Masochismuskonzept keine Erhöhung denkbar sei, dass Smirnov also von der Kenosis eine einseitig leidensbetonte Auffassung habe. Überdies vertrage sich die „Implikation sexueller Lust“ (742, Fn. 57) der Masochismusthese schwerlich mit der sexuellen Askese des Sozialistischen Realismus. Umgekehrt profitiert Uffelmanns Interpretation von Groys' Konzept der „Selbstwidersprüchlichkeit“ des Stalinismus (736), welche bei Groys als politische Inszenierung der philosophischen Dialektik verstanden wird,<sup>26</sup> bei Uffelmann hingegen als säkularisierte Christologie. Für eine solche Analogiebildung spreche auch die Literarizitäts-Skepsis des Romans (in Analogie zur paulinischen Rhetorik-Skepsis), ja das teilweise Zurücktreten seines Autors hinter ein Kollektiv von (angeblich) elf Redakteuren der Zeitschrift *Molodaja gvardija* (776). Die fragile Stelle an solchen Analogiebildungen zwischen Christentum und Kommunismus ist nicht nur in diesem Fall das Kriterium der Personalität und Freiwilligkeit des Leidens. Das zeigt sich daran, dass Uffelmann in seinen Lektüren jeweils den Begriff der „Entkenotisierung“ (u.a. 785) einführen muss: Wenn die ‚Erhöhung‘ einer Figur und eines Autors, hier Pavka Korčagins und Ostrovskijs, offiziell bewerkstelligt werden sollte, so wurde der erbärmliche Aspekt meist zugunsten glanzvoller Heroik ausgeblendet. Es scheint also, dass gerade die paradoxe *Anthropologie* des Christentums nur sehr schwer auf „postchristliche“ Formationen übertragen werden kann, auch da, wo ein solcher Transfer rhetorisch betrachtet in nahezu bruchloser Analogie möglich ist.

Mit vollem Recht als „kenotisch“ kann Venedikt Erofeevs dissident-christliches Roman-Poem *Moskva-Petuški* (1970, publ. 1973) bezeichnet werden, darüber besteht unter den zahlreichen Kommentatoren des Textes weitgehend Einigkeit. Die Frage ist eher, auf welcher Ebene das kenotische Moment jeweils veranschlagt wird. Uffelmann leistet eine hilfreiche Systematisierung entsprechender Ansätze (798-808) und entscheidet sich, wie es der Ausrichtung seiner Arbeit angemessen ist, für die allgemeinste Ebene, die kenotische *Struktur*, zu der sowohl ein „Erniedrigungs“- wie auch ein „Erhöhungsvektor“ gehörten. Im Zentrum der Interpretation steht daher das unzeitliche Nebeneinander von „Niedrigem“ und „Hohem“ (798), wie es in *Moskva-Petuški* auf Grund der

<sup>25</sup> Vgl. Smirnovs *Psichodiachronologika. Psichoistorija ruskoj literatury ot romantizma do našich dnej* (1994).

<sup>26</sup> Vgl. Groys' *Das kommunistische Postskriptum* (2005).

christlichen Axiologie des Textes eher erreicht werden kann als im Sozialistischen Realismus.<sup>27</sup> So folgt Uffelmann Ol'ga Sedakovas Lektüre von *Moskva-Petuški* als „antiplatonischem Symposion“, in dem die griechische Kalokagathie in ein Lob des Unschönen, Schwachen und Armen und der platonische Eros in christliches Mitleid umschlagen (815), sowie naheliegenderweise auch Ėpštejns These vom Alkoholismus als christlicher Hingabe/Verausgabung (806).<sup>28</sup> Doch mehr noch interessiert sich der Verfasser für die bei weitem weniger evidente Repräsentation eines mutmaßlichen „Oben“ des Romans und findet es im „mystische[n] Intertext“ (835), d.h. in der – immer leicht beschädigten, „unähnlich“ abgebildeten – biblischen Zitatsprache. Obwohl auch die „hohe“ Textschicht nicht ganz rein sein könne, durchziehe sie den Roman vom Anfang bis zum Schluss und deute so den wandellosen göttlichen Logos der Christologie wenigstens an. Ähnlich verhalte es sich mit der Auferstehung; da eine „handgreifliche Repräsentation“ für Erofeev als unangemessen gelte (844), wie schon bei Gogol' und Dostoevskij, könne es nach Veničkas Tod lediglich zu einem, wie der Verfasser mit Bezug auf Ėpštejns Begriff der „minimal religion“ (852) schreibt, „minimalen“ Hinweis auf die Auferstehung kommen (843). Der berühmte paradoxe Schlusssatz von *Moskva-Petuški* „[...] и с тех пор я не приходил в сознание, и никогда не приду [...]“ (842) lässt die ganze Leidensgeschichte in einer Perspektive ‚bewusster Bewusstlosigkeit‘ erscheinen; ein Weiterleben des Protagonisten nach seiner Ermordung wird verneint *und* bejaht – und gerade in dieser Paradoxalität dem quasi-kommunistischen irdischen Paradies, als das der unerreichte Ort Petuški imaginiert wird (837), vorgezogen.

Konsequenterweise handelt es sich beim letzten der fünf besprochenen Romane, Vladimir Sorokins *Tridcataja ljubov' Mariny* (1984, publ. 1995), um einen „postdissidentisch[en]“ (853) Text. Er erzählt die Geschichte der Prostituierten Marina, die von Dissidententum und sexueller Libertinage zum linientreuen, asexuellen Kommunismus konvertiert. Sie schwört der Verehrung ihres bisherigen geistigen Übervaters Aleksandr Solženicyn ab und heiratet den grauen Funktionär Rumjancev, nachdem sie mit diesem ihren ersten (und letzten) Orgasmus erlebt hat – in Wirklichkeit die Durchdringung mit dem „Logos des Sozialismus“ (884). Was kann nun an einer derartigen Kollektivierung, ja „Maschinisierung“ (898) der Protagonistin noch im engeren Sinne kenotisch sein? Uffelmann verwendet Sorokins Roman als eine Art äußersten Prüfstein

<sup>27</sup> In diesem Zusammenhang wird sehr schön gezeigt, wie sich das kenotische Modell ab dem Tauwetter in die Dissidentenbewegung verschob. So stellte die Aktivistin der sowjetischen Untergrundkirche Tat'jana Goričeva dem sowjetischen Heroismus christliche Demut gegenüber – eine Gegenüberstellung, die auch Erofeevs Text zugrunde liegt (792).

<sup>28</sup> Vgl. Ėpštejns „Posle kamavala, ili večnyj Venička“ (1997) und Sedakovas „Pir ljubvi na ‚Šest'desjat pjatom kilometre‘, ili Jerusalim bez Afin“ (1998). Uffelmann bezieht sich freilich auch auf Boris Gasparovs und Irina Papernos grundlegenden Aufsatz „Vstan' i idi“ (1981).

seiner These von der Kenosis als unkontrollierbaren Operation: Kann unter den Vorzeichen postmoderner „Invalenz“ (912<sup>29</sup>), nachdem sowohl das sowjetische wie auch das antisowjetische literarische Erbe diskreditiert sind, noch von einem freiwilligen Opfer gesprochen werden? Zwar lasse sich hier eine überraschend exakte Analogie zum Dreischritt Eros – Kenosis – Agape (Geschlechtsliebe – Selbsterniedrigung – Nächstenliebe) ausmachen, wie er sich bei Fedotov findet (873, Fn. 78), doch das Problem der Entpersonalisierung wird mit diesem Hinweis nicht ausgeräumt. Die eigentliche Kenosis, so Uffelmanns These, werde vielmehr auf der Ebene des Selbstverständnisses der Literatur ausgetragen: Der Roman annulliere nach Marinas Konversion zum Kommunismus auch seine eigene Literarizität (896), indem er danach scheinbar restlos in spätsowjetischen Worthülsen aufgeht. In diesem konzeptualistischen Verzicht auf kunstvolles, persönlich beglaubigtes Schreiben, in der Vertauschung eines individuellen Stils durch „Xenotextualität“ (901), sieht Uffelmann aller Wertneutralisierung zum Trotz eine ethische Implikation. Mit Ėpštejn bezeichnet er die konzeptualistische Enthaltung als „Selbstreinigung“ des Schriftstellers/ Künstlers (916) von der ‚Infizierung‘ durch Ideologien und Gegenideologien.<sup>30</sup>

Das Fazit von Dirk Uffelmanns Studie *Der erniedrigte Christus* lautet nach über 900 Seiten Buchtext nicht ganz überraschend, dass sich die Kenosis nie entleeren lasse, da sie selbst schon eine Bezeichnung für die verschiedensten Mechanismen von Entleerung sei und daher die Tendenz habe, sich über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg zu perpetuieren (914). Diese Auffassung wird nach der aufwendigen, viele Umwege erfordernden Vorarbeit der beiden ersten Hauptteile im dritten, literaturwissenschaftlichen Teil anschaulich vorgeführt. Die souveräne Sprachenbeherrschung, zahlreiche historische und theoretische Begriffsklärungen und Systematisierungen sowie nicht zuletzt die konsequente Selbstbeschränkung auf überprüfbare Aspekte machen Uffelmanns „kenotische“ Dekonstruktion der russischen Kultur und Literatur zu einem sehr lesenswerten, instruktiven wissenschaftlichen Beitrag.

Christian Zehnder

<sup>29</sup> Der Begriff der postmodernen Invalenz stammt aus Rainer Grübels *Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen* (2001).

<sup>30</sup> Vgl. Ėpštejns „Iskusstvo avangarda i religioznoe soznanie“ (1989).