

Dirk Uffelman

DERŽAVINS ODE „CHRISTOS“

„Вне себя я Бога пел.“
Deržavin, „Признание“ [Bekenntnis], 1807/08

0. Einer der beharrlichsten Topoi über die Geschichte des russischen 18. Jahrhunderts erklärt dieses in religions-, besonders mönchtumsgeschichtlicher Hinsicht für eine Zeit spiritueller Dürre (vgl. etwa Lisovoj 2002). Was den Mangel an konzeptuellen Innovationen angeht, mag dieser Topos nicht völlig fehlgehen; im christlichen Denken der Zeit ragen nämlich vereinzelt Gestalten wie Platon Levšin (1737–1812) jäh hervor, und ein Neuaufbruch wurde in der Tat erst durch Paisij Veličkovskij (1722–1794) geleistet, also von einer doppelten Peripherie her: von Moldawien aus und in der gegenüber den etablierten Koinobia inoffiziellen Form des Starcentums. Daneben aber bestand auf institutioneller Ebene Kontinuität – gleich, ob man auf Klöster oder auf Gattungen geistlicher Literatur blickt.

Parallel zum religionsgeschichtlichen Topos spiritueller Dürre findet sich in der Literaturgeschichtsschreibung für die Festlegung der Dichtung des 18. Jahrhunderts ein anderes Klischee: Barock, Klassizismus und Aufklärung (bzw. deren russische Ausläufer) hätten dazu geführt, dass Christliches höchstens am Rande erschienen sei. Wenn im 18. Jahrhundert dennoch unabweisbar religiöse Momente in die Literatur hineingespielt hätten, so habe es sich entweder um deistisch-rationalistische oder um freimaurerisch-verinnerlichte Varianten gehandelt, in beiden Fällen jedenfalls nicht um traditionelle, dogmatische und rituelle Formen.

1. So kommt es, dass in der neueren Literaturgeschichtsschreibung über das 18. Jahrhundert die kirchlichen oder biblischen Gattungen nahe kommenden Werke bekannter Autoren wie Vasilij K. Trediakovskijs (1703-1769) Psalmen- oder Vasilij I. Majkovs (1730-1778) Bibelparaphrasen ein Schattendasein fristen. Dabei muss durchaus nicht von einer disjunktiven Alternative ausgegangen werden; wie sehr Barockästhetik und religiöse Tradition ineinander griffen (Klein/Živov 1987, 275), wird häufig übersehen; die „paradoxe Zusammenstellung christlicher und heidnischer Termini“ (Uspenskij/Živov 1983, 34 u. 38-40) war eine verbreitete synkretistische Strategie. Ja, religiöse Paradoxa erhielten durch

die barocke Vorliebe für Paradox und *conchetto* zusätzliche Nahrung (Hart 1978, 65).

Paradigmatisch dafür stehen Christus-Texte des 18. (und frühen 19.) Jahrhunderts, an denen sich aufzeigen lässt, wie deistisch-rationalistische und/oder mystisch-verinnerlichte religiöse Motive mit traditionell überkommenen dogmatisch-christologischen Figuren verwoben wurden: So gipfelt etwa Michail Matveevič Cheraskovs (1733–1807) Zyklus „Утешение грешных“ (Tröstung der Sündigen) (1783) in folgendem „Заклучение“ (Schlussfolgerung):

Ваши очи обратите
 На распятого Христа,
 И венец терновый зрите,
 Тягость чувствуйте креста.
 В ранах, орошенный кровью,
 Он вешает к нам с любовью:
 Я за грешников терплю!
 Но терплю и не скучаю,
 Смерть и язвы получаю
 За того, кого люблю. [...]

Плачьте вы, и плача пойте:
 Распят, Боже! Ты за нас,
 На кресте и мы распнемся,
 Да Твоими наречемся
 Воскресенья в страшный час!¹

Die – wenn man so will – auf ein neuzeitliches Individuum setzende Wendung an die Leserinnen und Leser hat ihren Inhalt im Leidensexempel Christi und geht insofern mit der seit dem frühen Christentum kaum veränderten Paränese zur Leidensnachfolge einher: Wie Christi Exempel in sich paradox ist, nämlich einen Nutzen für die Menschen durch den eigenen Schaden suggeriert („Я за грешников терплю!“), so soll auch in der Christusunachfolge aus Verlust („и мы распнемся“) Gewinn geschlagen werden („Да Твоими наречемся“) – was Cheraskovs Gedicht zufolge bitter Not tut, denn das Jüngste Gericht wird ganz traditionell als Strafdrohung perhorresziert.

2. Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem Autor aus dem Umfeld des so genannten Klassizismus, der die vergleichsweise bekanntesten Literarisierungen

¹ „Eure Augen richtet/ Auf den gekreuzigten Christus, / Und die Dornenkrone schaut,/ Die Last des Kreuzes spürt./ Voll Wunden und mit Blut bedeckt,/ Verkündet er euch mit Liebe:/ Ich leide für die Sünder!/ Doch ich erdulde es, ohne überdrüssig zu werden,/ Tod und Beleidigungen nehme ich hin/ Für diejenigen, die ich liebe. [...] / Ihr aber weint, und weinend singt:/ Gekreuzigt, Gott! Du hängst für uns/ Am Kreuz und wir werden uns kreuzigen lassen,/ Und die Deinen heißen/ In der schrecklichen Stunde der Auferstehung!“ (Cheraskov 1796/1803, VII 69f)

der ersten und zweiten göttlichen Person geliefert hat – mit Gavrila Romanovič Deržavin (1743–1816)? Blickt man in die einschlägige Forschung, so ist die Einschätzung, seine religiösen Werke zeugten von einem unorthodoxen Individualismus, hier topisch.² Vor allem aber scheint in seinem Fall ebenso eine (aus traditioneller orthodoxer Perspektive) verheerende Alternative von Scylla (Rationalismus/Deismus³) und Charybdis (mystischen Anwandlungen⁴) zu bestehen.

Bei genauerem Hinsehen stellt sich heraus, dass Scylla wie Charybdis von einem und demselben Rezipienten generiert wurden – von Adam Mickiewicz (1798-1855). Dieser besprach Deržavins religiöse Oden in seiner 43. Vorlesung am Collège de France. Die Deržavin gewidmeten Passagen dieser am 11. Februar 1842 auf Französisch gehaltenen und von Zuhörern stenografierten Vorlesung heben an mit dem Lob für den russischen Dichter: Deržavin, „[...] qui, on peut le dire, est resté maître du Parnasse russe jusqu'à l'avènement de Karamzin.“⁵ Diese literargeschichtliche Einstufung tut aber einer religiös motivierten Kritik Mickiewicz' an Deržavins geistlichen Oden keinen Abbruch.

Gerade die im Kanon ganz oben rangierende Ode „Bor“ [Gott] (1784) wird von Mickiewicz als nicht eindeutig christlich eingestuft. Nach einem unterkühlten Lob für Deržavins philosophische Auffassungsgabe (1849, 48) opponiert Mickiewicz gegen die Ansicht, dass „Bor“ den Gipfel von Deržavins Schaffen darstelle: „Je ne partage pas l'opinion des auteurs russes, qui placent ce morceau en tête des productions de Dierzawin, et le regardent comme la plus belle production de la poésie russe.“⁶ Und zwar gerade aufgrund des Rationalismus, welcher dieser Ode inhärent sei:

² „Its forceful declaration of individualism is notably at odds with the Eastern Orthodox Church's emphasis on the collective spirit.“ (Hart 1978, 70)

³ Vgl. bspw.: „In seinem Gedicht [der Ode „Bor“] unternimmt Deržavin den Versuch, den traditionellen russischen Glauben an Gott mit dem Geist der westeuropäischen Moderne zu vermitteln, um bei allem Respekt vor dem Überkommenen zu einer zeitgemäßen Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott und seiner Stellung im Universum zu gelangen. Deržavins Erfolg zeigt, dass ihm dies auf eine für die Zeitgenossen und Nachgeborenen überzeugende Weise gelungen ist.“ (Klein 2001, 298)

⁴ „[...] мистическое направление, в последние годы жизни Державина более и более овладевавшее им. Оно проявляется и в некоторых из относящихся к этому времени духовных стихотворений его [...]. Самым сильным проявлением этого настроения была его духовная ода ‚Христос‘, в которой он подражал своей оде ‚Бор‘ [...]“ ([...] die mystische Richtung, die Deržavin zum Schluss seines Lebens immer mehr erfasste. Sie tritt auch in einigen seiner in dieser Zeit entstandenen geistlichen Gedichten zutage [...]) Der stärkste Ausdruck dieser Stimmung war seine geistliche Ode ‚Christus‘, in der er versuchte, seiner Ode Gott nachzueifern [...]) (Grot 1997, 616)

⁵ Deržavin, „[...] der, so kann man sagen, bis zum Auftreten Karamzins auf dem russischen Parnass herrschte.“ (Mickiewicz 1849, 48). In der Nummerierung der französischen Ausgabe von 1849 ist dies die 43. Vorlesung; nach der Zählung der Mickiewicz-Ausgabe von 1955 die 12. des 2. Kurses (1955, 152)

⁶ „Ich teile die Meinung der russischen Literaten nicht, die dieses Werk an die Spitze von Deržavins Erzeugnissen stellen und es für den schönsten aller russischen Texte halten“ (Mickiewicz 1849, 53).

On y parle d'un Dieu que personne ne reconnaît pour le sien. Quelle espèce de Dieu chante ici notre poète ? Certainement ce n'est pas le Dieu d'Israël que l'on allait consulter de vive voix ; ce n'est par non plus le Dieu des chrétiens. C'est l'être abstrait qu'on encense ici dans des strophes très longues et très lourdes, remplies d'idées mathématiques. Le poète procède, pour ainsi dire, par la méthode de Spinoza; [...]⁷

In Mickiewicz' Wertung schlägt die romantische Frontstellung gegen den angenommenen Rationalismus des 18. Jahrhunderts durch: „Ces odes et toutes les poésies du XVIII^e siècle ne prouvent que l'incrédulité de ce temps.“⁸

Doch komme Deržavins Œuvre nicht allein der Scylla Rationalismus gefährlich nahe; nein auch die Charybdis der Verinnerlichung zieht in ihren Bann – das allerdings muss der Romantiker als Vorteil erkennen. Diesen Zug macht Mickiewicz – im Gegensatz zu „Бор“ – in Deržavins Ode „Бессмертие души“ (Die Unsterblichkeit der Seele) aus: „Après avoir demandé le secret de l'existence de l'âme à la nature, au monde extérieur, il le demande enfin à lui-même, à son âme : [...]"⁹ Daran schließt Mickiewicz nun eine Klimax belobigender Epitheta („innerlich“ – „volkstümlich“ – „slavisch“ – „biblisch“) für Deržavins Dichten an, die über den Begriff *duch* vermittelt sind und in der asyndetischen Gleichsetzung „l'homme spirituel, l'homme intime qui anime le corps, le *spiritus* dans le sens biblique“¹⁰ gipfeln.

3. Beide Vektoren – der nachgesagte Rationalismus und die begrüßte vermeintliche Innerlichkeit – kreuzen sich in Mickiewicz' Wertung von Deržavins 1814 erschienener Ode „Христос“ [Christus], die in der Deržavin-Forschung stiefmütterlich behandelt wurde.¹¹ Wo „Христос“ nicht übergangen wird, da

⁷ „Dort wird von einem Gott gesprochen, den niemand als den Seinen erkennt. Was für eine Art Gott aber besingt der Dichter hier? Es ist mit Sicherheit nicht der Gott Israels, der allgegenwärtige, mit dem man mit lebendiger Stimme sprechen kann; auch der Gott der Christen ist es nicht. Es ist das abstrakte Wesen, das hier in sehr langen und schwerfälligen, mit mathematischen Begriffen überfrachteten Strophen gepriesen wird. Der Dichter verfährt sozusagen nach der Spinoza-Methode [...]" (Mickiewicz 1849, 53f).

⁸ „Diese Oden zeugen genauso wie alle religiösen Dichtungen des 18. Jahrhunderts bloß vom Unglauben dieser Zeit.“ (Mickiewicz 1849, 54).

⁹ „Nachdem er das Geheimnis der Existenz der Seele in der Natur, in der äußeren Welt gesucht hat, sucht er es jetzt endlich bei sich selbst, in der eigenen Seele.“ (Mickiewicz 1849, 55). Hier handelt es sich um einen recht offensichtlichen Fall von Wiedererkennen des Eigenen, hieß es doch in Mickiewicz programmatischer „Romantyczność“ (1821) abschließend: „[...] patrzaj w serce!“ („[...] schau ins Herz!“).

¹⁰ „Der geistige Mensch, der innere Mensch, der den Leib belebt, der spiritus im biblischen Sinne“ (Mickiewicz 1849, 56).

¹¹ In der Sowjetzeit wurde diese Ode klarerweise hintangestellt (wobei aber „Бор“ als kanonischer Deržavin-Text immer noch Berücksichtigung fand), doch auch die postsowjetische Deržavin-Ausgabe von 2002 verzichtet auf die Christus-Ode. In Dunaevs auf sechs Bände angelegter Groß-Untersuchung zu christlichen Motiven in der russischen Literatur findet sich eine ausführliche Besprechung von „Бор“ (2001, 83-88), „Христос“ aber wird mit keinem Wort erwähnt.

gerät die Interpretation – wie zu zeigen sein wird – in zumindest eine der beiden von Mickiewicz gebahnten Spurrillen. Mit der Opposition von Rationalismus und Innerlichkeit verbunden, sind es in der Lesart des polnischen Romantikers vor allem die Leitbegriffe „Majestät“, „Äußerlichkeit“ und „kalte Rhetorizität“ einerseits, „Einfachheit“ und „Frische“ andererseits:

Le commencement de son ode au Christ est très faible. Il regarde toujours le Christ comme un souverain : cette idée de souveraineté le domine. Il admire surtout l'origine du Christ, sa puissance extérieure, l'éclat de sa gloire. Mais vers la moitié de l'ode, le poète est à lui-même, il développe son système, d'ailleurs très philosophique [...]. Il y a des vers admirables de simplicité et de naïveté ; je ne trouve rien de pareil dans les autres ouvrages de Dierzawin.¹²

Aus der damit bezeichneten vermeintlichen Inkonsistenz der Ode leitet Mickiewicz eine – falsche – Hypothese über die Entstehungszeit der Ode her: „Je suis porté à croire que cette ode et celle sur l'immortalité de l'âme datent de sa première jeunesse.“¹³ Die polnische Ausgabe von Mickiewicz' Pariser Vorlesung hat hier noch eine weiterführende Begründung: „[...] później bowiem staje się według mnie coraz chłodniejszy, coraz bardziej filozoficzny i retoryczny“.¹⁴

Quer zu dieser Version von Scylla und Charybdis steht eine der jüngsten Einschätzungen von Deržavins Ode; in der Kurzfassung von Dunaevs sechsbändiger Studie *Вера в горниле сомнений. Православие и русская культура в XVII–XX веках (Glaube im Feuer des Zweifels. Die Orthodoxie und die russische Literatur im 17.-20. Jahrhundert)* von 2002 findet sich ein lobender Absatz über „Христос“ (2002, 36). Der orthodoxe Apologet Dunaev wird zu seiner Positivwertung gerade durch das dichte Bibliisieren dieser Ode veranlasst:

Каждая строфа этой вдохновенной оды содержит множество параллельных мест в Писании. Можно сказать, что ни одна мысль, ни один образ не рожден собственным поэтическим произволением автора, но все имеют источником своим благовесть.¹⁵

¹² „Der Anfang seiner Ode an Christus ist ausgesprochen schwach. Deržavin stellt Christus immer als Herrscher hin; dieser Gedanke von der Herrschaft dominiert bei ihm. Er bewundert vor allem die Herkunft Christi, seine äußere Macht, den Abglanz seiner Herrlichkeit. Aber gegen Mitte der Ode ist er wieder er selbst, er entwickelt sein eigenes System [...]./ Es gibt da einige Verse von bewunderungswürdiger Einfachheit und Frische; in den anderen Werken Deržavins finde ich nichts Vergleichbares“ (Mickiewicz 1849, 57; Hervorh. mit Ausnahme der ersten D.U.).

¹³ „Ich neige zu der Annahme, dass diese Ode und die Ode über die Unsterblichkeit der Seele aus seinem frühen Schaffen stammen“ (Mickiewicz 1849, 57).

¹⁴ „[...] später wurde er meines Erachtens nämlich immer kälter, immer philosophischer und rhetorischer“ (Mickiewicz 1955, 165, Hervorh. D.U.).

¹⁵ „Jede Strophe dieser inspirierten Ode enthält eine Fülle von Parallelstellen zur Schrift. Man kann sagen, dass kein Gedanke und kein Bild aus dem eigenen poetischen Gutdünken des

Insofern ist neben dem Rationalismus- bzw. Rhetorizitäts-Vorwurf einerseits und der Innerlichkeitsbelobigung andererseits ein Drittes im Spiel, nämlich eine traditionell christliche Topik. Das Traditionelle ist bei Dunaev das Biblisieren, was sicherlich zutrifft (vgl. Deržavin 1864/83, III 154–157), womit aber die dogmatisch-rhetorische Grundstruktur der Ode erneut verfehlt wird.

Diese liegt im Ausstellen von Paradoxen von oben und unten. Von der Ode „Христос“ her wird auch die für Deržavins Kosmologie, Herrscherlob und andere Teile seines Œuvres konstitutive Gottesebenenbildlichkeit des Menschen verstehbar;¹⁶ in „Христос“ liefert Deržavin nämlich die Basis für diese Theanthropologie der Ebenbildlichkeit: Diese ist der Gottmenschhaftigkeit Christi und seinem Abstieg zu den Menschen nachgeordnet. Mickiewicz zeigt dies zutreffend, allerdings gewissermaßen im Nachfassen zu seiner eigenen hermetisch (also aus orthodoxer Perspektive häretisch) geprägten Kosmologie (s. Kepiński 1980). Zunächst seine hermetische Volte: „[...] il regarde l'homme, d'après quelques unes des traditions religieuses, comme ayant été créé sans la matière, et comme matérialisé par sa propre faute“.¹⁷ Dann die christologische Kurierung: „Jésus, la lumière divine, arrive pour le relever“.¹⁸

4. In der Ode „Христос“ pflegt Deržavin – nach seiner zwischenzeitlichen Öffnung gegenüber dem variableren Stilideal der Karamzinisten – noch einmal den höchsten, archaisierenden Stil.¹⁹ Offensichtlich wird dies im ersten Vers am liturgischen Würde-Namen Christi „О Сый [...]“;²⁰ mit dem Deržavin einsetzt. Ludolf Müller deutet dieses Stilniveau im Fahrwasser von Mickiewicz und Grot²¹ als rhetorische Repräsentation eines Christus-Bildes, das diesen als „Christus-Gott“ und nicht als „Christus-Mensch“ vorstelle (1982, 335). Dieser Einschätzung ist entgegenzuhalten, dass Deržavin in *Христос* zwar stets von Christus als Gott ausgeht, aber immer wieder das Unbegreifliche von Inkarnation, Erniedrigung und Leiden thematisiert und in den Mittelpunkt stellt.

Autors hervorgegangen ist, sondern dass alle das Evangelium zur Quelle haben“ (Dunaev 2002, 36).

¹⁶ Salova 1997, 268; vgl. auch Chodasevič 1931, 127 und Hart 1978, 63f.

¹⁷ „[...] einigen religiösen Traditionen entsprechend nimmt er an, dass der Mensch ohne Materie geschaffen wurde und erst aufgrund seines eigenen Fehlers materialisiert wurde“ (Mickiewicz 1849, 57).

¹⁸ „Jesus, das göttliche Licht, kommt, um ihn wieder aufzurichten“ (Mickiewicz 1849, 57).

¹⁹ Mickiewicz liefert dafür eine genetische Erklärung: „Comme il lisait beaucoup le slave ancien, le slave du Midi, il emprunta beaucoup de mots à cette langue, c'est pourquoi son style paraît maintenant si ancien.“ (Da er viel altslavisch, also südslavisch las, entlehnte er viele Wörter aus dieser Sprache, weshalb sein Stil heute so altertümlich erscheint) (Mickiewicz 1849, 48).

²⁰ „O Seiender [...]“ (Deržavin 1864/83, III 145; dt. Müller 1982, 339), für Griechisch ο(w)/n, mit Rekurs auf Jh 1,18 und Ex 3,14, also auf Gott Vater.

²¹ Grot zitiert die betreffende Stelle aus der französischen Mitschrift von Mickiewicz' Vorlesungen am Collège de France im Kommentar zur Deržavin-Ausgabe (1864/83, III 153f).

Diese darstellende Bewegung von oben nach unten bildet alles andere als eine Inkonsistenz oder einen Mangel an ‚authentischer Innerlichkeit‘, wie es Mickiewicz den späteren Kommentatoren ins Reisegepäck schmuggelt. Nein, es handelt sich dabei um die literarische Repräsentation der christologischen Grundstruktur des Abstiegs, der Selbsterniedrigung bzw. Kenosis Christi.²²

Das mit Bibelstellenangabe versehene kirchenslavische Motto – „Никтоже придет ко Отцу, токмо мною. Иоан. гл. 14, ст. 6.“²³ – und die erste Strophe entwerfen eine Spannung von Christi Mittler-Funktion und seiner rhetorischen Unbeschreibbarkeit: „[...] которого пером,/ [...] / Ниже витийства языком/ Не можно описать [...]“²⁴

Das übrige Gedicht ist geprägt von zwei Momenten: hymnischen Preisungen Christi und der immer wieder neu aufgenommenen Problematik von dessen Doppelnatur, seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben am Kreuz. Gleich in Strophe zwei wird das Zwei-Naturen-Paradox als Rätsel evoziert: „[...] но кто же сущий Ты,/ Что человеком чтим и Богом?“²⁵ in der dritten wird der Abstieg Christi als gleichermaßen ängstlich benannt: „Кто Ты, – что к нам сходил с небес/ [...]?“²⁶ So wird bereits zu Anfang deutlich, dass Kasack im Recht ist, wenn er gegen Onaschs Annahme argumentiert, die besagt, dass „die Paradoxie der Menschwerdung Gottes in der Person Christi [...] einem Deisten“ wie Deržavin hätte „fernliegen“ müssen.²⁷ Die Ode belehrt des genaueren Gegenteils: Deržavin stellt sich dem logischen Skandalon von Inkarnation und Kenosis und entwirft den Geheimnis-Charakter mit folgender Hyperbel: „О тайн глубоких океан!/ Пучина див противоборных.“²⁸ In gedrängtester Form werden die kenotischen Paradoxe in Strophe 11 ausgeführt:

Кто ты? – и как изобразить
Твое величье и ничтожность,
Нетлень с тленьем согласить,
Слить с невозможностью возможность?
Ты Бог, – но Ты страдал от мук!
Ты человек, – но чужд был мести!

²² Auf deren Fährte Igor' Smirnov mit seiner epochen-psychologischen Aneignung dieses Terminus in seiner *Психодиахронология (Psychodiachronologik)* (1994, 246-257) nicht wenige Slavistinnen und Slavisten setzte.

²³ „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Joh 14, 6“ (Deržavin 1864/83, III 145; dt. Müller 1982, 339); der unbegreifliche Gott wird durch Christus begreiflich.

²⁴ „[...] den man weder mit der Feder/ [...] / Noch mit der Sprache der Rhetorik/ Beschreiben kann [...]“ (Deržavin 1864/83, III 145; dt. Müller 1982, 339).

²⁵ „[...] aber wer bist du,/ Der du als Mensch geehrt bist und als Gott?“ (Deržavin 1864/83, III 145; dt. Müller 1982, 339).

²⁶ „Wer bist du? – der du zu uns herabkamst von den Himmeln/ [...]?“ (Deržavin 1864/83, III 145; dt. Müller 1982, 339).

²⁷ Onasch 1976, 22f; Kasack 2001, 32.

²⁸ „О Озеан тией Geheimnisse! / О Abgrund widersprüchlicher Wunder!“ (Deržavin 1864/83, III 147; dt. Müller 1982, 347).

Ты смертен, – но истнил скиптр смерти!
Ты вечен, – но Твой издше дух!²⁹

Weiter dichtet Deržavin vom Gottmenschen; er verwendet einmal „Бого-Человек“,³⁰ ein anderes Mal „Человеко-Бог“.³¹ Wie bei diesen Kurzformeln ist es durchgehend Deržavins Bestreben, die zwei widerstreitenden Aspekte Christi nicht über einen längeren narrativen Bogen hinweg zu entwickeln, sondern sie durch eine möglichst dichte Konfrontation – jeweils innerhalb von ein und derselben Strophe – wieder zu kurieren. Zwischenzeitlich hebt Deržavin einmal die Kontinuität der göttlichen Natur Christi hervor („[...] / Безсмертна суца [...]“³²), um dann aber erneut zur ihn frappierenden und nicht loslassenden Erniedrigung zu kommen.

An Zwecken der Kenose gibt Deržavin neben der Repräsentation der „Kraft Gottes“ („И Им со славой, с торжеством/ Явилась миру Божья сила:/ [...]“³³) und der Ausbügelung von Adams Fall („Адам бы падши не возстал./ Когда в Христе не воскресился./ [...]“³⁴) vor allem die Mittlerschaft im Sinne des Johannes-Mottos an: „Так, без Него никто к Отцу/ Его приблизиться не может“.³⁵ Dieselbe Strophe 27 spricht vom „посредник“ und „ходатай“ Christus.³⁶ Der zweite Zweck des Abstiegs Christi ist für Deržavin der paränetische: „[...] стражда сам,/ Всем подал ясны примеры“.³⁷ Und im gleichen Sinne,

²⁹ „Wer bist du? und wie soll man darstellen/ Deine Größe und Nichtigkeit./ [Wie soll man] Unverweslichkeit mit Verwesen in Einklang bringen./ Möglichkeit mit Unmöglichkeit verschmelzen?/ Du bist Gott, – aber du listest von Qualen!/ Du bist Mensch, – aber Rache war dir fremd!/ Du bist sterblich, – aber du hast das Szepter des Todes zerstört!/ Du bist ewig, – aber du hast deinen Geist ausgehaucht!“ (Deržavin 1864/83, III 147; dt. Müller 1982, 347, Ergänzung ebd.). Wie Igor' Smirnov zu dieser Deržavin-Lektüre anmerkt, findet sich eine vergleichbare Kombination von Totenklage und Unsagbarkeitsgeste in altrussischen Lobreden, etwa im „Слово о жити и о представлении великаго князя Дмитирия Ивановича, царя рускаго“ (Rede vom Leben und Sterben des Großfürsten und russischen Zaren Dmirtij Ivanovič) (Dmitriev/Lichačev 1978/94, IV 208-228), wobei diese ihrerseits durch die Zuschreibung von Christusnachahmung geprägt sind.

³⁰ „Gott-Mensch“ (Strophe 24; Deržavin 1864/83, III 150; dt. Müller 1982, 355).

³¹ „Mensch-Gott“ (Strophe 31; Deržavin 1864/83, III 151; dt. Müller 1982, 361). Dostoevskijs spätere terminologische Unterscheidung ist bei Deržavin noch nicht distinktiv; hier regiert das Gesetz des Verses (vgl. Müller 1982, 360 Anm. 79).

³² „[...] / Der doch unsterblich ist [...]“ (Strophe 4; Deržavin 1864/83, III 146; dt. Müller 1982, 341).

³³ „Und durch ihn erschien die Kraft Gottes/ Der Welt mit Herrlichkeit, mit Triumph:/ [...]“ (Strophe 22; Deržavin 1864/83, III 149; dt. Müller 1982, 355).

³⁴ „Der gefallene Adam hätte sich [von seinem Fall] nicht erhoben./ Wenn er nicht in Christus auferstanden wäre./ [...]“ (Strophe 20; Deržavin 1864/83, III 149; dt. Müller 1982, 353). Man beachte die Heranzitierung des auf den Epheser-Brief (1,10) zurückgehenden und besonders von Irenäus von Lyon vertretenen (Adv. haer. III,21,9f) Theorems der Anakephaliosis (Wiederzusammenfassung, lat. recapitulatio).

³⁵ „Ja, ohne ihn kann niemand/ Sich seinem [d.h. Christi] Vater nähern“ (Deržavin 1864/83, III 150; dt. Müller 1982, 357, Ergänzung ebd.).

³⁶ „Mittler“ – „Fürsprecher“ (Deržavin 1864/83, III 151; dt. Müller 1982, 357).

³⁷ „[...] daß er, selbst leidend,/ Allen klare Beispiele gegeben hat,/ [...]“ (Strophe 24; Deržavin 1864/83, III 150; dt. Müller 1982, 355-357).

die Selbsterniedrigung als strukturell zu kopierendes Muster hervorhebend, heißt es: „Быв выше всех, – учил быть низшим/ [...]“³⁸ Die menschliche *imitatio* soll also das bestimmte Leiden Christi wie auch eine generalisierte Motorik von Erniedrigung betreffen. Christi Tod wird – dem liturgischen Polyptoton entsprechend – als (im Wortsinne) homöopathisches Heilmittel gesetzt: „[...] Своей он смертью смерть поправ“.³⁹

5. Alles Bisherige ist von der Warte der orthodoxen Christologie her akzeptabel, wobei eine dem Neuchalcedonismus verwandte ästhetische Faszination durch die Erniedrigung und das Paradox unverkennbar ist (vgl. Wohlmuth 1998, 114). Deržavin war sich seiner Christologie jedoch stellenweise durchaus unsicher (vgl. Deržavin 1864/83, III 157-159). Zu der einzig erhaltenen Reinschrift (die mit der Druckfassung übereinstimmt) muss es nämlich noch frühere Stufen gegeben haben, die auf Druck der geistlichen Zensur geändert wurden. Besonders einschlägig ist das Monitum der Zensur zu Strophe 37, die eine theopaschitische Formulierung enthalten zu haben scheint (überliefert sind nur der Einwand des Zensors und Deržavins eifertige Ausmerzungen seines „Fehlers“, nicht aber die inkriminierte Erstfassung). Der unbekannte Zensor schrieb:

[...] что Отец и Сын и Дух Святой взяли в образе Христа видимые подобострастные черты, нельзя того допустить, ибо воплотился токмо Сын Божий, а не вообще Святая Троица.⁴⁰

Bereinigt lautet der Passus aus Strophe 37 (das Problem muss in der Überleitung im dritten Vers gelegen haben):

Отец и Сын и Дух Святой,
Незримый Свет триипостасный;

³⁸ „Er, der höher war als alle, – lehrte, niedrig zu sein,/ [...]“ (Strophe 31; Deržavin 1864/83, III 151; dt. Müller 1982, 361).

³⁹ „[...] / Hat er durch seinen Tod den Tod niedergetreten“ (Strophe 29; Deržavin 1864/83, III 151; dt. Müller 1982, 359); vgl. das liturgische Gebet „Einziggeborener Sohn“: „Единородный сыне, и слове божий, безсмертенъ сый, и изволивый спасенїа нашего ради воплотитиса отъ сватыа богородицы, и приснодѣвы марїи, непреложно вочеловѣчивыйся: Распныйся же христе боже, смертью смерть поправый, единъ сый сватыа троицы прославляемый отцоу, и сватомоу доухоу, спаси насъ.“ (Du einziggeborener Sohn und Wort Gottes, der du unsterblich bist und um unseres Heiles willen dich herabgelassen hast, Fleisch anzunehmen aus der heiligen Gottesgebälerin und Immerjungfrau Maria. Mensch geworden, ohne dich zu verändern, ans Kreuz geschlagen, Christus, Gott, den Tod durch den Tod hast du vernichtet. Du einer aus der Heiligen Dreieinigkeit, gleichverherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist, rette uns!) (Kallis 1989, 56-58).

⁴⁰ „Man kann die Meinung nicht zulassen, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist in der Gestalt Christi sichtbare, leidensfähige Züge angenommen hätten, denn Fleisch geworden ist nur der Sohn Gottes, aber nicht die Heilige Dreifaltigkeit insgesamt“ (Deržavin 1864/83, III 158; dt. Müller 1982, 369).

Но в плоти Сын прияв черты,
Как человек подобострастный, / [...] ⁴¹

Nicht korrigiert wurde die Passage „[...] и явился Бог/ В плоти его страданьем Слова:/ [...]“⁴² Dass der göttliche Logos, die zweite Hypostase, selbst gelitten habe, ist eine drastische, beinahe theopaschitische Auffassung, wie sie das Konzil von Ephesos 431 jedoch sanktioniert hatte.⁴³ Insofern ist von der Fassung letzter Hand her Kasacks Diagnose zutreffend, dass Deržavin im orthodoxen Mainstream geblieben sei (2000, 35); allerdings nutzt er die rhetorischen Möglichkeiten der kenotischen Paradoxe offensiv. Die Vermutung liegt nahe, dass das Thema Christus im Umfeld klassizistischer und barocker Ästhetik eben aufgrund der Rhetorik der Paradoxe attraktiv und anschlussfähig war.⁴⁴

Damit mag – dies sei Mickiewicz zugestanden – eine Re-Rhetorisierung geschehen, doch ist es allein die romantische Phobie vor Regelrhetorik, die dies negativ wertet. Denn eigentlich vollzieht Deržavin damit eine Rechristianisierung, wie sie dem hermetisch-katholischen Synkretisten Mickiewicz *mutatis mutandis* selbst vorschwebte (s. Uffelmann 1994). Deržavin zitiert mit seinen Rätselfragen, die auf die Apophatik anspielen, mystische Ratlosigkeit, um dann in der paradoxen Rhetorik der christologischen Dogmatik die Lösung zu suchen, womit er sich in den Schoß der orthodoxen Kirche stürzt.⁴⁵ Im Entwurf einer Antwort an den Zensor erwägt er gar den Vorschlag, seinen Text mit theologischen Kommentaren zu versehen, damit sein literarischer Versuch um Himmels willen nicht zu häretischer Abweichung Anlass gebe:

[...] то думаю, что и сие сочинение не произведет раздора в православии нашем, темь паче ежели при сумнительных местах удостоится

⁴¹ „Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, / [Sie sind] das unschaubare Licht der Dreifaltigkeit; / Aber nachdem der Sohn im Fleisch [solche] Züge angenommen hat, / [Daß er] wie ein leidensfähiger Mensch [erschieden ist], / [...]“ (Deržavin 1864/83, III 152f; dt. Müller 1982, 365, Ergänzungen ebd.).

⁴² Diese ist, wenn man Müllers Übersetzung – „[...] / Und es erschien Gott/ Im Fleische durch das Leiden seines Wortes: [...]“ (1982, 353) – korrigiert, christologisch markanter mit „Leiden seines Logos“ wiederzugeben.

⁴³ Das zwölfte Anathem von Ephesus lautete: „Εἰ τις οὐχ ὁμολογῆι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθῆναι καὶ ἐσθρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γενῆναι σαρκὶ, [...] ἀνάθεμα ἐστω.“ (Wenn jemand nicht bekennt, daß der Logos Gottes im Fleisch gelitten hat, im Fleisch gekreuzigt worden ist, im Fleisch den Tod gekostet hat [...], so gelte das Anathem) (Wohlmuth 1998, 61).

⁴⁴ Vgl. Uspenskij/Živov: „[...] überdies fügt sich die paradoxe Zusammenstellung oppositioneller Begriffe, die für die apophatische Gotteslehre typisch ist, natürlich in die barocke Poetik der Kontraste ein“ (1983, 26).

⁴⁵ Siehe Grots Einschätzung zu Deržavins Betätigungen in seinen späten Jahren: „[...] он с большим тщанием собирал материалы и делал выписки из Св. Писания и сочинений по истории церкви“. ([...] mit großem Eifer sammelte er Material und exzerpierte er aus der Hlg. Schrift und aus Arbeiten zur Kirchengeschichte) (Grot 1997, 616).

оно кратких примечаний святейших отцов, как что по-богословски понимать должно.⁴⁶

Mickiewicz befindet sich in einem bezeichnenden Irrtum, wenn er „Христос“ in Deržavins Frühwerk verlagert; das Gegenteil trifft zu: Der Text stammt von 1814 und gehört zu Deržavins letzten.

Deržavin steht mit dieser seiner späten rechristianisierenden Bewegung dann auch in einer russischen literarischen Tradition: Der Aufschwung der (intellektuellen) Orthodoxie im 19. Jahrhundert ist nämlich gleichfalls nur zu verstehen als Reaktion auf ein Schon-Verloren-Haben. Wie „Христос“ belegt, schreibt aber schon Deržavin nicht mehr von einem gesellschaftlich weitgehend unhinterfragten christologischen Fundament aus; auch seine literarische Christologie ist bereits (wie später durch das zunehmende Verschwinden des christlichen Konsenses) resakralisierend ausgerichtet, wie es in der Folge in der russischen Literaturgeschichte – je *mutatis mutandis* –, etwa bei Gogol' oder Dostoevskij, immer wieder der Fall sein wird.⁴⁷

Insofern gilt es, Deržavins Ode von einer durch Mickiewicz festgelegten kanonisierten Leseroutine zu befreien: „Христос“ bildet ein Zeugnis vom Streben nach nicht oder wenigstens nicht vorrangig rationalistischer und auch nicht vorrangig innerlicher Christlichkeit. Dabei bilden die kenotische Christologie und ihre Paradoxe die Mitte zwischen einer anthropologisch-epistemologischen Neuformulierung von Religion (als Rätsel für den Menschen) und der orthodoxen Dogmatik.

Literatur

- Cheraskov M.M. 1796/1803. *Tvorenija*, 9 tt. o.O.
 Chodasevič V.F. 1931. *Deržavin*, Paris.
 Deržavin G.R. 1864/83. *Sočinenija*, 12 tt., SPb.
 — 2002. G.N. Ionin (Hg.), *Sočinenija*, SPb.
 Dmitirev L.A.; Lichačev, D.S. (Hg.) 1978/94. *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi*, 12 tt., M.
 Dunaev M.M. ²2001. *Pravoslavie i russkaja literatura*, č. I-II, M.
 — 2002. *Vera v gornile somnenij. Pravoslavie i russkaja literatura v XVII-XX vekach*, M.
 Grot Ja.K. 1997. *Žizn' Deržavina*, M. (EA 1883).
 Hart P.R. 1978. *G.R. Derzhavin: a Poet's Progress*, Columbus.
 Kallis A. (Hg.) 1989. *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch*, Mainz.

⁴⁶ „[...] da denke ich, dass auch dieses Werk in unserer Orthodoxie keinen Zwist entfachen wird, umso mehr, wenn es an zweifelhaften Stellen kurzer Anmerkungen der allerheiligsten Väter gewürdigt wird, wie was theologisch aufzufassen sei“ (Deržavin 1864/83, III 159).

⁴⁷ Vgl. Uffelman 2005, 662.

- Kasack W. 2000. *Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Kepiński Z. 1980. *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa.
- Klein J. 2001. „Religion und Aufklärung im 18. Jahrhundert. Deržavins Ode Bog“, *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 60, 2 (2001), 297-306.
- Klein J./ Živov V.M. 1987. „Zur Problematik und Spezifik des russischen Klassizismus. Die Oden des Vasilij Majkov“, *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 47, 2 (1987), 234-288.
- Lisovoj N.N. 2002. „Vosemnadcatyj vek v istorii russkogo monašestva“, N.V. Sinicyna (Hg.), *Monašestvo i monastyri v Rossii. XI–XX veka. Istoričeskie očerki*, M., 186-222.
- Mickiewicz A. 1849. *Les Slaves. Cours professé au Collège de France (1842)*, t. 3. *La Pologne et le Messianisme. Histoire. Littérature et Philosophie*, Paris.
- 1955. *Literatura słowiańska. Kurs drugi*. A.d. Frz. v. L. Płoszewski (=Dziela. Hg. v. J. Krzyżanowski. t. X), Warszawa.
- Müller L. (Hg.) 1982. „Die Ode *Christos* von Gavriil Romanovič Deržavin in deutscher Übersetzung“, P. Hauptmann (Hg.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen, 332-370, (=Kirche im Osten. Monographienreihe 17).
- Onasch K. 1976. *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis*, Berlin.
- Salova S.A. 1997. „Sakralizacija monarcha v ‚aleksandrovskich‘ odach G.R. Deržavina“, V.I. Kulešov (Hg.), *Russkaja literatura XIX veka i christianstvo*, M., 266-272.
- Smirnov I.P. 1994. *Psichodiachronologika. Psichoistorija russkoj literatury ot romantizma do našich dnei*, M. (=NLO, Naučnoe priloženie 1).
- Uffelmann D. 1994. „Teleologia i antyprzyczynowość w *Dziadach* Mickiewicza“, *Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza*, 29, 129-144.
- 2005. *Der erniedrigte Christus und seine Ausgestaltungen in der russischen Kultur und Literatur*, Habilitationsschrift Bremen.
- Uspenskij B.A., Živov, V.M. 1983. „Zur Spezifik des Barock in Rußland. Das Verfahren der Äquivokation in der russischen Poesie des 18. Jahrhunderts“, R. Lachmann (Hg.), *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894–1977)*, München, 25-56, (=Forum Slavicum 54).
- Wohlmuth J. (Hg.) ²1998. *Dekrete der Ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bd. 1. *Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Paderborn et al.