

Weißer Bruderschaft und Delphische Idee:

**Esoterische Religiosität in Bulgarien und Griechenland in der ersten Hälfte des 20.
Jahrhunderts**

Dissertation

Zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

der
Philosophischen Fakultät
der Universität Erfurt

vorgelegt von
Thomas Heinzl
Erfurt

Erfurt 2013

Erstes Gutachten: Prof. Dr. Vasilios Makrides (Universität Erfurt)

Zweites Gutachten: Privatdozent Dr. Stamatios Gerogiorgakis (Universität Erfurt)

Datum der Promotion: 08. Mai 2013

urn:nbn:de:gbv:547-201300483

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
I. Einleitung	13
1. Umriss des Untersuchungsgegenstands	13
2. Der historische Kontext: Strukturwandel, religiöse Pluralisierung, Krisenbewältigung	14
3. Erkenntnisinteresse	20
II. Theorie und Methodik	23
1. Pierre Bourdieus Theorie sozialer Felder	23
2. Martin Riesebrodts handlungstheoretisches Religionsverständnis	28
3. Höheres Wissen als Kapital: Esoterische Religiosität	31
3.1 Historischer Umriss und Definition von Esoterik	31
3.2 Esoterik in der „entzauberten Welt“: Die Theosophische Gesellschaft und ihr Einfluss	38
4. Vorgehensweise	41
III. Forschungsstand und Quellenlage	45
1. Petăr Dănov und die <i>Weißer Bruderschaft</i>	45
2. Angelos Sikelianos und die <i>Delphische Idee</i>	47
IV. Manifestationen esoterischer Religiosität in Bulgarien und Griechenland	49
1. Petăr Dănov und die <i>Weißer Bruderschaft</i>	49
1.1. Biographisch-historischer Überblick	49
1.2 Das Selbstbild Dănovs und seiner Anhänger	58
1.3 Zentrale Punkte in Dănovs Lehre	64

1.3.1 Die Verwirklichung der göttlichen Liebe	64
1.3.2 Das Streben nach Einklang mit der Natur	69
1.3.3 Das Kommen der <i>Sechsten Rasse</i> und das Erwachen des kollektiven Bewusstseins	73
1.3.4 Die Mission des Slawentums	79
1.4 Die <i>Weißer Bruderschaft</i> im politischen Kontext	86
1.4.1 Gesellschaftsethische Ideale und politische Implikationen	86
1.4.2 Der Fall Ljubomir Lulčev	98
1.5 <i>Weißer Bruderschaft</i> und Orthodoxes Christentum	104
1.5.1 Dānovs Positionierung gegenüber der Orthodoxie	104
1.5.2 Kirchliche Reaktionen und Stellungnahmen	113
1.6 Ritualisierung: Die <i>Paneurhythmie</i>	128
1.6.1 Entstehung und historischer Kontext	128
1.6.2 Ausübungspraxis, Struktur und Symbolik	131
1.6.3 Zugesprochene Funktionen und Effekte	134
2. Angelos Sikelianos und die <i>Delphische Idee</i>	136
2.1 Biographisch-historischer Überblick	136
2.2 Sikelianos' Welt- und Selbstbild	146
2.3 Die <i>Delphische Idee</i>	153
2.3.1. Das Erbe des „Delphischen Griechenlands“	153
2.3.2 Eine neue „Geistesaristokratie“	161
2.3.3 Die <i>Delphische Universität</i>	165
2.3.4 Fürsprecher und Anhänger des Vorhabens im politischen Kontext	171

2.3.5 Intellektuelle und kulturjournalistische Kritik	178
2.4 Sikelianos nach 1936 und das Erbe der <i>Delphischen Idee</i>	187
2.5 <i>Delphische Idee</i> und Orthodoxes Christentum	194
2.5.1 Sikelianos' Positionierung gegenüber der Orthodoxie	194
2.5.2 Orthodoxe Stellungnahmen zur <i>Delphischen Idee</i>	210
2.6 Inszenierungen im Rahmen der <i>Delphischen Idee</i>	222
2.6.1 Der historische Kontext	222
2.6.2 Die <i>Delphischen Festspiele</i>	226
2.6.2.1 Aufführungspraxis und religiöse Deutung	226
2.6.2.2 Nationalistische Inszenierung und internationalistische Vision	231
2.6.3 Das Mysterienspiel <i>Der letzte orphische Dithyrambus</i>	234
V. Vergleichend-analytische Betrachtungen	243
1. Soziale Beglaubigung und Mobilisierung	243
2. Esoterik und Orthodoxie	262
3. Ritualisierung und Inszenierung	269
VI. Abschließende Bemerkungen	277
VII. Literaturverzeichnis	279

Vorwort

Die Anfänge meiner Beschäftigung mit esoterischer Religiosität in Südosteuropa liegen im Jahr 2007, als ich auf der Suche nach einem Thema für meine Masterarbeit in einem wissenschaftlichen Bulgarien-Handbuch auf den Begriff *Weißer Bruderschaft* stieß. Die darauffolgenden Recherchen vermittelten mir nicht nur Kenntnisse über eine in Deutschland so gut wie unbekannt religiöse Bewegung, sondern richteten meine Aufmerksamkeit zum ersten Mal auf das Forschungsfeld der sogenannten Esoterik. Die eher randständige Position dieses Arbeitsgebietes innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft und die äußerst überschaubare Anzahl von empirischen kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten zur *Weißer Bruderschaft* bzw. zu esoterischer Religiosität im Balkanraum motivierten mich dazu, mich dieses Themas auch in meiner Dissertation anzunehmen und so einen entsprechenden wissenschaftlichen Beitrag zu leisten. Neben eine im Vergleich zu meiner Masterarbeit deutlich vertiefte und erweiterte Beschäftigung mit der bulgarischen Bewegung sollte dabei die Untersuchung einer weiteren südosteuropäischen Manifestation esoterischer Religiosität treten: der *Delphischen Idee* des griechischen Literaten Angelos Sikelianos, deren spezifischer religiöser Gehalt ebenfalls noch kaum in ausreichendem Maße Gegenstand wissenschaftlicher Analysen geworden ist. In einer vergleichenden Untersuchung sollten diese beiden Phänomene – so die Zielstellung des Projekts – in einem gemeinsamen historischen Kontext verortet und das gesellschaftliche Handeln der jeweiligen Akteure in einer Zusammenschau beleuchtet werden, um auf diese Weise länderübergreifende religions-, ideen- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge herauszuarbeiten. Das Graduiertenkolleg 1412 der DFG, das sich der interdisziplinären Erforschung Südosteuropas widmet, bildete den idealen Rahmen für mein Unterfangen, das unter der Betreuung von Prof. Dr. Vasilios Makrides (Professur Orthodoxes Christentum der Universität Erfurt) schließlich Gestalt annahm.

Mein herzlicher Dank gilt meiner Familie für ihre unerschütterliche Unterstützung und Zuversicht, und meiner Lebensgefährtin Astrid Willenbacher, M.A., für ihren liebevollen Rückhalt, ihre unentbehrliche Hilfe bei der Korrektur und Formatierung des Textes sowie viele fruchtbare Gespräche über das Thema der Dissertation.

Erfurt, im August 2013

Thomas Heinzel

I. Einleitung

1. Umriss des Untersuchungsgegenstands

Während der krisengeschüttelten 1920er Jahre treten in Bulgarien und Griechenland zwei Männer ins Rampenlicht, die sich als Werkzeuge des Göttlichen verstehen; beide verkünden den Anbruch eines neuen Zeitalters des dauerhaften Friedens und der Harmonie sowie die Schaffung bzw. Entstehung des „Neuen Menschen“, der im Einklang mit Natur und kosmischer Ordnung lebt. Im bulgarischen Fall handelt es sich um den studierten methodistischen Theologen Petăr Dănov (1864–1944), der als geistlicher Führer und spiritistisches Medium bereits um 1900 einen kleinen Anhängerkreis um sich sammelt, bevor er nach dem Ersten Weltkrieg mit seiner religiösen Bewegung *Weißer Bruderschaft* breitere gesellschaftliche Präsenz und Relevanz gewinnt. In Griechenland tritt der Dichter Angelos Sikelianos (1884–1951), der sich durch seine lyrischen Werke bis dato ein hohes literarisches Renommée erworben hat, mit der *Delphischen Idee* an die Öffentlichkeit: Die Gründung eines spirituellen Zentrums in Delphi, an dem eine geistige Elite die Erlösung der Menschheit zu Wege bringen soll.

Beide Phänomene sind Manifestationen eines religiösen Denkens und Handelns, das sich als Alternative zu den offiziellen Glaubenssätzen und traditionellen Frömmigkeitsformen des damals in Griechenland wie Bulgarien verfassungsmäßig „vorherrschenden“ Orthodoxen Christentums konstituiert und sich außerhalb kirchlicher Strukturen entfaltet. Dănov und Sikelianos sind Vertreter einer Religiositätsform, deren vielfältige Ausprägungen von der heutigen Forschung zumeist mit dem Sammelbegriff Esoterik bezeichnet werden. Die esoterische Religiosität, deren geistige Wurzeln vor allem in den spätantiken philosophisch-religiösen Strömungen des Neoplatonismus und Gnostizismus liegen, ist durch den Anspruch auf ein höheres, erlösendes Wissen über das Sein gekennzeichnet, also eines Heils, das unabhängig von religiösen Institutionen in einer individuellen „Selbstermächtigung“ gewonnen wird. Die Begründer respektive Initiatoren der *Weißer Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* proklamieren einen derartigen Anspruch, mit dem sie antreten, ihre jeweiligen Völker aus der Krisensituation der Zwischenkriegszeit in eine strahlende Zukunft zu führen und den Grundstein für die spirituelle Vervollkommnung der gesamten Menschheit zu legen.

Auf der Basis eines esoteriktypischen holistischen Weltbildes predigen beide die universale Verbrüderung und Vereinigung der in ihren Augen geistig, politisch und religiös zersplitterten Menschheit (sie sehen sich im Besitz einer Wahrheit, die diese Differenzen transzendiert), die Überwindung eines einseitigen rationalistischen und materialistischen Paradigmas der Naturwissenschaften zugunsten einer tieferen Wahrheit über das Dasein, und die Harmonisierung des Menschen mit der mütterlichen, als göttlich beseelter Organismus gedeuteten Natur, um so eine „naturgemäße“, für die Höherentwicklung des Menschen-

geschlechts unabdingbare Ganzheit des Lebens (wieder-)herzustellen. Dänov und Sikelianos, die um 1900 religiös und intellektuell sozialisiert wurden, sind zutiefst von den seit dieser Zeit in ganz Europa und Nordamerika aufkeimenden alternativ-religiösen, lebensreformerischen und antimodernistischen Diskursen und Strömungen beeinflusst, die zu einem großen Teil Ausdruck einer auflebenden esoterischen Religiosität sind.

2. Der historische Kontext: Strukturwandel, religiöse Pluralisierung, Krisenbewältigung

Seit der Mitte des 19. Jahrhundert vollzieht sich in Europa ein fundamentaler Wandlungsprozess, den man als „Übergang in die industriegesellschaftliche Moderne“ bezeichnen kann.¹ Seine Kennzeichen sind Urbanisierung, Industrialisierung, Technisierung und Verwissenschaftlichung, die Rationalisierung von Ökonomie und Verwaltung, die Auflösung und Wandlung traditioneller Sozialstrukturen und Wertvorstellungen, die Standardisierung des Alltags durch Moden und Massenkonsum, eine zunehmende Beschleunigung, Pluralisierung und Individualisierung von Leben und Alltagswelt. Neue naturwissenschaftliche, technologische, psychologische sowie philosophische Erkenntnisse und Errungenschaften sorgen einerseits für Fortschrittseuphorie, erschüttern jedoch gleichzeitig die bis dato gültigen Vorstellungen über Mensch und Welt in ihren Grundfesten.² Die von Aufklärung und Französischer bzw. Industrieller Revolution geprägte Entwicklung erreicht um 1900 ein Stadium, in dem das Überwiegen moderner Tendenzen gegenüber traditionellen Strukturen nicht mehr zu übersehen ist und in dem Verunsicherung und Orientierungslosigkeit Fuß fassen:

Die nüchterne Rationalität wissenschaftlicher Welterklärung und die darauf gründende Fortschrittsgewissheit machte mit den Triumphen des menschlichen Geistes den Zeitgenossen die Ohnmacht des Menschen eigentlich erst deutlich. Der Glaube an eine ‚natürliche‘ Ordnung, die Hoffnung auf die Ganzheitlichkeit menschlicher Existenz und die Gewissheit absoluter Erkenntnis zerstoßen buchstäblich angesichts der Relativität der Natur (Albert Einstein) und des Menschen (Sigmund Freud) sowie infolge der Aufhebung von Kohärenz und in der Unübersichtlichkeit pluralistischer Vielfalt. Die Beschleunigung des Transports der Informationen und der Güter, des Reisens und des täglichen Verkehrs, des Geschmacks und der Moden drohte das Gewordene, die Tradition zu zerstören [...] und den Menschen zu einer nomadenhaften Existenz der ‚Ortlosigkeit‘ zu verurteilen.³

¹ Vgl. Mai 2001, 8.

² Vgl. Pytlik 2005, 10.

³ Mai 2001, 11.

Die „Moderne“ wird von damaligen Zeitdiagnostikern als konfuse Gemengelage unvereinbarer Antinomien wahrgenommen: Universalismus versus Partikularismus, Kollektiv versus Individuum, Differenzierung versus Einheit, Konformität versus Individualität, Sicherheit versus Selbstverantwortung, Bindung versus Freiheit, Rationalität versus Irrationalismus.⁴ Im wilhelminischen Deutschland kommt es im ausgehenden 19. Jahrhundert zu einer immer extensiveren Verwendung von Begriffen wie „Atomisierung“, „Zersetzung“, „Dekomposition“ oder auch „Fäulnis“ als Metaphern für eine wachsende politische Fragmentierung, soziale Segmentierung sowie „entsprechender Desintegrationsprozesse im geistigen Kosmos der Bildungsschichten“.⁵

Besonders bildungsbürgerliche Kreise⁶, Intellektuelle, Künstler und Wissenschaftler suchen nach einer neuen Ganzheit, nach einer versöhnenden Synthese der Antinomien, nach der Überwindung von sozialer Entfremdung, Wertezerfall und auch „transzendentaler Obdachlosigkeit“⁷: Die Folgen der aufklärerischen Religionskritik, des Darwinismus, die Etablierung der rasant fortschreitenden Naturwissenschaften als Weltdeutungsinstanzen, die Veränderung des Menschenbildes durch die Psychologie und die Einführung der historisch-kritischen Methode in die Theologie führen zu einer beträchtlichen Plausibilitätseinbuße der christlichen Verkündigung und damit zu einem Autoritätsverlust der Kirchen – gerade bei den genannten sozialen Gruppen. Hinzu kommt, dass durch Kolonialismus und Missionstätigkeit Informationen über außereuropäische religiöse Traditionen wie Buddhismus, Zoroastrismus oder Hinduismus in den Westen gelangen, wo Übersetzungen der entsprechenden religiösen Texte angefertigt werden, so dass die Bedeutung des Christentums relativiert wird und gleichzeitig „Material“ für neue religiöse Ansätze bereit steht.⁸

Um 1900 bilden sich aus der Suche nach neuer Ganzheit, Sinnstiftung und Wertorientierung zahlreiche alternative religiöse Weltanschauungen, Bewegungen und Gruppierungen außerhalb der überkommenen christlichen Konfes-

⁴ Vgl. ebd., 11.

⁵ Vgl. Ulbricht 2001, 15.

⁶ Im wilhelminischen Deutschland vollzieht sich durch den gesellschaftlichen Wandel Ende des 19. Jahrhunderts eine immer stärkere Aushöhlung bürgerlicher Lebensformen und des bürgerlichen Selbstverständnisses, insbesondere das Bildungsbürgertum verliert seine Macht als Träger einer spezifischen Kultur (zugunsten des aufstrebenden Wirtschaftsbürgertums), was zur Erschütterung seines Selbstverständnisses als „kulturelle Elite“ führt und ein Gefühl der „Kulturkrise“ hervorruft. Hans Mommsen konstatiert, dass diese Situation der Ausgangspunkt für die diversen lebensreformerisch-neureligiösen Gruppierungen im damaligen Deutschland ist, eine bildungsbürgerliche Krisenreaktion gegen Materialismus, Industriekapitalismus und Massengesellschaft, vgl. Mommsen 1987, 288–315.

⁷ Diesen Begriff hat Georg Lukacz nach dem Ersten Weltkrieg als griffige Bezeichnung für die zeitgenössische Sinnsuche formuliert, vgl. Lukacz 1920, 32.

⁸ Vgl. Campbell 1980, 19.

sionen wie auch der jüdischen Gemeinden heraus.⁹ Die seit der Frühen Neuzeit immer weiter vorangetriebene Ausdifferenzierung getrennter religiöser und säkularer sozialer Wertsphären, resultierend in einer Schwächung oder auch Aufhebung der gesamtgesellschaftlichen Normativität kirchlicher Wertvorstellungen und Autoritätsansprüche, schafft Raum für eine Pluralisierung des religiösen Feldes – es bildet sich ein deregulierter religiöser Markt:

Die Erwartungen des 19. Jahrhunderts, Religion – vor allem christliche Religion – würde ihrem raschen Ende entgegen gehen, liefen ins Leere. Mit einer Pluralisierung des religiösen Feldes hat sich das Spektrum möglicher Orientierungen deutlich erweitert: Es reicht nun von Erweckungsbewegungen und einem rigiden christlichen Literalismus über eine Affinität zu fremden, östlichen Religionen bis hin zu einer aktualitäts- und bedarfsorientierten Form religiöser Praxis. Zugleich bleiben bestimmte ‚Hauptströmungen‘ der Europäischen Religionsgeschichte präsent: Neuplatonismus, Hermetik, Manichäismus und Gnosis sind weiterhin als strukturgebende und kombinationsfähige Elemente im Spiel und liefern Modelle für die Alternativen zwischen einem wissenschaftlichen oder religiösen Monismus und ‚dualistischen Häresien‘.¹⁰

Aus Neuplatonismus, Hermetik und Gnosis (genauer gesagt: Gnostizismus) stammen die konstitutiven Elemente der esoterischen Religiosität, die seit der Frühen Neuzeit ihren festen Platz in den gebildeten Schichten Europas hat; während sie damals aber vornehmlich eine individuelle Option sich selbst grundsätzlich als katholische oder protestantische Christen verstehender Personen darstellt (die aufgrund ihrer Vorstellungen und Praktiken zumindest potentiell Sanktionen zu fürchten hatten bzw. innerhalb der geschützten Sphäre von Geheimbünden oder freimaurerischen Logen agieren mussten¹¹), ist seit dem 19. Jahrhundert eine Entfaltungsmöglichkeit in offen außer-kirchlichen, ja mitunter antikirchlichen Gemeinschaftsbildungen und Organisationsstrukturen gegeben. Der zentrale Impuls zu einem Aufleben und einer größeren Verbreitung esoterischer Religiosität kommt dabei aus den USA, wo seit jeher eine pluralistischere Konfiguration des religiösen Feldes als in Europa vorliegt, und wo der gesellschaftliche Wandel im 19. Jahrhundert eine Abkehr von den strengen Lehren der puritanisch-calvinistischen Mainstream-Denominationen zugunsten religiöser Alternativen befördert¹²: Der Spiritismus, der „experimentelle“ Beweise für ein Leben nach dem Tod liefern will, und die in einigen Punkten an ihn anknüpfende, stark aus den Textquellen asiatischer

⁹ Zum Spektrum derartiger Phänomene in Deutschland von völkischen Gruppierungen über den Monismus und die freireligiöse Bewegung bis hin zum Okkultismus siehe Blaschke 1996; Nipperdey 1988; Panesar 2006.

¹⁰ Gladigow 2009, 28.

¹¹ Vgl. Neugebauer-Wölk 2003, 144–150.

¹² Vgl. Campbell 1980, 8–10.

Religionen schöpfende Theosophie Helena Blavatskys schwappen nach Europa, wobei vor allem letztgenannte Bewegung für zahlreiche neuere religiöse Ausdrucksformen wie die *Weißer Bruderschaft* zum Vorbild wird.

Das Aufleben esoterischer Religiosität ist Teil eines um die Jahrhundertwende generell zu konstatierenden Trends zum, erstens, Mystischen, Magischen, Irrationalen, Existentiellen als „transzendentaler Schutz der Individualität gegen den Zugriff der ‚objektiven‘ Zwänge der Moderne wie gegen die Selbstzerstörung des Menschen und der Kultur“¹³, und zweitens, zum Natürlichen, Vitalen, Organischen und der Gemeinschaftlichkeit gegenüber der Vereinzelung, Entfremdung, gesichtslosen Massenkultur und industriellen Standardisierung in der „kalten Maschinezivilisation“. Das Leiden an den „Auswüchsen“ der Moderne führt bis in die zwanziger Jahre zu Formen des Eskapismus, wie Gunther Mai prägnant ausführt:

Flucht in die harmonischen Gegenwelten der Esoterik, in östlichen (Aldous Huxley) und katholisierenden Mystizismus (Paul Verlaine, Oscar Wilde...), Paganismus (Somerset Maugham) und neuheidnische Naturkulte, in das vermeintliche Paradies ‚primitiver‘ Kulturen der Südsee (Arthur Rimbaud, Paul Gauguin), Afrikas oder Tibets, in die ‚reine Form‘ des Geistigen. Völkische, kommunistisch-anarchistische, religiös-esoterisch-okkultistische, anarcho-syndikalistische Kommunen suchten Heilung, Ganzheitlichkeit und Gemeinschaft. Rurale Keimzellen zur Erneuerung der Gemeinschaft wurden von rechten und linken Bewegungen schon vor 1914 gegründet, die in der Natur die Natürlichkeit des Lebens suchten: Wandervogel und Pfadfinder bzw. Boy Scouts, Landheim- und Lebensreformbewegung oder Reformpädagogik, Land- und Künstlerkommunen, Natur- und Freikörperkultur, ‚Heimatschutz‘ und Gartenstadt, die Propagandisten von ‚Blut und Boden‘, ‚Retour a la Terre‘ (Jules Méline, 1905) und von ‚La Terre et les Morts‘.¹⁴

Viele zeitgenössische Stimmen erwarten bei Kriegsausbruch 1914 eine umfassende Katharsis, die einen radikalen Neubeginn ermöglichen soll, die Fassaden des „alten Europa“, hinter dem sich der Modernisierungsprozess vollzieht, niederreißt und so dem Fortschritt in eine bessere Zukunft oder der Rückkehr in eine idealisierte Vergangenheit den Weg ebnen soll. Der Weltkrieg hinterlässt Millionen Tote und Verwundete und erschüttert nicht nur die politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch bis dato etablierte Gewissheiten und verbürgte Bedeutungen. Die alte Ordnung wird in der Tat zerstört, jedoch gibt es kaum präzise Vorstellungen darüber, wie eine neue Ordnung aussehen soll; der gesellschaftliche Strukturwandel beschleunigt sich durch den Krieg, gibt ihm aber keine neue Richtung, sondern verschärft seine sozialen und politischen Kosten und lässt ihn in der Wahrnehmung der

¹³ Mai 2001, 25.

¹⁴ Ebd., 25.

Zeitgenossen als fundamentale Krise erscheinen.¹⁵ Das Gefühl, in einer „Übergangszeit“ zu leben, in „Heimatlosigkeit“ und „Entwurzelung“ prägt schon die Intellektuellendiskurse um 1900 und wird in der Zwischenkriegszeit zu einem Mehrheitsbewusstsein, das die Suche nach radikalen Auswegen begünstigt:

In der anhaltenden Extremsituation von Revolution und Bürgerkrieg, von Wirtschaftskrise und individueller Not erhielt Freiheit einen Tauschwert, sie wurde zur ‚Ware‘, die gegen ‚Sicherheit‘ eingehandelt wurde. Das Vakuum der Freiheit, der Verlust eines Korsetts normativer Verbindlichkeiten, die Suche nach neuer Sinnvergewisserung und Orientierung, nach umfassender Sicherheit in allen Lebensbezügen begünstigten die ‚Flucht aus der Freiheit‘ (Erich Fromm), die Flucht in geschlossene weltanschauliche Systeme und radikale Lösungsangebote. [...] Die Versöhnung der als unvereinbar wahrgenommenen Gegensätze war die herkulische Aufgabe dieser orientierungslosen Übergangszeit; die Versöhnung von Gestern und Morgen, von Beharrung und Dynamisierung, [...] von agrarischer Mentalität und industriegesellschaftlichen Lebensformen [...].¹⁶

Diese Situation schafft schließlich europaweit den Boden für diverse Diktaturen und autoritäre Regime, welche die unversöhnten Gegensätze durch Zwang überwinden wollen und das Ziel einer selektiven Aneignung der „Moderne“ verfolgen, in der die Fehlentwicklungen letzterer vermieden oder revidiert werden.¹⁷ Gleichzeitig (und in Überschneidung mit den antidemokratischen Systemen) ist zu beobachten, dass die von Bildungseliten und Künstlern getragenen alternativ-religiösen, antimodernistischen und ganzheitlichen Strömungen der Jahrhundertwende eine verstärkte utopisch-millennaristische Aufladung erfahren, dass es nun weniger um eine „Flucht in Gegenwelten“ geht, sondern die Schaffung einer neuen, erlösenden Ordnung, des „Neuen Menschen“ und einer „anderen Moderne“.¹⁸

Dănov und Sikelianos stehen mit ihrem esoterischen Wissensanspruch und der von ihnen verkündeten Versöhnung aller Gegensätze in der kosmischen Einheit genau in diesem diskursiven Kontext der Zwischenkriegszeit. Von einem Strukturwandel, wie er sich etwa in Deutschland, Frankreich oder den USA seit dem 19. Jahrhundert darstellt, kann in ihren Heimatländern Bulgarien und Griechenland indes keine Rede sein: Wie überall in Südosteuropa gibt es dort in der Zwischenkriegszeit nur eine punktuelle Urbanisierung und Industrialisierung, es handelt sich um Agrargesellschaften mit einer großen ländlich-bäuerlichen Bevölkerungsmehrheit.¹⁹ Dieser Mehrheit steht in den existierenden urbanen Räumen eine Schicht von Intellektuellen, Künstlern und Intelligenzberuflern gegenüber,

¹⁵ Vgl. ebd., 8.

¹⁶ Ebd., 9.

¹⁷ Vgl. ebd., 9.

¹⁸ Vgl. ebd., 29.

¹⁹ Vgl. Sundhaussen 2001, 345.

die man zusammenfassend als Intelligenzija²⁰ bezeichnen kann: Lehrer, Ärzte, Anwälte, Schriftsteller, Wissenschaftler, Journalisten usw. Als Verkünder und Verbreiter nationalkultureller Werte und Wissensbestände wie auch in ihrem Einsatz für die Unabhängigkeit und staatliche Einheit ihrer jeweiligen Länder kommt der Intelligenzija eine entscheidende Rolle bei der Nationsbildung in der Region zu.²¹ Ihre Haltung gegenüber der agrarischen Bevölkerungsmehrheit schwankt im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwischen Verachtung ob der Rückständigkeit des ländlichen Lebens und einer Romantisierung der dörflichen Gemeinschaft und volkstümlicher Traditionen als Manifestationen der Nationalkultur. In ihrem Elitebewusstsein sieht sie es als ihre Aufgabe, das einfache Volk zu erziehen, es auf ein höheres kulturelles, bildungsmäßiges und auch ökonomisches Niveau zu bringen.²² Das Vorbild, an dem sich die Intelligenzija orientiert, sind die Länder West- und Mitteleuropas, deren geistig-kulturelle Einflüsse – von Aufklärung und Romantik über Marxismus bis Nietzscheanismus und Theosophie – für ihr Denken prägend sind.²³

Der Theologe Petăr Dănov und das Gros seiner Bewegung wie auch der Literat Angelos Sikelianos und der antirationalistische Personenkreis um ihn gehören der Intelligenzija an; auch für sie ist „der Westen“ ein zentraler Bezugspunkt (sowohl im positiven Sinne als auch als Negativfolie), auf dessen alternativ-religiösen, lebensreformerischen und antimodernistischen Diskursen ihr eigenes Denken und Handeln fußt. Ebenfalls bildet die Höherentwicklung ihrer Völker einen zentralen Punkt ihrer millenaristischen Visionen, wobei sie selbst sich als geistig vervollkommnete Träger und Agenten dieser Erhöhung begreifen. Eine essentielle Bewusstseins-Transformation der Bulgaren und Griechen und davon ausgehend der gesamten Menschheit ist für sie der einzige Ausweg aus der Krisensituation der Zwischenkriegszeit, die Bulgarien und Griechenland genauso wie andere Teile Europas schwer trifft. Der Erste Weltkrieg verschärft die seit langem in den südosteuropäischen Gesellschaften angelegten Mängel – eine international kaum wettbewerbsfähige Landwirtschaft sowie von Korruption, Nepotismus und Willkür gekennzeichnete staatliche Institutionen – in dramatischem Maße und generiert massive politische Spaltungen und Radikalisierungen. Durch die Weltwirtschaftskrise verlieren zahlreiche Bauern ihre Existenz und verelenden.²⁴ Die autoritären Regime des bulgarischen Königs Boris III.

²⁰ In Südosteuropa ist die Abgrenzung zwischen Intelligenzberuflern (die relativ klar umrissene Sachgebiete und Aufgaben bearbeiten, für die ihnen eine gesellschaftlich anerkannte Sachkompetenz zugestanden wird) und Intellektuellen (die als „inkompetente“ Kritiker mit Allzuständigkeit Stellung zu allgemeinen, fundamentalen Wertfragen beziehen) nicht so klar wie im Westen, was mit ihrer ursprünglich kleinen Zahl und der geringen Ausdifferenzierung der akademisch gebildeten Intelligenz sowie mit ihrem „intellektuellen“ Selbstverständnis zusammenhängt. Vgl. Sterbling 2001, 89–92; 104–105.

²¹ Vgl. ebd., 65.

²² Vgl. Daskalov 2005, 423; Karamouzis 2004, 97.

²³ Vgl. Daskalov 2005, 425; Karamouzis 2004, 96; Sterbling 2001, 64.

²⁴ Vgl. Sundhaussen 2001, 347–348.

und des griechischen Generals Ioannis Metaxas machen sich in den dreißiger Jahren schließlich daran, die Krise mit diktatorischen Mitteln zu überwinden. Vorher stellen jedoch bereits Dănov und Sikelianos eine umfassendere Erlösung in Aussicht.

3. Erkenntnisinteresse

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich untersuchen, wie die beiden Protagonisten Dănov und Sikelianos mit ihren esoterischen Wissensansprüchen und ihren Heilsbotschaften gesellschaftlich agieren, d.h. wie sie ihre individuelle Religiosität, Weltanschauung und Wertvorstellungen zur handlungsleitenden Orientierung für andere Personen in der Gesellschaft machen bzw. machen wollen, und welche Position sie dabei gegenüber bereits bestehenden Orientierungen und den sie tragenden sozialen Akteuren einnehmen. Dabei richtet sich mein Interesse auf drei übergeordnete Themenkomplexe mit entsprechenden Fragestellungen:

Soziale Beglaubigung und Mobilisierung: Auf welchem Selbst- und Weltbild basiert das Handeln von Dănov und Sikelianos? Auf welche Weise versuchen sie Anerkennung für ihren Wahrheitsanspruch zu erlangen, um damit Anhänger und Unterstützer zu mobilisieren? An welche Personenkreise wenden sie sich und umgekehrt: Welche Personenkreise finden zu ihnen, wie kommunizieren sie ihre religiösen Inhalte? In welchem religions-, ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext sind diese Inhalte zu verorten? Dănov und Sikelianos vertreten esoterische Geschichtsbilder – in welches Verhältnis setzen sie sich damit zu vorherrschenden nationalen Geschichts- und Identitätsdiskursen? Wie verhalten sie sich zum zeitgenössischen politischen Kontext, welche Verbindungen gibt es zwischen ihren Weltanschauungen und ihren Anhängern auf der einen und den totalitären politischen Ideologien der Zwischenkriegszeit bzw. den autoritären Regimen ihrer Heimatländer auf der anderen Seite?

Esoterik und Orthodoxie: Der bulgarische Theologe und der griechische Literat stammen beide aus frommen orthodoxen Elternhäusern, Dănov bleibt bis zu seiner Exkommunikation Anfang der zwanziger Jahre, Sikelianos bis an sein Lebensende nominell orthodoxer Christ. Ihr religiöses Denken und Handeln steht jedoch in bewusster Abgrenzung zur orthodoxen Kircheninstitution, Theologie und Frömmigkeitspraxis, beide streben außerkirchliche religiöse Vergemeinschaftungen bzw. Organisationsformen an. Hieraus ergeben sich folgende Fragen: Was sind allgemeine Grundmotive im Verhältnis von esoterischer Religiosität und kirchlichem Christentum? Wie positionieren sich die Akteure inhaltlich gegenüber der Orthodoxie? Welche Perspektive auf die Kirche ist mit ihren Weltbildern verbunden und was sind die Kritikpunkte der beiden Esoteriker an ihr? Ist in ihrem religiösen Denken und Handeln eine Prägung durch die Orthodoxie bzw. eine spezifische Aneignung oder Umdeutung orthodoxer Elemente zu erkennen? Wie reagiert die Orthodoxie in Bulgarien und Griechenland auf die außer-

kirchlichen Aktivitäten, auf die konkurrierenden Heilsverkündigungen und Wahrheitsansprüche?

Ritualisierung und Inszenierung: Gegenstand meiner Analyse soll nicht nur gesellschaftliches Handeln sein, durch das Ideen, Glaubensvorstellungen und Verkündigungen sprachlich-textuell kommuniziert werden, sondern auch Praktiken, die auf eine Visualisierung und Ästhetisierung weltanschaulicher Inhalte und gleichzeitig auf eine rituelle Gemeinschaftsstiftung bzw. –bekräftigung oder die Kontaktaufnahme mit übermenschlichen Mächten abzielen. Im Einzelnen handelt es sich um die tänzerisch-gymnastische *Paneurhythmie* der *Weißten Bruderschaft* und Theateraufführungen im Kontext der *Delphischen Idee*; bei beiden rituell-inszenatorischen Handlungsformen wird zeitgenössische Avantgardekunst mit religiösen Deutungen versehen – ein Phänomen, das ich in einem breiteren historischen Kontext verorten und – hier ergibt sich eine Überschneidung mit dem zweiten Themenkomplex – auf ihre Prägung durch die orthodoxe Liturgiekonzeption hin in Augenschein nehmen möchte.

Das theoretisch-methodische Grundgerüst meiner Untersuchung bildet die Praxeologie Pierre Bourdieus, ein Ansatz, in dem Gesellschaften als „Spielfelder“ erscheinen, auf denen verschiedene Akteure in einem marktähnlichen Konkurrenzkampf um materielle und symbolische Güter und damit um eine möglichst vorteilhafte soziale Positionierung stehen. Diese theoretische Konzeption eignet sich sehr gut zur Analyse von gesellschaftlichen Konfliktdynamiken und Machtkonstellationen, wie sie z.B. im Zusammenhang mit dem Streben von Dănov und Sikelianos nach sozialer Legitimation erkennbar sind. Ihr esoterischer Anspruch auf höheres Wissen und die daraus abgeleitete Heilsverkündigung ist das Kapital, mit dem sie auf dem gesellschaftlichen Spielfeld antreten, und das ich im Folgenden, neben dem Ansatz Bourdieus und einer ihn ergänzenden handlungstheoretischen Religionsdefinition, genauer bestimmen möchte.

II. Theorie und Methodik

1. Pierre Bourdieus Theorie sozialer Felder

Pierre Bourdieu (1930–2002) bezeichnet seine soziologische Theorie als „Praxeologie“, d.h. er legt ein theoretisches Modell vor, mit dem das, was Menschen in einer Gesellschaft tun (= soziale Praxis) erfasst werden kann. Gesellschaftliches Handeln findet dieser Konzeption zufolge in sozialen Feldern statt, die miteinander in Beziehung bzw. Wechselwirkung stehen und sich miteinander auch überlappen. Soziale Felder sind zum Beispiel das Bildungswesen, Politik, Wirtschaft, Kunst oder Religion, allesamt mit diversen Unterfeldern. Alle Felder zusammen konstituieren eine Gesellschaft. An dieser Stelle ist zu betonen, dass der Feldbegriff bei Bourdieu rein relational ist – ein Feld ist „ein Raum von objektiven Relationen zwischen Positionen, die durch ihren Rang in der Distribution der Macht oder der Kapitalsorten definiert sind.“²⁵ Diese Positionen werden von individuellen wie von kollektiven bzw. institutionellen Akteuren besetzt. Die Position, die ein Akteur einnimmt, wird hauptsächlich dadurch bestimmt, wie viel Kapital er besitzt. Dies ist der zweite zentrale Begriff in Bourdieus Praxeologie; der französische Soziologe sieht das menschliche Handeln in Gesellschaften als Streben nach bzw. Wettkampf um verschiedene Kapitalsorten, entsprechend den jeweiligen Feldern, in denen die Praxis sich vollzieht. Allgemein sind dabei drei Hauptarten von Kapital zu unterscheiden: Erstens, ökonomisches Kapital in Form von Geld, materiellem Besitz, Immobilien, Aktien, Wertanleihen, Besitzrechten; zweitens, soziales Kapital als Netz sozialer Beziehungen oder Mitgliedschaft in Gruppen, Organisationen, Verbänden etc.; drittens, kulturelles Kapital, welches in drei Formen vorkommt: objektiviert (Bücher, Kunstwerke, Bilder, technische Instrumente), inkorporiert (kulturelle Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten eines Individuums) und institutionalisiert (Abschlusszeugnisse, Titel, Zertifikate u.ä.).²⁶

Soziales und kulturelles Kapital stellen symbolisches Kapital dar, also Kapital mit symbolischer Wirksamkeit. Alle Kapitalsorten können ineinander umgewandelt werden, etwa wenn ein hoher Bildungsgrad als kulturelles Kapital zu ökonomischem Kapital in Gestalt von materiellem Besitz wird, oder wenn das soziale Kapital der Bekanntschaft mit mächtigen Personen einem Individuum andere Kapitalformen (Prestige, Geld etc.) erschließt. In allen Feldern vollzieht sich der strukturell gleiche Kampf bzw. Wettbewerb unterschiedlich positionierter Akteure um die Produktion, Aneignung und Kontrolle von Kapital, wobei, wie bereits erwähnt, die angestrebten Kapitalsorten je nach Feld variieren: Während es im ökonomischen Feld vorrangig um Geld geht, steht in den nicht-ökono-

²⁵ Zit. nach Fuchs-Heinritz/König 2005, 236.

²⁶ Vgl. ebd., 157–171.

mischen Feldern (ungeachtet ihrer Überschneidungen mit der Ökonomie) eher symbolisches Kapital im Mittelpunkt, z.B. Titel und Reputation im akademischen Feld. Materieller und symbolischer Profit verstärken sich meist gegenseitig und verbessern die Position des Einzelnen im jeweiligen Feld bzw. „Feld der Macht“²⁷, das in die anderen Felder hineinreicht.

Das Streben nach der Bewahrung oder Verbesserung der Positionen in den verschiedenen Feldern ist Teil eines „Spiels“, dessen Regeln der Einzelne durch Erziehung und Sozialisation internalisiert; soziales Handeln ist für Bourdieu in der Regel nicht das Ergebnis rationaler Kalkulation, sondern wird durch einen von Kindesbeinen an ausgebildeten Sinn dafür gelenkt, was in bestimmten Situationen zu tun ist. Soziale Felder statten demnach Individuen mit einem Ensemble von Wahrnehmungs-, Wertschätzungs- und Handlungstendenzen aus, die definieren, was der Einzelne als erstrebenswertes Kapital anerkennt und daher zu erlangen trachtet. Bourdieu nennt diesen Teil der Persönlichkeit, der Wahrnehmungen filtert, den Geschmack formt sowie Neigungen und Vorlieben prägt, Habitus. Dabei handelt es sich wohlgerne nicht um ein deterministisches Konzept – das Individuum ist durch eine bestimmte Sozialisation nicht unausweichlich und eindeutig vorhersehbar auf bestimmte Verhaltensweisen programmiert; allerdings geht Bourdieu davon aus, dass der Habitus als Komplex aus eingprägten Dispositionen und kulturellem Kapital (Werte, Glaubensvorstellungen, Geschmack) die Wahrnehmung, das Denken und Handeln des Einzelnen strukturiert und dadurch eine der Sozialisation entsprechende soziale Praxis begünstigt. Der Habitus ist das Bindeglied zwischen Akteur und Feld, indem er Ersterem ermöglicht angemessen in Letzterem zu agieren.²⁸

Bourdieu's Theorie ist in ihrem Kern ein neomarxistisch grundiertes soziologisches Modell für die Kritik aller Formen von sozialer Herrschaft. Dominante Akteure akkumulieren besonders viel Kapital unterschiedlicher Art (Geld, Besitz, intellektuelle Deutungshoheit, religiöses Heil, Macht im Allgemeinen) und kontrollieren den Kapitalzugang nicht-privilegierter Gruppen und Individuen. Jede Herrschaftsordnung tendiert laut Bourdieu dazu, ihre eigene Willkürlichkeit zu naturalisieren – über den Habitus werde das System den Individuen eingpräg und so über längere Zeit zu einer nicht mehr hinterfragten, als natürlich gegeben wahrgenommenen Realität. Bourdieu verwendet den Begriff *doxa* zur Bezeichnung dieser internalisierten sozialen Ordnung.²⁹ Symbolisches Kapital wie Prestige, Ehre, Titel oder Sakralität verleihe der Kapitalakkumulation seitens der herrschenden Individuen, Gruppen und Klassen eine Aura der Legitimität; mit Blick auf die Menschheitsgeschichte schreibt Bourdieu der Religion eine zentrale Rolle im Hinblick auf die Legitimierung des Willkürlichen durch symbolisches Kapital zu.

²⁷ Bourdieu verwendet diesen Terminus als Ersatzbegriff für „herrschende Klasse“, vgl. ebd., 155.

²⁸ Vgl. ebd., 112–134.

²⁹ Vgl. ebd., 201–206.

Die oben dargestellte allgemeine Funktionsweise sozialer Felder erkennt Bourdieu auch im religiösen Feld; auch hier herrsche eine Art Wettkampfsituation zwischen verschiedenen individuellen und institutionellen Akteuren. Auf dem Spiel stehe dabei

das Monopol der legitimen Ausübung der Macht (...), dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien zu nehmen, indem sie ihnen einen religiösen Habitus aufzwingt und einprägt, also eine dauerhaft verallgemeinerte und übertragbare Disposition, in Übereinstimmung mit den Prinzipien einer quasi systematischen Sicht der Welt und des Daseins zu denken und zu handeln.³⁰

In Anknüpfung an Max Weber schreibt Bourdieu, dass sich diese Konkurrenz um die Laien zwischen drei Formen von religiösen Spezialisten entfalte: Erstens, den Priestern als speziell ausgebildeten Kultusbeamten religiöser Institutionen, geprägt durch Amtcharisma, Alltäglichkeit und Kontinuität; zweitens den Propheten als unabhängigen und subversiv-revolutionären Akteuren, die durch ihr persönliches Charisma mehr oder weniger erfolgreich eine Anhängerschaft um sich sammeln und so zu Führern häretischer Bewegungen werden können; drittens den Zauberern als „religiösen Kleinunternehmern“, welche gegen Entlohnung die – im Gegensatz zu den eigentlichen religiösen Interessen – begrenzten und unmittelbaren magischen Interessen der Laien bedienen, z.B. durch magische Heilung. Den Laien kommt im religiösen Feld nur eine passive Rolle zu – sie sind ausschließlich „Konsumenten“ des von den Spezialisten produzierten und verwalteten religiösen Kapitals. Religiöse Macht ist das Produkt einer „Transaktion“ zwischen diesen Spezialisten und den Laien, d.h. Priester, Propheten und Zauberer bedienen die religiösen Bedürfnisse der Individuen und werden dafür als legitime „Dienstleister“ anerkannt.³¹

Neben der Hoffnung auf Befreiung von existentieller Angst, Not, Krankheit, Leiden und Tod sieht Bourdieu bei den Laien vor allem ein zentrales religiöses Bedürfnis: die Rechtfertigung dafür, dass sie auf einer bestimmten sozialen Position so existieren, wie sie existieren – bei den in einer Gesellschaft herrschenden Individuen, Gruppen und Klassen als religiöse Legitimierung ihrer Dominanz durch verschiedene Arten der Konsekration, bei den Beherrschten als das durch die Oktroyierung bestimmter Weltbilder erzeugte „falsche Bewusstsein“, dass die Ungerechtigkeit der sozialen Welt nicht willkürlich ist, sondern im Karma, dem Willen Gottes oder anderen „sprachlichen Konstrukten“ begründet ist. Religion trage durch diese Legitimationstätigkeit zur Aufrechterhaltung der (ungerechten) Gesellschaftsordnung bei.³²

Die für das religiöse Feld spezifische Kapitalform ist in dieser Konzeption das religiöse Kapital; Bourdieu versteht darunter religiöse Kompetenzen (die Be-

³⁰ Bourdieu 2000, 23.

³¹ Vgl. ebd., 28.

³² Vgl. Rey 2007, 79.

herrschaft bestimmter Praktiken und Wissensquellen), religiöse Symbolsysteme (Mythen und Ideologien), die Kontrolle über das Weltbild der Laien, die Mitgliedschaft in religiösen Gruppierungen sowie Heilsgüter jeglicher Art. Der religiöse Habitus ist die spezifisch religiöse Dimension des allgemeinen Habitus eines individuellen Akteurs oder auch eines Kollektivs. Diese Dimension habe, so Bourdieu, einen bestimmenden Einfluss darauf, welchen „religiösen Geschmack“, welche religiösen Interessen, Neigungen und Bedürfnisse soziale Akteure haben. Dazu zählt etwa, auf welche religiösen Symbole sie ansprechen bzw. welche sie verwenden, die Art ihrer Beteiligung an Ritualen, ihre Reaktion auf religiöse Führer, ihre Wertschätzung bestimmter Formen von religiösem Kapital, kurzum: die Art und Weise wie sie im religiösen Feld agieren.³³

Der Dreh- und Angelpunkt von Bourdieus religionssoziologischer Konzeption ist die Vorstellung, dass Religionen Menschen Weltbilder oktroyieren, indem sie bestimmte Arten der Wahrnehmung und des Denkens in ihren Habitus einprägen und so auch das oben erwähnte falsche Bewusstsein bezüglich der Gesellschaftsordnung etablieren. Mittels dieser Einprägung wird bei den Laien die Nachfrage nach bestimmten Arten von religiösem Kapital generiert und am Laufen gehalten; Kirche und Prophet erscheinen als die Gegenpole des Wettkampfs um das Monopol auf die religiöse Überformung des Denkens und Handelns der Laien, wobei erstere den Propheten bzw. „Häresiarchen“ (und auch den Zauberer) als Konkurrenz im religiösen Feld „verketzert“, marginalisiert oder gar eliminiert, während umgekehrt der charismatische Prophet den Bruch mit der amtskirchlichen Routine bzw. der gewohnten Gesellschaftsordnung verkündet. Zwischen diesen beiden Polen bestehe ein Kontinuum, da eine prophetische Botschaft dauerhaft nur in mehr oder weniger stark ausgeprägten neuen institutionellen Strukturen (Lehrkorpus, Priesterschaft) überleben könne, welche dann unter Umständen später wieder von einem Propheten in Frage gestellt werden.³⁴

Wenngleich sich Bourdieus Überlegungen zur Funktionsweise des religiösen Feldes auf den ersten Blick gut auf das Thema der Arbeit anwenden lassen (die orthodoxen Kirchen als dominante Institutionen vs. Dänov und Sikelianos als Propheten), so weisen sie doch einige Mängel auf, die eine breite Anwendung auf die empirische Forschung behindern. So haben kritische Stimmen darauf hingewiesen, dass der Katholizismus mit seiner Trennung zwischen Laien und institutionell agierenden Geistlichen der Hauptbezugspunkt von Bourdieus Denken ist.³⁵ Sein Religionsverständnis ist recht einseitig vom marxistischen und Voltaireschen Bild der Katholischen Kirche als Ausbeutungs- und Unterdrückungsinstrument geprägt; religiöses Handeln ist in seiner Konzeption auf religiöse Profis begrenzt, die darum kämpfen, ihre bestimmte Vision des Heiligen

³³ Vgl. ebd., 92.

³⁴ Vgl. Bourdieu 2000, 23–37.

³⁵ Vgl. Rey 2007, 124–125.

zu legitimieren und den Laien einzuprägen.³⁶ Die reine Passivität, die Bourdieu letzteren bei den Kämpfen im religiösen Feld zuschreibt, ist jedoch empirisch nicht haltbar: Von der „Volksfrömmigkeit“ über individualtheologische Eklektizismen bis hin zur außerinstitutionellen spirituellen Suche in den pluralistischen Gesellschaften des heutigen Europas und Nordamerikas finden sich zahllose Beispiele für religiöse Kapitalproduktion und -kontrolle durch Laien. Auch müssen sich herrschende gesellschaftliche Gruppen für ihre symbolische Legitimation nicht unbedingt auf die dominanten Akteure im jeweiligen religiösen Feld stützen, sondern können randständige Bewegungen fördern und aufwerten. An dieser Stelle ist allerdings festzuhalten, dass religiöses Kapital zwar als Instrument „symbolischer Gewalt“ zur Legitimierung sozialer Unterschiede dienen kann, aber nicht notwendigerweise muss – man tut Bourdieu nicht Unrecht, wenn man hier von einer neomarxistischen Engführung spricht. Falsch ist darüber hinaus seine Gleichsetzung von Prophetie und Häresie, wie etwa der Blick auf die alttestamentlichen Propheten zeigt, die durchaus keine Konkurrenzansprüche gegen den religiösen Mainstream formulierten.

Bourdieu stellt mit seiner Praxeologie „Denkwerkzeuge“ (die Begriffe Kapital, Feld, Habitus, doxa etc.) bereit, die er absichtlich nicht zu präzise und eindeutig definiert, um so ihre größtmögliche Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zu gewährleisten. Er versteht sein soziologisches Konzept als temporäres theoretisches Konstrukt, das erst in Anwendung auf empirische Forschungsfragen konkrete Formen annimmt.³⁷

Eine wichtige Modifikation, die Bradford Verter im Hinblick auf Bourdieus Modell vornimmt, ist die Aufhebung von dessen Postulat der religiösen Passivität von Laien. Verter greift dazu auf den Begriff der „Spiritualität“ zurück; darunter versteht er „an extrainstitutional, resolutely individualistic, and often highly eclectic personal theology self-consciously resistant to dogma (...)“.³⁸

Während religiöses Kapital innerhalb eines hierokratischen institutionellen Rahmens (nicht nur Kirchen, sondern religiöse Organisationen im Allgemeinen) produziert und akkumuliert werde, weise „spirituelles Kapital“ einen diffuseren Charakter auf und unterliege komplexeren Mustern der Produktion, des Austauschs und des Konsums. Verter konstruiert wohlgerne keinen fundamentalen Gegensatz zwischen religiösem und spirituellem Kapital, sondern führt letztere Kategorie ein, um religiöses Denken und Handeln außerhalb institutioneller Kontexte und in anderen sozialen Feldern bzw. in Wechselwirkung mit der allgemeinen Kultur zu erfassen. Ich übernehme diese Differenzierung nicht, da dies meines Erachtens eine unnötige sprachliche Zergliederung darstellt, sondern spreche generell von „religiösem Kapital“. Die dahinter liegende Idee einer außerinstitutionellen und außerreligiösen Produktion und Zirkulation

³⁶ Vgl. Verter 2003, 157.

³⁷ Vgl. Rey 2007, 43.

³⁸ Verter 2003, 158.

religiösen Kapitals ist jedoch eine höchst sinnvolle Ergänzung zu Bourdieus Konzept.

Eine weitere Differenzierung, die Verter vornimmt, ist die zwischen der „Großproduktion“ und „Kleinproduktion“ von religiösem Kapital: Im „Feld beschränkter Produktion“ lösen sich die Unterschiede zwischen Produzenten und Konsumenten auf – etwa wenn religiöse Virtuosen bestimmte „Wahrheiten“ artikulieren, ohne dabei die Masse der Laien überzeugen zu wollen. Verter vergleicht die Differenz zwischen dem großem und dem beschränktem religiösen Produktionsfeld mit dem Unterschied zwischen hoher Kunst bzw. „Kunst um der Kunst willen“ und der Kunst für den Durchschnittsmenschen bzw. für ein großes Publikum. Auf der Seite der Großproduktion verortet Verter „populäre“ Formen von traditioneller Religion, während am entsprechenden anderen Ende, im Bereich der beschränkten Produktion, religiöses Virtuosität (z.B. traditionelle Mystik) ohne Anspruch auf Überzeugung der Massen zu finden ist.³⁹

2. Martin Riesebrodts handlungstheoretisches Religionsverständnis

Um genauer zu bestimmen, was Akteure im religiösen Feld eigentlich tun, spricht was ihre Praxis in diesem Feld ist, liegt ein Rückgriff auf die Religionstheorie Martin Riesebrodts nahe, die sich als sinnvolle Ergänzung zu Bourdieus Konzeption eignet. Riesebrodt hat eine „am Sinn religiösen Handelns orientierte Definition“ vorgelegt, um „Religion als universales soziales Phänomen adäquat abzugrenzen“.⁴⁰ Religion stellt für ihn einen Komplex von Praktiken dar, die in einem relativen Sinnzusammenhang stehen und somit ein „jeweils empirisch gegebenes Handlungssystem“ bilden:

Insofern stellen Christentum und Buddhismus nicht jeweils eine Religion dar, sondern Traditionen, die eine Vielzahl von Religionen – im Sinne empirisch-historisch gegebener Komplexe religiöser Praktiken – enthalten oder an ihnen – im Falle ‚synkretistischer‘ Systeme – partizipieren.⁴¹

Im Anspruch von Religionen auf die Fähigkeit zur Abwehr von Unheil, auf Krisenbewältigung und Heilstiftung durch Kommunikation mit personalen oder unpersönlichen übermenschlichen Mächten erkennt Riesebrodt den grundlegenden Sinn religiöser Praktiken, wobei dieser Sinn mit dem subjektiven Sinn, den religiöse Akteure ihren Handlungen zuschreiben, zwar nicht identisch sei, aber doch mit ihm korrespondiere. Der Soziologe unterscheidet zwischen drei Arten von religiösen Praktiken: Erstens, interventionistische Praktiken als Kontaktaufnahme mit oder Erlangung von Zugang zu Mächten, denen ein Einfluss auf

³⁹ Vgl. ebd. 160-162.

⁴⁰ Vgl. Riesebrodt 2005, 108.

⁴¹ Ebd., 109.

das menschliche Leben und die natürliche Umwelt zugeschrieben wird, die sich jedoch direkter menschlicher Kontrolle in der Regel entziehen. Die Mittel zu dieser Kontaktaufnahme sind kulturell vorgegeben bzw. erlernt, ebenso wie das, was im jeweiligen Fall unter Kontakt oder Zugang verstanden wird. Als interventionistische Praktiken fasst Riesebrodt folgende Handlungen auf:

Kontaktaufnahme kann [...] Interaktion durch symbolische Handlungen bedeuten, wie etwa durch Gebete, Gesänge, Gesten, Gebärden, Formeln, Opfer, Gelübde oder Divination. Zweitens kann Kontaktaufnahme im Sinne einer Manipulation stattfinden, etwa durch das Tragen von Amuletten oder den Vollzug ‚magischer‘ Akte. Kontaktaufnahme kann auch temporäre Interaktion oder gar Fusion mit übermenschlichen Mächten bedeuten, wie sie in mystischer Ekstase und in asketischer Entrückung erfahren werden. Und schließlich kann Kontaktaufnahme die Aktivierung eines im Menschen schlummernden übermenschlichen Potentials meinen und umfasst Praktiken der Selbstermächtigung durch Kontemplation und darin erfahrener ‚Erleuchtung‘.⁴²

Zweitens, diskursive Praktiken, die das religiöse Wissen über interventionistische Praktiken tradieren und revidieren und mit ihnen in einem dialektischen Verhältnis stehen:

Als diskursive Praktiken bezeichne ich die zwischenmenschliche Kommunikation über die Natur, den Status sowie die Zugänglichkeit übermenschlicher Mächte, über ihre Manipulierbarkeit, ihren Willen sowie über Techniken der Selbstermächtigung. [...] Diskursive Praktiken sind die Grundlage religiöser Deutungskulturen. Unter sie fallen auch Theologien, ein Begriff, den man großzügig interpretieren und nicht auf eine akademische Disziplin und Intellektuelle beschränken sollte. Sie tragen auch wesentlich zu Reproduktion von Religion im Sozialisationsprozeß bei.⁴³

Und drittens, verhaltensregulierende Praktiken, welche den ethisch-moralisch-habituellen Aspekt von Religion ausmachen:

Als verhaltensregulierende Praktiken bezeichne ich die religiöse Überformung des Alltagsverhaltens mit Rücksicht auf übermenschliche Mächte. Es geht dabei häufig um die Vermeidung von Sanktionen oder die Anhäufung von Verdiensten. Wie sollen Menschen miteinander verkehren, was dürfen sie wann und mit wem konsumieren, wen dürfen sie heiraten, welche Kleidung und Haartracht sollen sie tragen, zu welchen Zeiten und an

⁴² Ebd., 113–114.

⁴³ Ebd., 114.

welchen Orten sollen sie bestimmte Handlungen vollziehen oder vermeiden, wie sollen sie ihre Toten begraben?⁴⁴

Verhaltensregulierende Praktiken können auch den Sinn interventionistischer Praktiken annehmen, wenn sie als Kommunikation mit übermenschlichen Mächten oder Strategie der Selbstermächtigung gedeutet werden. Die Grenzen zwischen den drei Praxisarten sind generell fließend. Aus dieser Bestimmung religiöser Handlungsformen entwickelt Riesebrodt seine Religionsdefinition:

Religiös nenne ich Handlungen, deren Sinn sich durch die Bezugnahme auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte auszeichnet. **Religion** bezeichnet einen Komplex religiöser Praktiken, den man vom Begriff der religiösen Tradition unterscheiden sollte [s.o.]. **Religiosität** nenne ich die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion. [...] Während Religion primär auf der Ebene der institutionalisierten Praktiken und ihres Sinns theoretisch gefasst werden kann, versteht man Religiosität am besten als Ergebnis einer Dialektik von institutionalisierten Praktiken und subjektiver Aneignung und Ausdeutung.⁴⁵

Wenn man nun Riesebrodts Ansatz in die oben dargestellte praxeologische Konzeption integriert, erkennt man, dass religiöse Praktiken potentiell, erstens, Mittel zur Erlangung von religiösem Kapital in Form diverser Heilsgüter sowie darauf aufbauender Macht sind; zweitens, dass die Praktiken selbst religiöses Kapital in Form spezifischer Kompetenzen, des Zugangs zu übermenschlichen Mächten und damit wiederum von sozialer Macht darstellen können; drittens, dass diskursive Praktiken eine Schlüsselrolle spielen, indem sie nicht nur religiöses Kapital in Form von Symbolsystemen vermitteln, sondern im Kontext dieser Systeme überhaupt erst sprachlich definieren, was aus der Perspektive eines religiösen Akteurs legitime und erstrebenswerte Heilsgüter sind, und welche interventionistischen bzw. verhaltensregulierenden Praktiken legitime Wege zu ihrer Erlangung oder Bewahrung darstellen. Der Anspruch religiöser Akteure auf den Besitz von Heilsgütern, die Beherrschung wirksamer interventionistischer Praktiken und das Wissen um richtiges Verhalten unter Rücksichtnahme auf übermenschliche Mächte wird ebenso durch diskursive Akte konstituiert wie die Reproduktion der sozialen Anerkennung dieses Anspruchs (und der damit einhergehenden Macht) im Rahmen von Erziehung, Sozialisation und der Binnenkommunikation religiöser Gemeinschaften. Jeder religiöse Akteur, dessen Handeln im religiösen Feld nicht auf den Pol der beschränkten Kapitalproduktion begrenzt ist, ist auf die Anerkennung der Legitimität seiner beanspruchten Rolle und seiner Handlungen angewiesen – die Macht, bestimmte Weltbilder, Heilsgüter und Praktiken gesellschaftlich wirksam zu legitimieren und die Nachfrage danach dauerhaft aufrecht-

⁴⁴ Ebd., 114.

⁴⁵ Ebd., 115 [eigene Hervorhebungen].

zuerhalten stellt im Bereich der religiösen Großproduktion somit die zentrale Form von Kapital dar, welche alle anderen Formen bündelt.

Mit Hilfe des dargelegten praxeologischen und religionstheoretischen Instrumentariums – d.h. mit den zentralen terminologischen „Denkwerkzeugen“ Feld, Kapital, Habitus und Praxis sowie der Unterscheidung von interventionistischen, diskursiven und verhaltensregulierenden Praktiken – soll die soziale Positionierung von Dănov, Sikelianos und ihren Anhängern innerhalb ihres spezifischen historischen und kulturellen Kontextes analytisch erfasst werden. Kernpunkte sind dabei die Fragen, wie sie mit dem von ihnen beanspruchten religiösen Kapital in verschiedenen sozialen Feldern agieren, wie sie Legitimität in Abgrenzung zu anderen Akteuren anstreben, und wie sie umgekehrt, Kapital aus anderen Bereichen für das religiöse Feld mobilisieren. Zunächst ist es erforderlich, die in der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* zum Ausdruck kommende esoterische Religiosität zu charakterisieren und historisch einzuordnen, um so das religiöse Kapital und die entsprechenden Praxisformen zu bestimmen, mit denen Dănov und Sikelianos auf den gesellschaftlichen „Spielfeldern“ Bulgariens und Griechenlands antreten.

3. Höheres Wissen als Kapital: Esoterische Religiosität

3.1 Historischer Umriss und Definition von Esoterik

In den vergangenen zwanzig Jahren hat sich die Esoterik als interdisziplinär und systematisch bearbeitetes, internationales Forschungsfeld fest etabliert.⁴⁶ Der Esoterikbegriff bezeichnet dabei bestimmte Formen der Weltdeutung und Religiosität, deren Ursprünge in den spätantiken Geistesströmungen des Gnostizismus, des Neoplatonismus, des Neopythagoreismus, der Hermetik und teilweise auch der Stoa liegen. Aus der Interaktion dieser Systeme mit Christentum, Judentum und schließlich auch Islam bildeten sich esoterische Religionsoptionen im Kontext aller drei abrahamitischen Schriftreligionen heraus. Waren entsprechende Ideen im Mittelalter stärker im islamischen Kulturraum und in Byzanz als im lateinischen Westen ausgeprägt, so formierte sich dort im Kontext von Renaissance und Humanismus die geistige Grundlage einer nicht nur die europäische Religionsgeschichte bis heute prägenden *longue durée* des Esoterischen – die Wiederentdeckung des hermetischen Erbes durch Marsilio Ficinos lateinische Übersetzung des *Corpus Hermeticum* (1462) ist einer der Eckpunkte dieser Entwicklung. In den Kreisen platonisch orientierter humanistischer Gelehrter verbanden sich Hermetik, Neoplatonismus, die jüdische Mystik Kabbalah sowie die „okkulten Wissenschaften“ Astrologie, Alchemie und Magie mit dem Christentum zu einem Synkretismus, in welchem die mythische Figur des *Hermes Trismegistus*, des angeblichen Verfassers des *Corpus Hermeticum*, als eine der

⁴⁶ Zur Geschichte der Esoterikforschung siehe Hanegraaff 2004, 503–511.

frühesten und autoritativsten Quellen einer Urtheologie (*prisca theologia*) bzw. ewigen Weisheit (*philosophia perennis*) galt. Diese Urweisheit, die Gott einst Adam offenbart habe, sei nach dem Fall der Menschheit von aufeinanderfolgenden göttlich inspirierten Weisen (Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras etc.) bewahrt worden; sie stehe im Einklang mit den Mysterien des christlichen Glaubens und sei eine prophetische Ankündigung desselbigen.⁴⁷ In Anbetracht der wichtigen Rolle des „Dreimalgroßen Hermes“ in diesem Synkretismus wird in der Forschung von „Hermetismus“ gesprochen. Dieser Hermetismus der Renaissance bildet so etwas wie den weltanschaulichen Referenzrahmen für alle Spielarten der „abendländischen Esoterik“ seit der frühen Neuzeit: Paracelsismus, Rosenkruzertum, christliche Theosophie, Illuminismus, Okkultismus, New Age usw.⁴⁸

Der rekonstruierbare religions- und geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen diesen Phänomenen sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass „Esoterik“ keine kohärente und homogene Tradition ist, sondern sich als Untersuchungsgegenstand erst durch den kategorisierenden Blick von Wissenschaftlern ergibt, wie Kocku von Stuckrad festgehalten hat: „Esotericism as object matter does not exist; ‚esotericism‘ is a construction of scholars who order phenomena in a way that they find suitable to analyse processes of Western history of culture.“⁴⁹

Hier stellt sich nun die Frage, worin die Ähnlichkeit und Spezifität besteht, aufgrund derer die oben genannten Phänomene zusammen als Esoterik bezeichnet werden. Die Pionierarbeit zur theoretischen Grundlegung und zumindest vorläufigen Abgrenzung des Forschungsfeldes „Esoterik“ hat der französische Germanist und Historiker Antoine Faivre geleistet. Dieser zeichnet in seinem bedeutendsten Werk „Access to Western Esotericism“ (1992) nicht nur historische Zusammenhänge und Vermittlungswege nach, sondern entwirft auch einen heuristischen Definitionsansatz: Ausgehend vom frühneuzeitlichen Hermetismus begreift er Esoterik als „Denkform“, die sich durch vier intrinsische und zwei fakultative Charakteristika auszeichnet. Hierbei handelt es sich um folgende Elemente:

Erstens, **Entsprechungen**:

Symbolic and real correspondences [...] are said to exist among all parts of the universe, both seen and unseen. (‘As above so below’) We find here the ancient idea of microcosm and macrocosm or, if preferred, the principle of universal interdependence. These correspondences, considered more or less veiled at first sight, are, therefore, intended to be read and deciphered. The entire universe is a huge theatre of mirrors, an ensemble of hieroglyphs to be decoded. Everything is a sign; everything conceals and exudes mystery; every object hides a

⁴⁷ Vgl. ebd., 493.

⁴⁸ Zur Geschichte esoterischer Religiosität siehe Faivre 1994; Goodrick-Clarke 2008; Hanegraaff 1998; ders. 2013; Stuckrad 2004.

⁴⁹ Stuckrad 2005, 88.

secret. [...] We can distinguish two kinds of correspondences. First, those that exist in nature, seen and unseen, e.g., between the seven metals and the seven planets, between the planets and the parts of the human body or character (or of society). Next there are correspondences between Nature (the cosmos) or even history and revealed texts.⁵⁰

Zweitens, **Lebendige Natur:**

The cosmos is complex, plural, hierarchical [...]. Accordingly, nature occupies an essential place. Multilayered, rich in potential revelations of every kind, it must be read like a book. The word *magia*, so important in the Renaissance imaginary, truly calls forth that idea of a Nature, seen, known, and experienced as essentially alive in all its parts, often inhabited and traversed by a light or a hidden fire circulating through it.⁵¹

Drittens, **Imagination und Mediationen:**

The two notions are linked and complementary. The idea of correspondences presumes already a form of imagination inclined to reveal and use mediations of all kinds, such as rituals, symbolic images, mandalas, intermediary spirits. From whence the importance of angelology in this context, but likewise of the ‘transmitter’ in the sense of ‘initiator’, of ‘guru’ [...]. It is the imagination that allows the use of these intermediaries, symbols and images to develop a gnosis, to penetrate the hieroglyphs of Nature, to put the theory of correspondences into active practice and to uncover, to see, and to know the mediating entities between Nature and the divine world. [...] Understood thus, imagination [...] is the tool for knowledge of self, world, Myth.⁵²

Viertens, **Erfahrung der Transmutation:**

What modern esoteric currents often call ‘gnosis’ in the current modern sense of the term is that illuminated knowledge that favors the ‘second birth’ – a capital notion here, especially in theosophy. It seems that an important part of the alchemical corpus, especially since the beginning of the seventeenth century, had as its object less the description of laboratory experiments than the figurative representation of this transmutation according to a marked path [...]. The rapprochement could have been suggested with the three phases of the traditional mystic’s way: purgation; illumination; unification. It is often implied in such contexts that transmutation can just as well occur in a portion of Nature as in the experimenter himself.⁵³

⁵⁰ Faivre 1994, 10–11.

⁵¹ Ebd., 11.

⁵² Ebd., 12–13.

⁵³ Ebd., 13.

Zu diesen vier unbedingt erforderlichen Merkmalen können laut Faivre zwei weitere, fakultative Elemente kommen:

Fünftens, **Praxis der Konkordanz**:

What is designated thus is not a property of Western esotericism throughout but marks most particularly the beginning of modern times [...] to reappear at the end of the nineteenth century in a different and triumphant form. This shows up in a consistent tendency to try to establish common denominators between two different traditions or even more, among all traditions, in the hope of obtaining an illumination, a gnosis, of superior quality.⁵⁴

Und schließlich sechstens, **Transmission**:

Emphasis on transmission implies that an esoteric teaching can or must be transmitted from master to disciple following a pre-established channel, respecting a previously marked path. [...] We know the importance of these conditions in the genesis and development of secret, initiation societies in the West.⁵⁵

Wenngleich Faivres Typologie als Herausarbeitung des in der Renaissance geprägten „Referenzkorpus“ der westlichen Esoterik in der Forschung nach wie vor breite Anerkennung genießt, so greift das Konzept für eine allgemeine Esoterikdefinition zu kurz. Kritische Stimmen haben u.a. bemängelt, dass Faivre zu stark auf die Frühe Neuzeit und einen christlichen Kontext fixiert ist; Antike, Mittelalter und Moderne sowie pagane, jüdische und islamische Kontexte wie auch starke buddhistische und hinduistische Einflüsse im Westen seit dem 19. Jahrhundert würden dadurch nicht angemessen berücksichtigt.⁵⁶ Der typologische Ansatz führe zu einem Zirkelschluss, da nach diesem Verständnis nichts außerhalb der Denkform Esoterik sein könne.⁵⁷ Der Franzose impliziere mit seiner Konzeption, dass im Prinzip keine neuen Entwicklungen in der esoterischen Konfiguration, die in der Renaissance Gestalt angenommen hat, zur Hinzufügung weiterer intrinsischer oder nicht-intrinsischer Elemente führen können – ein Weltbild aus dem 16. Jahrhundert werde so zur definierenden Norm gemacht.⁵⁸

Flexiblere Esoterikdefinitionen, die mit den von Faivre beschriebenen Charakteristika eines esoterischen Weltbildes kompatibel sind, aber zugleich die Vorläufer wie auch die Fortentwicklung des Referenzkorpus der Renaissance und nicht-christliche Kontexte integrieren, haben Kocku von Stuckrad und Monika Neugebauer-Wölk vorgelegt.⁵⁹ Beide betrachten das Streben nach bzw. den Anspruch auf höheres Wissen als essentielles Merkmal der Esoterik – ein Element,

⁵⁴ Ebd., 14.

⁵⁵ Ebd., 14–15.

⁵⁶ Vgl. Stuckrad 2005, 83.

⁵⁷ Vgl. McCalla 2001, 444.

⁵⁸ Vgl. Hanegraaff 1998, 401.

⁵⁹ Vgl. Stuckrad 2005; Neugebauer-Wölk 2003.

das auch Faivre unter dem Begriff *Gnosis* anführt, jedoch nicht als Charakteristikum der esoterischen Denkform bestimmt. Während Stuckrad aus wissenssoziologischer Perspektive „das Esoterische“ abstrahierend als „Diskurselement“ der europäischen Kulturgeschichte versteht, das um den genannten Wissensanspruch kreist, vertritt Neugebauer-Wölk einen religionshistorischen Ansatz, in welchem sie „esoterische Religiosität“ als religiösen Entwurf sieht, der aufgrund des Anspruchs auf höheres Wissen in grundlegender Differenz zum Christentum stehe. Wie ich im Kapitel zum Verhältnis von Dänov und Sikelianos zur Orthodoxie ausführen werde, teile ich diese Dichotomisierung von Esoterik und Christentum nicht – in diesem Punkt stimme ich auch mit Stuckrad überein, ebenso darin, dass man esoterische Diskurse nicht nur im Rahmen von Religion und Philosophie findet, sondern aufgrund von „diskursiven Transfers“ z.B. auch in den Naturwissenschaften, etwa wenn Physiker nach der alles erklärenden Weltformel suchen, oder wenn Genetiker das gesamte Erbgut des Menschen entschlüsseln wollen und dieses Unterfangen mit religiöser Sprache aufladen.⁶⁰ Davon abgesehen orientiere ich mich aber eher am Ansatz Neugebauer-Wölks, da dieser dem historischen Zusammenhang bestimmter „esoterischer“ Phänomene der europäischen Religionsgeschichte stärker Rechnung trägt und Esoterik nicht nur als religiösen Diskurs, sondern als religiöses *Handeln* in bestimmten geschichtlichen, räumlichen und sozialen Kontexten ausweist. In Verbindung mit Riesebrodts Religionsverständnis ergibt sich dann folgende Arbeitsdefinition:

Esoterik ist eine Form von Religiosität, die in einer spezifischen religions- und geistesgeschichtlichen *longue durée* seit der Spätantike steht, und für die interventionistische, diskursive und verhaltensregulierende Praktiken charakteristisch sind, die sich auf den Besitz oder Erwerb eines höheren Wissens mit soteriologischer Qualität beziehen.

Beansprucht wird dabei ein verborgenes („okkultes“) und erlösendes Wissen, eine erleuchtende Erkenntnis über die Zusammenhänge des Seins, das wahre Wesen der Dinge, die kosmischen Entsprechungen, die Bedeutung der Hieroglyphen der Natur, die *philosophia perennis* bzw. *prisca theologia* usw.:

What is claimed here, a vision of truth as a master key for answering all questions of humankind. Thus, relativism is the natural enemy of esotericism. The idea of higher knowledge is closely linked to a discourse of secrecy, albeit not because esoteric truths are restricted to an ‚inner circle‘ of specialists or initiates but because the dialectic of concealment and revelation is a structural element of secretive discourses. Esoteric knowledge is not so much elitist as hidden. [...] In principle the revelation of esoteric truths is accessible to anyone who follows

⁶⁰ Vgl. Stuckrad 2005, 90–91.

the prescribed ways and strategies that lead to this ‚land of truth‘, even if the requirements of following these strategies are so high that an elitist self- understanding emerges from them.⁶¹

Wie wir noch sehen werden, sind Dănovs Postulat einer „göttlichen Lehre“ und Sikelianos’ Selbstbild eines „Eingeweihten“, der die großen kosmischen Zyklen hinter der Historie erkannt hat, konkrete Beispiele für esoterische Wissensansprüche. Auf andere Beispiele stößt man in allen drei abrahamitschen Traditionen wie auch in paganen Kontexten, von den antiken Strömungen des Gnostizismus und Mittelplatonismus über die jüdische Kabbalah, den Sufismus, den Neoplatonismus der Renaissance und die christliche Theosophie der Frühen Neuzeit, bis hin zum modernen Okkultismus und New Age. Das beanspruchte Wissen bzw. die Erkenntnis, die dorthin führt – die *Gnosis* – ist dabei immer mit einer soteriologischen Qualität verbunden:

Unlike scientific or ‚rational‘ knowledge (which, moreover, gnosis does not exclude but use), gnosis is an integrating knowledge, a grasp of fundamental relations including the least apparent that exist among the various levels of reality (...). Gnosis is either this knowing in itself or the intuition and the certainty of possessing a method permitting access to such knowledge. (...) The gnosis of esoteric currents possesses two very characteristic traits. On the one hand, it abolishes the distinction between faith and knowledge. (From the moment a person ‚knows‘, faith is no longer necessary.) On the other hand, this gnosis is presumed to possess a soteriological function, i.e., it contributes to the individual salvation of the person who practices it. (...) Sacred philosophy, bringing salvation, because it has the virtue of effecting metamorphoses, the inner mutation of human beings (...) To know what we are and whence we came is already, in a certain way, to be saved.⁶²

Was sind die Wege und Methoden zur Erlangung des höheren Wissens? Zu nennen sind hier die mystisch-imaginative Seelenschau, die Lektüre esoterischer Texte oder das Lesen des „Buches der Natur“, aber auch die – im Faivre’schen Sinne – „Mediation“ esoterischen Wissens durch Engel, Geister, Gottheiten, Außerirdische, Gurus, Rituale, Symbole etc., oder in der „Transmission“ von Meister zu Schüler in Einweihungsritualen. Die wichtige Rolle von individuellen spirituellen Erfahrungen und innerer Erleuchtung beim Streben nach esoterischem Wissen trug im Laufe der Geschichte ein deutliches Konfliktpotential in sich, zumal dadurch die Autorität religiöser Institutionen in Frage gestellt wurde:

Repeatedly, the claim of individual experience of ultimate truth was a threat to institutionalised forms of religion, as the reactions of the Christian churches to these claims clearly reveal. It is not the experience itself that causes problems for institutionalised religions – every religion encompasses the dimension of experience – but the two other aspects: the

⁶¹ Ebd., 88–89.

⁶² Faivre 1996, 19–22.

individual character of it and the claim that is linked to it, which often transgresses the boundaries of an institutionalised religion.⁶³

Typisch für die meisten esoterischen Strömungen ist ein **ontologischer Monismus**, der die materiellen und immateriellen Bereiche der Realität als Einheit betrachtet, d.h. es besteht kein Bruch zwischen Transzendenz und Immanenz. Auch gibt es in diesem Weltbild keine unbelebte Natur, vielmehr ist alles Teil einer „großen Kette der Wesen“ im neoplatonischen Sinne, in der alle Geschöpfe Anteil am Göttlichen haben, das sich in die Welt verströmt, und die dadurch miteinander verbunden sind.⁶⁴ Das Streben nach einer ultimativen Wahrheit und absoluten Welterkenntnis verfügt über eine starke Affinität zu holistischen Weltbildern, wenngleich letztere nicht unbedingt mit Ansprüchen auf höheres Wissen einhergehen müssen.⁶⁵ Esoterische Religiosität ist generell eine **kosmologische Religiosität**, d.h. es geht um den Ursprung des Universums und die Beziehungen im Kosmos, wobei in der Esoterik kein Zwang besteht, sich zwischen den beiden logischen Alternativen der christlichen Schöpfungslehre und der neoplatonischen Emanationslehre entscheiden zu müssen – alle Ursprungsvorstellungen zum Kosmos sind möglich und all das wird miteinander in Beziehung gesetzt.⁶⁶

Dies führt zu einem weiteren Charakteristikum: Esoterische Religiosität ist **antidogmatisch**, es gibt nicht eine allein normative heilige Schrift und keinen festen Katalog von Glaubenswahrheiten, Esoterik gründet nicht auf einer geschlossenen Lehre, sondern auf einem Weltbild, das stets durch neue „Erleuchtung“ und Weisheit erweitert werden kann; allerdings ist sie auch nicht beliebig, sondern schöpft aus einer bestimmten Denktradition, aus einem Fundus von individuell kombinierbaren Vorstellungen, zu deren wichtigsten die erwähnte neoplatonische Emanationslehre zählt.⁶⁷ Darüber hinaus besteht nach esoterischem Verständnis, wie bereits erwähnt, **kein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen**: „Tiefste religiöse Erkenntnis ist vielmehr Resultat von Wissen, einem Wissen, das den Anspruch erhebt, mit dem jeweiligen Stand der Wissenschaft kompatibel zu sein – in seiner Qualität als ‚höheres Wissen‘ aber immer auch darüber hinausgeht.“⁶⁸

In praxeologischer Terminologie ausgedrückt stellt das höhere Wissen in doppelter Weise religiöses Kapital dar: zum einen als Heilsgut in Form von Erlösung und Erleuchtung, kurzum: als sinnhafte Weltdeutung; zum anderen als Kompetenz, auf Grundlage derer Legitimität und Macht beansprucht werden

⁶³ Stuckrad, 2005, 92.

⁶⁴ Vgl. Neugebauer-Wölk 2006, 22.

⁶⁵ Vgl. Stuckrad 2005, 93.

⁶⁶ Vgl. Path, <http://www.sfb804.de/en/home/newsdetails/article/hexenlinien-gurus-und-kraftsteine.html?type=98>.

⁶⁷ Vgl. Neugebauer-Wölk 2006, 22.

⁶⁸ Ebd., 23.

kann. Damit verbunden sind weitere Kompetenzen, sprich Kapitalformen wie die Fähigkeit zum Einsatz des Seelenorgans der Imagination, interventionistische Praktiken in Bezug auf übersinnliche Mediatoren (Engel, Geister etc.), magische und alchemistische Praktiken, oder die Stellung als Meister, der das esoterische Wissen an Schüler weitergibt. Esoterische Religiosität kann sich auch in verhaltensregulierenden Praktiken ausdrücken, wenn z.B. aus einem holistischen Weltbild, wie im Falle der *Weißer Bruderschaft*, das Postulat naturgemäßer Lebensführung abgeleitet wird.

3.2 Esoterik in der „entzauberten Welt“: Die Theosophische Gesellschaft und ihr Einfluss

Die zentrale Manifestationsform esoterischer Religiosität Ende des 19. Jahrhunderts, Anfang des 20. Jahrhunderts, ist der sogenannte Okkultismus: Wouter Hanegraaff hat aufgezeigt, dass auch Esoterik dem allgemeinen Wandel von Religion im Rahmen der komplexen westlichen Säkularisierungsprozesse seit dem 18. und, noch stärker, seit dem 19. Jahrhundert unterworfen war. Das „traditionelle“, in sich konsistente hermetische Weltbild der universalen Entsprechungen wandelte sich durch cartesianische und evolutionistische Einflüsse, d.h. die ursprüngliche esoterische Kosmologie wurde immer stärker im Sinne neuer wissenschaftlicher Paradigmen verstanden. Es entstand ein ambivalentes Weltbild, in welchem sich Entsprechungen mit dem modernen naturwissenschaftlichen Prinzip der instrumentalen Kausalität verbanden und die neoplatonische Emanationslehre – in einer alternativen Positionierung zu Darwins Theorie – als spirituelle Evolution gedeutet wurde:

The result of this process was a new type of esotericism that may be referred to as occultism, and comprises all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanted secular world.⁶⁹

Die Entwicklung des Okkultismus im 19. Jahrhundert ist symptomatisch für eine breiter werdende Kluft zwischen dem religiösen Mainstream und der modernen Wissenschaft im Westen. Darwins Evolutionstheorie stellt die christliche Schöpfungslehre radikal in Frage und erschüttert das Bild, das der Mensch von seiner Stellung in der Welt hat. Die Naturwissenschaften etablieren sich als dominante Weltdeutungsinstanzen, die nur konkrete, empirisch nachprüfbare Fakten gelten lassen, und deren Erkenntnisse zu einem fortschreitenden Autoritätsverlust der christlichen Überlieferung führten.⁷⁰ Im Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus vertiefte sich die Kenntnis außereuropäischer Kulturräume und religiöser Traditionen, was ebenfalls zu einer Relativierung überkommener Religion

⁶⁹ Hanegraaff 2004, 496.

⁷⁰ Goodrick-Clarke 2008, 211.

beitrag. Der Okkultismus formierte sich als alternative religiöse Option, in der Religion und Wissenschaft miteinander versöhnt werden sollen – durch Weltbilder und Praktiken, die sich auf übermenschliche Mächte beziehen, dabei jedoch mit einem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einhergehen. Das treibende Moment für diese Entwicklung ist die Herausbildung des Spiritismus Mitte des 19. Jahrhunderts (ausgehend von den USA), dessen Vertreter mittels Séancen Kontakt mit Verstorbenen aufnehmen und empirische Beweise für ein Weiterleben nach dem Tod bzw. für „okkulte“ Phänomene erbringen wollten. Nachdem diese Aktivitäten zunächst nur auf einer rein interventionistischen Praxisebene stattfinden, erfolgt schließlich eine theoretische Grundlegung esoterischer Prägung und eine alternativ-religiöse Positionierung.⁷¹

Der Spiritismus bildet den Entstehungskontext für diverse okkultistische Bewegungen, deren langfristig prägendste die Theosophische Gesellschaft darstellt, die 1875 in New York von einem kleinen Kreis um die Exilrussin Helena Blavatsky (1831–1891) und den Rechtsanwalt Henry Steel Olcott (1832–1907) gegründet wird. Ihre Ziele sind:

1. To form the nucleus of a universal Brotherhood of humanity, without distinction of race, creed, sex, caste, or color.
2. The study of ancient and modern religions, philosophies, and sciences.
3. The investigation of the unexplained laws of nature and the psychical powers latent in man.⁷²

Die theosophische Weltanschauung, in der westliche Esoterik mit Elementen außereuropäischer religiöser Traditionen kombiniert wird, kreist um die Idee einer Emanation zeitloser Lebens- und Bewusstseinszentren, der sogenannten Monaden, aus dem göttlichen Absoluten und ihres Abstiegs zu einer gröberen Ebene des Kosmos, d.h. ihr Eindringen in die Materie – dies ist der Prozess der „Involution“; am tiefsten Punkt dieses Eindringens beginnt die entgegengesetzte Bewegung, die Rückkehr zum Absoluten, die „Evolution“, bei der sich die Monaden, den Gesetzen von Karma und Reinkarnation folgend, durch verschiedene Seinsformen mit immer höherem Bewusstsein und abnehmender Materialität (Minerale, Pflanzen, Tiere, Menschen, diverse Geistwesen) hindurch am Ende eines großen Weltzyklus wieder mit der göttlichen Urquelle vereinen. Esoteriktypisch gibt es nach theosophischer Vorstellung keine unbelebte Natur, selbst Planeten bzw. Sonnensysteme sind vom göttlichen Geist in Gestalt der Monaden durchdrungen, das gesamte Universum entfaltet sich aus dem Absoluten heraus und kehrt wieder dorthin zurück – ein ewiger Kreislauf.⁷³

⁷¹ Zum Spiritismus (oder wie es in den USA heißt: Spiritualismus) siehe Brandon 1983; Sawicki 2001.

⁷² Goodrick-Clarke 2008, 219.

⁷³ Zum theosophischen Weltbild siehe Campbell 1980, 61–74.

Blavatsky gibt an, dass die Quelle ihrer wichtigsten Schriften nicht sie selbst, sondern spirituell vervollkommnete Weise seien, die „Mahatmas“ oder „Meister der Weisheit“, die über paranormale Fähigkeiten verfügten und deren Residenz sich im Himalaya befinde:

The Masters are thought to be a part of the Great White Brotherhood or White Lodge, who watch over and guide the evolution of humanity and who preserve the truths of the ageless wisdom. Many of the great religious teachers, such as Abraham and Moses, are identified as Masters. Also, the ‚mighty triad‘ of Buddha, Confucius and Jesus are thought to be adepts, as are Solomon, Laotze, Boehme, Cagliostro, Mesmer, and many others.⁷⁴

Die Theosophie wächst bereits Ende des 19. Jahrhunderts zu einer weltweit vertretenen und vernetzten religiösen Organisation an und übt besonders auf Intellektuelle, Künstler und andere Eliten große Anziehung aus. Die Begeisterung von Theosophen für die „Weisheit des Ostens“ schlägt sich in ihrem aktiven Engagement für die indische Unabhängigkeitsbewegung⁷⁵ nieder; zudem popularisiert die Theosophie Begriffe und Vorstellungen aus dem Buddhismus und Hinduismus im Westen. Ihre wichtige Rolle im Rahmen der *longue durée* esoterischer Religiosität hat Nicholas Goodrick-Clark zusammengefasst:

Theosophy was a major factor in the revival of the indigenous Western esoteric tradition. Blavatsky’s writings garnered the materials of Neoplatonism, Renaissance magic, Kabbalah, and Freemasonry, together with ancient Egyptian and Greco-Roman mythology and religion, joined by Eastern doctrines taken from Buddhism and Advaita Vedanta to present the idea of an ancient wisdom handed down from prehistoric times. The notion of advanced adepts in the Himalayas, the heirs of a tradition going back to Atlantis and earlier pristine civilizations, represented the Renaissance idea of *prisca theologia* passed on by a chain of initiates combined with the Romantic fascination with the Orient. This globalization of esotericism, inspired by and preserving Western esotericism, would promote its dialogue with exotic traditions and foster its international growth in the twentieth century. Moreover, the Theosophical Society, with its emphasis on organization, publications, and instruction, became the model for many other Rosicrucian, Masonic, and occult societies committed to the spread of esoteric ideas.⁷⁶

⁷⁴ Ebd., 54.

⁷⁵ 1879 siedeln Blavatsky und Olcott nach Indien über, wo 1883 in der Nähe von Madras das internationale Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft entsteht. Die Sympathie der Theosophen für die indische Kultur trägt besonders in gebildeten Kreisen Indiens zur Stärkung einer antikolonialen Identität bei, vgl. Stuckrad 2004, 205.

⁷⁶ Goodrick-Clarke 2008, 212.

Von der theosophischen „Muttergesellschaft“ spalten sich im Laufe der Zeit mehrere Mitglieder ab und gründen eigene Vereinigungen, darunter auch der gebürtige Österreicher Rudolf Steiner (1861–1925): Dieser ist etwa zehn Jahre lang Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Adyar, bevor er 1912/13 zusammen mit der Mehrheit der deutschen Theosophen die Anthroposophische Gesellschaft gründet, die eine „abendländischere“, christozentrische Version der Theosophie mit einer starken Tendenz zur praktischen Anwendung esoterischen Wissens vertritt, z.B. im Bereich der Bildung, Landwirtschaft oder Medizin.

Sowohl Dănov als auch Sikelianos sind in ihrem Denken und Handeln, wie ich noch näher ausführen werde, in entscheidendem Maße vom Okkultismus im Allgemeinen und der Theosophie im Speziellen beeinflusst. Beide glauben an eine spirituelle Evolution, einen Aufstieg der Menschheit zu einer höheren Daseinsform, der sich durch das einschneidende historische Ereignis des Ersten Weltkriegs ankündigt, und dem sich die Menschheit nicht entgegenstellen dürfe bzw. den sie aktiv voranbringen müsse. Beide wollen in diesem Zusammenhang den ersten Punkt der theosophischen Agenda verwirklichen: die Schaffung eines Kerns einer universalen Bruderschaft der Menschheit, den die *Weißer Bruderschaft* in Bulgarien und das spirituelle Zentrum in Delphi bilden sollen. Dănov benennt seine Bewegung nach den hohen Meistern, die nach theosophischer Sichtweise die Evolution der Menschheit voranbringen, Sikelianos will einen Kreis von „Eingeweihten“ versammeln, welcher die Geschichte der Menschheit überwachen und ihre geistigen Strömungen zusammenführen soll – die millenaristischen Visionen beider Männer sind untrennbar mit zeitgenössischen Evolutionsvorstellungen und Elitekonzeptionen theosophischer Provenienz verbunden.

4. Vorgehensweise

Nach einer Darstellung von Forschungsstand und Quellenlage werde ich die bulgarischen und griechischen Phänomene zunächst getrennt von einander in ihrer Eigenheit beleuchten. Dazu gehört, erstens, ein Überblick über die Lebensläufe der Protagonisten und die Geschichte ihrer religiösen Bewegungen und Projekte, ihre Ansätze zur Mobilisierung einer Anhängerschaft; zweitens, die Beschreibung ihrer Selbst- und Weltbilder (Ansprüche auf höheres Wissen, Auserwähltheitsvorstellungen, Kosmologie und Bild der Natur, ethische Konzeptionen, Geschichtsdeutung usw.), um so das religiöse Kapital zu bestimmen, mit dem sie antreten und für das sie soziale Beglaubigung und damit Wirkungskraft gewinnen wollen; drittens, ein Blick auf die Positionierung von Dănov, Sikelianos und ihren Anhängern bzw. Sympathisanten im politisch-ideologischen Kontext des Untersuchungszeitraums, wo rechts- und linksgerichtete Akteure ebenfalls die Überwindung der Krisensituation durch eine neue Ordnung der Einheit und Gerechtigkeit anstreben, so dass sich die Frage nach Querverbindungen zwischen ihnen und den esoterischen Aktivitäten stellt; viertens, die Untersuchung der

Positionierung von Dănov und Sikelianos gegenüber der Orthodoxie, d.h. gegenüber der verfassungsrechtlich privilegierten Mehrheitsreligion in beiden Ländern, der sie nominell angehören und zu der sie als „freischaffende“ Heilsanbieter in Konkurrenz treten – hier ist, wie in der Einleitung angesprochen, in Augenschein zu nehmen, welches Bild sie auf der Grundlage ihrer Weltanschauungen von der Orthodoxen Kirche haben und welche Kritik sie an ihr üben, aber auch, inwieweit sich in ihrem religiösen Denken und Handeln eine orthodoxe Prägung bemerkbar macht bzw. inwieweit sie strukturelle und inhaltliche Elemente aus dem orthodoxen Kontext übernehmen oder uminterpretieren. Danach betrachte ich die andere Seite, Stellungnahmen von Klerikern, Theologen, Mönchen und Laienbewegungen in entsprechenden Zeitschriften und Büchern zu den Manifestationen esoterischer Religiosität, wobei es darum geht, welche kritischen und apologetischen Äußerungen die orthodoxen Akteure, ausgehend von ihrer eigenen Stellung im „Feld der Macht“, vorbringen, um die im religiösen Feld auftretenden Propheten eines neuen Zeitalters als illegitime Produzenten von religiösem Kapital zu kennzeichnen und so eine mögliche Bedrohung für ihre eigene Position und die Legitimität ihres religiösen Kapitals in der Gesellschaft abzuwehren. Schließlich gehe ich auf den rituell-inszenatorischen Aspekt der esoterischen Religiosität ein, auf die *Paneurhythmie*-Praxis der *Weißten Bruderschaft* und die Theateraufführungen im Rahmen der *Delphischen Idee*: Hier ist nicht nur der tanz- und theaterhistorische Kontext und die allgemeine Aufführungspraxis zu beschreiben, sondern vor allem zu untersuchen, auf welche Weise darin religiöse Inhalte visualisiert und ästhetisiert werden, und welche religiösen Deutungen den avantgarde-künstlerischen Handlungen, die dabei zum Einsatz kommen, zugewiesen werden.

In einem zweiten Schritt bringe ich dann die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen in einer vergleichend-analytischen Betrachtung zusammen, die sich auf die in der Einleitung genannten Themenkomplexe aufteilt:

1. **Soziale Beglaubigung und Mobilisierung:** Zunächst richte ich mein Augenmerk auf den Kapitaleinsatz der beiden Protagonisten, d.h. auf die Art und Weise, wie sie für ihr religiöses Kapital Legitimität gewinnen und somit eine Anhängerschaft mobilisieren wollen. Der Ausgangspunkt dieser Betrachtung ist die Feststellung, dass beide den Anspruch auf eine außeralltägliche persönliche Qualität erheben, ein potentiell Charisma, das der sozialen Beglaubigung bedarf, um realisiert zu werden und als Legitimationsgrundlage für die von ihnen vorgebrachten Wahrheitsansprüche und Heilsverkündigung zu dienen. Dementsprechend vergleiche ich die beiden „charismatischen Ablauffiguren“, also den religiösen Kapitaleinsatz zur legitimierenden Charismatisierung, zur Gewinnung neuen Kapitals unterschiedlicher Art und der damit verbundenen Verbesserung der sozialen Position. In diesem Zusammenhang betrachte ich auch vergleichend, in welchen gesellschaftlichen Feldern die Akteure ihr religiöses Kapital einsetzen, wie sie ihr beanspruchtes Charisma sprachlich bzw. habituell

versinnbildlichen, wie sie ihre religiösen Inhalte kommunizieren und welche politischen Implikationen mit ihrem Handeln verbunden sind.

2. Esoterik und Orthodoxie: Hier ist zuerst das allgemeine Verhältnis von kirchlich-institutionellem Christentum und esoterischer Religiosität zu bestimmen, wo sich grundlegende Differenzen im Hinblick auf die Stellung des christlichen Schriftkorpus, auf das Verhältnis von Glauben und Wissen, auf Erlösungsvorstellungen, das Christusbild und die Haltung zu religiöser Institutionalisierung im Allgemeinen ergeben. Davon ausgehend werfe ich einen Blick auf die Positionierung Dănovs und Sikelianos' gegenüber der Orthodoxie und führe aus, wie diese Differenzpunkte ihr Denken und Handeln prägen, nicht nur in Bezug auf eine Abgrenzung von der Kirche, sondern auch auf eine Aneignung und Uminterpretation orthodoxer Elemente. Umgekehrt geht es dann in vergleichender Perspektive um die Abwehrreaktion der Orthodoxie gegenüber den unabhängigen, außerkirchlichen Heilsunternehmern Dănov und Sikelianos, die Vorwürfe, die gegen sie erhoben werden, und die unterschiedlichen gesellschaftlichen Wert- und Moralvorstellungen, die von ihnen und der Kirche vertreten werden und Konfliktpotential mit sich bringen.

3. Ritualisierung und Inszenierung: Um die Einzeluntersuchungen von *Paneurhythmie* und delphischen Theateraufführungen komparativ zusammenzuführen, ordne ich die Phänomene in den Kontext der religiösen Aufladung der Avantgardekunst im späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein, in dem viele Künstler sich als religiöse Virtuosen verstehen und künstlerisches Handeln bzw. die Rezeption von Kunst als eine Art interventionistische religiöse Praxis gedeutet wird. In diesem Kontext stehen Dănov und Sikelianos, die avantgardistische Tanz- und Theaterformen als religiöses Kapital kennzeichnen, wobei sich, wie zu zeigen sein wird, die Liturgiekonzeption der Orthodoxie teilweise in diesem rituell-inszenatorischen Handeln widerspiegelt.⁷⁷

⁷⁷ Ein großer Teil der Quellen, die ich zu meiner Untersuchung heranziehe, ist in bulgarischer bzw. griechischer Sprache abgefasst; für alle Übersetzungen von Passagen aus diesen Texten zeichne ich selbst verantwortlich, mit Ausnahme des Artikels „Athos-Delphi“ des griechischen Mönches Evlogios Kourillas in der Zeitschrift *Ελληνική Επιθεώρηση* von 1930 – für dessen Übersetzung danke ich herzlich Isabella Schwaderer, M.A.

III. Forschungsstand und Quellenlage

1. Petăr Dănov und die *Weißer Bruderschaft*

Die Präsenz von esoterischer Religiosität in Südosteuropa hat bislang relativ wenig Aufmerksamkeit erfahren, sowohl seitens einheimischer Wissenschaftler als auch seitens ausländischer Forschung. Studien zur Religion in Südosteuropa richten ihren Fokus für gewöhnlich auf die großen Mainstreamtraditionen, welche die religiöse Landschaft der Balkanländer prägen – Orthodoxes Christentum, Katholizismus, sunnitischer Islam. Esoterische Einflüsse auf das kulturelle Leben dieser Länder wie auch im Kontext von neuen religiösen Bewegungen sind bislang noch nicht Gegenstand eines konzertierten und systematischen Forschungsinteresses.

Dies betrifft auch Petăr Dănov und die *Weißer Bruderschaft*, zu der lange Zeit keine wissenschaftliche Monographie⁷⁸, sondern nur sporadische wissenschaftliche Artikel, apologetische Schriften der Orthodoxie und Veröffentlichungen von Anhängern der Bewegung selbst vorlagen. In Bulgarien sind einige Aufsätze zu bestimmten Elementen von Dănovs Lehre erschienen, zum Beispiel zu seinem Liebesbegriff⁷⁹, seinem Verständnis von Universalität⁸⁰ oder dem Einfluss von indischer Philosophie und Religion auf seine Weltanschauung⁸¹. Daneben führt eine Reihe von bulgarischen Wissenschaftlern die *Weißer Bruderschaft* in ihren Abhandlungen zu bestimmten größeren religionshistorischen Themenfeldern auf; dies ist etwa bei Violina Atanasovas Artikel zu den „Dimensionen des religiösen Raumes der östlichen Mystik in Bulgarien“⁸² der Fall, in Nina Dimitrovovas Buch über die „Debatten rund um den bulgarischen Gnostizismus“⁸³, Milena Benovska-Sabkovas Aufsatz mit dem Titel *Politischer Mythos und Religion*⁸⁴, Bončo Asenovs Handbuch⁸⁵ der Religionsgemeinschaften Bulgariens, Erika Lazarovas Blick⁸⁶ auf esoterische Deutungen des Bogumilentums oder Svetoslava Tončevas Dissertation zum Thema *Neue Religiöse Bewegungen in Europa*⁸⁷.

⁷⁸ Die Bücher des Briten David Lorimer, *The Circle of Sacred Dance* und *Prophet for our times*, bieten einen ersten Zugang zum Thema, sind aber esoterische Insiderliteratur, vgl. Lorimer, 1991a; ders. 1991b.

⁷⁹ Kalev 2002.

⁸⁰ Ličeva 2006.

⁸¹ Ličeva 1994.

⁸² Atanasova 1999.

⁸³ Dimitrova 2008.

⁸⁴ Benovska-Sabkova 1998.

⁸⁵ Asenov 1998.

⁸⁶ Lazarova 2013.

⁸⁷ Tončeva 2011.

Massimo Introvigne bietet mit seinem Beitrag⁸⁸ zum *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* einen soliden Überblick über die grundlegenden Fakten zu Dänov und der *Weißten Bruderschaft*. Eine relativ elaborierte historische Kontextualisierung des Phänomens in Kombination mit einer soziologischen Theoretisierung findet sich bei den Ungarn Péter Krasztev und Szabina Kerényi⁸⁹; darüber hinaus gibt es einen materialreichen Artikel von Violina Atanasova⁹⁰ über die gesellschaftliche Anpassung der *Bruderschaft* unter kommunistischer Herrschaft.

2011 hat die in Marburg promovierte Bulgarin Eva Kovacheva schließlich die erste Monographie⁹¹ zum Thema vorgelegt, in der sie die Geschichte der Bewegung, die Lehre Dänovs und die religiösen Praktiken der Bewegung ausführlich darstellt. An das darin zusammengetragene Material knüpfe ich an vielen Stellen an, um die *Weißte Bruderschaft* in einem größeren historischen Kontext zu verorten.

Dänov hat zwischen 1896 und 1944 nach Angaben der *Weißten Bruderschaft* 7500, von seinen Anhängern protokollierte bzw. mitstenographierte, Vorträge gehalten, von denen bis heute etwa 3800 veröffentlicht wurden. Daneben liegen von ihm mehrere Artikel vor (vor allem aus der Anfangszeit seines Wirkens um 1900) sowie die Bücher *Die Wissenschaft und die Erziehung*⁹² (1896) und *Das Vermächtnis der farbigen Strahlen des Lichts*⁹³ (1912).⁹⁴ Herausgegeben wurde darüber hinaus ein persönliches Notizbuch⁹⁵, das Dänov 1899 geführt hat, die Briefkorrespondenz⁹⁶ zwischen ihm und zwei seiner ersten Anhänger, die Protokolle⁹⁷ der Jahresversammlungen seiner damals noch unter dem Namen *Sinarhičeska Veriga* (Synarchische Kette) firmierenden Bewegung von 1903 bis 1915, und ein Band⁹⁸ mit den von Dänov verfassten Gebeten, Formeln und Liedern.

Eine nützliche Orientierungshilfe im „Dickicht“ von Dänovs Lehre bietet zum einen der studierte orthodoxe Theologe und Anhänger der Bewegung Konstantin Zlatev in seinem dreibändigen Systematisierungsversuch *Die Lehre der Weißten Bruderschaft*⁹⁹, zum anderen thematisch zusammengefasste Auszüge

⁸⁸ Introvigne 2005.

⁸⁹ Krasztev/Kerényi 2001.

⁹⁰ Atanasova 2001.

⁹¹ Kovacheva 2011.

⁹² Das Werk wurde zusammen mit anderen von Dänovs Schriften aus der Zeit um 1900 in einem Band veröffentlicht, siehe Dänov 2004.

⁹³ Dänov 2012.

⁹⁴ Für einen Gesamtüberblick über Dänovs Werk siehe Kovacheva 2011, 51–64.

⁹⁵ Dänov 2010.

⁹⁶ Dänov 1999.

⁹⁷ Dänov 2007a.

⁹⁸ Dänov 2009a.

⁹⁹ Dänov 2005a.

aus Dănovs Vorträgen, die in der Zwischenkriegszeit im Hauptorgan der *Bruderschaft*, der Zeitschrift *Žitno Zărno* (Weizenkorn), erschienen sind und später in gesammelter Form auch ins Deutsche¹⁰⁰ übersetzt wurden.

Neben *Žitno Zărno* (erschieden von 1924 bis 1944, 1991 neu gegründet) gibt es vor 1944 noch weitere Zeitschriften der Bewegung: das zweitgrößte Blatt *Bratstvo* (Bruderschaft/ Brüderlichkeit, erschienen von 1928 bis 1944) sowie die kleineren, relativ kurzlebigen Periodika *Alpha* (erschieden 1920), *Živa Struja* (Lebendiger Strom, erschienen von 1924 bis 1926), *Novo Čovečestvo* (Neue Menschheit, erschienen 1925) und *Život* (Leben, erschienen 1929).

Wichtige Quellen sind darüber hinaus 24 Bände mit Zeitzeugenberichten, Erinnerungen, Briefen, Dokumenten, Protokollen und Photographien, die der Arzt Vergilij Krăstev von den 1960er bis zu den 1990er Jahren (zunächst unter teils konspirativen Umständen) im Kontakt mit zeitgenössischen Anhängern Dănovs gesammelt und nach dem Ende des Kommunismus veröffentlicht hat. Ich greife für meine Untersuchung auf mehrere dieser Bände zurück.¹⁰¹

2. Angelos Sikelianos und die *Delphische Idee*

Zu Angelos Sikelianos liegt relativ viel Forschungsliteratur vor, die zumeist literaturwissenschaftlichen Charakters ist und sich vorwiegend seinen Gedichten und Theaterstücken widmet. Beim Blick auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit der *Delphischen Idee* und der Religiosität des Poeten im Allgemeinen ist festzustellen, dass in vielen entsprechenden Arbeiten eine (religions-)historische Kontextualisierung von Sikelianos' Denken und Handeln kaum oder gar nicht stattfindet. Stattdessen gibt es eine starke Tendenz, seine Werke als ahistorische Quelle zum Verständnis einer ebenso mehr oder weniger ahistorischen Weltsicht bzw. Religiosität zu interpretieren, wobei zusätzlich die in diesem Zusammenhang zentrale Prosa gegenüber der Lyrik oft stiefmütterlich behandelt wird. Sikelianos' Verwurzelung in der esoterischen *longue durée* und im Antimodernismus zwischen Jahrhundertwende und Zweitem Weltkrieg kommt dadurch nicht in den Blick, es gibt nur ein ungenügendes Verständnis seiner religiösen Vorstellungen und der Ziele, die er mit der *Delphischen Idee* verfolgt. Beispiele für eine derartige ahistorische Herangehensweise sind etwa der Artikel von Kostas Androulidakis zur *Religiosität und Theologie im Werk von Angelos Sikelianos*¹⁰², die Monographie von Dinos Koumbatis über die *Metaphysik im Leben und im Werk*¹⁰³ von Sikelianos, John Antons Beschäftigung mit der *Philosophie der Delphischen Idee*¹⁰⁴ ein Aufsatz von Nanos Valaoritis zu Sikelianos'

¹⁰⁰ Dănov 1970.

¹⁰¹ Krăstev 1995a; ders. 1995b; ders. 1995c; ders. 1996.

¹⁰² Androulidakis 2005.

¹⁰³ Koumbatis 1981.

¹⁰⁴ Anton 1986.

„kosmischem Mythos“¹⁰⁵ oder Aspasia Chasiotis Doktorarbeit¹⁰⁶ über das metaphorische System in der Poesie des Leukadiers.

Ebenfalls ahistorisch, dafür mit einem scharfen Blick auf das Denken und die Religiosität des Dichters sind die Abhandlungen von Philip Sherrard, der den esoterischen Charakter von Sikelianos' Weltbild erkannt hat, es aber nicht als solches benennt.¹⁰⁷

Um eine religions- und geistsgeschichtliche Kontextualisierung haben sich vor allem zwei Wissenschaftlerinnen verdient gemacht: Zum einen Ritsa Frangou-Kikilia, die den Einfluss der Ideen des französischen Okkultisten Alexandre Saint-Yves d'Alveydre auf Sikelianos herausgearbeitet hat, wie auch seine Verehrung für Giordano Bruno und seine Gedankenspiele im Hinblick auf das Verfassen eines eigenen esoterischen Werkes¹⁰⁸; zum anderen Lia Papadaki, die die auf verschiedene Bibliotheken und Archive aufgeteilten Reste des privaten Bücherbesitzes des Dichters katalogisiert hat, so dass seine weltanschaulichen Vorlieben klar zu Tage treten¹⁰⁹, und in ihrer materialreichen Doktorarbeit¹¹⁰ an der Sorbonne wie auch in einer weiteren Monographie¹¹¹ Sikelianos im geistigen und politischen Kontext seiner Zeit verortet. Auf den esoterischen Charakter von Sikelianos' Religiosität verweist auch Zisimos Lorentzatos¹¹². Einen sehr guten Überblick über das Leben und Werk des Literaten bietet Renée Jacquin¹¹³.

Das Werk von Sikelianos liegt in einer Gesamtausgabe vor, die in die Bereiche Lyrik, Theater und Prosa unterteilt ist. Der letztgenannten kommt für eine religionswissenschaftliche Untersuchung der *Delphischen Idee* eine zentrale Rolle zu, hier manifestiert sich das religiöse Weltbild des Literaten am direktesten; die Prosatexte sind aufgeteilt auf fünf Bände, von denen der zweite die Schriften und Vorträge zur *Delphischen Idee* enthält.¹¹⁴ Weitere wichtige Quellen sind Sammlungen mit Briefen¹¹⁵ von Sikelianos, die Tagebücher¹¹⁶ seiner Reisen auf den Berg Athos und nach Jerusalem sowie die Autobiographien¹¹⁷ seiner Ehefrauen Eva Palmer und Anna Campanari.

¹⁰⁵ Valaoritis 2002.

¹⁰⁶ Chasioti 2009.

¹⁰⁷ Sherrard 1978; ders. 1981.

¹⁰⁸ Frangou-Kikilia 2002.

¹⁰⁹ Papadaki 1995a.

¹¹⁰ Papadaki 1998.

¹¹¹ Papadaki 1995b.

¹¹² Lorentzatos 2000.

¹¹³ Jacquin 1988.

¹¹⁴ Sikelianos 1978; ders. 1980; ders. 1981; ders. 1983; ders. 1985.

¹¹⁵ Ders. 2000a; ders. 2000b; ders. 2008.

¹¹⁶ Ders. 1988; ders. 2001.

¹¹⁷ Palmer-Sikelianos 1993; Sikelianou 1985.

IV. Manifestationen esoterischer Religiosität in Bulgarien und Griechenland

1. Petăr Dănov und die *Weißer Bruderschaft*

1.1. Biographisch-historischer Überblick

1938 erscheint in London ein Reisebericht¹¹⁸ des Sachbuchautors und Journalisten Rom Landau (1899–1974). Der gebürtige Pole Landau, dessen Hauptinteresse die islamisch-arabische Kultur sowie das Thema Religion im Allgemeinen ist, hat in den beiden Vorjahren mehrere Länder Südosteuropas und des Nahen Ostens besucht, um Einblick in aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen und das jeweilige religiöse Leben zu erhalten. Seine Reise führt ihn auch nach Bulgarien: Er beschäftigt sich mit der Stellung der Orthodoxen Kirche und der Religiosität „des Bulgaren“ im Allgemeinen, mit der Rolle des Königs und den politischen Tendenzen, spricht mit Politikern und einem Vertreter der akademischen Philosophie. Darüber hinaus wird seine Aufmerksamkeit auf den Namen Petăr Dănov gelenkt; Vertreter der *Weißer Bruderschaft* laden ihn zum frühmorgendlichen *Paneurhythmie*-Ritual in die Siedlung der Bewegung am Stadtrand von Sofia ein:

When I arrived at the appointed time the sun was only just rising and the morning was cool. On a large field 200–300 men and women were executing rhythmical movements – half physical exercises, half folk-dances. The music was provided by a few fiddles and flutes and occasional singing of the dancers themselves. Dunoff conducted the exercises from the centre of the field. The vigour with which he did it was surprising for a man of his age. [...] Among the dancers there were men and women who looked like peasants and labourers, others who were obviously better off, intellectuals and several officers in uniform. I was surprised by the great number of young and middle-aged people. In England the majority of the performers would probably have been elderly women.¹¹⁹

Landau besucht zudem einen Sonntagsvortrag Dănovs im Hauptgebäude der Siedlung, wird von Anhängern zum Frühstück eingeladen und trifft den Gründer der Bewegung persönlich, den er folgendermaßen beschreibt:

He is a slender little man with longish hair and a beard which have the whiteness of polished silver. His voice is melodious, and he always seems to speak in a quiet conversational, almost casual tone. [...] There is no clear philosophical system in Dunoff's doctrine. Many of the more obvious tenets of various techings [...] seem to have been brought together, and

¹¹⁸ Vgl. Landau 1938.

¹¹⁹ Ebd., 342.

altogether I doubt whether Dunoff is a big enough personality or sufficiently original in his ideas to leave a lasting mark upon the spiritual life of our times.¹²⁰

Trotz dieser skeptischen Haltung, was die nachhaltige Bedeutung Dănovs betrifft, hebt Landau positiv hervor, dass dessen Bewegung im eher skeptisch und rational eingestellten Bulgarien neben den orthodoxen Laienbruderschaften die einzige sei, in der die kreative Bedeutung der Liebe betont werde und dass Dănov es geschafft habe, dass eine „Körperschaft von Männern und Frauen“ bewusst nach einem geistigen Ideal strebe, und weiter:

During my long conversation with Dunoff I was struck by the simplicity of his answers. They were mostly of a vague kind, but I have learned to suspect certain teachers whose answers are as clear-cut and self-assured as those of a sergeant-major in the barracks. [...] When I left him I could not help feeling sympathy both for the man and the movement which he has been guiding in Bulgaria for so many years.¹²¹

Petăr Konstantinov Dănov wird 1864 in einem kleinen Dorf in der Nähe der Hafenstadt Varna als dritter Sohn eines orthodoxen Priesters geboren. Ungeachtet dieser Konfessionszugehörigkeit besucht er 1883 die theologische Abteilung einer von amerikanischen Methodisten betriebenen Schule im nordbulgarischen Svištov, wo er in einem fünfjährigen Kurs zum Missionar und Prediger ausgebildet wird. Nach einem kurzen Intermezzo als Lehrer an einer Missionsschule ermöglichen ihm seine Dozenten aus Svištov ab 1888 das Studium der methodistischen Theologie in den USA. Dănov ist an der Drew University in New Jersey sowie an der Boston University immatrikuliert; an letztgenannter Hochschule absolviert er auch einen medizinischen Aufbaustudiengang für Missionare. Während seiner siebenjährigen Studienzeit in den Vereinigten Staaten lernt der Bulgare die gerade an der Ostküste florierenden Strömungen des Spiritismus, des Transzendentalismus, der Christian Science und des New Thought sowie die pseudo-wissenschaftliche Schädelkunde Phrenologie¹²² kennen und hat Kontakt zu theosophischen und rosenkreuzerischen Gruppierungen.¹²³

Als voll ausgebildeter methodistischer Priester kehrt Dănov in seine Heimat zurück und verfasst unter dem Einfluss religiöser, philosophischer und wissenschaftlicher Ideen und Theorien aus den USA sein erstes Buch „Die Wissenschaft und die Erziehung“ (1896). Er arbeitet jedoch nicht als protestantischer Geistlicher, sondern ist als Bibliothekar und Wirtschaftsleiter der *Čitalište* (Kulturhaus) „P.R. Slavejkov“ in Varna tätig und engagiert sich im entstehenden okkul-

¹²⁰ Ebd., 344.

¹²¹ Ebd., 345.

¹²² Anfang des 19. Jahrhunderts von dem deutschen Mediziner Franz Joseph Gall (1758–1828) entwickelte Lehre, der zufolge es einen Zusammenhang zwischen der Schädel- bzw. Gehirnform und dem Charakter und der geistigen Veranlagung eines Menschen gibt.

¹²³ Vgl. Kovacheva 2011, 6–10; Introvigne 2005, 309.

tistischen Milieu Bulgariens. Die zentrale Figur ist hier der Arzt und ehemalige Unabhängigkeitskämpfer Georgi Mirkovič (1826–1905), der mit seinen Zeitschriften *Nova Svetlina* (Neues Licht), *Videlina* (Morgenröte) und *Zdravoslovie* (Gesundheitslehre) die Popularisierung von Okkultismus und Naturheilkunde in Bulgarien vorantreibt.¹²⁴ Dănov schreibt mehrere Beiträge für *Nova Svetlina* und *Videlina*; 1897 gründet er zusammen mit Mirkovič und einigen weiteren Anhängern die *Gesellschaft zur Erhöhung des religiösen Geistes des bulgarischen Volkes*, die später in *Synarchische¹²⁵ Kette* (zumeist einfach als *Die Kette* bezeichnet) umbenannt wird. Dănov agiert dabei als Gottesbote mit messianischer Berufung, spiritistisches Medium für Geister, Engel und Christus sowie als spiritueller Lehrer. Die Mitglieder der Kette – eines lockeren Netzwerks von Okkultisten aus verschiedenen Regionen des Landes – treffen sich einmal im Jahr auf persönliche Einladung Dănovs in Privathäusern, um spiritistische und andere religiöse Praktiken durchzuführen und die Botschaft und Unterweisung des gelernten Predigers zu hören. Zwischen 1901 und 1912 erweitert sich das Netzwerk der *Synarchischen Kette* beträchtlich, da Dănov in ganz Bulgarien unterwegs ist, um öffentliche Vorträge über Phrenologie zu halten und aus einem völkerpsychologischen Interesse heraus phrenologische Schädelmessungen durchführt – ein Thema, zu dem er auch Artikel veröffentlicht.¹²⁶ 1904 lässt er sich dauerhaft in der Hauptstadt Sofia nieder und hält seit 1911 jeden Sonntagmorgen öffentliche Vorträge. Zudem betätigt er sich weiterhin als Medium und übermittelt während des Ersten Weltkriegs den Witwen gefallener Offiziere Botschaften aus dem Jenseits.¹²⁷ Die wachsende öffentliche Präsenz der Bewegung in der Hauptstadt und ihre Popularität in höheren Gesellschaftskreisen erwecken den Argwohn der orthodoxen Kirche und städtischer Behörden. 1917 muss Dănov schließlich auf Anweisung der Regierung Radoslavov Sofia wegen unerlaubter Abhaltung von öffentlichen Versammlungen verlassen. Er wird ein Jahr lang im Hotel „London“ in Varna interniert.¹²⁸

Nach Kriegsende beginnt der eigentliche Aufstieg und die gesellschaftliche Etablierung von Dănovs neuer religiöser Bewegung in Bulgarien, die sich seit 1919 *Weißer Bruderschaft* nennt: Die verlustreiche Niederlage Bulgariens, der Zusammenbruch der Wirtschaft, politische Unruhen und verschärft zutage tretende

¹²⁴ Vgl. Kovacheva 2011, 11.

¹²⁵ Der Begriff der „Synarchie“ wurde von dem französischen Okkultisten Alexandre Saint-Yves d’Alveydre geprägt, der darunter eine ideale Gesellschaftsordnung unter geistiger Führung „Eingeweihter“ versteht – wie ich im weiteren Verlauf der Arbeit ausführe, ist dies einer der zentralen Einflüsse auf das Denken von Angelos Sikelianos. Obgleich die bulgarische Bewegung *Synarchische Kette* getauft wird, spielt die ursprünglich damit verbundene Konzeption Saint-Yves d’Alveydres in Dănovs Lehre keine Rolle.

¹²⁶ Vgl. Kovacheva 2011, 20.

¹²⁷ Vgl. Krasztev/Kéryenyi 2001, 84.

¹²⁸ Vgl. Zlatev 2005a, 35.

soziale Verwerfungen bereiten den Boden für die wachsende Attraktivität von Dănovs Botschaft. Der „Lehrer“, wie er von seinen Anhängern genannt wird, verkündet das Kommen einer gerechten Kultur der Liebe, des Friedens und der Harmonie, die Überwindung von individueller Vereinzelung und nationalem Chauvinismus sowie eine gesunde und ganzheitliche Lebensweise im Einklang mit der Natur. Es sind, wie bereits erwähnt, vor allem Vertreter der Intelligenzija (Lehrer, Ärzte, Juristen, Offiziere, Intellektuelle, Studenten, Künstler etc.), die sich zu Dănovs esoterischer Lehre – konzipiert als Versöhnung von Religion und Wissenschaft – hingezogen fühlen und darin die geistige Grundlage für eine Erneuerung der bulgarischen Gesellschaft erkennen.

1922 werden in Sofia die sogenannten *Okkulten Klassen* eingerichtet, unterteilt in eine „Jugendklasse“ und eine „Allgemeine Klasse“, in denen der Lehrer Vorträge hält und, im Falle der „Jugendklasse“, an seine Schüler auch Referate, Aufgaben und Übungen als Hausaufgaben für die nächste Sitzung verteilt. Durch die *Okkulten Klassen* als „Schule der Weißen Bruderschaft“ soll der geistige Einfluss der „Neuen Lehre“ Dănovs in der bulgarischen Gesellschaft vorangetrieben werden, folglich gibt es für die „Allgemeine Klasse“ keine Zugangsbeschränkung und für die „Jugendklasse“ nur eine anfängliche Beschränkung auf unverheiratete Personen; um 1930 werden beide Klassen zusammengelegt. Regionale *Okkulte Klassen*, in denen die schriftlich aufgezeichneten Vorträge Dănovs studiert werden, werden auch in anderen Städten des Landes eingerichtet.¹²⁹

Zusätzlich zu den weiterhin bestehenden Jahresversammlungen der *Weißen Bruderschaft* in Veliko Tărnovo finden seit 1923 auch jährliche Jugendtreffen statt, um dem – später auch von Rom Landau bemerkten – Zulauf vieler junger Menschen zur Bewegung Rechnung zu tragen.

Die orthodoxe Kirche Bulgariens reagiert auf die Konkurrenz im religiösen Feld Anfang der zwanziger Jahre mit einer massiven Kampagne in der kirchlichen Presse. Dănov wird dabei als „Häretiker“, unmoralischer „Lügenlehrer“ und Steigbügelhalter des Kommunismus gebrandmarkt. 1922 lässt die Heilige Synode verlautbaren, dass Dănov sich durch sein Handeln selbst aus der Kirche exkommuniziert habe. Im Gefolge des kommunistischen Attentats auf die Kathedrale „Sveta Nedelja“ in Sofia wird Dănov zunächst von der Behörde für Staatssicherheit zu seiner Lehre, Tätigkeit und etwaigen politischen Absichten vernommen, die er verneint; wenig später, während des Jahrestreffens der *Bruderschaft* in Veliko Tărnovo, lässt die dortige Militärbehörde ihn mit Hinweis auf den herrschenden Ausnahmezustand und eine fehlende Erlaubnis für das Treffen festnehmen, jedoch kommt er nach wenigen Stunden wieder frei und verlässt die Stadt.¹³⁰ Daneben organisiert die Stadtverwaltung von Veliko Tărnovo im gleichen Jahr eine erfolgreiche Unterschriftensammlung gegen die alljährlichen, das Stadtbild prägenden Treffen der Bewegung.¹³¹ Nach diesem Rück-

¹²⁹ Vgl. Kovacheva 2011, 35–36.

¹³⁰ Vgl. ebd., 39–40.

¹³¹ Vgl. ebd., 40.

schlag finden die Jahresversammlungen zunächst in Sofia und schließlich in Form eines Sommerlagers an den Sieben Rilaseen im Rilagebirge statt.

Als Zentrum der *Weißer Bruderschaft* entsteht 1927 die Siedlung *Izgrej* (Sonnenaufgang) im gleichnamigen Viertel am Stadtrand von Sofia. Die Kommune umfasst Wohnbaracken, ein Hauptgebäude mit Vortragsaal, eine Gemeinschaftsküche und einen Obst- und Gemüsegarten zur Selbstversorgung. Daneben gründen einige Anhänger der Bewegung auch kleinere Kommunen in ländlichen Regionen, die jedoch nur kurzlebig sind und von Dănov selbst kritisch gesehen werden.¹³² Der medialen Verbreitung seiner Lehre dienen mehrere Zeitschriften, vor allem *Žitno Zărno* (Weizenkorn), das Hauptorgan der *Weißer Bruderschaft* aus Sofia, und *Bratstvo* (Bruderschaft/Brüderlichkeit), das zweitgrößte Blatt der Bewegung mit Sitz in Sevlievo. Seit 1923 verfügt die *Bruderschaft* über eine eigene Druckerei in der Hauptstadt, in der auch die stenografierten Vorträge des Lehrers vervielfältigt werden.

Um seine Lehre ästhetisch zu plausibilisieren, kreiert Dănov zwischen 1934 und 1942 eine gemeinschaftliche rituelle Praxis mit interventionistischem Anspruch: die *Paneurhythmie*. Dabei handelt es sich um eine Kombination aus Tanz und Gymnastik, die zu Musikkompositionen des Lehrers aufgeführt wird. Ziel der Übungen ist es, innere Harmonie und Einklang mit den Energien der Natur zu erlangen. Die Naturnähe der Bewegung – basierend auf einer holistischen Weltanschauung – zeigt sich auch in anderen Praktiken, vor allem in den regelmäßigen Wanderungen Dănovs und seiner Schüler im Vitoša- und Rilagebirge. Vegetarische Ernährung und die Anwendung von Naturheilverfahren sind weitere Aspekte dieses Strebens nach einer naturgemäßen Lebensweise.

Einen typischen Morgen in der *Izgrej*-Siedlung beschreibt der Naturwissenschaftler Boris Nikolov (1900–1991), der sich der Bewegung 1920 als Student angeschlossen hat:

Izgrej war weit entfernt von der Stadt und es gab keine Gebäude darum herum. Dort waren nur Felder. Wir verbrachten die Zeit vor Sonnenaufgang auf der Wiese und reflektierten [...] Bei Sonnenaufgang stellten wir uns alle in mehreren Reihen auf der großen Wiese auf und begrüßten die aufgehende Sonne mit Liedern. Danach [...] begannen die gemeinsamen Gebete. Der Lehrer leitete sie und zeigte an, welche Gebete gesprochen werden sollten, indem er sie laut vorsagte. [...] Nach den Gebeten wurden gymnastische Übungen und Atemübungen ausgeführt.¹³³

Diesen Übungen folgt seit den dreißiger Jahren die *Paneurhythmie*, die im Zeitraum zwischen Frühjahrs- und Herbsttagundnachtgleiche praktiziert wird. Nach den rituellen Handlungen finden sich die Schwestern und Brüder auf der Wiese zu freien Diskussionsgruppen zusammen, in denen Gedanken über verschiedene

¹³² Vgl. ebd., 37.

¹³³ Zit. nach Krăstev 1995a, 181.

Themenbereiche (Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft etc.) ausgetauscht werden.¹³⁴ Mittwochs findet die „Allgemeine Okkulte Klasse“ statt, freitags die „Jugendliche Okkulte Klasse“. Sonntag ist der Höhepunkt der Woche, wie Boris Nikolov beschreibt: „Am Sonntag um fünf Uhr war es Zeit für das Morgenwort. Es hatte einen mystischeren Charakter. Leute mit einem tieferen Glauben kamen aus der Stadt. Menschen, die über einen frommen Geist verfügten und nach der spirituellen Welt strebten.“¹³⁵

Nach dem Morgenwort, Gymnastik, Atemübungen, *Paneurhythmie*, einem gemeinsamen Frühstück und Gesprächen kommen alle im großen Vortragssaal zusammen: „Er erschien um Punkt zehn Uhr, förmlich gekleidet, glatt, ordentlich, gutaussehend. Er ging hoch zum Pult und begann das Sonntagswort, welches ein schöner, langer Vortrag war, in dem er auf die Fragen des Lebens einging (...).“¹³⁶ Abgerundet werden die sonntäglichen Aktivitäten der *Bruderschaft* in *Izgrev* schließlich durch ein gemeinsames Mittagessen.

Zu diesen Praktiken kommt die bereits zu Zeiten der *Synarchischen Kette* begonnene Tradition des *Narjad*, zu Deutsch „Dienst“. Dabei handelt es sich um schriftlich festgehaltene Abfolgen von Gesängen, Gebeten, Lesungen aus Dänovs Vorträgen, Mantren, rezitierten Bibelpassagen sowie geistige und körperliche Übungen, die von Dänov selbst bzw. mit seiner Zustimmung als für jeweils ein Jahr festgelegt und an alle lokalen Gruppen der *Bruderschaft* in Bulgarien verteilt werden. Die *Narjadi* können sowohl von einem einzelnen Schüler als auch in der Gruppe durchgeführt werden.¹³⁷ Die „physischen okkulten Übungen“ sollen Energien im Körper stärken und harmonisieren, darüber hinaus empfiehlt Dänov u.a.

psychische Übungen und Atemübungen, Übungen für die Gesundheit, Methoden für ein gesundes Leben und eine gesunde Ernährung, natürliche und medizinische Therapien, Methoden für die Selbstkontrolle und die Arbeit mit Farben, um deren Wirkung auf den Menschen und seine Eigenschaften zu untersuchen; Methoden für die Selbsterziehung in den Tugenden und für die konkrete Arbeit am Herz, Verstand (Schöpfen von harmonischen und ‚hellen‘ Gedanken) und Willen sowie Methoden für das Erwecken und die Entwicklung der göttlichen Begabungen in der Seele.¹³⁸

Neben einem Wochendienst gibt es eigene Festtagsdienste für die Feiertage der *Bruderschaft*: die Frühlings- und Herbsttagundnachtgleiche, den Petrustag am 11. Juli (Dänovs Geburts- und Namenstag), Neujahr und die Jahrestreffen der *Bruderschaft* im August.¹³⁹

¹³⁴ Zit. nach ebd., 182.

¹³⁵ Zit. nach ebd., 182.

¹³⁶ Zit. nach ebd., 182.

¹³⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 89.

¹³⁸ Ebd., 90.

¹³⁹ Vgl. Heinzl 2011, 60.

Die Struktur der *Weißer Bruderschaft* stellt sich wie folgt dar: Es gibt keine formale Mitgliedschaft, keine institutionalisierten bzw. hierarchisierten Leitungs- und Administrativstrukturen, keine Grade, keine religiösen Spezialisten, keine Sakramente und Einweihungen, bis 1944 auch keine Satzung und vereinsmäßige Registrierung (mit Ausnahme der Bruderschaftsgruppe im nordbulgarischen Rousse, die sich 1922 als juristische Person registrieren lässt¹⁴⁰): „Peter Danov ist [...] die einzige Instanz, die von allen anerkannt wird und auf deren großer Autorität jede Äußerung oder Art von Initiative beruht. Jede andere Form einer Institutionalisierung der Gemeinschaft wird abgelehnt.“¹⁴¹

Ein „Mitglied“ der *Bruderschaft* ist, wer die Ideen Dänovs (die dem Anspruch nach aus einer höheren, göttlichen Quelle kommen) annimmt und sich selbst als geistig zugehörig zu dieser Gemeinschaft empfindet.¹⁴² Alle Anhänger der Bewegung – Männer wie Frauen – verfügen über die gleichen Rechte und reden sich mit „Schwester“ und „Bruder“ an. Im ganzen Land bestehen regionale Gruppen, die jeweils ihren eigenen Leiter haben, der männlich oder weiblich sein kann, und der lediglich eine organisatorische Funktion ausübt; die „Schüler der Weißer Bruderschaft“ in den Provinzstädten haben jeweils einen Vertreter in Sofia, der sie über aktuelle Entwicklungen und Äußerungen Dänovs auf dem Laufenden hält, und der ihnen schriftliche Fassungen von dessen Vorträgen für ihre eigenen, regionalen *Okkulten Klassen* zusendet. Alle Korrespondenten in Sofia bilden einen Rat, der mindestens einmal im Monat zum Austausch über die Arbeit zusammenkommt. Bis 1944 besitzt die Bewegung neben ihren Zeitschriften, einen Verlag, ein Abonentennetz für Bücher, Bibliotheken und Immobilien für ihre Treffen. Freiwillige Geldbeiträge von Anhängern, Stiftungen wie auch aus Erbschaften und freiwilliger Arbeit bilden die Finanzierungsgrundlage der *Weißer Bruderschaft*.¹⁴³

Bezüglich der Anhängerzahl in der Zwischenkriegszeit gibt es aufgrund der fehlenden Formalmitgliedschaft und Administrativorgane nur Schätzungen: Nach damaligen Aussagen von Vertretern der Bewegung beläuft sich die Zahl auf 200.000 Personen, was aber viel zu hoch sein dürfte. Seriösere Schätzungen schwanken zwischen einer Zahl von 15.000 und 40.000 Anhängern.¹⁴⁴ Dabei ist noch zu unterscheiden zwischen den eigentlichen Anhängern mit engerer Bindung an die Lehre und Praktiken und Personen, die sich zwar für die Bewegung interessieren, aber nicht den Status von „Schülern der Weißer Bruderschaft“ anstreben.¹⁴⁵ Das Gros der Personen mit engerer Anbindung gehört der Intelligenzija an (Lehrer, Ärzte, Wissenschaftler und andere Akademiker, Beamte bzw. Offiziere, Künst-

¹⁴⁰ Vgl. Kovacheva 2011, 180.

¹⁴¹ Ebd., 181.

¹⁴² Vgl. ebd., 182.

¹⁴³ Vgl. ebd., 184.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 184.

¹⁴⁵ Vgl. Atanasova 2001, 162.

ler), daneben kann der bulgarische Theologe aber auch eine gewisse Zahl von Dorfbewohnern und Arbeitern für sich und seine Botschaft gewinnen.¹⁴⁶

Dănovs Ideen erlangen seit Mitte der zwanziger Jahre auch im Ausland Bekanntheit bzw. finden dort Verbreitung, und zwar erstens durch Ausländer, die *Izgrev* oder das Sommerlager an den Rilaseen besuchen; zweitens durch bulgarische Anhänger, die ins Ausland reisen oder emigrieren und dort disseminierend aktiv sind; drittens durch fremdsprachige Veröffentlichungen der *Weißer Bruderschaft* im In- und Ausland; viertens durch Veröffentlichungen in Büchern ausländischer Anhänger und Interessenten; fünftens durch Treffen und Kontakte der *Weißer Bruderschaft* mit Vertretern anderer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften im In- und Ausland.¹⁴⁷ Beispiele sind etwa der bulgarische Esperantist¹⁴⁸ und Dănov-Anhänger Petăr Pamporov, der seine europaweite Vortragstätigkeit über die Plansprache mit Werbung für die „Neue Lehre“ kombiniert, von bulgarischen Emigranten gegründete Bruderschaftszirkel in Frankreich und Argentinien oder auch Artikel über Dănov und seine Bewegung in diversen esoterischen, neureligiösen und lebensreformerischen Zeitschriften in Deutschland, Polen, Italien, Kanada, Brasilien und Japan.¹⁴⁹ Ein besonderer Fall ist das Wirken Omraam Mikhaël Aïvanhofs, mit bürgerlichem Namen Michail Ivanov (1900–1986), eines Schülers Dănovs, der 1937 nach Frankreich geht, dort selbst als spiritueller Meister agiert, die gleichen religiösen Inhalte wie sein Lehrer kommuniziert, ein neues *Izgrev* und seine eigene *Weißer Bruderschaft* aufbaut. Diese *Fraternité Blanche Universelle* ist heute weltweit präsent und bildet einen unabhängigen Zweig der von Dănov gestifteten Tradition.¹⁵⁰

1944, wenige Monate nach der Invasion der Roten Armee in Bulgarien, stirbt Dănov im Alter von 80 Jahren in *Izgrev*. Er wird auf dem Gelände der Siedlung bestattet; das Grab – in einem abgezaunten Blumengarten gelegen – existiert auch heute noch. Der „Lehrer“ hat keinerlei Nachfolgeregelung getroffen, daher übernimmt ein Bruderschaftsrat die Leitung der Gemeinschaft. Das Verhältnis der kommunistischen Machthaber zur *Weißer Bruderschaft* ist in den darauffolgenden Jahrzehnten ambivalent und wechselhaft, was durch zwei gegensätzliche Faktoren bedingt ist: Zum einen haben zu Dănovs Lebzeiten gute Kontakte sowie personelle und ideologische Überschneidungen zwischen dessen religiöser Bewegung und dem bulgarischen Kommunismus bestanden; zum anderen zielt das neue marxistisch-leninistische System auf eine totalitäre Durchdringung der Gesellschaft ab, die letztlich zur Überwindung jeglicher Religion – also auch

¹⁴⁶ Vgl. Heinzl 2011, 59.

¹⁴⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 195.

¹⁴⁸ Die Verbindung von *Weißer Bruderschaft* und Esperanto-Bewegung ist in der Zwischenkriegszeit generell eng, so erscheint die *Bruderschafts*-Zeitschrift *Bratstvo* auch in einer Esperanto-Ausgabe.

¹⁴⁹ Zum Thema der Verbreitung im Ausland (auch nach Dănovs Tod) siehe die ausführliche Darstellung in Kovacheva 2011, 195–210.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 202–204.

der *Weißer Bruderschaft* – führen soll. Nach einer relativ ruhigen Anfangsphase kommt es Ende der Fünfziger zu verstärkten Maßnahmen gegen die *Bruderschaft*: Unter dem staatlicherseits erhobenen Vorwurf finanzieller Unregelmäßigkeiten wird die *Izgrej*-Kommune aufgelöst, das Grundstück sowie Bücher, Dokumente und anderes privates Material der Bewegung ersatzlos konfisziert, einige Anhänger werden zu Gefängnisstrafen verurteilt.¹⁵¹ Wenig später erscheint eine Broschüre, in der das Denken Dänovs als fortschrittsfeindlich und antiwissenschaftlich gebrandmarkt wird.¹⁵² Die *Weißer Bruderschaft* wird jedoch nie verboten; die zuständige Abteilung für religiöse Angelegenheiten im Innenministerium verhindert mitunter sogar Schikanen anderer Behörden gegen lokale Gruppen der Bewegung.¹⁵³ Trotz der Verstaatlichung des *Izgrej*-Grundstücks und seiner anderweitigen Nutzung bleibt das Grab Dänovs erhalten, nicht zuletzt dank der persönlichen Intervention Ljudmila Živkovas (1942–1981), der esoterisch interessierten Tochter des bulgarischen Staatschefs Todor Živkov (1911–1998).¹⁵⁴ Dessen ungeachtet verfolgt die kommunistische Führung eine Strategie der gesellschaftlichen Isolierung und Neutralisierung der *Weißer Bruderschaft* durch Publikationsverbote, die Verweigerung der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts und die Ausnutzung von Konflikten innerhalb der Gemeinschaft. Die Zahl der Anhänger nimmt infolgedessen rapide ab, der überregionale Zusammenhalt der Bewegung schwindet.¹⁵⁵

Nach 1990 wird die *Weißer Bruderschaft* schließlich offiziell als juristische Person anerkannt. Unter den neuen Bedingungen der demokratischen Religionsfreiheit und des gesellschaftlichen Pluralismus erfährt auch das Interesse an Dänovs Lehren wieder einen beträchtlichen Aufschwung. Heute ist die *Bruderschaft* nach wie vor eine informelle religiöse Gemeinschaft, oder, in den Worten

¹⁵¹ Vgl. Atanasova 2001, 166–167.

¹⁵² Vgl. Cenkov 1960.

¹⁵³ Vgl. Atanasova 2001, 167–168.

¹⁵⁴ Živkova, Kunsthistorikerin und Kulturministerin, distanziert sich von der einseitigen Orientierung des bulgarischen Kommunismus an der Sowjetunion und strebt in ihrem Amt nach der Hervorhebung einer unabhängigen kulturellen Identität Bulgariens basierend auf einem uralten historischen Erbe, insbesondere dem der antiken Thraker, dem sie mit entsprechenden Kunstausstellungen und Ausgrabungen Geltung verschaffen will. Živkova wendet sich innerlich vom Marxismus-Leninismus ab und entdeckt ihr Interesse an esoterischer Religiosität, wobei für sie weniger Dänovs Lehre (auch wenn sie Kontakte zur *Weißer Bruderschaft* hat) als die Theosophie Helena Blavatskys und noch mehr das ebenfalls theosophische Agni Yoga des russischen Malers, Dichters und Intellektuellen Nikolaj Roerich (1874–1947) zum geistigen Orientierungspunkt wird. Das Jahr 1978 macht sie, in einem für die Ostblockländer bemerkenswerten Schritt, zum Roerich-Jahr, in dessen Rahmen seine Bilder ausgestellt und Bände mit seinen Gedichten veröffentlicht werden. Die unklaren Umstände des frühen Ablebens Živkovas mit 39 Jahren führen bis heute zu Spekulationen über eine Liquidierung durch den KGB, da ihre unorthodoxen Aktivitäten der Führung in Moskau ein Dorn im Auge sind. Vgl. Atanasova 2004.

¹⁵⁵ Vgl. Atanasova 2001, 162–165; 174.

von Krasztev und Kerényi: „(...) a transparent texture of individuals interlaced with diverse interpretations.“¹⁵⁶ Dieses Netzwerk wird, neben der individuellen Identifikation mit den Ideen des „Lehrers“, hauptsächlich von der *Paneurhythmie* als kleinstem gemeinsamem Nenner sowie von den (nicht obligatorischen) Gemeinschaftspraktiken an den Festtagen der *Bruderschaft* zusammengehalten. Die Aktivitäten der Bewegung werden von einem Leitungskomitee sowie mehreren Arbeitskomitees koordiniert. Nach eigenen Angaben verfügte die Gemeinschaft Ende der Neunziger Jahre über 4000 in lokalen Gruppen organisierte Anhänger (traditionsgemäß ohne feste Mitgliedschaft) sowie über eine weitaus größere Zahl von Sympathisanten, die nicht direkt an den spezifischen Formen des „brüderlichen Lebens“ teilnahmen.¹⁵⁷ Für große mediale Aufmerksamkeit sorgt das alljährliche Sommerlager an den Sieben Rilaseen, zu dem Bewunderer Dănovs aus ganz Bulgarien und dem Ausland strömen, die jeden Morgen in einer großen kollektiven *Paneurhythmie* ihr Zusammengehörigkeitsgefühl bekunden. Zum Netzwerk der *Weißten Bruderschaft* gehören u.a. Zeitschriften, Verlage, Druckereien und Buchhandlungen, Paneurhythmiekurse in allen größeren Städten sowie das 2005 gegründete private „Institut für das Studium und die Anwendung der Paneurhythmie“ – die tänzerisch-gymnastische Praxis hat längst ihren ursprünglichen religiösen Kontext überschritten und wird auch von Personen praktiziert, die darin vor allem eine Fitnessübung sehen und sich für den Rest von Dănovs Lehre wenig interessieren.¹⁵⁸ Zu den Aktivitäten der Bewegung zählen neben den religiösen Hauptpraktiken Vorträge, Konzerte mit der Musik Dănovs, Gemälde- und Fotoausstellungen, gemeinsame Ausflüge ins Gebirge sowie landwirtschaftliche und ökologische Aktivitäten.¹⁵⁹

Das bulgarische Nationalfernsehen führte 2007 eine landesweite Meinungsumfrage durch, mithilfe derer die „größten Bulgaren aller Zeiten“ ermittelt werden sollen. Das Ergebnis ist eine handfeste Überraschung: Auf Platz zwei landet Petăr Dănov, knapp hinter dem Dichter und Nationalhelden Vasil Levski. Wenngleich es Kritik am Ablauf der Abstimmung gab und den Fernsehmachern eine gewisse Voreingenommenheit unterstellt wurde, so trug das Ergebnis doch dazu bei, den Namen Dănov einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen.¹⁶⁰

1.2 Das Selbstbild Dănovs und seiner Anhänger

Dănov bezeichnet seine Botschaft als „die Neue Lehre“, wobei er festhält, dass sie nicht grundsätzlich, sondern nur in der gegenwärtigen Phase der Weltgeschichte neu sei, als Aktualisierung eines höheren Wissens, das an die Stelle

¹⁵⁶ Krasztev/Kerényi 2001, 96.

¹⁵⁷ Vgl. Petkov 1998, 165.

¹⁵⁸ Krasztev/Kerényi 2001, 96.

¹⁵⁹ Vgl. Kovacheva 2011, 51.

¹⁶⁰ Vgl. Heinzl 2011, 61.

überkommener Sichtweisen auf die Welt und den Menschen treten müsse, um so universales Heil zu stiften. Dănov sieht die Vermittlung dieser Weisheit an die Welt als seine göttliche Mission an:

Ich bin von Gott gesandt, um den Menschen den Weg zu zeigen, auf dem sie wandeln und Gott dienen müssen, wie sie ihm bis jetzt noch nie gedient haben. [...] Deshalb bin ich gekommen, um euch zu beleben, um euch aufzuklären, um euch zu helfen, um euch Wissen und Weisheit zu geben, um euch zu trösten, indem ich etwas von eurem Kummer nehme und die Freude gebe, das lebendige Wort Gottes zu hören.¹⁶¹

Dem emischen Verständnis seiner Anhänger nach markiert das Jahr 1897 den Beginn dieser Sendung, als der Geist Gottes sich auf Petăr Dănov herabgesenkt habe – der Theologe ist zu diesem Zeitpunkt 33 Jahre alt, wodurch sich eine Parallele zu Jesus Christus ergibt.¹⁶² Dieser hagiographischen Deutung liegt offenbar ein wahrer Kern in Form eines religiösen Erweckungserlebnisses nach seiner Rückkehr aus den USA zugrunde, zumal er 1897 anfängt, mystische Texte zu verfassen, in denen er als Sprachrohr Gottes und geistiger Wesen bzw. im Dialog mit ihnen das Kommen des Gottesreiches verkündet.¹⁶³ In den Briefen an seine ersten Anhänger legitimiert er seine geistliche Autorität und sein Handeln durch die Bezugnahme auf höhere Mächte, exemplarisch dazu ein Auszug aus einem Schreiben an Penju Kirov von 1898:

Ich hatte in letzter Zeit großen Segen von oben und zwar reichlich. Zu mir sind schon mehrere Gottesboten von oben mit einem besonderen Auftrag gekommen, um mir mitzuteilen, welches der wohlgefällige und gute Wille meines himmlischen Vaters ist [...]. Wir befinden uns vor einer großen Äußerung der Kraft Gottes, die wir alle sehen werden und zwar bald.¹⁶⁴

Mitunter signiert Dănov die Briefe an seine Schüler in dieser Anfangszeit sogar mit „Dein Herr Immanuel“, „Dein Freund Jesus“ oder „Ihr Herr Jesus“.¹⁶⁵ Bei den Zusammenkünften der *Synarchischen Kette* agiert er als spiritistisches Medium, durch das nicht nur Verstorbene und Engel sprechen, sondern wiederholt auch Christus. Im Protokoll der Sitzung vom 14. August 1906 ist eine Streiterei zwischen den Anwesenden über die Frage vermerkt, wer gerade das Wort hat; der an dem Geplänkel beteiligte Protokollant Dimităr Golov beschreibt die Reaktion Dănovs folgendermaßen: „Das Gesicht von Herrn Dănov nahm einen anderen Ausdruck an, er fuhr zornig auf und sagte: Hier ist kein Dănov, sondern Ich, der

¹⁶¹ Zit. nach Zlatev 2008, 87.

¹⁶² Vgl. Kovacheva 2011, 12–13.

¹⁶³ Diese Texte finden sich gesammelt in: Dănov 2004.

¹⁶⁴ Zit. nach Kovacheva 2011, 15.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 22.

Herr, der sich durch seine Seele offenbart. Ihr vergesst, dass der Ort, an dem ihr euch befindet, heilig ist. Schämt euch!“¹⁶⁶

Das spiritistische Element in der Religionspraxis der *Kette* wird im Laufe der Zeit von einer immer stärkeren Orientierung an der Weltanschauung der Theosophischen Gesellschaft und ihrer Ableger verdrängt.¹⁶⁷ Dies hat auch Auswirkungen auf die charismatische Funktion Dānovs: Agiert er in den ersten Jahren als Medium des Göttlichen, so entspricht seine Rolle später immer deutlicher dem theosophischen Idealbild des spirituell vervollkommenen „Meisters“. Als solcher ist er nicht mehr Sprachrohr, sondern Gefäß Christi: „Ich bin eins mit Christus“, sagt er seinen Anhängern auf dem Jahrestreffen von 1912.¹⁶⁸ Eben dieses Jahr gilt in der *Weißten Bruderschaft* – nach der Herabsenkung des Heiligen Geistes 1897 – als zweite göttliche Weihe Dānovs, in der „der Geist Christi“ über ihn gekommen sei.¹⁶⁹ Hier erfolgt m. E. eine Modifikation des Selbstbildes Dānovs, nämlich seine Anpassung an das sogenannte Weltlehrerprojekt: Seit 1909 verkündet Charles Leadbeater, Chefideologe der Theosophischen Gesellschaft Adyar, das Kommen eines Messias, des „Weltlehrers“; dabei handle es sich um ein hohes geistiges Wesen, genannt Maitreya, das mit Christus identisch sei und ein neues Zeitalter einleiten werde. Als das irdische Gefäß dieser Wesenheit erkennt Leadbeater den indischen Jungen Jiddu Krishnamurti (1895–1986), der in den Folgejahren auf seine Erlöserrolle vorbereitet wird. Zudem entsteht eine unabhängig agierende Unterorganisation der Theosophischen Gesellschaft, der *Order of the Star in the East*, der weltweit Propaganda für das millenaristische Projekt betreibt.¹⁷⁰ Dānovs Schüler Boris Nikolov erwähnt das Wirken des „Sternordens“ in Bulgarien und zieht eine Demarkationslinie zwischen dieser Organisation und der *Weißten Bruderschaft*: „[...] sie predigten, dass die Zeit des Erscheinens des Weltlehrers in der Menschheit nah sei. Ja, der Weltlehrer war in der Tat eingetroffen, aber er war nach Bulgarien gekommen. Das war unser Lehrer.“¹⁷¹

Die bis zum heutigen Tage gebrauchte Bezeichnung „der Lehrer“¹⁷², die sich

¹⁶⁶ Dānov 2007a, 12.

¹⁶⁷ Dānovs Vorträge demonstrieren seine Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur. Das Zentralorgan der Theosophischen Gesellschaft in Bulgarien erwähnt ihn Anfang der zwanziger Jahre sogar lobend als hingebungsvollen Verkünder der theosophischen Lehre, vgl. ohne Autor 1920/21, 99. Laut Boris Nikolov haben mehrere Anhänger der *Weißten Bruderschaft* Weltanschauungskurse der Theosophischen Gesellschaft absolviert und dafür eine Art Zertifikat erhalten, vgl. Krāstev 1995b, 199,

¹⁶⁸ Vgl. Dānov 2007, 282.

¹⁶⁹ Vgl. Kovacheva 2011, 24–25.

¹⁷⁰ Vgl. Santucci 2005, 1121.

¹⁷¹ Krāstev 1995b, 77.

¹⁷² Der bulgarische Begriff „Учителя“ wird in fremdsprachigen Veröffentlichungen der *Weißten Bruderschaft* meist als „der Meister“ übersetzt; die präzise Übersetzung dafür ist jedoch „der Lehrer“, im Einklang mit der Bezeichnung seiner Anhänger als „Schüler“ in der „Schule der Weißten Bruderschaft“.

Anfang der zwanziger Jahre endgültig in der *Bruderschaft* durchsetzt und bis zum heutigen Tage gebraucht wird, verweist zum einen auf das Verhältnis zwischen Dănov als spirituellem Meister und seinen Anhängern als Schülern, zum anderen aber auch auf das von ihm verkörperte messianische Rollenbild.

Der „Lehrer“ teilt die theosophische Idee einer „Weißen Loge“ bzw. „Weißen Bruderschaft“ von erleuchteten Meistern und Weisen, welche im Verborgenen die Evolution der Menschheit überwachen und vorantreiben. Diese Weisen und Menschheitslehrer werden, so Dănov, von einer höheren Körperschaft, der „Großen Universalen Bruderschaft“ (GUB), in die Welt entsandt:

Der Wunsch dieser Wesen ist, die Menschen in jenem Lichte zu sehen, welches sie selbst haben und in jener Freiheit, derer sie sich erfreuen. Sie wollen die Menschen lehren, im Einklang mit jenen hohen Gesetzen zu leben, nach welchen sie selbst leben und die sie anwenden. Sie leben das reinste und höchste Leben der absoluten Uneigennützigkeit. In ihrer großen Selbstverleugnung kommen diese Diener Gottes aus freien Stücken in Menschengestalt zur Erde, um den Menschen zu helfen. Sie senden ihre Botschafter beständig in den verschiedensten Formen zur Erde. Alle Genies der Menschheit, alle großen Menschen, alle Heiligen, Adepten, alle Gelehrten, Schriftsteller, Staatsmänner, welche in der einen oder anderen Richtung hin zur Entwicklung der Menschheit beitragen, sind Diener der hohen, universalen Bruderschaft.¹⁷³

Dănov setzt die GUB mit den neun Engelschören Ps.-Dionysius Areopagitas (Seraphim, Cherubim, Throne usw.) gleich, die er als Hierarchie intelligenter Wesen beschreibt, die ihre Evolution vor Millionen oder gar Milliarden Jahren vollendet hätten und nun den gesamten Kosmos leiteten. Die Rolle der irdischen Gesandten der GUB – der „Universalen Weißen Bruderschaft“ – sei es, das Bewusstsein über die universale kosmische Einheit sowie die Verwirklichung der Liebe im Leben der Menschheit voranzubringen. In Anlehnung an Helena Blavatsky¹⁷⁴ kontrastiert Dănov diese „Bruderschaft des Lichts“ mit einem negativen Gegenpart, der „Schwarzen Bruderschaft“ bzw. „Schwarzen Loge“, die mit dem Bösen im Bunde stehe und der Höherentwicklung der Menschheit entgegenwirke.¹⁷⁵ Dieser Gegensatz wird jedoch durch den holistischen Charakter von Dănovs allgemeiner Weltkonzeption relativiert, der zufolge beide *Bruder-*

¹⁷³ Dănov 1970, 102.

¹⁷⁴ Vgl. Blavatsky 1968, 188–189.

¹⁷⁵ Vgl. Dănov 1970, 105–106. Dănov schreibt mitunter die bestehende Feindschaft gegen seine Bewegung in der bulgarischen Gesellschaft, insbesondere der Orthodoxen Kirche, dem Wirken der „Schwarzen Bruderschaft“ zu: „Die Priester und andere können unsere Lehre nicht aufhalten [...] Die Widrigkeiten sind Schlamm, der von der Schwarzen Loge geworfen wird.“ Dănov, <http://triangle.bg/books/1920-02-12-19.1995/1920-12-31--1.html>.

schaften – vorübergehend – für die Äußerungen des Lebens notwendig seien und in dialektischer Weise von der übergeordneten GUB angeleitet würden.¹⁷⁶

In der Krisensituation nach dem Ersten Weltkrieg sollen die „Schüler der Weißen Bruderschaft“ laut Dănov in den *Okkulten Klassen* wie auch im übrigen Bulgarien die Vorhut eines neuen Zeitalters bilden und durch die ihnen vermittelte spirituelle Erhöhung zu einer Art Kader geformt werden:

Ich habe euch aus einigen Gründen in dieser Schule versammelt, von denen ich drei nennen werde: 1. Damit sich eine Gesellschaft von Menschen bildet, die eine große gegenseitige Liebe verbindet, damit sich hier ein Kreis der Liebe bildet, damit von hier aus mächtige Wellen der Liebe in die ganze Welt ausgesandt werden können, damit sich diese Liebe in die Welt ergießt, die Seelen der Menschen erreicht und sie erweckt. 2. [...] Um euch zu Vermittlern in den zukünftigen Jahrhunderten zu machen. Ich werde euch Wissen geben, Kraft, Gaben, eine magische Kraft des Wortes, einen mächtigen Beistand aus der unsichtbaren Welt, alle günstigen Bedingungen, damit ihr predigt. Und was werdet ihr predigen? Die Ideen der Neuen Kultur, die Ideen der Sechsten Rasse. [...] Die Vorträge und Vorlesungen beinhalten die Ideen der Sechsten Rasse. [...] 3. [...] Ein Mitglied der Weißen Bruderschaft verfügt über großes Wissen und Kräfte, er beherrscht die Schlüssel zu den Naturkräften und arbeitet für die Erhöhung der Menschheit und der gesamten Natur. Und ihr seid Schüler der Weißen Bruderschaft. Ich bereite euch vor, damit ihr in die Weiße Bruderschaft eintretet [...].¹⁷⁷

Das höhere, Macht verleihende Wissen, das Dănov seinen Anhängern geben will, soll sich auf dem Wege ihrer Reinkarnation auch in zukünftigen Jahrhunderten entfalten. Er entwirft in der historischen Rückschau ein Gesamtbild des Wirkens der „Universalen Weißen Bruderschaft“, die er in drei „Zweige“ unterteilt: Erstens, der „Ägyptische Zweig“, der vor allem in Ägypten, Persien und Griechenland gewirkt habe und das Bewusstsein der Menschheit für die Entstehung des Christentums vorbereitete; zweitens, der „Palästinensische Zweig“, der von Ägypten nach Palästina, Rom und dann in andere Teile Europas gelangt sei und das Ziel gehabt habe, das Christentum in die Welt zu bringen; drittens, der „Bogumilische Zweig“, der sich von Ägypten über Indien nach Kleinasien und Bulgarien verbreitet habe und dem es obliege, das Christentum zu verwirklichen.¹⁷⁸ Mit „Christentum“ meint Dănov nach eigener Aussage die „Göttliche Lehre“, die *philosophia perennis*, die für ihn die ursprüngliche Botschaft Jesu ausmacht.¹⁷⁹ Als Beispiele für Träger dieser Weisheit und damit Repräsentanten der „Universalen Weißen Bruderschaft“ in den einzelnen Zweigen benennt er die Orphiker in Griechenland, die Essener in Palästina, die Hermetiker in Ägypten, die

¹⁷⁶ Vgl. Dănov 1970, 106.

¹⁷⁷ Zit. nach Zlatev 2008, 89–90.

¹⁷⁸ Vgl. Kovacheva 2011, 234–235.

¹⁷⁹ Vgl. Zlatev 2005a, 55.

Mazdaisten in Persien sowie die Böhmisches Brüder, Rosenkreuzer, Quäker und Illuminaten in Europa.¹⁸⁰ Auf dem Territorium des modernen Bulgariens sei die *Bruderschaft* mehrfach in Erscheinung getreten: In Gestalt von Orpheus und seiner Lehre, in der mittelalterlichen „häretischen“ Bewegung der Bogumilen, und schließlich in Form von Dänovs „Schule der Weißen Bruderschaft“ selbst. Letztere sei die Summe aller drei Zweige¹⁸¹ – der „Lehrer“ verortet sich, seine Anhänger und Bulgarien somit im Mittelpunkt des Weltgeschehens, der endgültigen Verwirklichung der göttlichen Weisheit, und damit der Etablierung eines „wahren“ Christentums.

Die „Neue Lehre“, welche die Höherentwicklung der Menschheit vorantreiben solle, wird von der *Weißer Bruderschaft* nicht als Religion verstanden, sondern vor allem als Wissenschaft, welche ein „vernünftiges Leben“ im Einklang mit den Gesetzen der göttlich beseelten „lebendigen Natur“ ermögliche.¹⁸² Dänov betont, dass es sich um praxisorientierte Erkenntnisse handle, d.h. nicht über ein in seinen Augen nutzloses Philosophieren über das Leben, sondern um eine Anleitung, wie man richtig lebt bzw. handelt, seine positiven geistig-seelischen Anlagen entwickelt und die göttliche Liebe aktiv verwirklicht.¹⁸³ Er sieht sich in diesem Zusammenhang als Forscher mit empirisch gesicherten Erkenntnissen: „Meine Lehre gründet sich auf Theorie und Disput, sie ist begründet auf eine streng wissenschaftliche Erfahrung. Ich habe alles, auch die kleinsten Einzelheiten dieser Lehre einer Prüfung, einem strengen Experiment unterzogen.“¹⁸⁴

Dänov, der seine weltanschauliche Sozialisation im wissenschaftsgläubigen späten 19. Jahrhundert erfahren hat, erkennt die Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Rationalität an und versucht durch die Bezugnahme auf sie Legitimation für seine Lehre zu erlangen. Als Esoteriker postuliert er jedoch gleichzeitig, ein Wissen zu vertreten, das nicht nur mit dem aktuellen Stand der Wissenschaft konveniert, sondern als „göttliche Lehre“ auch darüber hinausgeht.

Gemäß seines praxisorientierten Ansatzes legt er weniger Wert auf eigene Ausführungen zur theoretischen Seite des „okkulten“ Wissens, sondern nimmt die kosmologischen und anthropologischen Spekulationen vor allem der Theosophie und Anthroposophie als Grundlage für sein dem Anspruch nach verhaltensregulierendes Programm eines „vernünftigen“, naturgemäßen Lebens. Wie die Ausführungen in den folgenden Unterkapiteln zeigen, handelt es sich dabei um Punkte wie die Verwirklichung einer kollektiven altruistischen Gemeinschaftlichkeit, die Nutzung positiver Energien in der Natur, richtige Ernährung, die Erlangung ganzheitlicher Gesundheit und anderes.

¹⁸⁰ Vgl. Dänov, http://www.bratstvoto.net/vehadi/menu/b0/Razgovori_pri_7te_ezera.pdf.

¹⁸¹ Vgl. Kovacheva 2011, 235.

¹⁸² Vgl. ebd., 275–276.

¹⁸³ Vgl. ebd., 276.

¹⁸⁴ Dänov 2002, 51.

1.3 Zentrale Punkte in Dänovs Lehre

1.3.1 Die Verwirklichung der göttlichen Liebe

In ihrer Gesamtheit betrachtet, stellt Dänovs Lehre eine Kombination aus Ideen der „Abendländischen Esoterik“ im Allgemeinen und theosophischen (anfangs auch spiritistischen) Vorstellungen im Besonderen, von Tolstoj beeinflussten christlich-anarchistischen und lebensreformerischen Ideen und Praktiken sowie panslawistischen Elementen dar. In den von Außenstehenden vielfach als logisch und formal inkohärent¹⁸⁵ kritisierten Vorträgen und schriftlichen Ausführungen des „Lehrers“ lassen sich mehrere zentrale Punkte ausmachen¹⁸⁶:

1. Gott, das erste Prinzip, sei die Quelle von allem und in allem; der göttliche Geist durchdringe das Universum und offenbare sich selbst in der Vielfalt der natürlichen Welt, d.h. alles in der Welt sei ein Symbol Gottes; Dänov wendet sich ausdrücklich gegen eine Gleichsetzung von Gott und Universum – sein Gottesbild ist nicht pantheistisch, sondern panentheistisch. Darüber hinaus vertritt er den theosophischen Evolutionismus, demzufolge der göttliche *Logos* zu Beginn des Weltzyklus in die Materie hinabgestiegen sei („Involution“) und nun durch verschiedene Formen von immer höherem Bewusstsein und verfeinerter Materialität (Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen, Engel etc.) wieder zur göttlichen Urquelle zurückkehre („Evolution“).

2. Gott sei immanent in den mikro- und makrokosmischen Prinzipien der Liebe, Weisheit und Wahrheit sowie in den mit ihnen verbundenen Kategorien der Gerechtigkeit, Tugend und Freiheit; Liebe sei das wichtigste Prinzip: Sie umfasse Weisheit und Wahrheit, verbinde alles im Universum miteinander und müsse in Form von universalem Mitgefühl und Harmonie im Leben der Menschheit verwirklicht werden.

3. Die Natur sei ein lebendiger, vielfältiger und harmonischer Organismus, in dem alles mit allem verbunden sei; die Menschheit könne die Natur nicht erobern oder unterwerfen, sondern müsse die in ihr zum Ausdruck kommende göttliche Weisheit studieren und im Einklang mit ihren Gesetzen leben.

4. Die Gesetze von Karma und Reinkarnation wirkten sich auf das individuelle menschliche Leben wie auch auf das Schicksal von Nationen und Gesellschaften aus.

5. Das Ziel der menschlichen Existenz auf Erden sei es, eine immer höhere Vernunft zu entwickeln und spirituelle Vervollkommnung zu erlangen, was umgekehrt auch positive Effekte auf das materielle Leben habe; individuelle Perfektion werde durch Einklang mit den Gesetzen der „Lebendigen Natur“, die allumfassende Reinheit und die Harmonie von Körper, Gedanken und

¹⁸⁵ Vgl. Kovacheva 2011, 54.

¹⁸⁶ Vgl. Heinzl 2011, 62.

Emotionen sowie – nicht zuletzt – die Verwirklichung des göttlichen Prinzips der Liebe erlangt.

6. Christus sei das „Haupt der Weißen Bruderschaft“¹⁸⁷; in Dänovs Vorstellung erscheint er sowohl als hohe geistige Wesenheit, die sich historisch im „idealen Menschen“ Jesus verkörpert habe als auch als kosmische Manifestation Gottes („Kosmischer Christus“) und gleichzeitig innerer „mystischer Christus“. Die universale Annahme Christi in den Seelen der Menschen – gleichbedeutend mit der allgemeinen Verwirklichung des Prinzips der Liebe – stelle die Parusie dar.

7. Die Welt befinde sich an der Schwelle eines neuen, harmonischen Zeitalters – der „Kultur der Liebe“ –, in der die *Sechste Rasse* entstehen werde, eine neue, geistig und körperlich höher entwickelte Menschheit. Es sei die Mission des Slawentums, den Völkern der Erde den göttlichen Impuls der Liebe zu vermitteln und so der neuen Epoche den Weg zu ebneten.

Wie dieser kursorische Überblick zeigt, ist die Realisierung der Liebe der Kernpunkt von Dänovs Botschaft. Der Begriff verweist dabei bei Weitem nicht nur auf eine emotionale Bindung: „Liebe“ ist für ihn ein Synonym für Gott; im Rahmen seines ontologischen Monismus bildet sie die universale Verbindung zwischen den Bestandteilen des Universums:

Sagen wir: Gott ist Liebe, so verstehen wir damit die Wesenheit, aus der alles hervorgeht. Aus dem Quell der Liebe sind alle Welten seit Ewigkeiten hervorgekommen und werden auch in Zukunft hervorkommen. [...] Alles, was wir sehen: Sterne, Welten, Sonnen, Planeten sind Äußerungen der Liebe. Der ganze Kosmos in seiner Gesamtheit, die ganze physische Welt ist geäußerte, materialisierte Liebe. [...] Dieser Gott ist sowohl außerhalb von uns im All als auch in uns. Er ist das lebendige Band, das alles, was ‚außen‘ und ‚innen‘ ist, verbindet.“¹⁸⁸

Der makrokosmischen Liebe entspricht nach dieser Lesart die mikrokosmische Liebe als göttliches Prinzip im Individuum, als Streben im Herzen, als Gefühl in der Seele, als Kraft im Verstand und als Prinzip im Geist. Diese vier Offenbarungsarten der Liebe bilden Dänov zufolge einen Entwicklungszyklus, den der Mensch durchlaufen müsse, damit seine Transmutation und die der Welt möglich werde – die Höherentwicklung des Ausdrucks der Liebe im menschlichen Leben gehe mit der allgemeinen spirituellen Evolution des Menschen einher: Vom sexuellen Aspekt der Liebe als „Streben im Herzen“ über die Emotion in der Seele bis hin zur höheren Liebe als Verstandeskraft, die sich „nur bei den Genies und Heiligen“ äußere, „bei all denen, die sich für eine göttliche Idee opfern. Die Selbstaufopferung ist Liebe als Kraft.“¹⁸⁹ Als höchste, vollendete Offenbarungsweise der Liebe gilt Dänov schließlich ihre Äußerung als universales geistiges

¹⁸⁷ Dänov 2008, 97.

¹⁸⁸ Dänov 1970, 21–22.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 29.

Prinzip, als „göttliche Liebe“¹⁹⁰, die als „große Welle“¹⁹¹ in die Welt komme, um eine neue Epoche einzuleiten. Indem die Menschen sich von diesem Impuls erfüllen lassen, verwirklichen sie – nach Ansicht des Bulgaren – die universale kosmische Ganzheit und Sympathie. Die Liebe werde dann zu einem Band, das die menschlichen Seelen zu einer höheren Einheit verbinde:

Die Liebe ist die dauerhafteste Verbindung auf Erden. Bilden zwei Seelen durch die Kraft der Liebe eine solche Verbindung, so bilden sie eine doppelt mächtige und leuchtende Seele. Begegnen diese zwei Seelen andern zwei Seelen [...], so binden sie sich mit ihnen und bilden ein noch mächtigeres Ganzes. Diese vier Seelen verbinden sich wieder mit weiteren vier und bilden eine übermächtige, kollektive Seele. [...] So verbinden sich alle Seelen in göttlicher Liebe zu einem Ganzen, so mächtig und so standhaft, dass keine Macht der Welt diese untrennbaren Bande zerreißen kann. In diesem Ganzen lebt jede Seele in den Seelen der andern und die Seelen der andern leben in ihr.¹⁹²

Die ideale Liebe ist für Dănov eine vorurteilslose Liebe zu allen Lebewesen, durch die der Mensch den Puls des gesamten Lebens fühlen könne. Diese Liebe besitze eine magische Kraft; ihr „heiliger Name“ sei das „verlorene, magische Wort, welches die Kabalisten [sic] aller Zeiten suchen“, der „magische Schlüssel der Unsterblichkeit“, durch den alle negativen Energien in positive umgewandelt würden.¹⁹³ Ein esoterischer Anspruch auf Selbstermächtigung und -erlösung durch höhere Erkenntnis geht mit der Liebeskonzeption der *Weißten Bruderschaft* einher; dies zeigt auch Dănovs Interpretation des jesuanischen Liebesgebots, in der er einen Bezug zum esoteriktypischen Weltbild der Entsprechungen zwischen verschiedenen Ebenen der Realität herstellt:

Das ist ein Gesetz, das sich in drei Welten äussert. Durch die Liebe zu Gott befindet man sich in der göttlichen Welt, durch die Liebe zu seiner eigenen Seele in der geistigen und durch die Liebe zum Nächsten in der physischen Welt. Wendet der Mensch diese Gesetze an, so wird keine Macht der Welt ihm widerstehen können. Es wird keinen Gedanken geben, der sich ihm nicht unterwirft und sich in den Dienst seiner Ideale stellt.¹⁹⁴

Dieses Ermächtigungspostulat trägt zum Selbstverständnis der *Weißten Bruderschaft* als Speerspitze der göttlichen Welterneuerung bei: Zum einen präsentiert sich Dănov als spirituell vervollkommneter Meister und Gefäß Christi, in dem die Liebe in ihrer höchsten Ausdrucksform verwirklicht ist; zum anderen vermittelt er seinen Anhängern, dass es ihre Mission sei, ein Zentrum gelebter Liebe zu bilden,

¹⁹⁰ Ebd., 27.

¹⁹¹ Ebd., 30.

¹⁹² Ebd., 27.

¹⁹³ Vgl. ebd., 28f.

¹⁹⁴ Ebd., 26.

dessen „Wellen“ in die gesamte Welt ausstrahlen würden, um die Menschheit zu erwecken und zu vereinigen. Damit sich die „göttliche Liebe“ in der Welt ausbreiten könne, müsse aber zuerst absolute Gerechtigkeit herrschen, d.h. Gerechtigkeit nicht nur gegenüber allen Menschen, sondern auch gegenüber allen anderen Lebewesen – „die Gerechtigkeit ist die physische Seite der Liebe“¹⁹⁵, heißt es dazu bei Dănov. Und weiter:

Gerecht sein heißt, wissen wie bei jedem Gedanken, jedem Gefühl, jeder Handlung zu verfahren ist. Gerecht sein heißt, wissen wie man als denkendes Wesen, als vernünftiger, kulturell hochstehender Mensch zu handeln hat. Willst du in die rechte Beziehung zu allen Wesen kommen, so sei gerecht gegen sie. Die Gerechtigkeit ist ein Prozess der Verteilung der göttlichen Wohltaten unter alle Teile des Organismus, bestehe dieser aus einem Individuum, einer Gesellschaft, einem Volk oder der ganzen Menschheit. Die Gerechtigkeit ist der Blutkreislauf, der jeder Zelle das zur Ausübung ihrer Funktionen Notwendige zukommen lässt.¹⁹⁶

Ohne Gerechtigkeit könne in Staaten kein Frieden herrschen, sondern nur Anarchie¹⁹⁷; das egoistische Streben nach Reichtum, Gewinn und Ehre und das Leben auf Kosten anderer sind für den bulgarischen „Lehrer“ die „verbotene Frucht“.¹⁹⁸ Nach Art des christlichen Sozialismus proklamiert er eine neue Kultur der Liebe, Brüderlichkeit und Gleichheit nach jesuanischem Vorbild, in der die Güter der „Vernünftigen Natur“ Allgemeinbesitz sein sollten.¹⁹⁹ In der Zukunft würden aber, prophezeit Dănov, nicht nur materielle Güter, sondern auch Wissen, Fähigkeiten und Talente Besitz der gesamten Menschheit sein, da die Gerechtigkeit es erfordere, dass der Einzelne nicht nach seinem eigenen Heil strebt, sondern nach dem Allgemeinwohl.²⁰⁰ Bestimmte Berufsgruppen sollten nach seiner Vorstellung auf Lohn verzichten, da sie wichtige Dienste für die Allgemeinheit leisteten, die allen gleichermaßen zur Verfügung stehen sollten. Dieses selbstlose Handeln mache sie zu Trägern der „neuen Lehre“ bzw. der „neuen Idee“:

Wenn der Mensch, der Träger der neuen Idee ist, ein Arzt ist, bringt er, wenn er zu dir ins Haus kommt, alle Arzneien mit und nimmt keinen Groschen dafür von dir und er wird sagen: „Ich diene umsonst“. Ist es ein Geistlicher, da du ihn zur Taufe rufst oder dass er die Toten beklagt, wird er kein Geld einfordern, sondern wird sagen: „Ich bin Diener der neuen Lehre“.

¹⁹⁵ Ebd., 39.

¹⁹⁶ Ebd., 40.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 41.

¹⁹⁸ Vgl. Dănov 2002, 25.

¹⁹⁹ Vgl. Zlatev 2008, 97.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 98.

Ist es ein Kaufmann, wird er als Mann der neuen Lehre ehrlich handeln; ist es ein Lehrer, wird er umsonst arbeiten.²⁰¹

Die Selbstaufopferung der Menschen füreinander und die Überwindung des Egoismus durch ein Kollektivbewusstsein sind für Dänov zentrale Elemente einer gelebten Brüderlichkeit, durch welche die „göttliche Liebe“ in die Welt gebracht werde. Dies schließt das Gebot der Gewaltfreiheit ein. Auf dieser Grundlage müsse auch der zwischenstaatliche Antagonismus überwunden werden: Alle Nationen und Völker sind nach Ansicht Dänovs Teil eines großen Organismus und spielen darin die ihnen bestimmte Rolle, wie Organe im menschlichen Körper. Folglich müsse die Liebe die ganze Menschheit erfassen – nur wenn es dem Organismus als Ganzem gutgehe, gehe es auch jedem Volk gut, jeder Gesellschaft, jeder Familie und jedem einzelnen Individuum.²⁰² Als universales kosmisches Band übersteige die Liebe alle Staaten und Religionen und hebe, wenn sie verwirklicht werde, die Grenzen zwischen ihnen zugunsten der allgemeinmenschlichen Einheit auf.

Der „Lehrer“ und seine Anhänger verstehen die „neue Lehre“ als Aktualisierung der Liebesbotschaft Jesu. Wie Rudolf Steiner, der mit seiner Anthroposophie ebenfalls eine stärker „abendländische“, christozentrische Version der Theosophie konzipiert, postuliert auch Dänov, dass das Wirken Christi auf Erden den Wendepunkt und das zentrale Ereignis der Menschheitsgeschichte dargestellt habe.²⁰³ Christus ist dabei – anders als in der kirchlichen Theologie – nicht der „eingeborene Sohn Gottes“, sondern, wie gesagt, das „Haupt der Weißen Bruderschaft“, d.h. ein hohes spirituelles Wesen, das in Jesus, einem Eingeweihten in die „Mysterien der Sonne“²⁰⁴, sein irdisches Gefäß gefunden habe. Die Ankunft dieses Wesens habe das Ende der involutionären Phase der Verstofflichung markiert und den Beginn des evolutionären Aufstiegs der Menschheit zu Gott eingeleitet. Die Überwindung des egoistischen Lebens zugunsten eines selbstlosen „Lebens für das Ganze“²⁰⁵ auf der Basis eines kollektiven und kosmischen Bewusstseins sei das Kennzeichen der Evolution. Jedoch habe, so Dänov, seit der Zeit Christi nur ein sehr kleiner Teil der Menschheit – fortgeschrittene, erwachte Seelen – diesen Weg beschritten, während die Mehrheit der Monaden ihr Eindringen in immer dichtere Materie fortgesetzt habe. Der Impuls Christi wirke aber im Bewusstsein der Menschen weiter und werde langfristig immer mehr von ihnen vom involutionären auf den evolutionären Pfad bringen.²⁰⁶ „Christus kann nicht ein zweites Mal gekreuzigt werden!“, proklamiert Dänov, ganz im Gegenteil:

²⁰¹ Dänov 2002, 27.

²⁰² Vgl. Kovacheva 2011, 244–249.

²⁰³ Vgl. ebd., 238.

²⁰⁴ Dänov 1970, 147.

²⁰⁵ Kovacheva 2011, 244.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 239.

Christus besucht heute den menschlichen Verstand und das menschliche Herz. Er zerstört alle Gefängnisse, alle falschen Lehren, die den menschlichen Verstand und das menschliche Herz vernichten, alles, was die Harmonie des Lebens stört und das menschliche Leben in Ketten hält. Er ist der lebendige Christus, der Leben, Licht und Freiheit für alle Seelen bringt, der die Menschen erhebt und in ihnen die Liebe zu allem weckt.²⁰⁷

1.3.2 Das Streben nach Einklang mit der Natur

Ein weiterer Schlüsselbegriff im Kontext von Dănovs Lehre ist derjenige der „Lebendigen Vernünftigen Natur“ – hier zeigt sich eine Übereinstimmung mit dem zweiten Merkmal der esoterischen Denkform nach Faivre. Der „Lehrer“ bezieht sich damit nicht nur auf die Biosphäre der Erde, sondern auf das Universum insgesamt, das für ihn einen großen, vom Geist Gottes durchdrungenen Organismus darstellt, in dem sich der Prozess der spirituellen Evolution vollzieht. Alle Wesen im Universum bilden nach dem Verständnis Dănovs eine universale Gesamtheit des Lebens, die er in theosophischer Diktion auch als „kosmischen Christus“ bezeichnet, als den „in der Welt geoffenbarten Gott“.²⁰⁸

Für Dănov ist der Kosmos die Offenbarung Gottes, der sichtbare Ausdruck der göttlichen Liebe bzw. des göttlichen Geistes. Die Erforschung der Gesetze und Formen der Natur bedeute demzufolge, die Essenz des Lebens und die grundlegenden kosmischen Prinzipien zu verstehen; das Wirken der göttlichen Vernunft sei in der ganzen Natur zu erkennen, in der sich alles nach unveränderlichen Gesetzen aufbaue und nichts zufällig oder willkürlich sei.²⁰⁹ Dănov kritisiert, dass viele „gewöhnliche Menschen“ ihre eigene Beschränktheit auf die Natur projizierten und deshalb in ihr nur ein mechanisches und irrationales System sähen, in dem der Zufall regiere. Die Erkenntnis der kosmischen Weisheit und die Entschlüsselung der Sprache der Natur stellen besondere Anforderungen an denjenigen, der danach strebe:

Freilich sind ein klarer Verstand, gutentwickelte Fähigkeiten und Gaben nötig, um richtige und tiefgründende Beobachtungen machen zu können. [...] Die Natur bedient sich vieler Formen. Sie spricht immer in Bildern und Symbolen. Ihre Sprache gleicht nicht der Sprache des gewöhnlichen Menschen. Sie kennt nicht trockene Begriffe, nackte, logische Formen des analogen Intellekts.²¹⁰

²⁰⁷ Dănov 1970, 152.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 140.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 93.

²¹⁰ Ebd., 93.

Nur diejenigen, die über ein „kosmisches Bewusstsein“ verfügten, könnten das gesamte Universum als lebendiges Wesen sehen, in dem alles mit allem verbunden sei.²¹¹ Der Weisheit im Makrokosmos entspreche die Weisheit im Mikrokosmos Mensch; wer sie erlange, dringe in die „Geheimnisse der lebendigen Natur“²¹² ein, sein Verstand werde erleuchtet und er erkenne die Ordnung und Harmonie der Welt.²¹³ Auch hier zeigt sich in Dănovs Lehre ein esoterischer Wissensanspruch, verbunden mit der Selbstermächtigung des erkennenden Subjekts: Der Weise ist nach Vorstellung des Bulgaren aus der Mehrheit der gewöhnlichen Menschen herausgehoben, die auf „äußerliche“ gesellschaftliche Vorschriften angewiesen seien:

Der Dumme lebt unter dem Gesetz und mit dem Gesetz, der Weise aber lebt ausserhalb des Gesetzes. Lebt der Weise mit dem Gesetz, so ist er unglücklich. Lebt der Dumme ohne Gesetz, so ist er unglücklich. Der Weise lebt nach dem Gesetz, das Gott in seine Seele eingeschrieben hat. Er befindet sich ausserhalb der Bedingungen des zeitlichen Lebens.²¹⁴

Laut Dănov ist es, wie bereits erwähnt, für die individuelle und kollektive Evolution des Menschen unabdingbar, mit den Gesetzen der „Lebendigen Natur“ in Einklang zu stehen. Letztere betrachtet er als „Schule“, in welcher die Schüler der *Weißten Bruderschaft* lernen können, in selbstloser Harmonie mit anderen Menschen, Tieren und Pflanzen zu leben und so die von der Mutter Natur bereit gestellten Güter wertzuschätzen.²¹⁵ Durch die Entschlüsselung des Formenschatzes der Natur – Symbole Gottes nach Dănovs esoterischer Lesart – könne der Mensch ein Bewusstsein seiner selbst als Teil des göttlichen kosmischen Organismus erlangen, d.h. als „Mikrokosmos“ in Entsprechung zum „Makrokosmos“. Auf diese Weise erkenne das Individuum die universale Einheit des Seins.²¹⁶ Als besonderes göttliches Sinnzeichen in der Natur gilt den Schwestern und Brüdern die Sonne. In Dănovs Weltbild kosmischer Analogien verweist dieser Himmelskörper sowohl auf die „göttliche Sonne“, die Urquelle allen Seins, als auch auf die „geistige Sonne“, d.h. den göttlichen Wesenskern im Menschen.²¹⁷ Die physische Sonne als Spenderin von Licht, Wärme und Leben habe positiven Einfluss auf den Organismus wie auch auf das Bewusstsein des Menschen, das Sonnenlicht stifte seelisches Wohlbefinden und habe vielfältige heilende Kräfte.²¹⁸ Die Strahlen des Gestirns seien „lebendige Gedanken

²¹¹ Vgl. ebd., 91.

²¹² Ebd., 35.

²¹³ Ebd., 33f.

²¹⁴ Ebd., 35.

²¹⁵ Vgl. Kovacheva 2011, 107.

²¹⁶ Vgl. Dănov 1970, 92.

²¹⁷ Vgl. Dănov 2007b, 133.

²¹⁸ Vgl. ebd., 131 – 134.

fortgeschrittener Wesen“²¹⁹, für die der Mensch sich zur allgemeinen Verbesserung seines Lebens öffnen müsse. Vor diesem diskursiven Hintergrund ist eine interventionistische Praxis der *Weißer Bruderschaft* zu sehen, die bis heute Bestand hat: der Empfang des Sonnenaufgangs, der oben im Zusammenhang mit dem Leben in der *Izgrej*-Kommune bereits beschrieben wurde.²²⁰ Während des Sonnenaufgangs sei, so Dänov, die Wirkung der Sonnenenergien auf die gesamte „Lebendige Natur“ am stärksten und damit auch auf den menschlichen Körper; der Empfang des Sonnenaufgangs bedeute, mit der Sonne bewusst in Verbindung zu treten, damit ihre segensreichen Kräfte durch den Organismus strömen können.²²¹

Das Streben nach Kontakt mit der Natur und einer naturgemäßen Lebensführung ist seit jeher ein zentrales Element der individuellen wie gemeinschaftlichen Religionspraxis der *Weißer Bruderschaft*. Dies zeigt sich an regelmäßigen Exkursionen der Anhänger in die bulgarischen Berge, Gymnastik- und Atemübungen im Freien, vegetarischer Ernährung und dem Einsatz von Naturheilverfahren. Dänov vertritt ein ganzheitliches Gesundheitsverständnis: Der wahrhaft gesunde Mensch sei gleichzeitig in körperlicher, geistiger und emotionaler Hinsicht gesund.²²² Folglich lehrt er Heilungsmethoden, die auf alle drei Aspekte abzielen: richtige Ernährung, Wasserheilung, Atmungsübungen, Sonnenbäder, Heilkräuter, Gebete, das Aussprechen bestimmter Formeln, Konzentration, Autosuggestion etc.²²³

Bis zum heutigen Tag nehmen viele *Schwester*n und *Brüder* jede sich bietende Gelegenheit wahr, um ihre urbanen Wohnorte für Ausflüge in ländliche Gegenden bzw. in Gebirgsregionen zu verlassen und somit in der Natur zu sein.²²⁴ Eine wichtige Rolle spielen Berge im Kontext der religiösen Geographie der *Weißer Bruderschaft*: Laut Dänov seien Berggipfel zum einen „Akkumulatoren“ und „Verteiler“ positiver kosmischer Energien; zum anderen würden sie als „Pumpen“ fungieren, die Unreinheit und Negativität von der Erde weggleiten. Menschen in schlechter Stimmung könnten sich daher von ihren negativen Gefühlen befreien, indem sie die mit intensiver kosmischer Energie aufgeladenen Berge hinaufsteigen.²²⁵ Die Besteigung eines Berges entspreche symbolisch dem Pfad des Schülers der *Weißer Bruderschaft*, der die Trägheit der Materie überwinden, seine verborgenen Kräfte entwickeln und innere Reinheit erlangen

²¹⁹ Ebd., 131.

²²⁰ Beim Empfang des Sonnenaufgangs versammeln sich die *Schwester*n und *Brüder* kurz vor Tagesanbruch im Freien und versenken sich zunächst in Konzentration und Kontemplation; wenn die Sonne aufgeht, breiten sie ihre Arme aus und stimmen einen Gesang an.

²²¹ Vgl. Kovacheva 2011, 108.

²²² Vgl. ebd., 163.

²²³ Vgl. ebd., 165.

²²⁴ Vgl. ebd., 107.

²²⁵ Vgl. Dänov 2007b, 145.

müsse, um zum Göttlichen aufzusteigen.²²⁶ Zu den festen Gemeinschaftsaktivitäten der *Bruderschaft* in der Zwischenkriegszeit gehören Exkursionen des „Lehrers“ mit seinen Anhängern in das Vitoša- und Rilagebirge; dort sollen Dánovs Schüler die grundlegenden Prinzipien des Seins erkennen und die Kontaktaufnahme mit den Kräften der Natur erlernen:

In den Bergen hat ein Mensch eine viel größere Chance, die Wahrheit zu finden, als in der Stadt! [...] Wir sind in die Berge gekommen, um den Willen Gottes zu verstehen und ihn zu erfüllen. [...] Indem wir uns hier so versammeln, wie wir es jetzt tun [...] streben wir danach, das Göttliche in uns zu erwecken.²²⁷

Dánov predigt jedoch nicht nur die göttliche Harmonie und Rationalität der Natur, sondern warnt auch vor den negativen Folgen, welche die Verletzung ihrer Gesetze mit sich brächten. Er betont, dass die Menschheit die Natur weder erobern noch unterwerfen könne; jeder dahingehende Versuch würde zu unvermeidlichem Unheil führen. Sie erlaube es lediglich, dass der Mensch sich ihrer Kräfte bediene – eine Aufgabe, die einen bestimmten Grad an Weisheit erfordere, um desaströse Ergebnisse zu vermeiden:

Aber nur der vernünftige Mensch, der sich nach ihren Gesetzen richtet, kann sich ihrer Kräfte bedienen. Jeder, der nicht im Einklang mit ihr ist, wird vernichtet. [...] Der Mensch darf nie mit der Natur ringen, denn er wird immer eine Niederlage erleben. Diese Niederlage ist der Tod. [...] Merkt euch: Die Natur verzeiht nicht. Ihr könnt zehnmal Busse [sic] tun und dennoch bleiben eure Fehler unverziehen. Die Natur verzeiht dem Menschen nur dann, wenn er mit ihren Gesetzen in Einklang ist und den göttlichen Willen tut, und zwar nicht auf eine äusserlich mechanische Art, sondern bewusst.²²⁸

Jegliche abstrakte oder einseitige Herangehensweise an die Natur bzw. Interaktion mit ihr widerspreche ihrer Fülle, Diversität und rhythmischen Dynamik; Dánov leitet daraus eine Leitlinie für das menschliche Leben im Allgemeinen ab: Wenn die Menschen im Leben alles einer „mechanischen“ Einförmigkeit unterwerfen wollten, so würden sie Böses erzeugen; seien sie hingegen, wie die Natur, nach den Gesetzen der Verschiedenheit und Harmonie schöpferisch tätig, so würden sie Gutes tun.²²⁹

²²⁶ Vgl. Kovacheva 2011, S. 108.

²²⁷ Dánov 2007b, 151.

²²⁸ Dánov 1970, 95–96.

²²⁹ Vgl. ebd., 94.

1.3.3 Das Kommen der „Sechsten Rasse“ und das Erwachen des kollektiven Bewusstseins

Dänovs millenaristische Vision kreist um den Begriff der „Sechsten Rasse“, einer höher entwickelten Menschheit, deren Entstehung er verkündet. Damit bewegt er sich im diskursiven Rahmen der theosophischen Geschichtstheologie, wie sie paradigmatisch in Helena Blavatskys Hauptwerk *Die Geheimlehre* von 1888 dargelegt wird. Die Russin entwirft darin ein makrohistorisches Panorama der Involution des göttlichen Geistes in die Materie und des Wiederaufstiegs der spirituellen Monaden durch verschiedene Seinsformen, Weltzyklen und Zeitalter hindurch. Die Geschichte der Menschheit auf der Erde im gegenwärtigen Zyklus unterteilt sie dabei in sieben Epochen, die jeweils von bestimmten Menschheitsformen, den sogenannten „Wurzelnassen“, dominiert werden. Jede dieser Rassen untergliedert sich in sieben Unterrassen und bewohnt spezifische Kontinente. Nach der polaren, hyperboräischen, lemurischen und atlantischen Wurzelrasse befindet sich die Menschheit nun in der Periode der fünften, namentlich „teutonischen“, Unterrasse der fünften oder „arischen“ Wurzelrasse. Nach den sechsten und siebten – von Blavatsky nicht näher bezeichneten – Wurzelnassen werde die Menschheit das Ende ihres Entwicklungszyklus erreicht haben.²³⁰ Dieses Schema wird von Blavatskys Nachfolgerin Annie Besant und ihrem Chefideologen Charles Leadbeater mit den erwähnten Weltlehrer-Prophezeiungen verbunden und so millenaristisch aufgeladen – der hohe Meister „Lord Maitreya“, der sich in Jiddu Krishnamurti inkarniert, initiiert dieser Deutung zufolge eine neue Menschheitsepoche.²³¹

Dänov, der selbst als Vehikel Christi auftritt, folgt dem allgemeinen theosophischen Geschichtsbild einschließlich der millenaristischen Konnotationen, spricht aber nicht von „Wurzelnassen“, sondern nur von „Rassen“ und – mit Blick auf die Gegenwart – nicht von der „arischen“, sondern von der „weißen Rasse“, welche, in historischer Abfolge, die indische, persische, mittelägyptische und assyrisch-babylonische, hebräische und griechisch-römische, die westeuropäische Kultur der Neuzeit sowie eine anbrechende slawische Kulturepoche umfasse.²³² Des Weiteren macht der Bulgare keinerlei Äußerungen bezüglich einer „Siebten Rasse“. Diese Variationen des ursprünglichen Schemas von Blavatsky ähneln stark den bereits vor dem Ersten Weltkrieg von Rudolf Steiner vorgenommenen Modifikationen, so dass man auch hier von einem anthroposophischen Einfluss auf Dänov und die *Weißer Bruderschaft* sprechen kann.²³³

Die Mission der weißen Rasse als „Fünfter Rasse“ habe laut Dänov darin bestanden, den Verstand und die Individualität bzw. die Persönlichkeit des Menschen zu entwickeln, weshalb das Bewusstsein während der Involution auch tief in die Materie eindringen musste – der dominante Materialismus der west-

²³⁰ Vgl. Trompf 1998, 274–286.

²³¹ Vgl. Goodrick-Clarke 2010, 144–149.

²³² Vgl. Kovacheva 2011, 252.

²³³ Zum Geschichtsbild Steiners siehe Trompf 1998, 286–291.

europäischen Kultur sei eine Folge davon. Nachdem die weiße Rasse ihre Mission erfüllt habe, befinde sie sich nun in einem Verfallsprozess; die Evolution gehe weiter zur allseitigen Entwicklung aller menschlichen Veranlagungen und zur Verwirklichung von Liebe, Brüderlichkeit und Freiheit im Rahmen einer neuen Menschheitsepoche.²³⁴ Der Erste Weltkrieg und die darauffolgenden sozialen, ökonomischen und politischen Krisen stellen nach Ansicht Dänovs die „Geburtswehen“²³⁵ dieser neuen Ära dar, die 1914 mit dem astrologischen Übergang vom Sternbild Fische zu Wassermann begonnen habe.²³⁶ Die gegenwärtigen Leiden der Menschheit seien ein reinigendes Feuer, das das in Jahrtausenden angesammelte negative Karma tilge, die obsoleten Formen des „alten Lebens“ verbrenne und den „Neuen Menschen“ hervorbringen werde.²³⁷

Dänov spricht auch von einer göttlichen Welle, die von der „Großen Universalen Bruderschaft“ in die Welt gesandt werde, um das Bewusstsein der Menschen durch neue Ideen, Impulse, Inspirationen und einen neuen Rhythmus zu verändern und das Menschengeschlecht so in eine neue Richtung zu lenken.²³⁸ Unter Bezugnahme auf die Johannesapokalypse²³⁹ verkündet der „Lehrer“, dass 144 000 Gesandte der „hohen Bruderschaft“ inmitten der Menschheit wirkten, um den historischen Umbruch zu verwirklichen und die Kultur der selbstlosen Liebe auf den Weg zu bringen:

Manche werden sagen, diese 144.000 Menschen sind droben im Himmel. Nein, diese Menschen sind jetzt hier auf Erden, sie sind schon auf die Erde gekommen und haben sich unter die gebildeten Menschen gemischt. Einige von ihnen sind Schriftsteller, andere Dichter, Gelehrte, und alle führen die Menschheit auf den Weg zur Neuen Idee, zum Göttlichen. Sie sind Feinde jener Finsternis, jener Fesseln, die die Menschheit bannen. Und dieses Aufbegehren, dieser große Umsturz, der jetzt kommt, ist ihnen zu verdanken, sie werden die Welt auf den Kopf stellen.²⁴⁰

Und weiter:

So muss Christus in die Welt eindringen. Das ist es, was die Brüderlichkeit bringt, was Christus lehrt. Und diese weisen Brüder steigen nun herab. [...] es wird ein neues Wunder geschehen, wie es in der Schrift steht, wird ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen –

²³⁴ Vgl. Kovacheva 2011, 252.

²³⁵ Zit. nach Zlatev 2005b, 70.

²³⁶ Vgl. Dänov 2009, 82f.

²³⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 253.

²³⁸ Vgl. ebd., 254.

²³⁹ Vgl. Offb 14,1 [Einheitsübersetzung]: „Und ich sah: Das Lamm stand auf dem Berg Zion und bei ihm waren hundertvierundvierzigtausend; auf ihrer Stirn trugen sie seinen Namen und den Namen seines Vaters.“

²⁴⁰ Dänov 2002, 16f.

eine neue Menschheit. Ich sage euch: Wir setzen der alten Gesellschaft einen Grabstein, Gott verzeih es, auf dass wir in Zukunft mit den Geboten der neuen Erde, der neuen Gesellschaft leben. Dies fordert die Bruderschaft.²⁴¹

Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Dănov das soziale Wirkungsfeld der göttlichen Gesandten auf den Kreis der Gelehrten, Dichter und Schriftsteller beschränkt, mithin auf die Intelligenzija also, deren Vertreter den Kern seiner Anhängererschaft bilden und denen er somit im Rahmen seiner millenaristischen Botschaft ein mythisch-elitäres Selbstbild vermittelt.

Die neue Menschheit, deren Kommen er proklamiert, ist die „Sechste Rasse“. Diese geistig und körperlich höher entwickelten Menschen, in denen sich das „Christusbewusstsein oder das Überbewusstsein der kosmischen Liebe“²⁴² manifestiere, werden seiner Überzeugung nach das Reich Gottes auf Erden verwirklichen, verstanden als Versöhnung und Vereinigung aller Völker zu einem Ganzen, als universale Liebe und Altruismus zwischen allen Lebewesen. Die „Söhne der Liebe“, wie Dănov den neuen Menschentypus auch nennt, bildeten eine Zwischenstufe zwischen Menschen und Engeln, wobei sie näher bei den Engeln seien.²⁴³ Äußerlich seien sie durch feinere und vergeistigte Gesichtszüge gekennzeichnet, da das in ihnen wirksame hohe Ideal sie schön mache; ihre Hautfarbe sei hell, von ihrem Gesicht strahle Licht aus. Ihre körperlichen Eigenschaften ermöglichten ihnen, so Dănov, eine erweiterte Wahrnehmung: „Die Menschen der sechsten Rasse werden in alle Seiten und Richtungen sehen, sie werden auch die Zukunft sehen. Sie werden sehen, was sich im Gehirn und im Herzen des Menschen verbirgt.“²⁴⁴

Zudem könnten sie auch wahrnehmen, was auf anderen Planeten geschieht und direkten Kontakt zur geistigen Welt bzw. zu höheren Wesen aufnehmen. Die Verfeinerung des menschlichen Organismus werde in der Zukunft auch rein körperliche Reisen, d.h. ohne jegliche Transportmittel, zur Sonne und darüber hinaus ermöglichen.²⁴⁵ Die Menschen der neuen Rasse und Kultur befänden sich in vollkommenem Einklang mit den Gesetzen der „Lebendigen Natur“, deren Sprache sie verstünden.²⁴⁶ Die Entschlüsselung des „Buches der Natur“, die Erlangung einer höheren Weisheit und eine daraus resultierende Selbstermächtigung in Form von übermenschlichen Fähigkeiten bestimmt er als essentielle Kennzeichen der neuen Menschheit. Durch die neue Welle, die aus der göttlichen Welt komme, um das irdische Leben zu verändern, würden die in der menschlichen Seele schlummernden Kräfte, Veranlagungen und Begabungen aufblühen und

²⁴¹ Ebd., 39.

²⁴² Kovacheva 2011, 261.

²⁴³ Vgl. ebd., 262.

²⁴⁴ Dănov, <http://triangle.bg/books/1941-08-24-05.1998/1941-09-14-10.html>.

²⁴⁵ Vgl. Dănov 2009b, 106.

²⁴⁶ Vgl. Kovacheva 2011, 262.

einer allgemeinen geistigen, körperlichen und moralischen Erhöhung den Weg bereiten. So seien in der Zukunft keine Gerichte und Gefängnisse mehr nötig, da durch die Verwirklichung von Liebe, Gleichheit und Gerechtigkeit das Verbrechen verschwinde.²⁴⁷ Auch Krankheiten werde es nicht mehr geben und keinen Tod im herkömmlichen Sinn:

In der Kultur der Sechsten Rasse werden die Menschen nicht so sterben, wie sie es jetzt tun. Wenn für irgendjemand die Zeit kommt, aus dem Leben zu scheiden, wird er seine Freunde zu sich rufen, um sich zu verabschieden, er wird ihnen sagen: ‚Lebt wohl, ich werde unsichtbar werden, ich werde nach oben steigen zu der für mich vorbereiteten Wohnung‘, und wird sich dematerialisieren. So wird es in der weiter entfernten Zukunft sein.²⁴⁸

Vertreter der Sechsten Rasse gebe es bereits inmitten aller Völker, ihre Zahl werde weiter zunehmen; schließlich werden diese Träger eines höheren Bewusstseins die universale Liebe verwirklichen:

Dann wird sie aktiver werden und anfangen, die Führung zu übernehmen. Die kommende Sechste Rasse wird die Welt in Ordnung bringen. Sie wird alles in die Hand nehmen und die Welt organisieren. In der Sechsten Rasse wird jegliche Gewalt ausgeschlossen sein.²⁴⁹

Die Transmutation betrifft dabei nicht nur die Menschheit, sondern alle Lebewesen – auch Tiere und Pflanzen würden in der Epoche der Sechsten Rasse eine Weiterentwicklung erfahren.²⁵⁰ In Anknüpfung an die Ausführungen Blavatskys, Besants und Leadbeaters kündigt der „Lehrer“ im Gespräch mit seinen Schülern zudem die Entstehung eines eigenen Kontinents für die neue Rasse an, der sich aus dem Pazifik erheben werde.²⁵¹

In der kommenden Kultur der Brüderlichkeit würden sich, so prophezeit Dănov, „Völker aller Rassen [...] die Hände reichen“²⁵²; die ganze Menschheit sei aufgefordert, die mit der Botschaft Christi identische „neue Lehre“ anzunehmen und auf eine neue Bewusstseinsstufe, die Ebene des „kollektiven Bewusstseins“, zu gelangen: Alle Individuen, Gesellschaften, Völker und damit das Menschengeschlecht insgesamt seien Teile eines von der göttlichen Lebenskraft durchströmten großen kosmischen Organismus, d.h. einer höheren göttlichen Ordnung, die der vergänglichen menschlichen Ordnung vorangeht und sie transzendiert; im Rahmen des evolutionären Prozesses müsse sich der Mensch immer mehr dieser ursprünglichen „Ordnung der lebendigen vernünftigen Natur“ annähern.²⁵³ Liebe,

²⁴⁷ Vgl. Dănov 2009b, 108.

²⁴⁸ Ebd., 102.

²⁴⁹ Ebd., 107.

²⁵⁰ Vgl. Kovacheva 2011, 263.

²⁵¹ Vgl. Dănov 2009b, 67.

²⁵² Dănov 2002, 49.

²⁵³ Vgl. Kovacheva 2011, 259.

Solidarität und Aufopferung seien grundlegende Prinzipien in der Natur, das „Leben für das Ganze“ somit der natürliche Seinszustand im Kosmos, der auch auf Erden verwirklicht werden müsse.²⁵⁴ Dänov sieht den Fehler des Menschen darin, dass er aus dieser Ganzheit ausbreche und außerhalb davon leben wolle – die soziale, geistige, politische und religiöse Aufspaltung der Menschheit und das daraus resultierende Elend, Kriege und Krisen sind seiner Ansicht nach Konsequenzen einer selbstsüchtigen – und letztlich illusorischen – Absonderung der Teile vom Ganzen.²⁵⁵

Der Antagonismus zwischen Völkern, die sich von einander abgrenzen, sich gegenseitig dominieren wollen und sich bekämpfen ist für den bulgarischen „Meister“ ein Kennzeichen des egoistischen, partikulären und „unnatürlichen“ alten Lebens der Menschen:

Wenn wir von der ethnischen Zugehörigkeit ausgehen und die Frage stellen: „Bist du ein Bulgare, ein Engländer, ein Franzose, ein Deutscher?“, werden wir uns nicht verstehen. Wir sagen: ‚Ein Bulgare, das ist etwas Schlechtes‘. Das sind nur individuelle Ideen, das ist kein kollektives Bewusstsein, das ist auch kein Göttliches Gesetz. In den Völkern äußert sich das Göttliche Gesetz noch nicht. Jeder kümmert sich nur um die eigene Wirtschaft.²⁵⁶

Die Volksgemeinschaften sollten nach Vorstellung Dänovs nicht nur in ökonomischer Hinsicht zusammenarbeiten, sondern sich auch geistig harmonisieren und eine große „Kollektivseele“ bilden, indem sie Ideen und Gedanken austauschen und sich mit ihren spezifischen Fähigkeiten ergänzen. Da jedes Volk ein Organ des „kosmischen Menschen“ und alle Völker miteinander verbunden seien, könne die Absonderung bzw. das Unglück eines Einzelkollektivs alle anderen in Mitleidenschaft ziehen – so wie die Fehlfunktion eines Organs im menschlichen Leib Auswirkungen auf den ganzen Körper hat. Vereinigen sich die Völker aber und leben für das Ganze, so können sie gemeinsam zu Harmonie und Prosperität gelangen.²⁵⁷ Dänov kritisiert, dass der Begriff „ausgewähltes Volk“ in der Gegenwart auf eine äußerliche Weise verstanden würde, wo doch jedes Volk ausgewählt sei, das den Willen Gottes – sprich: das „Leben für das Ganze“ – erfülle; ein Volk, das hingegen nur seinen eigenen Willen durchzusetzen versuche, erschaffe Böses.²⁵⁸ Letztlich geht der Bulgare davon aus, dass in der Kulturrepoche der Sechsten Rasse die Grenzen zwischen den Völkern fallen und eine große Weltgesellschaft existieren werde.²⁵⁹ Anzeichen für die Annäherung und Vereinigung der Menschheit erkennt er in politischen Bewegungen wie Sozialismus und

²⁵⁴ Dänov sagt, dass nur in den niederen Naturreichen ein Existenzkampf stattfindet, vgl. ebd., 247.

²⁵⁵ Vgl. ebd., 245.

²⁵⁶ Dänov, <http://www.beinsadouno.org/de/node/1106>.

²⁵⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 245 und 247.

²⁵⁸ Vgl. Dänov 2009b, 99.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 96. Darüber hinaus spricht er während des Zweiten Weltkriegs von einer künftigen „Europäischen Föderation“, vgl. ebd., 79.

Kommunismus, im Völkerbund, in der Esperantobewegung und im Feminismus²⁶⁰ sowie in technischen Erfindungen, welche die Distanz zwischen den Menschen überbrücken (Telegraphie, Telefon, Radio usw.).²⁶¹

Die Vereinigung der Völker erwartet Dănov auch in religiöser Hinsicht, zumal institutionelle Religionszugehörigkeiten sowie der dogmatische Alleingültigkeitsanspruch von Religionsgemeinschaften für ihn ebenfalls Merkmale der „unnatürlichen“ Zersplitterung und Vereinzeln der Menschheit sind. In einem seiner Vorträge ruft er seine Landsleute dazu auf, konfessionelle Trennungen zu überwinden:

Jetzt seid ihr alle an diese große Tafel der Welt berufen. Dieser Gott der Liebe hat sie berufen, ohne Rücksicht auf eure Lage, euer Credo. Heute ruft er euch herüber zu kommen, einen Schritt nach oben zu machen, nicht als Bulgaren, nicht als Protestanten, nicht als Orthodoxe, nicht als Katholiken, nicht als Mohammedaner, sondern als vernünftige Wesen, als von einem Vater geborene Brüder, in deren Adern das gleiche Blut fließt. Ein und dasselbe Blut fließt in den Adern aller Menschen. Begreifen wir diese Tatsache, das ist die Neue Lehre, so muss die Religion reformiert werden.²⁶²

Religionen seien auf der Erde nur von vorübergehendem Nutzen gewesen, solange sich die Liebe auf der Erde nicht offenbaren konnte; zur Umsetzung des göttlichen Planes – sprich: der universalen Verwirklichung von Einheit, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit – sei es aber unbedingt erforderlich, die Liebe an die Stelle der Religionen zu setzen.²⁶³ Nach Dănovs Vorstellungen kann der Mensch wirkliches Heil nicht durch eine „äußerliche“ Religionspraxis erlangen, sondern nur, indem er seinen inneren göttlichen Wesenskern (und die darin verborgenen Kräfte) durch das Streben nach Selbstvervollkommnung und gelebte Liebe erweckt.²⁶⁴

Der sich in der Welt vollziehende Evolutionsprozess hin zu immer vollkommeneren Ausdrucksformen des alles durchdringenden göttlichen Geistes, die Entwicklung der in den spirituellen Monaden verborgenen Kräfte und die Realisierung der universalen kosmischen Einheit im menschlichen Leben bilden in den Augen Dănovs den göttlichen Plan bzw. die naturgesetzliche Ordnung der Dinge. Folglich stelle alles menschliche Handeln, was zu dieser Ordnung im

²⁶⁰ Dănov hält seinen ersten öffentlichen Vortrag *Aufruf an mein Volk* 1898 vor den Mitgliedern des Wohltätigkeitsvereins *Majka* (Mutter) in Varna, der sich um Schulbildung für arme Mädchen aus der Stadt, die Gründung einer Berufsschule für Frauen und die Verbesserung der Partizipation der Bürgerinnen Varnas am gesellschaftlichen Leben bemüht. Ein Mitglied des Vereins ist die Übersetzerin Anastasija Željazkova (1845–1931), die gleichzeitig eine von Dănovs ersten Anhängerinnen wird. Vgl. Kalev 1999.

²⁶¹ Vgl. Kovacheva 2011, 242–243.

²⁶² Vgl. Dănov, <http://www.beinsadouno.org/de/node/1106>.

²⁶³ Vgl. Dănov 1970, 24.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 58–59.

Widerspruch stehe, einen Verstoß dar, durch den negatives Karma angesammelt werde, das zu Verfall, Leiden und Tod führe – etwa wenn ein Individuum das Gesetz der Einheit und des Ganzen verletze, indem es jemand anderem Leid oder Gewalt zufügt, und daraufhin selbst Leid erfahren muss, damit das natürliche Gleichgewicht wiederhergestellt werde.²⁶⁵ Ebenso sieht der bulgarische Theologe das „festgelegte Programm“ der spirituellen Evolution dadurch verletzt, dass die Gesandten der „Universalen Weißen Bruderschaft“, denen die Höherentwicklung der Menschheit obliegt, abgelehnt oder ignoriert werden. Dies sei zum Beispiel den Juden widerfahren, als sie sich gegen Jesus wandten und dafür jahrhundertlang die negativen Konsequenzen tragen mussten.²⁶⁶ Dieses Deutungsmuster wendet Dănov auch auf den Zweiten Weltkrieg an, dessen Ausbruch in der *Weißer Bruderschaft* zu einer kognitiven Dissonanz führt – schließlich hatte der „Lehrer“ ursprünglich verkündet, dass schon der Erste Weltkrieg den von „Geburtswehen“ begleiteten Übergang in ein neues Zeitalter markiere. Die neuen Leiden in der Welt seien nun, so Dănov, ein Zeichen für den Anbruch der neuen Kultur und gleichzeitig ein Weckruf für die Menschheit, die dadurch endgültig ihre Differenzen und Trennungen überwinden und sich Gott zuwenden würde.²⁶⁷ Da er sich selbst als Boten des Göttlichen betrachtet, erscheinen ihm die Widerspenstigkeit oder Gleichgültigkeit der Mehrheit der Bulgaren gegenüber seiner „Neuen Lehre“ und die Anfeindungen gegen die *Weißer Bruderschaft* in der bulgarischen Gesellschaft als widernatürliches Handeln; die alliierten Bombenangriffe auf Sofia 1943/44 interpretiert er in diesem Zusammenhang – wie Äußerungen seines Schülers Boris Nikolov nahelegen – als negative karmische Effekte.²⁶⁸

1.3.4 Die Mission des Slawentums

Gemäß der Weltanschauung der *Weißer Bruderschaft* sind, wie bereits erwähnt, alle Völker Teil eines großen kosmischen Organismus, innerhalb dessen jedes von ihnen eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat. Die gemeinsame Bestimmung der slawischen Völker sei es laut Dănov, das neue Zeitalter der Liebe auf den Weg zu bringen:

Die Slawen haben eine wichtige Mission. Nie zuvor ist eine so gewaltige Masse von 200 Millionen Menschen und mehr für eine Mission an einem Ort versammelt gewesen. Das Slawentum wird die Schmiedewerkstatt der neuen Kultur sein. [...] Die slawische Rasse wird das lebendige Zentrum der neuen Kultur sein [...] Aber danach kommt die Sechste Rasse.²⁶⁹

²⁶⁵ Vgl. Kovacheva 2011, 246.

²⁶⁶ Vgl. Dănov, <http://triangle.bg/books/1939-09-24-05.1998/1939-11-05-05.html>.

²⁶⁷ Vgl. Dănov 2009b, 76–79.

²⁶⁸ Vgl. Krăstev 1995a, 304.

²⁶⁹ Zit. nach Zlatev 2005b, S. 88.

Während Helena Blavatsky und die späteren Repräsentanten der Theosophischen Gesellschaft Adyar proklamieren, dass die „australo-amerikanische“ Unterrasse der gegenwärtigen Wurzelrasse die Wiege einer neuen Kulturepoche bilden werde, schreibt Dănov diese Rolle den Slawen zu. Das Slawentum sei „die Mutter, die das Reich Gottes auf Erden gebären wird“.²⁷⁰ Bereits sein erster öffentlicher Vortrag, den er 1898 – in der spiritistischen Frühphase seines Wirkens – in Varna hält, thematisiert die Mission der slawischen Völker; Dănov tritt dabei als Medium von „Elohil“ auf, des Erzengels, der das gesamte Slawentum führe und beschütze:

„Bulgarische Söhne der slawischen Familie, hört die Worte des Himmels! Euch erwartet eine glorreiche Zukunft, die nicht kommt, um das Leben zu zerstören und zu vernichten, sondern um es in seiner ganzen Fülle wiederherzustellen. [...] Der Herr suchte ein Heim und er wählte die slawische Familie, die der Himmel für ihre göttliche Tugend liebt. [...] Ich komme um die slawische Familie zu stärken, die über alle Feinde und Gegner triumphieren wird, die sie auf dem Pfad ihrer edlen Mission behindern [...]. Ich bin Elohil, Engel des Testaments des Herrn.“²⁷¹

Dănov leitet diese Auserwähltheit vom tiefen religiösen Gefühl der Slawen ab, ihrem Sinn für Brüderlichkeit und ihrer Bereitschaft zu altruistischer Selbstaufopferung, die sie von den meisten anderen Völkern unterscheidet. Der „Lehrer“ charakterisiert die slawische Religiosität allgemein als altruistisch, universalistisch und nicht-fanatisch; mystische Innerlichkeit und Gottsuchertum seien prägende Elemente.²⁷² Nach Ansicht Dănovs ist das Slawentum dazu auserkoren, den Geist der Brüderlichkeit an die Menschheit weiterzugeben, um so der Sechsten Rasse den Weg zu ebnet. Obgleich er die bestehende Zwietracht zwischen verschiedenen slawischen Völkern nicht ignoriert, glaubt er daran, dass sie letzten Endes zusammenfinden, um eine „Kultur der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ zu errichten, aus der die ganze Menschheit schöpfen könne.²⁷³ 1910 eröffnet er den Mitgliedern der *Synarchischen Kette* sogar, dass sich alle süd-slawischen Völker in einem Reich vereinen würden, bevor mit dem Kommen Christi die allgemeine Weltvereinigung vollzogen würde.²⁷⁴

Aufgrund ihrer geographischen Situation seien die Slawen dafür prädestiniert, als Vermittler zwischen Ost und West zu fungieren, als Brücke zwischen Europa und Asien. Wenn die Slawen erst vereint seien, müsse sich die ganze Menschheit vereinigen.²⁷⁵ Die schiere Größe der slawischen Territorien erscheint dem

²⁷⁰ Dănov 1995, 17.

²⁷¹ Dănov 2004, 101–109.

²⁷² Vgl. Dănov 1995, 19.

²⁷³ Vgl. ebd., 18.

²⁷⁴ Vgl. Dănov 2007a, 183.

²⁷⁵ Vgl. Zlatev 2005b, 79.

bulgarischen „Meister“ als Zeichen einer besonderen Mission, wobei er von einer organischen Einheit aller slawischen Völker ausgeht, die nationale Grenzen transzendiert. So sagt er Anfang der 40er Jahre: „Dass die Slawen große Bedeutung haben sieht man daran, dass Gott ihnen eine gewaltige Landmasse gegeben hat – 21 Millionen km², und im Norden ist sie durch eine natürliche Grenze geschützt – das Nordpolarmeer.“²⁷⁶

Er betont jedoch, dass er keinem militanten Nationalismus das Wort reden will: „Dies ist weder Nazismus noch Chauvinismus, da die Mission des Slawentums nicht rassistisch, sondern allgemeinmenschlich ist.“²⁷⁷

Eine besonders starke Ausprägung des für das Slawentum typischen tiefen religiösen Empfindens erkennt Dănov bei den Russen. Er verehrt die russische Kultur; laut Aussage Boris Nikolovs beinhaltet seine Privatbibliothek die Klassiker der russischen Literatur: Dostojewski, Tolstoj, Turgenjew usw.²⁷⁸ Tolstoj ist für ihn von besonderer Bedeutung. Er nennt den Schriftsteller, dessen anti-institutionelles, ethisches Christentum einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf seine Lehre ausgeübt hat, die „Stimme des lebendigen Gottes“²⁷⁹. Die Russen hätten nicht auf Tolstoj gehört und dafür mit dem Leid im Gefolge der Oktoberrevolution bezahlen müssen, so Dănovs Ansicht.²⁸⁰ Die Auswirkungen dieser Revolution bringt der „Lehrer“ mit der slawischen Mission in Verbindung. Über die russischen Emigranten, die vor den Bolschewiki geflohen sind, sagt er:

[...] es ist kein Zufall, dass russische Emigranten überallhin nach Europa gegangen sind – das war nötig. Der russische Geist, die russische Musik, Literatur, Kunst, Philosophie, die russische Seele dringt in die westliche Kultur ein und befruchtet sie, so wie die Russen etwas vom Westen erhalten haben, es gibt einen geistigen Austausch.²⁸¹

Dănov beschreibt die Revolution auch als notwendigen Schritt zur Überwindung obsoleter sozialer Strukturen und Denkmuster, um Russland so auf seine allgemeinmenschliche Mission als Teil des Slawentums vorzubereiten. Das von den Russen erlittene Leid sei ein Ausdruck von negativem Karma, das in Tausenden von Jahren angesammelt worden sei; der Adel, der Klerus, ja das ganze russische Volk hätten gereinigt werden müssen, damit das göttliche Bewusstsein in ihm erwachen konnte.²⁸²

Trotz seiner Verehrung für die russische Kultur sieht Dănov nicht Russland, sondern sein Heimatland Bulgarien als die Speerspitze der slawischen Mission. Zwar räumt er ein, dass seine Landsleute über ein relativ schwach ausgeprägtes

²⁷⁶ Dănov 2009b, 59.

²⁷⁷ Ebd., 59.

²⁷⁸ Vgl. Krăstev 1995a, 191.

²⁷⁹ Dănov 2002, 41.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 41.

²⁸¹ Dănov 2009b, 60.

²⁸² Vgl. ebd., 61.

religiöses Gefühl verfügten; er betont aber, dass die Bulgaren der Welt bereits „neue Ideen“ in Form der Bogomilen gegeben hätten.²⁸³ Der Bogumilismus ist eine antiklerikale, antifeudalistische, gnostisch-dualistische religiöse Bewegung, die im Mittelalter in ganz Südosteuropa verbreitet ist, und deren Einfluss die Entstehung ähnlicher „häretischer“ Gruppierungen in Westeuropa (insbesondere der französischen Katharer) fördert.²⁸⁴ In einem Akt der historischen Rückprojektion konstruieren die *Weißten Schwestern* und *Brüder* diese mittelalterliche Bewegung als Vorläufer, die ihre eigenen Ideen und Werte bereits in der Vergangenheit vertraten und lebten. So schreibt etwa Dānovs persönlicher Stenograph Bojan Boev, dass die Bogumilen eine freiheitsliebende „okkulte Bruderschaft“ gewesen seien, die universale Brüderlichkeit gepredigt habe.²⁸⁵ Ihre Mission als Teil des bereits erwähnten dritten Zweiges der „Universalen Weißten Bruderschaft“ sei es gewesen, die ursprüngliche Botschaft Jesu wiederherzustellen, die von der Kirche verzerrt worden war. Über die Bewegung der Katharer in Frankreich habe ihr spiritueller Impuls Westeuropa erreicht und zur Entstehung der Renaissance, des Humanismus und der Reformation beigetragen.²⁸⁶ In Bulgarien selbst seien die Bogumilen auf sture Ablehnung gestoßen, wodurch die Bulgaren schlechtes Karma auf sich geladen haben und infolgedessen unter das „türkische Joch“ gerieten.²⁸⁷ Dānov versteht seine Bewegung als neue Bogumilen, die die Speerspitze eines weltverändernden göttlichen Impulses darstellen, welcher der Menschheit von den Slawen vermittelt wird. Er bescheinigt seinen Schülern, dass sie reinkarnierte Bogumilen und somit Träger des gleichen geistigen Impulses der „Weißten Bruderschaft“ seien wie jene:

Das goldene Zeitalter begann in Bulgarien als die Weiße Bruderschaft anfang, in diesem Land zu arbeiten. Die Bogumilen breiteten sich von Bulgarien in den Westen aus. Und jetzt wird diese Bewegung sich von Bulgarien zu den anderen slawischen Völkern und in alle Richtungen ausbreiten.²⁸⁸

Dānov leitet die Vorreiterrolle Bulgariens innerhalb des Slawentums in erster Linie von seiner eigenen Präsenz als göttlicher Gesandter in diesem Land ab. Während die Mehrheit der Slawen noch in ihrem „Eisernen Zeitalter“ sei und viel Leid durchmachen müsse, sei Bulgarien nun in seinem „Goldenen Zeitalter“ und deshalb in der Lage, den anderen slawischen Völkern zu helfen.²⁸⁹ Unter dem Einfluss der *Weißten Bruderschaft* bzw. der „Neuen Lehre“ soll nach Vorstellung des „Lehrers“ die Spiritualität im modernen Bulgarien ebenso erblühen wie die

²⁸³ Vgl. Kovacheva 2011, 235–236.

²⁸⁴ Siehe dazu Bozoky 2005.

²⁸⁵ Vgl. Boev 1937, 53–55.

²⁸⁶ Vgl. G. 1932, 266.

²⁸⁷ Vgl. Boev 1937, 17–18.

²⁸⁸ Dānov 1995, 20–21.

²⁸⁹ Vgl. Zlatev 2005b, 90.

positiven Merkmale des bulgarischen Volkscharakters. „Der Bulgare“ sei unter anderem Internationalist, liebe die Gleichheit, sei großzügig und standhaft, außerdem habe er ein Gewissen, Moral und einen Sinn für Gerechtigkeit.²⁹⁰ Dänov nimmt auch Bezug auf die Entstehung der bulgarischen Bevölkerung aus der Vermischung der im Gebiet des heutigen Bulgarien ansässigen Slawen mit dem turksprachigen Reitervolk der Protobulgaren, wobei er bestimmte Aspekte des bulgarischen Volkscharakters den jeweiligen Einflüssen der einzelnen Stämme zuordnet. Die Bereitschaft zur altruistischen Selbstaufopferung etwa sei Teil des slawischen Erbes, während die Tapferkeit der Bulgaren von den Protobulgaren stamme.²⁹¹

Im Zusammenhang mit seinen millenaristischen Prophezeiungen verkündet Dänov, dass sich von den 144000 Adepten der „Großen Universalen Bruderschaft“, die sich weltweit im Laufe des 20. Jahrhunderts auf Erden inkarnieren würden, um die Kultur der Sechsten Rasse voranzubringen, 8000 im Slawentum manifestieren würden.²⁹² Schließlich werde Russland in sein „Goldenes Zeitalter“ eintreten und die slawische Mission vollenden.²⁹³ Bemerkenswert ist, dass trotz dieser Prophezeiungen in der Zwischenkriegszeit keine forcierten Bestrebungen der *Weißer Bruderschaft* zur Kontaktaufnahme mit ähnlichen Bewegungen in anderen slawischen Ländern bzw. zur dortigen Verbreitung von Dänovs verschriftlichten Vorträgen erkennbar sind. Auch für ein Engagement von *Schwwestern* und *Brüdern* in den seit der nationalen Unabhängigkeit in Bulgarien entstandenen panslawischen Vereinen gibt es meines Wissens keine Hinweise.²⁹⁴ Trotzdem hat die Idee einer „Mission des Slawentums“ ihren festen Platz im Denken von Dänovs Anhängern, besonders in der *Bruderschafts*-Zeitschrift *Bratstvo*, wo über Jahre hinweg immer wieder Artikel darüber veröffentlicht werden. Im September 1944, kurz nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen in Bulgarien, erscheint das Blatt in einer „den russischen Brüdern – den Soldaten und Offizieren der roten Armee“ gewidmeten Ausgabe.²⁹⁵ In einem zweisprachigen, d.h. russisch-bulgarischen Aufmacher begrüßt der Autor Sava Kalimenov mit überschwänglichem Pathos im Namen des bulgarischen Volkes die eingetroffenen Rotarmisten; er stellt sie in eine glorreiche Reihe mit den für die bulgarische Unabhängigkeit gefallenen zaristischen Soldaten des Russisch-Türkischen Krieges von 1877/78. Die Ankunft der sowjetischen bzw. russischen

²⁹⁰ Vgl. ebd., 86–87.

²⁹¹ Vgl. ebd., 86–87.

²⁹² Vgl. Dänov 2009b, 61.

²⁹³ Vgl. ebd., 59–60; Zlatev 2005b, 91.

²⁹⁴ Ein Grund für *Schwwestern* und *Brüder*, dort nicht beizutreten, wäre der dort zumeist gepflegte pro-orthodoxe Konservatismus gewesen – z.B. entwerfen Theoretiker des bulgarischen Panslawismus ein negatives Bild des von der *Weißer Bruderschaft* positiv gedeuteten Bogumilismus als „Negation sozialer Normen und der offiziellen Kirche“, vgl. Lazarova 1997, 98.

²⁹⁵ Vgl. Kalimenov 1944, 1;3.

Soldaten in Bulgarien markiert für ihn den ersten Tag der Vereinigung aller Slawen als Ausgangspunkt für die Verwirklichung eines noch höheren Ziels:

Schließlich aber schlägt die Stunde, die uns vom Schicksal aufgetragen ist. Das Slawentum ist bereits auf dem Weg zu seiner Vereinigung. Das Slawentum nimmt die Erfüllung seiner großen, heiligen Mission an, zu der Gott es berufen hat. Ihr Brüder Bulgaren, Russen, Serben, Kroaten, Slowenen, Montenegriner, Tschechen, Polen und Slowaken, öffnet euer Bewusstsein für das Licht einer großen Wahrheit, empfangt in euren Herzen, in euren Seelen, das heilige Feuer der Liebe, die eure Berufung ist, eure große Mission hier auf der Erde. [...] Entsagt jeglichen Gedanken an Hegemonie, an die Herrschaft der einen Slawen über die anderen. Verwerft alle schlechten Gedanken und Gefühle, jeglichen Argwohn und Hass [...]. Verwerft alles, was euch der Großen Sache unwürdig machen kann, zu der Gott euch aufruft: Ihr sollt das Fundament für die Errichtung der allgemeinmenschlichen Brüderlichkeit auf der Erde errichten!²⁹⁶

Aus der geschichtstheologischen Perspektive Kalimenovs und anderer Anhänger Dänovs erscheinen die Rotarmisten als Agenten des sich zum kosmischen Bewusstsein erhebenden menschlichen Geistes, da sie nicht nur dasjenige Volk repräsentieren, dem der „Lehrer“ die Vollendung der slawischen Mission zugeschrieben hat, sondern auch für das kommunistische Ideal einer dauerhaft gerechten und friedlichen Zukunft aller Völker stehen. Später, während der Herrschaft der BKP, berufen sich Vertreter der *Weißten Bruderschaft* in ihrem Ringen um Legitimität in der neuen kommunistischen Gesellschaft auf Dänovs panslawische Ideen, um so den Einklang der „Neuen Lehre“ mit der staatlichen Parole eines glorreichen sozialen Fortschritts an der Seite der Sowjetunion zu demonstrieren. Zugleich warnen sie in ihrer Korrespondenz mit Regierungsstellen, dass eine Vernachlässigung oder gar Verfolgung der *Bruderschaft* als Nachfolger der Bogumilen die spirituelle Höherentwicklung des Volkes und die Erfüllung der slawischen Mission zum Erliegen bringen könne.²⁹⁷

Dänovs Komplex von panslawischen und neobogumilischen Vorstellungen steht ganz im zeitgenössischen Kontext der Suche nach der nationalen Identität, die zwischen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Zweiten Weltkrieg den intellektuellen Diskurs Bulgariens prägt. Diskutiert wird dabei vor allem darüber, welchen Platz das Land in Europa einnimmt bzw. wie europäisch es eigentlich ist, ob es sich eher an Westeuropa oder an Russland orientieren sollte, was seine ethnische Zusammensetzung, seine kulturelle Eigenheit und die bulgarische „Volksseele“ ausmacht, und wie die religiöse Identität der Bulgaren zu definieren sei.²⁹⁸ In diesem Zusammenhang entdecken Intellektuelle unterschiedlicher weltanschaulicher Ausrichtung den Bogumilismus als semantisch flexibles

²⁹⁶ Ebd., 3.

²⁹⁷ Vgl. Atanasova 2001, 178.

²⁹⁸ Siehe dazu Elenkov 1994; Dimitrova 2006.

Narrativ zur Konstruktion der bulgarischen Identität, wobei sie alle ihr Bild von der mittelalterlichen religiösen Bewegung mit einer aus der Aufklärung stammenden Fortschrittsidee verknüpfen. Der „Häretiker“ wird auf diese Weise positiv als Inbegriff der Freigeistigkeit und der Rebellion gegen ungerechte bzw. obsolete Zustände – einschließlich der Autorität der Orthodoxen Kirche – umgedeutet.²⁹⁹ Hierin lässt sich ein Paradigmenwechsel erkennen: Bildet das Orthodoxe Christentum zu Beginn der „bulgarischen Wiedergeburt“ noch einen der festen Pfeiler der nationalen Identitätsbildung, so setzt gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine Neudiskussion über die geistigen Grundlagen des bulgarischen Ethos ein. Der Grund dafür ist ein Zustand postkolonialer Apathie und Desillusionierung; nach einer kurzen Phase der Euphorie im Zuge der Unabhängigkeit von 1878 diagnostizieren viele Vertreter der Intelligenzija eine geistig-moralische Inhaltsleere hinter dem überkommenen romantisch-nationalen Enthusiasmus und den Zusammenbruch der Ideale der „nationalen Wiedergeburt“.³⁰⁰ Gerade Personen, die eine gewisse Zeit im Ausland verbracht haben und so die vielfach noch vormoderne Gesellschaft Bulgariens mit den westlichen Ländern vergleichen können, wo die Modernisierung mit voller Kraft vonstatten geht, kritisieren eine allgemeine lähmende Rückständigkeit und auch moralische Verderbtheit ihres Landes.³⁰¹ In ihrem Streben nach einer geistigen Wiederbelebung der Nation und einer neuen Grundlage des bulgarischen Selbstverständnisses idealisiert ein Teil dieser Intellektuellen die Bogumilen nicht nur als Vorläufer der jeweils eigenen politischen oder religiösen Orientierung, sondern aller „progressiven“ Bewegungen in Europa. Das bogumilische Narrativ erfüllt somit im damaligen historischen Kontext die Funktion eines Kompensationsmechanismus für Minderwertigkeitskomplexe in der bulgarischen Intelligenzija, die aus einem Gefühl der Provinzialität und kulturellen Schwäche erwachsen.³⁰² Die an der westlichen Zivilisation bewunderten Ideale werden auf die mittelalterliche „Häresie“ projiziert, wodurch letztere als Beweis für eine angeborene bulgarische Weisheit, intellektuelle Kühnheit, Pragmatismus etc. konstruiert und als Grund für Nationalstolz gegenüber dem Westen präsentiert wird.³⁰³ Das Spektrum der Intellektuellen, die sich den Bogumilismus auf diese Art ideologisch aneignen, reicht von den Vertretern eines Voltaire’schen Rationalismus über den Sozialisten Dimităr Blagoev, den Protestanten Dimităr Petkov und den Liberalen Ivan Kepov bis hin zum Freimaurer Stilian Čilingirov und dem Theosophen Nikolaj Rajnov. Nach 1944 konstruiert auch der

²⁹⁹ Vgl. Szwat-Gylybowa 2009, 32. Zum Thema der esoterischen Interpretation des Bogumilentums siehe auch Lazarova 2013.

³⁰⁰ Vgl. Krasztev/Kerényi 2001, 89.

³⁰¹ Vgl. ebd., 89; Szwat-Gylybowa 2009, 32.

³⁰² Vgl. ebd., S. 34.

³⁰³ Vgl. ebd., S. 33.

herrschende Marxismus-Leninismus die antifeudalistischen Bogumilen als Vorläuferbewegung.³⁰⁴

Dănov vertritt eine Position, auf der er die Besonderheit der bulgarischen Identität gegenüber einer einseitigen, unkritischen Orientierung am Westen betont. Zwar bezeichnet er England, Deutschland, Frankreich und die USA im Hinblick auf ihren kulturellen Einfluss in den slawischen Ländern als „Lehrer“ der Slawen, deren positive Züge sich im Slawentum bündelten; auf der anderen Seite bilde die „Weiße Rasse“ eine „Kultur der Gewalt“, die die Bulgaren und die Slawen im Allgemeinen nicht imitieren sollten.³⁰⁵ Dănov verortet die bulgarische Identität im größeren Kontext einer slawischen Identität und verknüpft sie darüber hinaus noch mit dem Schicksal der gesamten Menschheit, indem er Bulgarien als Speerspitze der slawischen Liebesmission ausweist. Diese Rolle bringt er in Zusammenhang mit einem autonomen weltgeschichtlichen Beitrag des bulgarischen Volkes in Form der Bogumilen – die Bezugnahme auf dieses historische Vorbild ist zumindest teilweise Ausdruck von Dănovs protestantischem, genauer gesagt, methodistischem Hintergrund: Eine Kontinuitätslinie von den Aposteln über die verketzerten Gruppierungen der Paulikianer, Bogumilen und Katharer bis hin zur Reformation wurde von wichtigen Theologen dieser Konfession gezeichnet, einschließlich John Wesley, einem der beiden Gründungsväter des Methodismus.³⁰⁶ Dănov übernimmt wahrscheinlich schon während seiner Studienzeit in den USA diese Lesart, die ihm eine Grundlage bietet, auf der er Bulgarien als Teil einer Tradierungskette der ursprünglichen christlichen Botschaft imaginieren kann – ohne den bulgarisch-bogumilischen Beitrag wäre es nicht zu Renaissance, Humanismus und Reformation gekommen. Der „Lehrer“ und seine Anhänger sehen in diesem Beitrag eine Quelle für das Selbstbewusstsein der Bulgaren, um nicht mehr zum Westen aufblicken zu müssen, sondern auf die Mitwirkung ihrer Vorväter bei der Initiierung prägender Entwicklungen der westlichen Kultur verweisen zu können.³⁰⁷

1.4 Die *Weiße Bruderschaft* im politischen Kontext

1.4.1 *Gesellschaftsethische Ideale und politische Implikationen*

Dănov will die „Neue Lehre“ als universale Weisheit verstanden wissen, die über der Politik steht, d.h. über parteipolitischen Zuordnungen und Differenzen, ebenso wie sie seinem Verständnis nach nationale und religiöse Abgrenzungen transzendiert. Der Aufstieg der Menschheit zum „kosmischen Bewusstsein“ und damit zum „Leben für das Ganze“ geht für ihn notwendiger Weise auch mit einer

³⁰⁴ Vgl. ebd., 34–35.

³⁰⁵ Vgl. Dănov 1995, 17.

³⁰⁶ Vgl. Wesley 1781, 150–153.

³⁰⁷ Vgl. ohne Autor 1929, 94–95.

Überwindung der politischen Zersplitterung in Parteien einher, in denen er den obsoleten Geist der Selbstsucht und Vereinzelung erkennt. Gerade mit Blick auf die bulgarischen Politiker beklagt Dănov, dass diese von übersteigertem persönlichem Ehrgeiz und Machtstreben getrieben seien und sich von der „Volksseele“ entfernt hätten.³⁰⁸ „Ich glaube, dass die Politiker die Menschheit nicht retten werden. Die Liebe wird sie retten“, bringt er seine Sichtweise auf den Punkt.³⁰⁹ Dies schließt auch Bulgarien mit ein, für dessen Krisensituation er nur eine religiöse Lösung sieht: „Die Rettung Bulgariens besteht darin, dass alle Bulgaren sich dem lebendigen Herrn zuwenden, der das Schicksal der Völker in Händen hält.“³¹⁰ Das Streben Einzelner nach Herrschaft über andere sei ein Ausdruck der fatalen egoistischen Separierung des Individuums im Rahmen der spirituellen Involution. Stattdessen solle der Mensch lieber Herr seines Verstandes, seines Herzens und seines Willens werden, und Ordnung in seine Gedanken, Gefühle und Wünsche bringen.³¹¹ Politik ist für Dănov eine äußerliche Angelegenheit, die den Kern der menschlichen Probleme nicht berührt oder, in ihrer bisherigen Form, sogar ein Teil dieser Probleme ist. Nur durch die Entwicklung seiner essentiell göttlichen inneren Anlagen als Grundlage für ein naturgemäßes und solidarisches Leben könne der Mensch Erlösung finden.

Ungeachtet dieses a- bzw. antipolitischen Anspruchs kommuniziert der „Lehrer“ mit seiner Liebesbotschaft und seinen millenaristischen Verkündigungen normative Vorstellungen bezüglich des menschlichen Zusammenlebens auf innergesellschaftlicher und zwischenstaatlicher Ebene, mit denen er sich in der linken Hälfte des politischen Spektrums positioniert. Dazu gehören die Verbrüderung aller Völker, die Geschlechtergleichheit, die kollektivistische Gütergemeinschaft und die Überwindung von Unterdrückung in jeglicher Form. Man kann zusammenfassend von einem Utopismus sprechen, in dem sich die ethischen Konzeptionen der Theosophie mit tolstojanischen und christlich-sozialistischen Vorstellungen verbinden. Diese Ideale bilden attraktive Anknüpfungspunkte für die Anhänger linker bis linksextremer politischer Strömungen, die seit Anfang der zwanziger Jahre verstärkt die Vorträge Dănovs frequentieren. Ein Beispiel dafür ist Metodi Konstantinov (1902–1979), später Autor eigener esoterischer Bücher und Beamter im bulgarischen Innenministerium.

Konstantinov berichtet von der aufgeheizten revolutionären Stimmung, die kurz nach dem Ersten Weltkrieg im Land geherrscht und ihn angesteckt habe; so habe er sich in seiner Heimatstadt Kazanlăk in geheimen anarchistischen und kommunistischen Zellen engagiert und aktiv als Redakteur an einer konspirativen Zeitschrift mitgewirkt. Zusammen mit anderen revolutionär gesinnten Schülern und Lehrern seines Gymnasiums habe er im Rahmen eines Generalstreiks im Jahr 1919 an einem Demonstrationszug und einer großen öffentlichen Versammlung

³⁰⁸ Vgl. Dănov 2009c, 223–224.

³⁰⁹ Ebd., 222.

³¹⁰ Dănov 2009, 228.

³¹¹ Vgl. ebd., 229.

in der Stadt teilgenommen; dabei sei er nach einer aufwieglerischen Rede gegen die anwesenden Militärkräfte verhaftet und zu einer Gefängnisstrafe von drei Monaten verurteilt worden.³¹² Diese Erfahrung macht seinem revolutionären Aktionismus ein Ende, ändert aber nichts an seinen Idealvorstellungen für die Zukunft, „wenn der Mensch wahrhaft frei sein wird, ein Schöpfer seines eigenen Schicksals, einer Welt der Gerechtigkeit und Schönheit“³¹³. Sein anarchistisches Freiheitsverständnis findet er in der *Weißten Bruderschaft* verwirklicht, in der Dänovs adogmatischer Holismus und der antiinstitutionelle Charakter der Bewegung Raum für Individualität lässt und widersprüchliche Sichtweisen zusammenbringt: „Einen starken Eindruck machten auf mich die extremen Positionen, von denen die Anhänger Dänovs kamen – vom Zentrum des äußersten Atheismus bis zum Pol des religiösen Fanatismus.“³¹⁴

Konstantinov besucht die *Okkulte Jugendklasse* und vertieft sich in Dänovs Vorträge sowie in diverse esoterische bzw. mystische Werke anderer Autoren.³¹⁵ Außerdem nimmt er am ersten Jugendtreffen der *Bruderschaft* 1923 teil (es gibt bis 1930 acht dieser Versammlungen), auf denen junge Leute, vorwiegend Studenten, Referate über die Berührungspunkte ihres jeweiligen ideologischen Hintergrundes (Theosophie, Tolstojanismus, Sozialismus, Anarchismus, Esperantismus etc.) mit der „Neuen Lehre“ halten.³¹⁶

Der „Lehrer“ nutzt die Jugendversammlungen, um die zahlreichen Studenten und Schüler, die in den zwanziger Jahren auf der Suche nach geistiger Orientierung und gesellschaftlicher Veränderung seine Lehre für sich entdecken, in die Bewegung zu integrieren und seine diskursiven Praktiken stärker an ihre bereits vorhandene ideologische Prägung anzupassen. Er ordnet dabei auch die linken politischen Stömungen mit ihrem Streben nach Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden der geistigen Vorhut der Sechsten Rasse zu; die Feindschaft, die ihnen aus konservativen Kreisen der Gesellschaft entgegenschlägt, setzt er mit derjenigen gleich, der sich die *Weißte Bruderschaft* gegenüber sieht, vor allem seitens der Orthodoxie:

So sind in einer Gesellschaft, in einem Volke Menschen mit einer hellhörigen Seele anzutreffen, bei denen das Bewusstsein entwickelt ist, das Herz höher schlägt, und diese begreifen jene neue Idee, deren Kinder sie sind, deren Träger sie sind. Doch die Zeitgenossen, die die Träger der neuen Idee nicht verstehen, sagen: „Diese Leute sind Anarchisten, Kommunisten, Häretiker, Sektenanhänger“ o.ä. Jedoch sind das Namen ohne Sinn.³¹⁷

³¹² Vgl. Krăstev 1995c, 365.

³¹³ Ebd., 367.

³¹⁴ Ebd., 370.

³¹⁵ Vgl. ebd., 370.

³¹⁶ Ebd., 377–378; Krăstev 1995a, 210.

³¹⁷ Dänov 2002, 11.

Denn ein Kommunist, der nach seinen Auffassungen lebe und neue Ideen zum Wohle aller verwirkliche, sei für die Gesellschaft von größerem Nutzen als ein Christ, der nur auf sein eigenes Wohl bedacht sei.³¹⁸ In den Augen Dănovs teilen das Christentum und der Kommunismus bzw. Sozialismus die gleichen sozialen Ideale der Brüderlichkeit und Gleichheit, so dass nach seinem Verständnis die kirchliche Kritik am marxistischen Atheismus fehlgeleitet ist:

Mancher wird entgegnen: „Gut, aber jene glauben nicht an Gott, sie lieben die Menschen nicht.“ Wieso glauben sie nicht? Auch diese haben einen Gott, wenn sie lieben, so haben sie einen Gott. Wenn mir jemand begegnet und mich beraubt, mir das Bein verletzt, doch an Gott glaubt, welchen Nutzen habe ich und die anderen Menschen von dessen Glauben? Wenn mir jemand begegnet und mir Gutes tut, nicht aber an Gott glaubt, wird derjenige mehr von Nutzen sein als der erste, der nur seiner Theorie huldigt.³¹⁹

Wie die obigen Ausführungen zum bogumilischen Narrativ in Dănovs Lehre gezeigt haben, gibt es in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Bulgarien auf den ersten Blick miteinander unvereinbare religiöse und politische Strömungen, die aber bei genauerem Hinsehen über das gleiche aus der Aufklärung stammende Fortschrittsverständnis als ideologisches Grundgerüst verfügen und allesamt Bulgarien aus seiner Rückständigkeit führen und die Bevölkerung auf ein höheres geistig-moralisches Niveau bringen wollen. Aus diesem Grund teilen sich auch die *Weißer Bruderschaft* und marxistische Bewegungen die – jeweils unterschiedlich weltanschaulich aufgeladene – Konstruktion der rebellischen Bogumilen als mythische Vorläufer und verstehen sich beide als Kräfte des internationalen Fortschritts.

Die *Bruderschaft* ist in der Zwischenkriegszeit Teil eines größeren alternativen bzw. „progressiven“ Milieus, bestehend aus sich überlappenden Bewegungen und Strömungen, die sich von traditionell etablierten Lebensweisen, Werten, religiösen Dogmen und gesellschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen distanzieren und stattdessen nach sozialer, kultureller, politischer und religiöser Erneuerung streben. Dazu zählt u.a. die Esperantobewegung, die Theosophische Gesellschaft, diverse sozialistische, kommunistische und anarchistische Gruppierungen, der Feminismus, der Tolstojanismus im engeren Sinne sowie ebenfalls unter starkem Einfluss der Ideen Tolstojas stehende lebensreformerische Assoziationen wie die vegetarische, die Anti-Alkohol- und die Anti-Rauchbewegung.³²⁰ Ähnliche Formierungen derartiger Milieus finden sich im frühen zwanzigsten Jahrhundert auch anderswo in Europa, am sinnfälligsten in Gestalt der alternativen Siedlung rund um das Sanatorium am Monte Verità in der Schweiz, in der sich Esoteriker, Lebensreformer, Pazifisten, Anarchisten und

³¹⁸ Vgl. ebd., 45–46.

³¹⁹ Ebd., 47–48.

³²⁰ Vgl. Krăstev 1995c, 377.

Avantgardenkünstler niederlassen, und die so zu einem internationalen alternativ-kulturellen Zentrum avanciert.³²¹

Zumindest in Ansätzen scheint die *Izgrej*-Siedlung der *Weißer Bruderschaft* ebenfalls eine Schnittstelle alternativ-religiöser und linker Kreise gewesen zu sein – nach Angabe von Boris Nikolov leben dort 1944 auch etwa zwanzig Kommunisten.³²² Darüber hinaus hätten, laut Metodi Konstantinov, Anarchisten und Kommunisten neben Tolstojanern das Gros der interessierten Besucher gebildet, die Sonntags aus der Stadt zu den Aktivitäten der *Bruderschaft* nach *Izgrej* gekommen seien.³²³ Während antikommunistischer Razzien und Verhaftungswellen in den zwanziger Jahren versteckten *Schwestern* und *Brüder* in ihren Privathäusern bzw. -wohnungen flüchtende Kommunisten, darunter auch Personen, die später hohe Posten in Staat und Partei bekleiden.³²⁴ Der spätere langjährige Staats- und Parteichef Todor Živkov berichtet in seinen Memoiren von seinem Untertauchen in der *Izgrej*-Siedlung während des Zweiten Weltkriegs.³²⁵ Ein weiterer markanter Fall ist der von Georgi Dimitrov (1882–1949), dem späteren Generalsekretär der Komintern und bulgarischen Ministerpräsidenten, der 1923 im gleichen Haus wie Dănov in der Sofioter Innenstadt wohnt und – so ist es nach dem Zweiten Weltkrieg in staatlichen Behördenakten vermerkt – nach der Niederschlagung des kommunistischen Aufstands im gleichen Jahr beim Gründer der *Weißer Bruderschaft* rettenden Unterschlupf findet.³²⁶

Ungeachtet der Kombination bzw. Identifizierung der Ideale Dănovs mit den ideologischen Prinzipien des Marxismus-Leninismus seitens eines Teiles der Anhänger und Sympathisanten der *Bruderschaft* sind die real existierenden Differenzen zwischen beiden Weltanschauungen festzuhalten. So fehlen bei Dănov klassenkämpferische Töne; nicht die revolutionär erkämpfte „Diktatur des Proletariats“ ist das von ihm ausgegebene Ziel, sondern eine allgemeine Veränderung des Bewusstseins, durch die sich das Leben der gesamten Gesellschaft – unabhängig von Klassenzugehörigkeiten – zum Besseren wenden solle. Auch der Begriff der Arbeit wird von Dănov anders gewertet als von marxistisch-leninistischen Theoretikern: Während bei letzteren das Ideal des hart für den sozialen Fortschritt arbeitenden Werktätigen gilt, ist stundenlange körperliche Arbeit aus der Sicht des bulgarischen Esoterikers ein Ausdruck des zu

³²¹ Zum Monte Verità siehe z.B. Green 1986; Illerhaus 2009.

³²² Vgl. Krăstev 1995a, 320.

³²³ Vgl. ebd., 376.

³²⁴ Vgl. Atanasova 2001, 180.

³²⁵ Živkov gibt an, etwa zwei Monate lang in den Baracken zweier Familien Unterschlupf gefunden zu haben; er äußert sich voller Sympathie und Anerkennung zu den breiten Interessen und dem hohen Bildungsniveau seiner Gastgeber, vgl. Živkov 1997, 509. An anderer Stelle schreibt er, dass er, als die Sowjetführung die Kontakte seiner Tochter Ljudmila zur *Weißer Bruderschaft* kritisierte, die Bewegung unter Verweis auf seine Zuflucht während des Krieges in Schutz genommen habe, vgl. Živkov 1995.

³²⁶ Vgl. Atanasova 2001, 180.

überwindenden „alten Lebens“; im Utopia der „neuen Menschheit“ würde sich diese Arbeitszeit auf zwei Stunden täglich reduzieren, so dass sich die Vertreter der Sechsten Rasse überwiegend geistigen und künstlerischen Beschäftigungen widmen könnten.³²⁷ Dănov ruft darüber hinaus nicht zu revolutionären Umstürzen oder zu einer anarchistischen „Propaganda der Tat“ auf und wendet sich in seinen Vorträgen auch nie direkt gegen die jeweiligen Regierungen – die von ihm verheißene friedliche, harmonische und gerechte Ordnung der Zukunft solle sich auf evolutionärem Wege in der bulgarischen Gesellschaft und schließlich in der gesamten Menschheit durchsetzen, ausgehend vom geistigen Impuls und Vorbild der *Weißer Bruderschaft* als Träger einer höheren Erkenntnis.

Aus Dănovs Vorstellung, dass diese geistig-soziale Höherentwicklung mit krisenhaften und gewaltsamen „Geburtswehen“ – vor allem den beiden Weltkriegen – verbunden sei, erwächst aber ein ambivalentes Verhältnis des „Lehrers“ und seiner Anhänger gegenüber den Gewaltmaßnahmen sowohl kommunistischer Gruppierungen in Bulgarien als auch der in Russland an die Macht gelangten Bolschewiki: Auf der einen Seite distanziert sich der „Lehrer“ von diesem Handeln und betont, dass Brüderlichkeit und Gleichheit nur durch eine gewaltfreie Verwirklichung der Liebe etabliert werden können.³²⁸ Auf der anderen Seite interpretiert er die staatlichen Repressalien gegen Kirche und Adel in der frühen Sowjetunion als Tilgung karmischer Schulden und „Reinigung“, durch die Russland auf seine zukünftige Mission vorbereitet werde – man kann somit von einer gewissen religiösen Legitimierung dieser Politik seitens Dănovs sprechen. Die *Schwestern* und *Brüder* folgen dem von ihrem „Lehrer“ gepredigten Prinzip der Gewaltlosigkeit, fühlen sich aber zum Teil den „progressiven“ Idealen militanter kommunistischer Aktivisten verbunden und bieten ihnen Schutz vor der Staatsmacht.

Der bulgarische Charismatiker verbindet seine Vision einer „Kultur der Sechsten Rasse“ jedoch nicht mit einem politischen Herrschaftssystem; vielmehr entwirft er ein teils christlich-anarchistisch bzw. -sozialistisch, teils theosophisch geprägtes Erlösungsszenario, in dem die gesamtgesellschaftliche Realisierung der Liebe die Menschheit zu einer herrschaftsfreien Einheit verbindet und dadurch auf eine höhere Daseinsstufe führt. Wie ich im Zusammenhang mit dem Begriff der „lebendigen Natur“ bereits erwähnt habe, verkündet Dănov, dass die Erlangung von Weisheit, d.h. eines kosmischen Bewusstseins, das Individuum über die vergängliche weltliche Ordnung erhebt. Die Erleuchtung der Seele und das Erwachen der inneren Göttlichkeit im Menschen – Dănov spricht auch von der „Neugeburt“³²⁹ – befreie den Menschen: „Nur Gott alleine ist absolut frei. Daher kennt die menschliche Seele, die in der Wahrheit lebt, Gott nur als Freiheit ohne Beschränkung.“³³⁰ Damit meint der „Lehrer“ keine Ermächtigung zu ungezügelt-

³²⁷ Vgl. Dănov 2009b, 108.

³²⁸ Vgl. Dănov 2009c, 221–223.

³²⁹ Dănov 1970, 79.

³³⁰ Ebd., 78.

ten Willkürakten, sondern eine Freiheit, die nur eine Richtung zulasse, eben „in Richtung auf die Wahrheit“³³¹, in Richtung auf das Endziel der spirituellen Evolution – Gott, das Anfanglose, Unbegrenzte und Absolute.³³² Das Maß der menschlichen Freiheit hänge vom Grad der Verbindung mit der Wahrheit ab, daher zeugten Beschränkungen, Hindernisse und Widersprüche im Leben von einer fehlenden Verbindung mit ihr. Erst wenn die göttliche Kraft und der göttliche Geist im Menschen wirkten, könne er wirklich frei sein, frei von den „Ketten des Schicksals und der Notwendigkeit“³³³. Durch den evolutionären Aufstieg zu Gott fielen die Beschränkungen und Widersprüche der materiellen Welt, der „Welt der Leiden, des Todes, der ununterbrochenen Veränderungen“³³⁴. Das höhere Bewusstsein ermögliche es dem Individuum, das zeitliche Leben zu verlassen und in die „ewige Freiheit“ einzugehen.³³⁵

Der Mensch, der die Wahrheit erkannt hat, gewinnt demzufolge eine innere Freiheit gegenüber allen Bedingungen und Widrigkeiten der „äußeren“ Welt, einschließlich einer geistigen Unabhängigkeit gegenüber politischen Systemen jeglicher Art. Ist die Zahl der Träger einer höheren Erkenntnis in der Gegenwart noch begrenzt, so setzt sich die aus der göttlichen Wahrheit gespeiste Freiheit nach Vorstellung Dänovs mit der Entstehung der Sechsten Rasse weltweit durch, so dass schließlich formale Gesetze und Regeln nicht mehr nötig seien: „Die wahre Freiheit ist die Freiheit des Geistes! Sie kommt von innen. Der Mensch schätzt sich selbst richtig ab, er bestimmt und kennt sich selbst. Er richtet sich selbst. Der Mensch der inneren Freiheit beschränkt sich selbst.“³³⁶

In der Gegenwart herrsche hingegen noch eine Hingabe an wahrheitsferne äußerliche gesellschaftspolitische Ordnungen vor:

Heute ist der Mensch nicht frei. Er strebt nach Freiheit, sucht sie aber auf äussere, mechanische Weise. Die Freiheit jedoch kommt nicht von aussen. Sie kann nicht durch Gesetze herbeigeführt werden. Jede Freiheit, in welcher Form die Menschen sie auch suchen mögen, ob politisch, wirtschaftlich oder religiös, ist, solange sie von aussen wirkt, nur ein Schatten der Freiheit. Die ideale Freiheit, die Freiheit, die aus der Wahrheit kommt, begründet sich weder auf Gewalt noch auf menschliches Wissen oder menschliche Rechtsordnung. Die Freiheit muss nicht von einem äusserlichen Gesetz oder einer weltlichen Macht verteidigt werden. Ist Freiheit, die mit der Waffe in der Hand verteidigt werden muss, wirkliche Freiheit?³³⁷

³³¹ Ebd., 81.

³³² Vgl. ebd., 16–17.

³³³ Vgl. ebd., 79.

³³⁴ Ebd., 19.

³³⁵ Vgl. ebd., 18.

³³⁶ Ebd., 81.

³³⁷ Ebd., 79.

Dänovs Kombination aus einem gemäßigten Anarchismus und einem Evolutionismus theosophischer Prägung kommt auch in den diskursiven Praktiken einiger seiner Anhänger zum Ausdruck, die als religiöse Intellektuelle in den Zeitschriften der *Bruderschaft* zu gesellschaftlichen und politischen Problemlagen der damaligen Zeit Stellung beziehen und auf der Grundlage ihrer Weltanschauung eine umfassende Lösung definieren. Eines der zentralen Themen ist dabei die Weltwirtschaftskrise, deren drastische Auswirkungen auf Bulgarien ich in der Einleitung skizziert habe. „Ein vollständiges Chaos herrscht heute in der Welt“, konstatiert in diesem Zusammenhang Sava Kalimenov 1930 im *Bruderschafts-Blatt Bratstvo*.³³⁸ In seinem Artikel mit dem Titel „Es gibt nur einen Ausweg!“ beschreibt der Verfasser zunächst seine Sicht der aktuellen geistig-sozialen Verwerfungen und Notstände:

Die Menschheit befindet sich in einer Sackgasse: Millionen Arbeitslose. Ein Mangel am Notwendigsten. Elend, Hunger, Entartung. Das ist die eine Seite. Aber auf der anderen: Extraprofite, übermäßige Gehälter, Überschüsse, Prunk, Verschwendung. Über all dem beherrscht eine völlige geistige Dunkelheit sowohl die breiten Massen als auch die privilegierten Schichten. Ein Mangel an Orientierung im Leben. [...] Die Parteien spalten das Volk in verfeindete Teile und schüren Hass in ihm. Die Geistlichkeit schläfert es ein. Die „Maßnahmen“ der Regierungen zeitigen nicht die erwarteten Resultate und werden das auch nicht tun. Die Staaten bereiten sich, offen oder im Geheimen, auf neues Blutvergießen vor. Sie reden vom Frieden, bereiten sich aber auf den Krieg vor.³³⁹

Mit Blick auf Bulgarien stellt Kalimenov fest, dass es in dieser Situation erforderlich sei, dass das Volk sein Schicksal selbst in die Hand nimmt und den Regierenden neue Wege diktiert, um dem drohenden Untergang zu entgehen. Dazu müsse sich aber zunächst ein allgemeines Bewusstsein dafür durchsetzen, dass es nur einen Ausweg aus dem weltweiten Chaos gebe, nämlich eine volle ökonomische, politische und geistige Vereinigung:

Eine Vereinigung und Harmonisierung aller Kräfte im gesamten Leben. Die Errichtung eines Ideals, eines Glaubens, eines Vaterlands für alle Menschen auf der Erde. Die Schaffung einer vereinigten Wirtschaft im globalen Maßstab, durch welche die tödliche Konkurrenz, der Zollkrieg, die Überproduktion und die Arbeitslosigkeit beseitigt werden.³⁴⁰

Dieser Prozess müsse, so Kalimenov, „unten“ beginnen, in den Dörfern Bulgariens, um dann auf den Staat und schließlich die gesamte Welt übergreifen. Durch die Vereinigung der Klein- und Kleinstbetriebe, die die damalige bulgarische Agrarökonomie prägen, zu einer allgemeinen wirtschaftlichen Einheit

³³⁸ Vgl. Kalimenov 1930b, 1.

³³⁹ Ebd., 1.

³⁴⁰ Ebd., 1.

werde es möglich, die Produktion zu modernisieren bzw. ertragreichere Produktionszweige und auch Märkte zu erschließen. Dies rette „den Bauern“ nicht nur „vor Entartung und Elend, sondern gibt ihm auch ein Maximum an geistigen und materiellen Gütern, einen nie dagewesenen, mächtigen Impuls zur umfassenden kulturellen Entwicklung des Dorfes“³⁴¹. In einem anderen Artikel beklagt der gleiche Autor, dass seit der Unabhängigkeit Bulgariens die Intelligenzija in großem Umfang den Dörfern und Kleinstädten den Rücken gekehrt hat, um in der Hauptstadt nach Beamtenposten zu streben. Anstatt ihre Kräfte und Fähigkeiten für die fortschrittliche Entwicklung ihrer Heimatorte einzusetzen, hätten sich die Angehörigen dieser gesellschaftlichen Gruppe vom Volk (sprich: von der bäuerlichen Bevölkerung) abgesondert – hierin sieht Kalimenov die Ursache für die kulturelle Rückständigkeit des ländlichen Raumes. Zur Überwindung der gegenwärtigen Krisen müsse sich die Intelligenzija hingegen wieder der Provinz zuwenden, zumal diese eine Quelle frischer geistiger Kräfte sei; in moralischer Hinsicht stünden die ruralen Gebiete auf einem höheren Niveau als Sofia und die größeren Städte, so dass sie auch bessere Bedingungen für ein „geistiges Leben“ böten als letztere.³⁴² Das dortige Wirkungsfeld der Geistesarbeiter ist aus der Perspektive Kalimenovs die erwähnte ökonomische Vereinigung aller landwirtschaftlichen Betriebe, ja des gesamten ländlichen Raumes, zu einer untrennbaren ökonomischen Einheit, einschließlich seiner Industrialisierung, um ihn so in ein machtvoll geistiges und kulturelles Zentrum zu verwandeln, und zwar „nicht durch Zwang, nicht auf dem Weg der Revolution oder durch Gesetze und Verordnungen von oben, sondern auf dem Weg einer Selbsterkenntnis, eines geistigen Erwachens, der Eigeninitiative und Selbsttätigkeit.“³⁴³

In diesem Kontext fällt der Intelligenzija somit die Rolle von Initiatoren und Multiplikatoren der geistig-sozialen Vereinigungsidee unter der Landbevölkerung zu.

Alles in allem formuliert Kalimenov auf der Basis von Dänovs Idee des „kollektiven Bewusstseins“ und der universalen Verwirklichung der kosmischen Einheit einen gesellschaftspolitischen Ansatz, durch den nach seiner Vorstellung die Weltwirtschaftskrise überwunden werden könne. Darin findet auch der Glaube Eingang, dass Bulgarien Dank der Präsenz des „Lehrers“ bzw. der *Weißten Bruderschaft* die Speerspitze der globalen Erneuerung bilde – erst vereinigt sich die bulgarische Provinz, dann die ganze Welt. „Das Volk ruft uns!“ lautet der Titel des zweiten zitierten Artikels, und damit bezieht sich der Verfasser vor allem auf die Anhänger und Sympathisanten von Dänovs Bewegung, die überwiegend der Intelligenzija angehören und dadurch die Aufgabe zur geistig-kulturellen Erhöhung des Volkes haben, gewissermaßen als Agenten des sozialen Fortschritts und der spirituellen Evolution in der Tradition der Bogumilen. Dass die allgemeine Vereinigung „von unten“ beginnen soll, unabhängig von der

³⁴¹ Ebd., 1.

³⁴² Vgl. ebd., 1.

³⁴³ Ebd., 1.

Politik, mittels Bewusstseinsweckung und geistiger Selbsterkenntnis, spiegelt die mystisch-anarchistische Abneigung des Bewegungsgründers gegenüber allen „äußeren“ Gesetzen, Regularien und Zwängen wider. An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass die ökonomischen Kollektivierungsvisionen in der *Bruderschaft* eine wichtige inhaltliche Brücke zu kommunistischen Gruppierungen darstellen und zu den oben erwähnten Verbindungen und Sympathien zwischen Dänov'scher Esoterik und Marxismus-Leninismus beitragen – auch wenn die Vertreter der letztgenannten Ideologie i.d.R. eine Vereinheitlichung der Wirtschaft „von oben“ mit Hilfe politischer Zwangsmittel favorisieren.

Ein wiederkehrendes Thema in den Zeitschriften der *Weißer Bruderschaft* ist die Forderung nach der Versöhnung und Vereinigung aller Völker zur Schaffung eines dauerhaften Friedens nach dem Trauma des Ersten Weltkriegs. Die Grundlage dafür ist Dänovs holistische Vorstellung, dass jedes Volk ein Organ und damit einen Teil eines großen kosmischen Organismus darstellt, der von einer universalen Lebensenergie bzw. vom unteilbaren göttlichen Geist durchdrungen ist. So wird in *Bratstvo* angeprangert, dass bulgarische Politiker, Journalisten und Angehörige militaristischer Organisationen das Land auf den Weg zu einem neuen Blutvergießen führten, indem sie zu kriegerischer Revanche an den Nachbarstaaten aufriefen und vor allem Feindschaft gegen Serbien schürten. „Die Serben sind unsere Brüder!“, heißt es dazu kategorisch in einem Artikel des Chefredakteurs Sava Kalimenov.³⁴⁴ Durch die Gräueltaten bulgarischer Soldaten während des Krieges hätten alle Bulgaren schwere Schuld gegenüber dem Brudervolk auf sich geladen – so wie Kain, der Abel erschlug. Dafür müssten sie nun die Verantwortung übernehmen:

Die Völker sind noch immer wie kleine Kinder, die Vorsehung muss jedes von ihnen mit einem Stock belehren! Jedes Volk stellt für sich eine geistige Ganzheit dar, einen geistigen Organismus, der mit allen seinen Teilen solidarisch für seine Taten verantwortlich ist. Somit ist das gesamte bulgarische Volk schuldig an den Grausamkeiten, die während des Weltkrieges in Serbien begangen wurden, da es sie erlaubt und an ihnen teilgenommen hat. Und es muss der unparteiischen Waage der göttlichen Justiz genügen. Das ist ein nationales Karma, das entweder „bis zum letzten Heller“ bezahlt werden muss, oder im Feuer der Reue, der Versöhnung, der geistigen Auferstehung und Umwandlung auf dem neuen Weg der Liebe schmilzt.³⁴⁵

Kalimenov greift zudem das in der Zwischenkriegszeit in Südosteuropa diskutierte Thema eines möglichen föderativen Zusammenschlusses der Balkanländer³⁴⁶ auf: Er begrüßt diese Konzeption als Mittel zur Versöhnung der daran beteiligten Völker und damit zur Befriedung der Balkanhalbinsel. Der Wegfall von natio-

³⁴⁴ Vgl. Kalimenov 1929, 1.

³⁴⁵ Ebd., 2.

³⁴⁶ Siehe dazu Seewald 2003.

nalen Grenzen und Zöllen werde die ökonomische Situation verbessern, darüber hinaus entstehe ein breiteres und vertieftes staatsbürgerliches Bewusstsein als erster Schritt zu einem noch höheren Ideal – „Paneuropa, die Vereinigten Staaten von Europa“.³⁴⁷ Der Autor bezweifelt aber, dass die Balkanvölker dafür schon bereit sind, zumal die Vorbedingung sei, dass jedes von ihnen seinen nach wie vor virulenten nationalen Egoismus und Chauvinismus aufgebe:

Wir wissen, dass für die Errichtung einer Balkanföderation die großserbische und großgriechische Idee genauso geopfert werden müssen, wie die großbulgarische, großrumänische usw. Sind die Balkanvölker dazu fähig? Wenn nicht, so müssen sie es werden. Vorher [...] wird die Idee einer Balkanföderation nicht in ihrer reinen Form verwirklicht werden können und nicht die erwarteten Resultate bringen.³⁴⁸

Dănovs weltanschauliche Ideale kommen auch in der pazifistischen Positionierung seines Stenographen Bojan Boev zum Ausdruck, der 1939, am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, in der Zeitschrift *Žitno Zărno* über die aktuelle Lage der Menschheit schreibt. Die Ursache für die gefährliche Situation eines drohenden Weltbrandes erkennt er in der Unreife der Menschen, ihrer „kindlichen“ Entwicklungsstufe im Kontext der spirituellen Evolution. Während in der frühen Kindheit des Menschengeschlechts die Stämme, Gesellschaften, Völker und Rassen zu ihrer Entwicklung noch der äußeren, politischen Führung geistig fortgeschrittener „Eingeweihter“ bedurften, so hätten sich Letztere im Laufe der Zeit aus dieser Rolle zurückgezogen und den Menschen Raum zum freien Handeln gegeben. Wie ein Kind, das seine ersten eigenen Schritte macht und dabei immer wieder hinfällt, erprobe die Menschheit nun im „Laboratorium der Natur“ verschiedene Regierungsformen und Sozialtheorien, mache damit bestimmte Erfahrungen und erweitere nach und nach ihr Bewusstsein. Dieser Prozess sei allerdings schmerzhaft, da alle diese Ordnungsmodelle letztlich im Widerspruch zu den Gesetzen der „lebendigen Natur“ stünden, die ein „vernünftiges Leben“ in universaler Einheit und frei von äußerlichen Herrschaftsformen verlange. Das sich anbahnende weltweite Leid zeige, dass die Menschheit die natürlichen Gesetze noch nicht begriffen habe; sie sei in einer „Kette von Widersprüchen“ gefangen, deren wahre Ursache man aber nicht bei einzelnen Staaten oder Staatsmännern und nicht nur in den Jahren seit dem Ersten Weltkrieg finden könne, sondern im tiefen Altertum – dazu brauche es aber die Fähigkeit zur höheren Erkenntnis:

Aber nur derjenige, der nicht bei den oberflächlichen, zeitweiligen Ursachen stehenbleibt, sondern die Erscheinungen mit einem durchdringenderen Blick betrachtet, kann die wahren

³⁴⁷ Kalimenov 1930a, 1–2.

³⁴⁸ Ebd., 2.

Ursachen finden. Und nachdem er sie gefunden hat, kann er auch die Methoden zur Überwindung der äußeren Folgen finden.³⁴⁹

Der esoterischen Erkenntnis erschließt sich laut Boev, dass die Völker seit Jahrtausenden auf ihrem Entwicklungsweg in gegenseitiger Rivalität, Hass, Argwohn, mit dem Wunsch nach Ausbeutung und Vernichtung gelebt, und dadurch ihre negativen Gefühle in der Astralwelt als „Energien“ gegeneinander gerichtet hätten. Auf diese Weise hätten sich die Samen des Hasses zu einer „schrecklichen, dunklen astralen Wolke“ verdichtet – ein kleiner Funke reiche, und sie entlade sich in Kriegen, Revolutionen und Katastrophen.³⁵⁰ Die Wurzel dieses Unheils seien zwei fundamentale Irrtümer, denen die Menschheit nach wie vor anhänge: Erstens die Vorstellung, dass ein Volk unabhängig vom Wohlergehen der anderen erblühen könne und deshalb nur für seine eigenen Interessen zu leben und zu arbeiten brauche; zweitens, die Ansicht, dass aus Zwang, Ungerechtigkeit, Heimtücke und Lügen etwas Gutes und Stabiles entstehen könne, das den Interessen der Völker diene.³⁵¹ Boev betont, dass die Ausübung von Gewalt und Ungerechtigkeit früher oder später immer in Form von Leid und allgemeinem Niedergang auf die sie ausübenden Menschen, Klassen, Gesellschaften oder Völker zurückkomme; alle Individuen und Kollektive seien verantwortlich gegenüber der höheren Gerechtigkeit der „vernünftigen Natur“.³⁵² Äußere Maßnahmen zur Überwindung der gegenwärtigen Situation der Menschheit wie internationale Verträge, Konferenzen oder Blockbildungen hätten zwar einen gewissen Wert, könnten aber nur dann eine dauerhafte Lösung bringen, wenn sie mit einem fundamentalen Bewusstseinswandel einhergingen. Erst die Absage an die genannten Fundamentalirrtümer mache eine neue Kultur in weltweiter Einheit und Harmonie möglich – vorangetrieben durch das Wirken einer geistigen Avantgarde:

Und ein Volk, in dem die Zahl der sogenannten Idealisten wächst, der Menschen der neuen Ideen, der neuen Methoden, des neuen Verständnisses von Frieden, Brüderlichkeit und gegenseitiger Zusammenarbeit, hat eine Zukunft. [...] Der einzige Weg zu einer neuen Kultur ist die Verbreitung dieser neuen Ideen, ihr Eindringen in die breiten Massen. Dies kann durch intensive Arbeit geschehen. Wenn die Zahl der erwachten Seelen [...] größer wird, werden wir vor dem Sonnenaufgang einer neuen großen Kultur auf der Erde stehen [...].³⁵³

Ähnlich wie bei Kalimenov kommt auch hier das von Dănov kommunizierte Bild der *Weißer Bruderschaft* (und ähnlich ausgerichteter Bewegungen) als überpolitischer, progressiver gesellschaftlicher Elite zum Ausdruck, die durch die Ver-

³⁴⁹ Boev 1939, 85.

³⁵⁰ Vgl. ebd., 86.

³⁵¹ Vgl. ebd., 86–87.

³⁵² Vgl. ebd., 87.

³⁵³ Ebd., 88.

breitung bestimmter Ideen „von unten“ einen allgemeinen Bewusstseins- und damit auch Politikwandel initiieren könne. Dementsprechend wurzelt der drohende Weltkrieg nach dem Verständnis Boevs darin, dass die Prinzipien der Liebe, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Tugend noch nicht „nach oben“ – sprich: ins Bewusstsein der europäischen Staatenlenker – gelangt sind.

1.4.2 Der Fall Ljubomir Lulčev

Die Frage der Ausstrahlung seiner „Neuen Lehre“ nach „oben“ gewinnt für Dänov seit Mitte der dreißiger Jahre umso mehr an Gewicht, als er nun in Gestalt seines Gefolgsmannes Ljubomir Lulčev über eine Verbindungsperson zu König Boris III. verfügt. Durch diese Erweiterung seines sozialen Kapitals sieht er die Möglichkeit gekommen, das politische Handeln des Monarchen im Sinne seiner Ideale zu beeinflussen und so der Verwirklichung seiner utopischen Vision näherzukommen. Zunächst einige biographische Eckdaten zur Person Ljubomir Lulčev (1895–1945):

Lulčev, Offizier der bulgarischen Armee, in Großbritannien zum Piloten ausgebildet, nimmt an den Balkankriegen und am Ersten Weltkrieg teil, wo er schwer verwundet wird und körperliche Folgeschäden davonträgt. 1919 lernt er Dänov und seine Lehre kennen, wird dessen Anhänger und eignet sich in den darauffolgenden Jahren esoterische Praktiken wie Chiromantie, Phrenologie, Graphologie, Radiästhesie und Astrologie an. Er veröffentlicht eine große Zahl von Artikeln und Büchern zu entsprechenden Themen, hält öffentliche Vorträge und gibt die kleineren Bruderschaftszeitschriften *Alfa* und *Život* heraus. Nach dem Weltkrieg erhält er einen Posten als Oberstleutnant und Leiter einer staatlichen Ingenieurwerkstatt in Sofia, wo er Regeln zur Beteiligung der Arbeiter an den Unternehmensgewinnen ausarbeitet – ein Ausdruck seines Strebens nach sozialer Gerechtigkeit, das ihn bereits 1919 dazu motiviert hatte, für das kommunistische Blatt *Borba* (Kampf) zu schreiben.³⁵⁴ Nach dem rechten Putsch gegen Ministerpräsident Alexander Stambolijski im Juni 1923 tragen die Arbeiter der Werkstatt Lulčev die Führung eines Gegenaufstandes an, worauf dieser zögerlich reagiert; dennoch wird er von den Behörden verhaftet und schließlich aus dem Betrieb und dem Militärdienst entlassen.³⁵⁵ Seit Ende der zwanziger Jahre lebt er in einer Baracke in der *Izgrevev*-Siedlung.

Mit Hilfe eines Bekannten aus Militärkreisen, den er um die Vermittlung einer Audienz beim Zaren ersucht hat, um diesem seine Verzweiflung über die repressive Politik des an die Macht geputschten Cankov-Regimes und die ausbleibende Zahlung seiner Militärpension kundzutun, kommt Lulčev 1925 tatsächlich mit dem Monarchen in Kontakt. Das Treffen findet im Beisein des vermittelnden

³⁵⁴ Vgl. Vanov 1996, 148. Man beachte die für die *Weißer Bruderschaft* in der Zwischenkriegszeit typische Verbindung von esoterischer Religiosität und linker politischer Orientierung.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 12.

Bekanntem im Zoologischen Garten der Hauptstadt statt.³⁵⁶ Über die Gründe, die Boris dazu bewogen haben, sich mit dem entlassenen Offizier zu treffen, kann nur spekuliert werden; Vanjo Vălkov hält es für möglich, dass er generell an der Begegnung mit einem Vertreter der *Weißer Bruderschaft* interessiert war, die schon vorher seine Neugier geweckt hatte.³⁵⁷ Zu einem zweiten, wiederum geheimen Treffen kommt es erst neun Jahre später, diesmal ausgehend vom König: Lulčev hat in der Zwischenzeit mit einer mutmaßlichen hellseherischen Begabung von sich Reden gemacht, und Boris III., der frommer Orthodoxer Christ ist, gleichzeitig aber auch an Horoskope, Wahrsagungen, glück- und unglückbringende Zahlen u.ä. glaubt³⁵⁸, kontaktiert den Anhänger Dänovs, um von diesem spirituellen Rat wegen – wie Lulčev später schildert – „dunkler Vorahnungen“ einzuholen. In diesem Zusammenhang habe er dem Zaren den Tod eines Verwandten vorausgesagt; kurze Zeit später begeht Boris' Onkel, König Albert von Belgien, Selbstmord, wodurch der Glaube des Monarchen an die übersinnlichen Fähigkeiten des ehemaligen Soldaten gestärkt wird.³⁵⁹

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre sucht der Regent immer häufiger den Kontakt zu Lulčev, der ab 1938 ein – in den 1990er Jahren veröffentlichtes – Tagebuch über diese Begegnungen führt.³⁶⁰ Er ist dabei wohlgemerkt nie Teil des offiziellen Beraterstabes des Zaren, sondern eine Art Geheimberater, der von Zeit zu Zeit zu Gesprächen an diskreten Orten gerufen wird. Ein persönliches Zusammentreffen des Königs mit Dänov ist aufgrund der Zugehörigkeit des Ersteren zur Orthodoxen Kirche undenkbar, und auch Letzterer lässt kein Interesse an einer Begegnung erkennen.³⁶¹ Jedoch weist er seinen Schüler Lulčev dazu an, auf den König einzuwirken, damit dieser in der sich zuspitzenden internationalen Situation eine Politik des Friedens, der Gerechtigkeit und Harmonie im Äußeren wie im Inneren betreibt. Ein Beispiel aus den Aufzeichnungen des Ex-Offiziers vom Juli 1938:

Sie werden ihn fragen, welches Volk durch Gewalt Prosperität erlangt hat. Alle Arten von Gewalttätern sind ausgerottet worden (der Lehrer nimmt die großen Ungeheuer in der Geologie als Beispiel), wenn der Zar aus dem Ausland zurückgekehrt ist, werden Sie ihm einige Bücher empfehlen. Er soll die Menschen in zwei Kategorien einteilen – in die Menschen der Gewalt und in die Friedensstifter, sie werden die Erde erben.³⁶²

³⁵⁶ Vgl. Vălkov 1993, 10–12.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 12.

³⁵⁸ Vgl. ebd., 17.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 16.

³⁶⁰ Vgl. Lulčev 1992. Lulčev wollte die Aufzeichnungen als Grundlage für ein geplantes Buch nutzen.

³⁶¹ Vgl. ebd., 7.

³⁶² Ebd., 21.

Zur friedlichen Höherentwicklung Bulgariens und der Welt soll sich der Monarch nach den Vorstellungen Dănovs auch für die Verbreitung der tänzerisch-gymnastischen rituellen Praxis der *Weißten Bruderschaft* einsetzen:

Du wirst dem König sagen, dass die Paneurhythmie [...] den Körper, die Lunge, die Gefühle und den Verstand entwickelt [...]. Die anderen Staaten werden sich Bulgarien zum Vorbild nehmen. Bulgarien zeichnet sich nicht durch Macht aus, aber die Menschen werden sich diese Gymnastik zum Vorbild nehmen. Es handelt sich um allgemeinemenschliche Übungen, mit denen die Natur arbeitet (paneurhythmische Philanthropie). [...] Wenn er jetzt die Paneurhythmie unterstützt, wird bleiben, dass diese Übungen zu seiner Zeit eingeführt wurden.³⁶³

Seine allgemeine Erwartung an Boris III. bringt der „Lehrer“ auf folgende Formel: „Er, der König, muss den Willen Gottes erfüllen.“³⁶⁴

Dănovs Weisung folgend rät Lulčev dem Spross des Hauses Sachsen-Coburg-Gotha zu konkreten politischen Schritten, in denen sich durchaus eine gewisse Naivität gegenüber den politischen Verhältnissen und den Absichten Boris III. zeigt, z.B. im Januar 1938: Zu diesem Zeitpunkt steht Letzterer seit knapp drei Jahren an der Spitze eines parteilosen autoritären Regimes.³⁶⁵ In einem Brief legt Lulčev dem Monarchen nahe, den Zustand der Parteilosigkeit zu beenden und stattdessen durch Vermittlung des britischen Botschafters die Vertreter der aufgelösten Parteien dazu zu bewegen, zwei „Gruppen“ (eine liberal-konservative und eine sozialistisch-agrarische Gruppe) zu bilden. Diese Blöcke sollten dann feierlich den Fehlern des alten Parteiensystems des Landes entsagen und sich zur Einhaltung einer prinzipientreuen Politik bekennen. Alle anderen „Bewegungen“ (er meint damit wohl vor allem rechtsextreme Gruppierungen) seien „mechanisch“ und prinzipienlos; von den vorübergehenden Erfolgen der von ihnen vertretenen politischen Modelle dürfe man sich nicht blenden lassen: „Fanatismus, Verfolgung und Reaktion können dem Volk nichts geben.“³⁶⁶

Was Lulčev vorschlägt, ist ein Zweiparteiensystem ähnlich demjenigen Großbritanniens oder der USA (nicht von ungefähr die vorgesehene Vermittlerrolle des britischen Gesandten) und somit die Einführung eines reformierten demokratischen Parlamentarismus. Dies steht jedoch im direkten Widerspruch zu den Plänen des Monarchen, der die Parteilosigkeit beibehalten, das Parlament lediglich als Fassade benutzen und seine Alleinherrschaft weiter ausbauen will. Boris III. ist – genau wie die anderen autoritären Herrscher im Südosteuropa der Zwischenkriegszeit – ein tiefer Verächter des in der Tat defekten und korrupten und den aktuellen sozioökonomischen Krisen nicht gewachsenen Parteienwesens in der Region.³⁶⁷ Mit seinem diktatorischen Handeln strebt er danach, die gesell-

³⁶³ Ebd., 22.

³⁶⁴ Ebd., 22.

³⁶⁵ Zur Herrschaft Boris III. siehe Crampton 2007, 248–269; Poppetrov 2001, 394–401.

³⁶⁶ Lulčev 1992, 10.

³⁶⁷ Vgl. Sundhaussen 2001, 337–348.

schaftliche und politische Lage in Bulgarien zu stabilisieren. Lulčevs Kompromissvorschlag eines flurbereinigten parlamentarischen Systems, deren Vertreter geloben, nicht wie früher vorwiegend Postengeschacher und persönliche Bereicherung zu betreiben, sondern einem höheren Anspruch zu genügen, hat keinen Einfluss auf den König.

Ganz allgemein kann festgestellt werden, dass die politischen Ratschläge Lulčevs von Boris III. zwar zur Kenntnis genommen werden, aber keinen Einfluss auf die souveräne Entscheidungshoheit des Monarchen haben. Letzterer weicht den Geheimberater auch keineswegs in all seine Absichten ein, und wenn er es tut, sucht er eher eine letzte Bestätigung seiner bereits vor den Gesprächen angestellten Überlegungen, als eine Anleitung zu bestimmten Handlungsschritten.³⁶⁸ Eine grundlegende Übereinstimmung mit Lulčev findet er vor allem in seinem Streben nach Neutralität und Friedenssicherung, das ihn in den Vorjahren des Zweiten Weltkrieges umtreibt und Bulgarien schließlich zu einem schwierigen Verbündeten für Nazi-Deutschland macht. Der große Unterschied zwischen beiden ist der zwischen einem autoritären Realpolitiker und einem idealistischen politischen Laien, der den Erstgenannten zum Träger des Dänov'schen Gerechtigkeits- und Freiheitsideals machen will. Lulčevs naive Betrachtung der politischen Verhältnisse kommt besonders deutlich in einem Brief an den autoritären Monarchen zum Ausdruck, in dem er schreibt, dass eine Regierung – unabhängig von ihrer spezifischen Form – umso stärker sei, je mehr sie sich als Träger der Ideale des Volkes zeige, und dass ihre Basis umso breiter sei, je mehr Freiheit sie dem Volk gebe.³⁶⁹

Bei genauerer Betrachtung des Kontakts zwischen beiden Männern wird deutlich, dass der König den Anhänger Dänovs nicht in erster Linie als politischen Berater aufsucht, sondern als eine Art Seelsorger, der sich um seine physische und seelische Gesundheit kümmert, ihm zuhört, ihm seine eigenen esoterischen Bücher sowie gedruckte Vorträge Dänovs zukommen lässt, ihm spezielle Kräuter sowie allgemeine Empfehlungen für eine naturgemäße Lebensweise bzw. Naturheilverfahren gibt, die Boris auch ernst nimmt.³⁷⁰ Darüber hinaus greift Letzterer bei der Besetzung der Posten von Ministern und anderen höheren Beamten auf die „okkulten“ Fähigkeiten Lulčevs zurück. Ein Beispiel für diese Vorgehensweise ist 1935 die Ernennung des Generals und Führers der faschistischen „Nationalen Legionen“ Christo Lukov (1897–1943) zum Kriegsminister – ein Mann, von dem Lulčev aus eigener Erfahrung eine schlechte Meinung hat, ihn dann aber in dessen Heimatstadt besucht, ihm aus der Hand liest und schließlich dem König seine positive persönliche Weiterentwicklung bescheinigt.³⁷¹ Der ehemalige Offizier macht dem Monarchen zudem auch eigene Vorschläge für die Besetzung von Beamtenposten, wobei er mehrmals Glaubens-

³⁶⁸ Vgl. Lulčev 1992, 8.

³⁶⁹ Vgl. Vălkov 1993, 119.

³⁷⁰ Vgl. Lulčev 1992, 7.

³⁷¹ Vgl. Vălkov 1993, 87.

brüder aus Dănovs Bewegung ins Spiel bringt; Vălkov nennt sieben Personen, die auf diese Weise ein Amt erhalten haben.³⁷² Der „Dănovist“ mit dem wichtigsten Posten ist General Nikola Nedev (1886–1970), den Lulčev eigentlich für das Amt des Ministers für Eisenbahn, Post und Telegraphie vorschlägt, der dann aber vom König sogar mit einem Schlüsselressort – dem Innenministerium – betraut wird.³⁷³ Im Kontext der Ämterbesetzung kann man in Ansätzen von so etwas wie einem politischen Einfluss Lulčevs sprechen, wenngleich Boris III. auch in diesem Bereich eher nach einer letzten Bestätigung seiner eigenen Tendenzen sucht und den Rat des Esoterikers nicht als bindend erachtet.

Schließlich nutzt der König die Fähigkeiten seines Geheimberaters bzw. dessen Kontakt zu Dănov, um einen Einblick in das Schicksal wichtiger ausländischer politischer Akteure zu erlangen – z.B. Adolf Hitler: Boris gibt Lulčev 1940 die entsprechenden astrologischen Daten, die dieser dann dem „Lehrer“ zur Analyse weiterübermittelt. In seinem Tagbuch notiert er Dănovs Erläuterungen, unter anderem darüber, dass der Diktator die Dinge fühle „wie ein Medium“ und für sich und sein Land eine positive Lage geschaffen habe, jedoch scheitern werde wie Napoleon, wenn er bzw. Deutschland nur seine eigenen Interessen verfolge.³⁷⁴

1944, nach dem Einmarsch der Roten Armee in Bulgarien und der Machtübernahme durch die Volksfrontregierung, wird Lulčev zusammen mit neun anderen Beratern des Königs der Prozess gemacht. Gegen alle Angeklagten wird der Vorwurf erhoben, durch ihr Handeln dazu beigetragen zu haben, dass die Neutralität des Landes gegenüber der Sowjetunion verletzt und den Westalliierten der Krieg erklärt wurde, dass bulgarische Besatzungstruppen in Jugoslawien und Griechenland eingerückt sind, dass repressive Maßnahmen gegen die jüdische Bevölkerungsgruppe verhängt und seitens des Regimes allgemein eine pro-deutsche Politik betrieben wurde.³⁷⁵ Lulčev indes, dessen Tagebuch dem Gericht vorliegt, verteidigt sich, indem er betont, kein Politiker zu sein und auch nicht als Beamter im Dienste des Königs fungiert zu haben, sondern von diesem nur hin und wieder nach seiner Meinung zu bestimmten Dingen gefragt worden zu sein. Seine eigene Ausrichtung sei nicht pro-deutsch, sondern „slawophil“ und bestimmt durch einen christlichen Liebes- und Freiheitsbegriff. Er verweist auch darauf, dass er sich bei Boris III. für die Freilassung von Kommunisten und Partisanen eingesetzt habe und nennt Personen, die die positiven Ergebnisse dieser Bemühungen bezeugen könnten.³⁷⁶ Allerdings wird nur ein Teil der von ihm aufgeführten Entlastungszeugen vor Gericht angehört. Da das Gerichtsverfahren weniger der neutralen Rechtssprechung als vielmehr der politischen Abrechnung

³⁷² Vgl. ebd., 40. Dazu gehört auch der oben erwähnte ehemalige Anarchist Metodi Konstantinov, der im Innenministerium unterkommt.

³⁷³ Vgl. ebd., 39.

³⁷⁴ Vgl. Lulčev 1992, 256–258.

³⁷⁵ Vgl. Vanov 1996, 10–11.

³⁷⁶ Vgl. ebd., 14–17.

und Säuberung dient, hat Lulčev von Anfang an kaum eine Chance auf ein angemessenes Urteil.³⁷⁷ Daran ändert auch eine schriftliche Erklärung Daniel Zions nichts, des Vorsitzenden des Obersten Jüdischen Rates, der ihm eine demokratische, philanthropische und friedliebende Gesinnung attestiert und bescheinigt, dass der ehemalige Offizier sich gegenüber dem alten Regime für eine Erleichterung der Situation der Juden im Land stark gemacht habe.³⁷⁸

Besonders schwer wiegen in den Augen der Anklage die phrenologischen, graphologischen und chiromantischen Analysen Lulčevs, durch die er die Besetzung bestimmter Staatsämter seitens des Königs beeinflusst und somit deutschfreundlichen und faschistischen Akteuren den Weg geebnet habe. In unkritischer Naivität habe er sich für diese Leute nur deshalb ausgesprochen, weil sie nach seinen charakterkundlichen Maßstäben über gute Persönlichkeitsmerkmale und Fähigkeiten verfügten.³⁷⁹ „Er blickt nur zu den Sternen, aber nicht auf das, was auf der Erde passiert“³⁸⁰, bringt Staatsanwalt Armjanov diesen Vorwurf auf den Punkt. Lulčev sei ein Mensch ohne jegliche „gesellschaftliche Weltanschauung“ und ohne politische Kriterien; damit habe er sich leichtfertig und verantwortungslos in die Regierungspolitik eingemischt.³⁸¹ Armjanov zieht hierbei einen Vergleich: „Man könnte noch mehr Fakten aufzählen, aus denen ersichtlich ist, dass der bulgarische Rasputin, ähnlich wie sein russischer Bruder, mit seiner Mystik und seiner unverantwortlichen Einmischung Bulgarien zu einer Katastrophe vorwärtsgestoßen hat.“³⁸²

Der Ankläger betont zwar zum Abschluss seines Plädoyers, dass nicht über den „Dănovisten“, sondern über den Bürger Lulčev gerichtet werde³⁸³, dennoch

³⁷⁷ Man spricht im Zusammenhang mit den Sondertribunalen des bulgarischen Volksgerichts von den „Tagen des roten Terrors“, während derer von 1944 bis 1945 2618 staatliche Funktionsträger des alten Regimes zum Tode verurteilt werden, vgl. Schroeder/Küpper 2010, 13.

³⁷⁸ Vgl. Vanov 1996, 161–162. Rabbi Daniel Zion (1883–1979) ist Kabbalist mit engen Verbindungen zur *Weißer Bruderschaft*, was innerhalb der jüdischen Gemeinde durchaus Missfallen erregt, vgl. Na'or 2001, 61–63. Als 1943 der Druck Nazi-Deutschlands auf Bulgarien wächst, seine jüdischen Bürger zur Deportation in die polnischen Konzentrationslager auszuliefern, kommt es zu einem breiten Aufschrei in der bulgarischen Bevölkerung, zu dessen wichtigsten prominenten Stimmen neben dem stellvertretenden Parlamentspräsidenten Dimtăr Pešev (1894–1973) und dem orthodoxen Metropoliten von Sofia Stefan I. (1878–1957) auch Daniel Zion gehört. Der König, der sich zunächst zögerlich und unentschlossen verhält, verhindert schließlich die Deportation. Zur Rettung der bulgarischen Juden siehe Bar-Zohar 1998. Dănov warnt Boris III. über Lulčev ebenfalls vor den tragischen Folgen einer Auslieferung der Juden. Bereits 1941 hatte der Ex-Offizier im Einklang mit Dănov an den Monarchen appelliert, das „Gesetz zur Verteidigung der Nation“ nicht zu unterzeichnen, welches die Rechte der Juden einschränken sollte, vgl. ebd., 39.

³⁷⁹ Vgl. Vanov 1996, 170–171; S.176.

³⁸⁰ Ebd., 176–177.

³⁸¹ Vgl. ebd., 172.

³⁸² Ebd., 178–179.

³⁸³ Vgl. ebd., 179.

kennzeichnet er die religiöse Weltanschauung des Angeklagten als gesellschaftsschädigenden Irrationalismus und daher letztlich doch als Negativposten auf der Seite Lulčevs:

Auf dem Boden des im Niedergang befindlichen Kapitalismus erscheinend, zeigt sich der Dänovismus seinem Wesen nach als eine reaktionäre religiöse Sekte, die den Menschen vom wahrhaft erfüllten, vollwertigen Leben des aktiven Kampfes abbringt. Diese Sekte stumpft den Willen ab, macht aus ihren Anhängern resignierte Wesen voll mit einem mystischen Glauben, die den Blick auf den Astralraum richten, nicht das Irdische sehen und auch keine Kraft finden, um aktiv für die Verbesserung der Lebensverhältnisse zu kämpfen.³⁸⁴

Die „Sekte“ bediene sich laut Armjanov auch der Hypnose, um Einfluss auf Menschen mit schwachem Willen zu nehmen. Aufgrund des zum Mystizismus neigenden Charakters des Königs habe Lulčev bei ihm leichtes Spiel gehabt³⁸⁵ – mithilfe dieser Argumentation relativiert der Staatsanwalt die unabhängige Entscheidungshoheit des Königs, um so einen Teil der politischen Verantwortung dem Ex-Offizier zuschreiben zu können und seine Verurteilung zu legitimieren. Sehr klar zeigt sich die marxistisch-leninistische Prägung dieser Ausführungen, welche die oben bereits erwähnte kommunistische Polemik gegen die *Weißer Bruderschaft* Anfang der sechziger Jahre vorwegnehmen.

Wie alle anderen Berater Boris III. wird Ljubomir Lulčev zum Tode verurteilt und Anfang 1945 hingerichtet.

1.5 *Weißer Bruderschaft* und Orthodoxes Christentum

1.5.1 *Dänovs Positionierung gegenüber der Orthodoxie*

Petăr Dänov wächst in einem orthodoxen Elternhaus auf, sein Vater Konstantin Dänovski (1830–1918) ist der erste Priester im Bezirk Varna, der sich von der dortigen Metropole des Ökumenischen Patriarchats lossagt und Gottesdienste in kirchenslawischer Sprache abhält.³⁸⁶ Die weitere religiöse Entwicklung des Sohnes wird jedoch weniger von der Orthodoxie als vom Methodismus geprägt, mit dem er in Kontakt kommt, als er nach dem Tod der Mutter bei seiner älteren

³⁸⁴ Ebd., 164.

³⁸⁵ Vgl. ebd., 164–165.

³⁸⁶ Vgl. ohne Autor, <http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=58>. Im 14. Jahrhundert unterstellen die Osmanen die orthodoxen Diözesen des eroberten Bulgarischen Reiches dem Patriarchat von Konstantinopel, die bulgarische Kirchenhierarchie wird durch einen griechischen Klerus ersetzt, an die Stelle des Kirchenslawischen als liturgischer Sprache tritt das Griechische. Mit dem Erwachen des bulgarischen Nationalbewusstseins seit Ende des 18. Jahrhunderts erhebt sich die Forderung nach einer unabhängigen bulgarisch-orthodoxen Kirche, die schließlich 1870 in Form des Bulgarischen Exarchats mit Sitz in Konstantinopel entsteht. Vgl. Hopkins 2009, 105–129.

Schwester Maria lebt – deren Ehemann ist methodistischer Pfarrer, im Haus finden Gebetsversammlungen statt.³⁸⁷ Wie oben bereits erwähnt, besucht Dănov zunächst eine Schule dieser Konfession und wird dann in den USA zum methodistischen Theologen ausgebildet. Das protestantische Paradigma der direkten Beziehung des Gläubigen zu Gott, d.h. ohne eine heilsvermittelnde kirchliche Institution, bleibt für sein religiöses Denken und Handeln nach der Rückkehr aus Amerika leitend – gerade auch im Hinblick auf seine Haltung gegenüber der Orthodoxie.

In der Anfangsphase der Bewegung Dănovos, als diese unter dem Namen *Synarchische Kette* firmiert, zeigt sich seine doppelte Prägung durch Orthodoxie und Protestantismus in den rituellen Praktiken der Gruppierung, in denen Elemente aus beiden Konfessionsfamilien kombiniert werden. So kommen auf den Jahresversammlungen in Privathäusern orthodoxe Gebete und Gesänge, ein methodistisches Gesangbuch, wie auch von Dănov selbst verfasste Gebete zum Einsatz.³⁸⁸ Die von Jahr zu Jahr variierenden Handlungen zeigen, im Vergleich zu denen der *Weißer Bruderschaft*, noch deutlicher den Charakter eines spezifisch christlichen Kultus, wengleich in Verbindung mit dem spiritistischen Wirken Dănovs als Medium. Diese synkretistische Verbindung findet sich auch im Protokoll der Versammlung der *Kette* aus dem Jahr 1906, wo es heißt:

Es wird aus Daniel 10:13–21 gelesen. Es wird aus Johannes Kapitel 11: 5–16 gelesen. Bei dieser Versammlung ist der Geist von Dr. Mirkovič anwesend, für den wir einen Stuhl am Tisch aufgestellt hatten. Es waren drei unsichtbare Freunde anwesend, die Beschützer des bulgarischen Volkes und allgemein – des Slawentums. Den himmlischen Besuchern wurden drei Stühle vor den Ikonen im Raum zugewiesen, in welchem unsere Versammlung stattfand. [...] Der Geist von Dr. Mirkovič spricht durch P. K. Dănov. Der Geist von Dr. Mirkovič begrüßt uns alle und drückt sein Bedauern darüber aus, dass er nicht so gearbeitet hat, wie er hätte arbeiten sollen, als er noch unter uns auf der Erde weilte [...].³⁸⁹

Die Verbindung von Ikonen, gemeinsamer Bibellesung und der „Präsenz“ spiritueller Wesenheiten (darunter Georgi Mirkovič, der 1902 verstorbene Mitbegründer der Bewegung) mit panslawischer Konnotation stellt eine individuelle, außerinstitutionelle Aneignung und Zusammenstellung von Praktiken und Symbolen aus verschiedenen religiösen Kontexten dar. Dies alles ist Ausdruck des universalistischen Selbstverständnisses der *Kette*: Sie setzt sich aus orthodoxen wie

³⁸⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 4.

³⁸⁸ Vgl. ebd., 86–87. Eines der orthodoxen Elemente ist z.B. der eucharistische Lobgesang „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth“. Für ausführliche Beschreibungen der rituellen Praxis der *Synarchischen Kette* siehe ebd., 70–75, sowie die Protokolle der Jahresversammlungen aus den Jahren 1903 bis 1915, veröffentlicht in Dănov 2007a.

³⁸⁹ Ebd., 11.

auch aus protestantischen und katholischen Christen³⁹⁰ zusammen, die sich, wie oben erwähnt, mit dem Ziel der „Erhöhung des religiösen Geistes des bulgarischen Volkes“ zusammentun – aus der Perspektive Dănovs und seiner Anhänger eine konfessionsübergreifende Mission. Das okkultistische Weltbild gilt ihnen als höheres Wissen, das Grenzen zwischen den einzelnen religiösen Traditionen transzendiert. Bis zum Ersten Weltkrieg versteht sich die Bewegung nicht so sehr als außerkirchliche Vereinigung, denn als Netzwerk einer transkonfessionellen religiösen Avantgarde. In dieser Phase regt Dănov seine Schüler dazu an, zu großen Feiertagen in die Kirche zu gehen und ihre gewohnte Form des religiösen Lebens beizubehalten; Eva Kovacheva geht davon aus, dass viele Anhänger der Orthodoxie treu bleiben, bis die Kirche Anfang der zwanziger Jahre verstärkt Maßnahmen gegen den „Lehrer“ und die *Weißer Bruderschaft* ergreift.³⁹¹ Im von Dănov verfassten „Gebet für die Segnung des bulgarischen Volkes“ ist der Klerus ausdrücklich in die Fürbitte einbezogen: „Unsere Bitte ist es, Herr, dass du im bulgarischen Volk segnest und beschützt: seine heilige synarchische Kette, die Geistlichkeit, die Regierenden [...]“.³⁹²

Dănovs Bewegung entsteht allerdings aus einem kritischen Verhältnis zur Orthodoxie heraus (wie auch zu den anderen Konfessionen, die in Bulgarien Minderheitsstatus haben), aus der Ansicht, dass sie in der erwähnten „postkolonialen Apathie“ um 1900 nicht imstande ist, zu einer geistig-moralischen Erneuerung der Gesellschaft bzw. zur Erhöhung des „religiösen Geistes“ der Bulgaren beizutragen. Dies steht im Einklang mit einer damals in der Intelligenzija weit verbreiteten kirchenfernen und religionskritischen Haltung.³⁹³ Die *Synarchische Kette* soll nach dem Verständnis Dănovs als Keimzelle eines gesamtgesellschaftlichen spirituellen Erwachens Bulgariens wirken, durch welches auch die Orthodoxie geistig erhöht wird, damit sie ihrer Bestimmung gerecht werden kann – nämlich zur Vereinigung des Volkes im Geist der göttlichen Liebe beizutragen:

Unser Wunsch ist es, dass sich eure Augen öffnen, die Augen des Volkes, der Priester, der Bauern, der Händler, damit wir allen ein neues Wissen geben, um die Kirche Gottes zu errichten, und wenn Christus kommt, soll er selbst seine Arbeit leiten. Es wird die Zeit für ‚eine Herde und einen Hirten‘ kommen.³⁹⁴

Aus ihrem Bewusstsein, ein höheres Wissen über die Beschaffenheit der Welt und die Gesetze des Lebens zu besitzen, leiten die Mitglieder der *Kette* den An-

³⁹⁰ Dies zeigt sich anhand der Gründungsmitglieder der Bewegung: Georgi Mirkovič ist katholisch, der Justizbeamte Todor Stoimenov orthodox und der Lehrer Penju Kirov Protestant. Vgl. Krалеva 2001, 24.

³⁹¹ Vgl. Kovacheva 2011, 74.

³⁹² Krăstev 1999, 656.

³⁹³ Vgl. Daskalov 2005, 447.

³⁹⁴ Dănov 2007a, 388.

spruch ab, eine dementsprechend ethisch höherstehende Lebensweise zu vertreten, die letztlich auf die ganze Gesellschaft ausstrahlen soll. Die christlichen Kirchen, die eigentlich die Liebesbotschaft Christi vorbildhaft leben und im Volk vorantreiben sollten, seien in dieser Hinsicht mangelhaft und müssten auf ein höheres Niveau gebracht werden, wie Dănov 1914 ausführt:

Gegenüber den Kirchen müssen wir uns mit Respekt und Hochachtung verhalten. Vor Gott haben wir nicht das Recht, die Kirche zu verurteilen – nicht wir sind es, die die Kirche verurteilen werden, sondern Christus ist es. Und unser richtiges Leben ist es, was sie verurteilt. Für die Kirchen werdet ihr nur edle Wünsche haben, da so auch wir für ihre Erhöhung arbeiten. Die Orthodoxe, die Katholische und die Protestantische Kirche werden wir lieben wegen des Herrn, und der Herr [...] wird uns lehren, wie wir handeln sollen, weil er uns Weisheit und Wissen geben wird.³⁹⁵

Die Einfluss des theosophischen Weltlehrerprojekts auf die Lehre und das Selbstbild Dănovs, verstärkt durch den millenaristisch gedeuteten Ausbruch des Ersten Weltkriegs, vergrößert die Distanz der *Synarchischen Kette* zum kirchlichen Christentum – der spirituelle Führer, der sich nun nicht mehr als Medium, sondern als Gefäß Christi begreift, sieht die Zeit für eine umfassende Transmutation der Welt gekommen, innerhalb derer die traditionellen Formen von Kirchlichkeit zum „alten Leben“ gehören, das dem neuen „Leben für das Ganze“ weichen müsse. In Dănovs „Gebet für das Volk“ von 1919 gibt es keine Bitte um Segen und Schutz für die Geistlichkeit mehr, sondern darum, dass der Klerus endlich auch zur Wahrheit finden möge, in deren Besitz sich die *Weißer Bruderschaft* längst wähnt: „Unerreichbarer Schöpfer, gib der bulgarischen Geistlichkeit ein wahrhaftiges Bewusstsein, damit sie beginnt, so zu dienen, wie es Deine wahrhaft unverdorbene und strahlende Lehre verlangt.“³⁹⁶

Dieses Zitat verweist auf den Anspruch Dănovs, die wahre Lehre Christi praktisch umzusetzen – anders als die Institution Kirche, welche dieses Urchristentum verfälscht habe, weg von der unmittelbaren Realisierung des christlichen Liebesgebotes und der direkten Beziehung des Gläubigen zu Gott, hin zu einem dogmatischen Amtschristentum, dem äußerliche Rituale und Glaubenssätze wichtiger seien als die innere Vervollkommnung des Menschen. Historische Phänomene wie die Bogumilen, der Humanismus, die Reformation und schließlich seine eigene Bewegung in Bulgarien sind in der Weltanschauung Dănovs Wegmarken der Rückkehr zum „wahren“ Christentum, nicht konfessionell verstanden, sondern als universale Vereinigung der Menschheit auf der Basis eines ganzheitlichen Bewusstseins. Christus werde laut dem „Lehrer“ als inneres Licht in den Verstand und die Herzen der Menschen einziehen; ein mystisches Chris-

³⁹⁵ Ebd., 343.

³⁹⁶ Krăstev 1999, 657.

tentum ohne die überkommenen äußerlichen Formen werde dementsprechend die Religion der künftigen Sechsten Rasse sein.³⁹⁷

Die verstärkte außerkirchliche Tendenz der *Synarchischen Kette* bzw. der *Weißten Bruderschaft* ist nicht nur aus den eigenen Motiven der letzteren gespeist, sondern auch daraus, dass die Orthodoxie unempfänglich für den von Dänovs Bewegung mutmaßlich ausgehenden „göttlichen Impuls“ bleibt, ja, im Gegenteil seit dem Ersten Weltkrieg immer deutlicher Position gegen sie bezieht. Dies mündet 1922 in das Anathema gegen den der Häresie bezichtigten „Lehrer“, begleitet von aggressiven Polemiken in der kirchlichen Presse. Dänov reagiert auf die Angriffe, indem er die orthodoxe Religionspraxis zur Disposition stellt und das in seinen Augen mangelhafte gesellschaftliche Wirken der Kirche kritisiert. Ein gutes Beispiel dafür ist sein Vortrag „Das Erwachen der Menschenseele“ von 1923:

Man hat sich im Kreuz, in den Ikonen geirrt, man braucht sich nicht mit ihnen zu beschäftigen. Die Ikone gleicht dem Bild deiner Geliebten oder deines Geliebten. Was soll ein Mädchen machen, wenn ihr Geliebter kommt? Sobald sie ihn sieht, muss sie das Porträt beiseite stellen, zu ihm gehen und sich mit ihm unterhalten. Ihr werdet sagen, Gott sei in der Kirche. Verzeihung, aber das beruht auf gar keiner Wahrheit. Wir brauchen keine Ikonen, wir gehen direkt zu Gott, er soll uns Arbeit geben. Er ruft uns auf zu einer großen, heiligen Arbeit. [...] wir entgegnen den Priestern: Wir wollen eure Ikonen nicht, wir wollen eure Kirchen nicht betreten. Wir wollen eure ständig brennenden Öllämpchen nicht, eure Rituale: Taufe, Trauung. Alles Kränkliche und Schwache, welches ihr aus euren Kirchen hinauswerft, werden wir zu uns nehmen und aus ihm etwas Gutes machen. Wir interessieren uns nicht für die Frommen. Mögen sie in den Kirchen bleiben. Wir werden diejenigen, die keiner will, d.h. die Lahmen, die Krüppel und die Blinden, in die neue Lehre aufnehmen.³⁹⁸

Dem Vorwurf, eine falsche Lehre zu vertreten, entgegnet Dänov mit der Feststellung, dass die bisherigen Lehren die Welt nicht besser gemacht, sondern noch mehr verdorben hätten – Kriege und eine „verfaulende“ Gesellschaft seien der Beweis dafür. Die Menschen müssten diesen falschen Weg verlassen, indem sie sich Gott zuwenden und seine Liebe, die Liebe der absoluten Selbstlosigkeit, in sich aufnähmen. Dies treffe auch auf die Religionen zu, die gereinigt werden müssten, da es in ihnen etwas Göttliches gebe, das sich aber unter großen Irrtümern verliere.³⁹⁹ Der orthodoxe Klerus ist laut Dänov in seinen Riten erstarrt, ohne sich im Geist der selbstlosen Liebe den Bedürfnissen der Menschen zuzuwenden:

³⁹⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 264.

³⁹⁸ Dänov, <http://www.beinsadouno.org/de/node/1106>.

³⁹⁹ Ebd.

Gibt es Liebe zwischen den Priestern und den Betenden, zwischen den Bischöfen und den Kirchgängern? Wenn der Pfarrer ein Dorf besuchen will, kommt sofort ein Befehl, wie man ihn willkommen zu heißen hat. Die Bauern fangen an, hin und her zu laufen, die Polizisten – auch. Warum? Der Pfarrer wolle das Dorf besuchen. Wenn der Pfarrer die Bauern liebt, dann soll er wie ein einfacher Bürger bei ihnen auftauchen, ohne jegliche Gewänder. Statt jedoch unter das Volk zu gehen, um dessen Bedürfnisse zu erfahren, geht er zuerst in die Kirche. Seit Jahrtausenden gehen die Pfarrer zuerst in die Kirche, lesen Gebete, und was haben sie damit erreicht?⁴⁰⁰

An die Stelle der „äußerlichen“ Frömmigkeitspraxis der kirchlichen Institution müsse und werde eine „geistige Kirche“ treten, welche die gesamte Menschheit umfasse:

Wann haben die Menschen begonnen, Kirchen zu bauen? Als sie das Paradies, die Kirche in ihrer Seele, verloren haben. In jenem Moment, in welchem sie ihre geistige Kirche verloren hatten, begannen sie, eine steinerne Kirche zu bauen. Wir brauchen eine Kirche in unserer Seele und dort nehmen wir Gott auf, als Liebe, als Erzpriester. In Zukunft wird es eine Kirche geben, einen Geistlichen. Sie wird so groß sein, dass sie alle Menschen der Erde aufnimmt. Über solch eine Kirche wird in der Offenbarung gesprochen. Könnt ihr euch vorstellen, wie groß sie sein muss? Dann werden die Menschen ein Credo, eine Anschauung haben, jedoch dermaßen umfangreich, dass sie alle Anschauungen der Vergangenheit umfassen wird. Alle gegenwärtigen Formen und Glauben werden dem Neuen Platz machen. Sie haben ihre Rolle längst gespielt. Ich habe nichts gegen die alten Formen, sie haben aber ihre Bedeutung schon verloren, für sie gibt es keinen Platz mehr.⁴⁰¹

Die Verschärfung der Kirchenkritik seitens Dănovs folgt der allgemeinen Transformation seiner Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg: Hat sich die *Synarchische Kette* in ihrer Zielstellung noch auf die spirituelle Erhöhung des bulgarischen Volkes beschränkt, so erhebt die *Weißer Bruderschaft* den Anspruch, eine göttliche Universallehre zu vertreten, die von Bulgarien aus auf das Slawentum und dann auf die gesamte Menschheit ausstrahlen werde. Der Zulauf von Personen mit lebensreformerischem, theosophischem und auch linksradikalem Hintergrund befördert die Zurückdrängung von Praktiken und Symbolen aus konfessionellen christlichen Kontexten zugunsten universalistisch verstandener naturmystischer Handlungen wie der „Begrüßung des Sonnenaufgangs“, Wanderungen im Gebirge und der *Paneurhythmie*.

Ungeachtet der Abgrenzung der *Weißer Bruderschaft* gegenüber der Kirche weist Erstere ein strukturelles Element auf, in dem m. E. zumindest teilweise eine orthodox-christliche Prägung zum Ausdruck kommt: Dănovs Rolle als spiritueller

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd.

Lehrer. Auf den ersten Blick freilich ist diese Rolle am theosophischen Modell des „Meisters“ ausgerichtet, des spirituell vervollkommenen, über paranormale Fähigkeiten verfügenden Weisen, der zusammen mit anderen erleuchteten Menschheitslehrern die „Universale Weiße Bruderschaft“ bildet. Helena Blavatsky führt in ihrer Konzeption des „Mahatmas“ oder „Meisters der alten Weisheit“ das frühneuzeitliche esoterische bzw. freimaurerische Motiv der Geheimbruderschaft mit hinduistischen und buddhistischen Vorstellungen zusammen.⁴⁰² Wie Brendan French⁴⁰³ nachgewiesen hat, besteht jedoch noch ein weiterer Einfluss auf dieses mythische Narrativ, nämlich die russisch-orthodoxe Tradition des Starzentrums (russ. „starez“: Greis), d.h. das Wirken des Ältesten eines Klosters als geistlicher Führer und Ratgeber der Gläubigen.⁴⁰⁴

Während die gebürtige Russin Blavatsky, in einem orthodoxen Elternhaus aufgewachsen, vehement gegen das institutionell verfasste Christentum katholischer und protestantischer Provenienz polemisiert, klammert sie die Orthodoxie aus dieser Kritik aus und bewahrt sich zeitlebens eine emotionale Verbundenheit zum östlichen Christentum, dem sie eine größere Nähe zur ursprünglichen Botschaft Jesu zuschreibt.⁴⁰⁵ Von entscheidender Bedeutung im Hinblick auf ihre Rezeption des Starzen-Vorbildes ist Fjodor Dostojewskijs Roman *Die Brüder Karamasov*; der Autor entwirft die darin auftretende Figur des Vaters Sosima – eines Starez – als Heiligen, der über eine uralte, unverdorbene Weisheit jenseits kirchlicher Dogmen verfügt und die moderne, von der positivistischen Wissenschaft vorangetriebene Ablehnung der „spirituellen Welt“ kritisiert.⁴⁰⁶ Wie viele Kommentatoren des Werkes erkennt auch Blavatsky, dass die Figur große Ähnlichkeiten zu einem indischen Guru aufweist – in dieser Hinsicht spricht die Darstellung die Faszination der Russin für die „Weisheit des Ostens“ an.⁴⁰⁷ Ebenso fühlt sie sich Dostojewskijs Ablehnung des Katholizismus und des westlichen Materialismus verbunden; ihre Bewunderung für den Schriftsteller geht so weit, dass sie ihn als „geborenen Theosophen“ bezeichnet.⁴⁰⁸ Das reale Vorbild für Vater Sosima ist der Starez Amvrosij Grenkov (1812–1891) aus dem bekannten Kloster Optina Pustyn, von dem Dostojewskij nach dem Tod seines Sohnes geistlichen Beistand erhält.⁴⁰⁹ Unweit eben dieses Klosters, in der Nähe der Stadt Kaluga, entsteht um 1900 das theosophische Zentrum „Podborkij“, von dem aus russische Okkultisten regelmäßig zu den Starzen in Optina Pustyn pilgern, die sie als „Eingeweihte“ betrachten.⁴¹⁰

⁴⁰² Vgl. Goodrick-Clarke 2010, 113–142.

⁴⁰³ Vgl. French 2007, 161–184.

⁴⁰⁴ Zum Starzentum siehe Smolitsch 2004.

⁴⁰⁵ Vgl. French 2007, 162–165.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 173–174.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 174.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., 170.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 172–173.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., 174.

Petăr Dănov ist nicht nur indirekt durch den theosophischen „Meister“-Diskurs vom Vorbild der Starzen beeinflusst, sondern hat als Verehrer der russischen Literatur sicherlich auch die *Brüder Karamasov* rezipiert. „Viele Menschen lesen Dostojewskij, sind von ihm begeistert, wollen sein wie er. Das ist nicht möglich. Es gibt nur einen Dostojewskij, einen Tolstoj, einen Christus“, bestimmt er den Stellenwert des Schriftstellers.⁴¹¹ Dănovs Schüler Bojan Boev führt in einer Schrift über die Mission des Slawentums Dostojewskij als ein Beispiel für die mystisch-altruistische Religiosität der Slawen an und zitiert ausgiebig die Worte Vater Sosimas.⁴¹²

Als Sohn eines orthodoxen Priesters kennt Dănov die nicht bloß auf das russische Starzentum beschränkte, sondern allgemeinorthodoxe Tradition der „geistlichen Vaterschaft“, die auch von nicht-monastischen Priestern gegenüber Gläubigen ausgeübt wird. Bei Georg Galitis heißt es dazu:

In der Person des geistlichen Vaters erblickt der Gläubige Christus selbst, der in Wahrheit sein Vater ist. Und seine Liebe zu Christus findet ihren Ausdruck in seiner Liebe zum geistlichen Vater. Ihm vertraut er alles an: sein Wünschen, sein Wollen und alle seine Gedanken. Ihm gehorcht er, von ihm erhält er Führung und Hilfe für sein Denken und Handeln.⁴¹³

Geistliche Väter wie Amvrosij Grenkov oder auch Seraphim von Sarov (1759–1833) werden mitunter scharenweise von Gläubigen aufgesucht, die Rat, Segen und Heilung von ihnen erhoffen. Einen beträchtlichen Zulauf an Personen, die Rat und geistige Führung suchen, empfängt auch Dănov, wie seine Anhängerin Maria Todorova berichtet:

In Izgrev kamen fast täglich Freunde aus dem ganzen Land an. Einige hatten vom Lehrer gehört, andere kamen unter dem Einfluss verschiedener Gerüchte, um zu sehen, was es mit dieser Neuen Lehre auf sich hat, aber die Mehrheit von ihnen waren Mitglieder der Bruderschaftszirkel aus der Provinz. [...] Jeder kam mit seinen Problemen, seinen Sorgen, und jeder verlangte etwas vom Lehrer.⁴¹⁴

Für seine in *Izgrev* ansässigen Schüler übernimmt er die eigentliche Funktion eines dauerhaften „geistlichen Vaters“, der Rat und Führung in allen Lebenslagen bereithält und dem die „geistlichen Kinder“ in Liebe und Gehorsam vertrauen. Noch einmal Maria Todorova in der Aufzeichnung Vergilij Krăstevs:

Wir jungen Leute aus der Schule des Lehrers hatten uns angewöhnt, uns in allen Dingen an ihn zu wenden. Und wir waren nicht wenige, sondern wimmelten wie ein Bienenschwarm um ihn herum, mit unseren Lebenswegen, unseren Problemen und all jenem, das uns täglich und

⁴¹¹ Vgl. Dănov, <http://triangle.bg/books/1927-09-04-19.1998/1928-01-01-19.html>.

⁴¹² Vgl. Dănov 1995, 68-70.

⁴¹³ Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1987, 54.

⁴¹⁴ Krăstev 1996, 66–67.

stündlich umgab. [...] Für gewöhnlich befragten wir den Lehrer zu unseren Schwierigkeiten, und mit seiner Hilfe gelang es uns, damit fertig zu werden. Unsererseits war dafür Gehorsam und viel Arbeit erforderlich.“⁴¹⁵

Eine Anlehnung Dănovs an orthodoxe Rollenbilder zeigt sich nicht nur in seiner Funktion als Seelenführer, sondern mitunter auch in seinem äußerlichen Erscheinungsbild; in einem Bericht an den Innenminister schreibt der Bürgermeister von Sofia 1917 dazu folgendes: „[...] sein Äußeres – die lange schwarze Kleidung, das fast schulterlange Haar, der nicht sehr lange Bart – ähnelt der Darstellung Christi auf den Ikonen.“⁴¹⁶

Die Ähnlichkeit mit den bildlichen Darstellungen Christi ist kein Zufall, ist Dănov doch nach seinem eigenen Verständnis und dem seiner Anhänger von Christus beseelt. Doch die Kombination aus langem schwarzem Gewand, relativ langem Haar und Vollbart verweist noch auf eine andere Vorlage, nämlich auf das Erscheinungsbild von orthodoxen Priestern und Mönchen. In der Zwischenkriegszeit, als Dănov vorwiegend helle, „zivil“ wirkende Kleidung trägt, zeigt sich ebenfalls eine Parallele zur orthodoxen Geistlichkeit, wie anhand der Schilderungen Maria Todorovas bezüglich des gemeinschaftlichen Lebens in *Izgrevev* deutlich wird:

Morgens nach der Paneurhythmie auf dem Feld umringten wir ihn, stellten uns hintereinander auf, und jeder wartete, bis er an der Reihe war, ihm die Hand zu küssen. Und das war der erhabenste Moment in der Göttlichen Ordnung von Izgrevev, wir hatten alle die Paneurhythmie getanzt, wir hatten uns alle in jener göttlichen Ordnung bewegt [...]. Danach stellten wir uns demütig auf, ersuchten ihn um seinen Segen, küssten seine Rechte.⁴¹⁷

Der orthodoxe Gläubige küsst traditionell die Hand des Priesters, nachdem er von diesem einen Segen erhalten hat.⁴¹⁸ Dănov und seine Anhänger transferieren also ein spezifisches religiöses Rollenmuster – das von Geistlichem und Gläubigen – aus dem ursprünglichen Kontext des Orthodoxen Christentums in ihre neue religiöse Bewegung. Die tänzerisch-gymnastische Praxis der *Paneurhythmie* kann, wie ich unten noch genauer ausführe, als neureligiöse Alternative zur orthodoxen Göttlichen Liturgie betrachtet werden, d.h. als rituelle Handlung, die alle zentralen Glaubensvorstellungen ästhetisiert und die Gemeinschaft der Gläubigen symbolisch bekräftigt. Aus der Göttlichen Liturgie wird die „Göttliche Ordnung“, von der Maria Todorova spricht; Dănov, der, wie wir gesehen haben, die *Paneurhythmie* in *Izgrevev* persönlich leitet, agiert damit gewissermaßen als Liturg – ähnlich wie der orthodoxe Priester am Ende der Eucharistiefeier den Ent-

⁴¹⁵ Ebd., 23.

⁴¹⁶ Zit. nach Laskov 1922, 7.

⁴¹⁷ Krăstev 1996, 164–165.

⁴¹⁸ Vgl. Lorgus/Dudko 2001, 68.

lassungssegen spricht und die Gläubigen an ihn herantreten, um das Kreuz in seiner Hand zu küssen⁴¹⁹, segnet der „Lehrer“ nach der *Paneurhythmie* die *Schwestern* und *Brüder*, die der Reihe nach seine Rechte küssen.

Bei diesem religiösen Rollentransfer handelt es sich meiner Ansicht nach nicht einfach um die unbewusste Manifestierung eines religiösen Habitus, der durch die Sozialisation der Akteure im kulturellen Kontext der Orthodoxie geprägt ist, sondern um die bewusste Übernahme struktureller Elemente der orthodoxen Religionspraxis seitens Dănovs. Für diese Einschätzung spricht auch, dass er die Aktivitäten der *Weißer Bruderschaft* in ein bestimmtes, an die orthodoxe Tradition gemahnendes zeitliches Abfolgeschema stellt: In der Orthodoxie ist jeder normale Mittwoch ein Fastentag zum Gedenken an den Verrat Jesu, am Freitag wird im Gedenken an seinen Tod gefastet, und der Sonntag ist der Tag der Auferstehung.⁴²⁰ In der *Weißer Bruderschaft* stellt sich die zeitliche Struktur analog dazu wie folgt dar: Mittwochs findet die *Allgemeine Okkulte Klasse* statt, freitags die *Okkulte Jugendklasse* und der Sonntag ist der festliche Höhepunkt der Woche.

Dies alles ist Teil der Positionierung von Dănovs Bewegung als Alternative zur – in den Worten des „Lehrers“ – „steinernen Kirche“ der institutionell gefassten Orthodoxie: In Opposition zum bulgarischen Klerus, dem er den Vorwurf macht, von den Laien abgehoben und in Ritualen erstarrt zu sein, agiert er als spiritueller Ratgeber und Seelenführer, u.a. nach dem Vorbild der von Dostojewskij wie auch von der Theosophie idealisierten russischen Starzen, deren Weisheit für Dănov ein Ausdruck der tiefen slawischen Religiosität ist. Der orthodoxen Frömmigkeitspraxis mit den von ihm geringgeschätzten Ikonen und Öllämpchen stellt er die *Paneurhythmie* als tänzerisch-gymnastische Kontaktaufnahme mit den Käften der Natur entgegen; an die Stelle der wochentäglichen Fastenpraxis setzt er die Vermittlung höheren Wissens in den *Okkulten Klassen*. Dass dabei der Handkuss aus dem kirchlichen Kontext übernommen wird, zeigt Dănovs Autoritäts- bzw. Legitimitätsanspruch in Konkurrenz zum Klerus. Ungeachtet aller Distanzierung des „Lehrers“ und seiner Anhänger von der kirchlichen Institution bleibt die *Weißer Bruderschaft* somit zu einem gewissen Grad von bestimmten religiösen Praktiken und Rollenmustern aus dem Orthodoxen Christentum beeinflusst.

1.5.2 Kirchliche Reaktionen und Stellungnahmen

Die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche kämpft in der Zwischenkriegszeit darum, ihre Stellung und ihren Einfluss in der Gesellschaft zu festigen und auszubauen, zumal ihre Situation in den vorangegangenen Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit Bulgariens keineswegs frei von Schwierigkeiten gewesen ist: Die bulgarische Ver-

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 92.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 180.

fassung von 1879 bezeichnet die Orthodoxie als „vorherrschende Religion“⁴²¹ des Landes; die Kirche findet als Bewahrerin der nationalen Identität während der Osmanenherrschaft breite gesellschaftliche Anerkennung. Dessen ungeachtet ist ihre Lage bis zum Ersten Weltkrieg mitunter prekär – das Bildungsniveau des Klerus ist sehr niedrig, es fehlen Geistliche zur Besetzung von Posten in ländlichen Regionen sowie Kirchengebäude und ausreichende Geldmittel. Erschwerend hinzu kommt die gleichgültige bis ablehnende Haltung eines großen Teils der Intelligenzija in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit, welche die Mehrheit der Posten im Staatsapparat besetzt, und die sich aus einem laizistischen Impetus heraus bemüht, den gesellschaftlichen Einfluss der Kirche einzuschränken.⁴²²

Nach dem Ersten Weltkrieg, in dessen Zusammenhang der Orthodoxie eine wichtige Rolle als Faktor der nationalen Mobilisierung zukommt, steht Bulgarien im Zeichen der Krise: Die verlustreiche militärische Niederlage, die Abdankung Zar Ferdinands, der Zusammenbruch der Wirtschaft und der als hart und ungerecht empfundene Friedensvertrag von Neuilly-sur-Seine führen zur Erschütterung der Gesellschaft, materiellem Notstand und politischer Radikalisierung. Während die erstarkenden Kommunisten die Kirche naturgemäß ablehnen bzw. bekämpfen, fordern andere Stimmen wie die des Bauernführers und Ministerpräsidenten Alexander Stambolijski eine Stärkung ihrer Position, um im Chaos der Nachkriegszeit Zusammenhalt und Orientierung zu stiften.⁴²³ Maßnahmen wie die Gründung des Nationalen Kirchenrats (1921), der Theologischen Fakultät der Universität Sofia (1923) und des publizistisch aktiven klerikal-nationalistischen Verbandes „Otec Paisij“ (1927) zielen auf eine Verbesserung der gesellschaftlichen Prägekraft der Orthodoxie ab. Die Kirche versteht sich als Bollwerk traditioneller Werte und Gesellschaftsstrukturen; in ihrer Presse bezieht sie Stellung gegen den Kommunismus, gegen eine materialistische Weltansicht und „moderne Sitten“ wie Kino, Massensliteratur und neue Modetendenzen.⁴²⁴

Daneben wendet sich die Orthodoxe Kirche vehement gegen die konkurrierenden Heils- und Sinnstiftungsangebote anderer Akteure im religiösen Feld, durch die sie sich in ihrem exklusivistischen Rechtgläubigkeitsanspruch und ihrem Selbstverständnis als konstitutives Element der bulgarischen Nation bedroht sieht. Dazu zählen Gruppierungen protestantischer Provenienz wie die Siebenten-Tags-Adventisten oder die Pfingstbewegung, katholische Missionierungsbestrebungen, diverse Hellseher und Propheten und natürlich auch die Theosophische Gesellschaft und die *Weißer Bruderschaft*.⁴²⁵ Deren Führungsfiguren Sofronij Nikov zum einen und Petăr Dănov zum anderen werden von der Heiligen Synode als Vertreter der gleichen Lehre erkannt, in der, wie die Kirchen

⁴²¹ Ohne Autor, <http://www.verfassungen.eu/bg/verf79-i.htm>.

⁴²² Vgl. Petkov 1999, 195.

⁴²³ Vgl. Poppetrov 2006, 421.

⁴²⁴ Vgl. ebd., 433.

⁴²⁵ Vgl. ohne Autor 1922b, 1–6.

vertreter kritisch auflisten, Gott und die Natur gleichgesetzt werde, Jesus Christus nicht Gott sei, sondern nur einer von vielen Lehrern, und dass es keine Vergebung der Sünden gebe, sondern die Vorstellung eines gnadenlosen Karmas und einer wiederholten Inkarnation der Seele in Pflanzen, Tieren und sogar Steinen. Während die Theosophen sich auf das Theoretisieren konzentrieren würden und so nur oberflächliches Interesse hervorriefen, bilde die Praxisausrichtung Dănovs eine Gefahr für die Gesellschaft.⁴²⁶

Dieser Vorwurf tritt in größerem Ausmaß zum ersten Mal während des Ersten Weltkriegs auf, als Dănov in Sofia verstärkt Präsenz zeigt und Zulauf erhält. Der Sofioter Stadtkommandant Svinarov drückt 1917 seine Besorgnis als orthodoxer Christ über das Treiben des neureligiösen Bewegungsgründers in einem Bericht an Innenminister Radoslavov aus, der sich auf die Befragung von sechzehn Personen (Dănov selbst, einige Anhänger und diverse Zeugen) durch den zuständigen Justizinspektor stützt.⁴²⁷ Darin heißt es:

Ohne irgendeine Genehmigung einzuholen, hält er Versammlungen im Freien und in geschlossenen Räumen ab, predigt nach seinem Evangelium, empfiehlt seinen Anhängern, morgens vor Sonnenaufgang aus der Stadt zu gehen, um zu beten, er führt gewisse Riten aus etc. [...] Dănov predigt, dass Jesus Christus nicht der Sohn Gottes ist, sondern ein Mensch wie er, und dass er selbst Christus sein kann. Eine logische Folge davon sind die von seinen Anhängern verbreiteten Gerüchte, dass er (Dănov) ein ‚göttlicher Mensch‘ ist, ein zweiter, ‚wiedergeborener Christus‘.⁴²⁸

Svinarov beschreibt das Aussehen des „Meisters“, das den Darstellungen Christi auf den Ikonen entspreche, und erwähnt Gerüchte darüber, dass dieser ein bulgarischer Rasputin sei, der Zugang bei Hofe habe – diese könnten sich negativ auf das Prestige des Könighauses auswirken.⁴²⁹ Zudem übermittle Dănov in spiritistischen Séancen Kriegerwitwen Botschaften ihrer gefallenen Ehemänner; manchen der Witwen teile er mit, dass ihre Männer sie zu Lebzeiten nicht geliebt hätten und ihnen untreu gewesen seien, wodurch ihr Andenken bei den hinterbliebenen Ehefrauen beschädigt werde. Auch würden einige der besonders fanatisierten und sentimental Anhänger Dănovs so von diesem eingenommen, dass sie ihren Verpflichtungen gegenüber sich selbst und ihren Familien nicht mehr nachkämen. Svinarov schätzt die Zahl der Anhänger in Sofia auf 250 bis 300 Personen, unter denen sich „leider genug hochrangige Damen und Herren befinden“.⁴³⁰ Der Stadtrat fordert ein entschiedenes Vorgehen der Exekutive gegen diese in seinen Augen immanente gesellschaftliche Gefahr:

⁴²⁶ Vgl. ebd., 4.

⁴²⁷ Zu den einzelnen Aussagen siehe Laskov 1922, 8–17.

⁴²⁸ Zit. nach ebd., 7.

⁴²⁹ Vgl. ebd., 7–8.

⁴³⁰ Vgl. ebd., 8.

Aus all dem bis hierhin dargelegten ist ersichtlich, Herr Minister, dass die Lehre von P. Dänov eine gefährliche religiöse Sekte ist, die danach strebt, das Christentum zu unterwerfen und die Gesellschaft zum heidnischen Aberglauben zu bringen. Diese Lehre erinnert uns an die einstige bogumilische Häresie, die zur Ursache für den Untergang des Zweiten Bulgarischen Reiches wurde [...], es müssen zeitig Maßnahmen ergriffen und ihre weitere Ausbreitung aufgehalten werden. Außerdem bin ich der Meinung, bis das geschieht, dass Dänov in seiner Geburtsstadt Varna interniert werden soll.⁴³¹

Ein hoher Beamter des Innenministeriums teilt Svinarov mit, dass er keinen Grund für repressive Maßnahmen sieht, zumal Dänov bereits seit über zehn Jahren in Sofia predige und Interessenten aus verschiedenen Gesellschaftsschichten anziehe, so dass eigentlich nichts kriminelles oder unmoralisches in seiner Lehre sein könne. Vielmehr stille er ein religiöses Bedürfnis in der schweren Kriegszeit, das die Kirche vernachlässige; er selbst habe alle Broschüren mit Dänovs Vorträgen gelesen und finde, dass auch die Geistlichen das tun sollten.⁴³² Die religiös motivierten Bedenken des Bürgermeisters finden im Innenministerium zwar zunächst kein Gehör, letztlich wird Dänov aber doch, wie bereits erwähnt, ein Jahr lang in Varna interniert – offiziell wegen Verstoßes gegen das Versammlungsrecht.

Der komplette Bericht Svinarovs wird an die Heilige Synode des Bulgarischen Exarchats gesandt, die daraufhin eine Kommission von Theologen unter dem Vorsitz des Metropoliten Makari von Nevrokop einberuft. Zwar studiert diese in einem Zeitraum von anderthalb Monaten neben dem Bericht sämtliche gedruckten Vorträge Dänovs, dennoch verkündet die Heilige Synode jahrelang keinen offiziellen Beschluss zu diesem Thema; Daniil Laskov spekuliert, dass staatliche Einflussnahme der Grund dafür ist.⁴³³

1922 veröffentlicht das oberste Kirchengremium in der Zeitschrift *Cărkoven Vestnik* (Kirchenblatt) schließlich eine erste Stellungnahme zur *Weißten Bruderschaft* im Rahmen einer angekündigten Generaloffensive gegen die Ausbreitung von „Sekten“ in Bulgarien. Dazu heißt es:

Bezüglich der in letzter Zeit auftretenden sektiererischen Bewegungen [...] hat die erzpriesterliche Versammlung – die in diesen Bewegungen auf der einen Seite zu einem gewissen Grad ein stärker erwachtes Interesse am Glauben und an der Kirche erkennt, sie zum anderen aber als etwas Krankhaftes und Vorübergehendes in der geistigen Entwicklung eines Teiles

⁴³¹ Zit. nach ebd., 8.

⁴³² Vgl. ebd., 18.

⁴³³ Vgl. ebd., 48. Diese Ansicht ist nicht ganz abwegig, gehören doch z.B. angesehene Militärs bzw. deren Ehefrauen zur Anhängerschaft Dänovs, so dass staatliche Stellen womöglich eine Stigmatisierung von dessen Bewegung vermeiden wollen. Darüber hinaus wirft der offen mit Dänov sympathisierende Beamte des Innenministeriums, der Svinarovs Gesuch negativ bescheidet, ein Licht auf die Offenheit bulgarischer Eliten für die alternativ-religiöse Lehre des Esoterikers.

unseres Volkes auffasst – beschlossen: dass die Ausmaße und Ziele dieser Sekten studiert und verfolgt werden, um einen umfassenden und nutzbringenden Widerstand gegen sie aufbauen zu können; dass die bulgarische Gemeinde und besonders die durch religiöse Täuschung und den unheilvollen Einfluss dieser Sekten [...] unschuldig Verführten mündlich und mittels geeigneter Literatur aufgeklärt werden; gegen die Hartnäckigen unter ihnen und besonders gegen ihre unverbesserlichen Führer werden hingegen geeignete kirchliche Maßnahmen ergriffen.⁴³⁴

Die Kirchenführung erkennt ein verstärktes religiöses Bedürfnis in der Bevölkerung und räumt indirekt ein, in dieser Hinsicht bislang mangelhaft aufgestellt zu sein – nicht umsonst schreibt sie in der gleichen Verlautbarung, dass sie allen Kirchenbehörden empfohlen habe, ihre Bemühungen auf die „Stillung des spirituellen Durstes der bulgarischen Gemeinde“ zu richten, um so die „geistliche Bildung und Frömmigkeit“ im Volk zu stärken und zu festigen.⁴³⁵ In Bezug auf Dănov, der seine Bewegung um 1900 auch aus der Empfindung eben dieses Mangels heraus gegründet hat, äußert sich die Heilige Synode wie folgt:

Die erzpriesterliche Versammlung hat sich auch mit der genauso obskuren wie für den kirchlichen, sozialen und staatlichen Fortschritt gefährlichen Irrlehre Petăr Dănovs befasst, der, indem er sich selbst aus unserer heiligen Kirche verbannt und sich offen oder im Verborgenen gegen sie erklärt hat, aufgehört hat, mit ihr in Kommunion zu stehen. Und sie hat entschieden, seine Irrlehre zu verurteilen und allen treuen Kindern unserer heiligen orthodoxen Kirche zu verkünden, dass Petăr Dănov sich selbst aus der heiligen orthodoxen Kirche exkommuniziert hat und dass seine Lehre häretisch und gefährlich für den inneren Frieden und die gesellschaftliche Moral ist.⁴³⁶

Dănov, der noch 1917 ungeachtet seiner methodistischen Vergangenheit bei seiner Befragung durch den Sofioter Gerichtsinspektor als Konfessionszugehörigkeit „orthodox“ angegeben hat⁴³⁷, ist nun offiziell aus der Kirche ausgeschlossen. Der Grund dafür sind neben seiner allgemeinen religiösen Selbstermächtigung auf der Basis eines mit der orthodoxen Theologie inkompatiblen theosophischen Weltbildes bestimmte Inhalte seiner Lehre, die von der Kirche als direkte Bedrohung der von ihr vertretenen konservativen Werte und Normen wahrgenommen werden. Dazu zählt Dănovs mystisch-anarchistisches Ideal der „inneren Freiheit“ des spirituell fortgeschrittenen Menschen, der keine äußerlichen Reglementierungen mehr braucht, sondern sich selbst vernunftgemäß einschränkt. Hiermit

⁴³⁴ Ohne Autor 1922a, 4.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 5.

⁴³⁶ Ebd., 5.

⁴³⁷ Vgl. Laskov 1922, 14.

verbunden ist wiederum die Idee, dass die Liebe zwischen Mann und Frau keine „äußerliche“ Beglaubigung durch die Schließung einer Ehe braucht – eine Position, die derjenigen der Orthodoxen Kirche, gerade in der damaligen Zeit, diametral entgegengesetzt ist.⁴³⁸ Dieses Freiheitsideal in Kombination mit der großen Zahl von Frauen im Umfeld des Charismatikers Dănov sowie von jungen Leuten in der *Weißer Bruderschaft* lässt Vorwürfe der Unmoral, der Zersetzung der Familie und der Verführung der Jugend laut werden. Hinzu kommt Dănovs Prophezeiung der globalen Völkervereinigung jenseits nationaler und religiöser Grenzen sowie sein christlich-sozialistisches Postulat einer universalen Gütergemeinschaft; die Kirche, die die nationalistische Agenda des bulgarischen Staates und seine traditionelle Sozialstruktur legitimiert, deutet dies als eine unpatriotische bzw. gesellschaftsschädigende Haltung.

Die Heilige Synode führt ihre Vorwürfe gegen Dănov 1922 in einer weiteren Verlautbarung aus:

Mit seinen Irrlehren, die eifrig [...] in unserem gesamten Vaterland verbreitet werden, zerstört der genannte Pseudolehrer in den Seelen der orthodoxen Bulgaren, deren Verwirrung nach den letzten Kriegen er ausnutzt, den Glauben an den lebendigen persönlichen Gott [...], den Glauben an den Eingeborenen Sohn Gottes und an das von Ihm vollbrachte Werk der Erlösung des Menschengeschlechts, den Glauben an das zukünftige persönliche Leben im Jenseits mit dem Gericht über jeden einzelnen Menschen, ohne jegliche „Wiedergeburten“ und „Karma“, den Glauben an die Gottgegründetheit der kirchlichen Hierarchie: die von Gott rechtmäßig eingesetzten „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1.Kor. 4:1), und den Glauben an die Eine, Heilige, Universale und Apostolische Kirche, wider die er verächtlich lästert [...]. Indem [...] er es nicht ablehnt, dass seine geblendeten Anhänger ihn nicht nur zum „Lehrer“, sondern auch zum „wiedergeborenen Christus“ erklären, sondern selbstzufrieden und schändlich mit vagen Phrasen zu verstehen gibt, dass er diese Verkündigung für wahr und richtig hält, verbreitet er unter diesen Anhängern seine moralisch zweifelhaften Prinzipien der rücksichtslosen vollkommenen Freiheit im persönlichen Leben des Menschen, der freien und verwerflichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, der moralischen Unzufriedenheit zwischen den sozialen Klassen etc.⁴³⁹

Die Bischöfe betonen, dass Dănov das Recht auf Teilnahme an den Riten und Sakramenten der Kirche entzogen bleibt, solange er keine Reue zeige und seinen Irrtum nicht öffentlich gestehe. An seine Anhänger, die sowohl seine Vorträge und Versammlungen als auch orthodoxe Gottesdienste besuchen, wird die Warnung gerichtet, dass die Kirche sie unter „angemessene Aufsicht“ seitens der Geistlichen stellen würde, in deren Ermessen es liege, die im Einzelfall geeigneten Maßnahmen zu ergreifen, um sie zur Raison zu bringen. Sie sollten sich

⁴³⁸ Vgl. Zlatev 2008, 202–203.

⁴³⁹ Ohne Autor 1922c, 4.

von Dănovs „Irreführung“ abwenden und stattdessen „ganz im wahren kindlichen Gehorsam gegenüber der Heiligen Mutter Kirche“ leben.⁴⁴⁰

Die Offensive der Heiligen Synode wird von einer ganzen Phalanx von apologetischen und polemischen Veröffentlichungen seitens Geistlicher und Theologen flankiert, in denen die Abweichung Dănovs vom rechten Glauben und sein mutmaßlich gesellschaftsschädigender Einfluss thematisiert wird. Im Folgenden möchte ich zwei einschlägige Beispiele⁴⁴¹ dafür darstellen.

Zum einen die Schrift *Der Dănovismus in sozialer Hinsicht* eines Autors mit dem offensichtlichen Pseudonym „N. Pravoslavov“ (von „pravoslaven“ = orthodox). Der Verfasser skizziert zu Beginn, was er in seiner Abhandlung darlegen möchte: die Mittel der Propaganda und Verführung, die Dănov einsetze, um seine Lehre zu verbreiten, sowie das gegen die Gesellschaft gerichtete Wirken des „Lehrers“ und die dagegen zu ergreifenden Maßnahmen. Zunächst betrachtet Pravoslavov die Lehre Dănovs, wie sie sich aus seinen mitstenographierten und in Broschüren abgedruckten Vorträgen – einer „formlosen Masse von Phrasen [...] ohne jeglichen logischen und stilistischen Zusammenhang“⁴⁴² – herauskristallisiere. Das Hauptprinzip dieser Lehre sei die volle materielle und moralische Freiheit, die eine Vorbedingung der Liebe sei, wobei Dănov letzteren Begriff lediglich als Mittel der Verführung und Propaganda benutze und seine Deutung des Terminus in keinsten Weise mit dem Evangelium übereinstimme. Der Führer der *Weißer Bruderschaft* rufe dazu auf, sich von allen Vorurteilen und „Ketten“ zu befreien.⁴⁴³ Pravoslavov geht nun im Einzelnen auf die „Ketten“ ein, die Dănov mutmaßlich sprengen möchte und leitet daraus Folgen für die bulgarische Gesellschaft ab.

Das Hauptangriffsziel Dănovs sei die orthodoxe Kirche, zu deren Vernichtung er aufrufe; er verbiete seinen Schülern, in den Gottesdienst zu gehen und „alle jene Bräuche zu vollziehen, die ein guter Christ in unserer Kirche vollziehen muss“.⁴⁴⁴ Für den „Lehrer“ sei die gegenwärtige Kirche eine menschliche Erfindung, sie bestehe aus „toten Teilen“ der alten heidnischen Vorstellungen und Bräuche, ja, die ganze Kirche sei tot und habe nichts mit der lebendigen Lehre Christi zu tun. Dies unterrichte Dănov auf nächtlichen Séancen „nach Art der Freimaurer“, wo er einem kleinen Kreis von Eingeweihten die tiefere Bedeutung seiner tagsüber gehaltenen Vorträge erkläre. Besonders übel äußere sich Dănov in Bezug auf die Priester und Bischöfe, die er als die „größten Ungläubigen heutzutage“ bezeichne und sie mit den Pharisäern vergleiche.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 5.

⁴⁴¹ Details zu weiteren kritischen Stellungnahmen gegen Dănov finden sich in Dimitrova 2008, 49–58; Zlatev 2005b, 202–214.

⁴⁴² Vgl. Pravoslavov 1922, 4.

⁴⁴³ Vgl. ebd., 4.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 5.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 7.

Der Begründer der *Weißten Bruderschaft* lehne auch den Patriotismus ab, ihm sei es egal, welche Fahne über den Grenzen Bulgariens wehe oder wohin sich diese Grenzen erstrecken: „Wir können uns leicht vorstellen, was die Früchte einer solchen Lehre während des letzten Krieges sein konnten, als der Dänovismus einen besonderen Aufschwung erlebte!“⁴⁴⁶

Des Weiteren wolle Dänov die Familie zerstören, er attackiere die eheliche Treueverpflichtung; unter der Prämisse seines Prinzips der völligen Freiheit behaupte er, dass nur dann Liebe vorläge, wenn die Partner sich gegenseitig in ihrem Herzen, Geist und Willen nicht begrenzten. In dieser Lehre zeige sich moralische Entartung, da sexuelle Zügellosigkeit gutgeheißen werde: „Was für ein reiches Thema für das junge, sechzehn-, siebzehnjährige Publikum des Herrn Dänov, das gerade erst ins Leben tritt!“⁴⁴⁷

Für Pravoslavov ist Dänov schlicht und ergreifend ein Kommunist: Er lehne Reichtum und persönlichen Besitz ab, die *Bruderschaft* praktiziere Gütergemeinschaft, ihr jährliches Zusammentreffen in Tärnovo sei völlig nach kommunistischem Vorbild gestaltet. Dänov predige revolutionäres Handeln nach Art der „Bolschewisten“. Merkwürdig sei nur, dass der „Lehrer“ in der Kommune der *Bruderschaft* selbst nicht arbeite und etwas gebe, sondern „nach Art irgendeines Satrapen“ Nutznießer der Mühe und Güter jener sei, die um ihn herum arbeiteten und ihm alles gäben, was er verlange.⁴⁴⁸

Dänov predige letzten Endes nur Zerstörung: Zerstörung der Kirche, des Staates, der Familie, des Eigentums, „all dessen, was für unser kleines Bulgarien besonders wertvoll ist“⁴⁴⁹. Nach dieser Zusammenfassung geht Pravoslavov zunächst auf die geistigen Qualitäten Dänovs ein: „Ein verrückter, ehrgeiziger Mensch – das ist Dänov. Mit dem Temperament eines Hypochonders, mit mittelmäßigen Fähigkeiten, hinterlistig, [...], boshaft und verschlagen.“⁴⁵⁰

Das Hauptmerkmal Dänovs sei seine endlose und krankhafte Ambition, die mit jedem Tag unaufhörlich wachse. Zur physischen Beschaffenheit des Begründers der *Weißten Bruderschaft* führt der Verfasser aus:

Sein Äußeres? Ungefähr fünfzig Jahre alt, mittlere Größe, schwach, ein halbweißer, kurzer Vollbart, graumelierte lange Haare [...]. Das Gesicht dunkel-gelb [...], die Augen klein, eingesunken [...]. Seine Stimme ist ruhig, sie erreicht selten hohe Töne. Er spricht monoton [...]. Man kann nicht leugnen, dass er über eine persönliche Anziehungskraft verfügt, dass von ihm eine Verführung, ein Charme ausgeht, ähnlich demjenigen, welcher der Schlange zugeschrieben wird, die, so sagt man, ihr Opfer in ihren Bann schlägt, bevor sie sich darauf stürzt. Diese letzte Qualität hat unbestritten nicht wenig zum Erfolg Dänovs beigetragen. Besonders

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 7.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd., 9.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 10.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 11.

⁴⁵⁰ Ebd., 12.

in Bezug auf seine weibliche Klientel hat dies, so scheint es, entscheidenden Einfluß gehabt.⁴⁵¹

Von diesen Beschreibungen ausgehend, wendet sich Pravoslavov den Anhängern und Sympathisanten Dănovs zu. Die Lehre des Esoterikers falle besonders in den Städten auf fruchtbaren Boden, weil dort Anomalien sowieso verbreitet seien, während das Leben auf dem Land einfacher, reiner und natürlicher sei. Unter den Anhängern Dănovs befänden sich Angehörige verschiedener Glaubensgemeinschaften, neben Christen auch Juden und Muslime; wengleich die beiden letztgenannten nur einen relativ unbedeutenden Anteil ausmachten, so beweise ihre Präsenz doch, dass der „Lehrer“ vollständig mit der Orthodoxen Kirche, ja mit dem Christentum überhaupt gebrochen und einen neuen Kult geschaffen habe, einen Kult um seine eigene Person.⁴⁵²

Mit Blick auf den überproportional großen Anteil von Frauen in der Anhängerschaft Dănovs und unter Anknüpfung an seine vorhergehenden Äußerungen zur Ausstrahlung des „Meisters“ stellt Pravoslavov fest:

Es ist kein Geheimnis, dass einige pathologische religiös-mystische Zustände der Seele mit sexueller Erregung in Verbindung stehen. [...] ein großer Teil der weiblichen Klientel des Herrn Dănov ist im sogenannten ‚gefährlichen Alter‘, d.h. dann, wenn die Frau bekanntermaßen eine allgemeine Krise erlebt, die in rein geschlechtlichen Ursachen begründet ist.⁴⁵³

Jedoch habe der „Lehrer“ Glück, dass um ihn herum nicht nur Frauen in der Dämmerung ihrer Jugend seien, sondern auch liebe, schöne Mädchen, „gerade erst erblüht“, und genau darin liege eine große Gefahr für die Gesellschaft:

Diese jungen Mädchen, die meisten minderjährig, fallen in einen Kreis, in dem eine verhängnisvolle Promiskuität, die in sich den Makel der Entartung enthält und eine auf den ersten Blick verführerische, jedoch verbrecherische und gesellschaftsfeindliche Predigt, die meisterhaft angewandt wird, um ihre leicht zu beeindruckende Phantasie in Staunen zu versetzen, ihre jungen Seelen und ihre zerbrechlichen Körper vergiftet und sie auf den Weg der Unsittlichkeit wirft, wodurch sie für die Gesellschaft, die Familie und die Kirche verloren sind.⁴⁵⁴

Dem Großteil von Dănovs Anhängern seien die „dogmatischen, abstrakten“ Seiten seiner Lehre egal, ihnen käme es eher auf die materielle, reale Seite an, deren Früchte sie auf Erden pflücken könnten. Die *Bruderschaft* stelle eine antisoziale, der Gesellschaft gegenüber feindlich eingestellte Organisation dar, welche die Fundamente, Werte und Institutionen Bulgariens zerstören wolle, daher müssten Abwehrmaßnahmen gegen sie ergriffen werden. Der „Dănovismus“ sei ein

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 13.

⁴⁵² Vgl. ebd., 14.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 15.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 16.

Krankheitserreger, den der gesellschaftliche Organismus ausstoßen müsse: „Die Träger der geistigen Ansteckung [...], der keine materielle Zerstörung folgen darf, müssen unschädlich gemacht, müssen eliminiert werden [...].“⁴⁵⁵ Der Verfasser sieht die Staatsmacht in die Pflicht genommen, hierfür geeignete Maßnahmen zu ergreifen.

Die Vorwürfe Pravoslavovs gegen Dănov lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der „Lehrer“ ist gänzlich unmoralisch, er hat einen boshaften und hinterhältigen Charakter (der Vergleich mit einer Schlange ist hier bezeichnend), er verführt und verdirbt die Jugend, ist ein Kommunist, antichristlich, eine Art Freimaurer, unter seinen Anhängern befinden sich Juden und Muslime, er nutzt sein Charisma zur sexuellen Verführung (auch minderjähriger Mädchen), er lässt seine Anhänger für sich arbeiten, er liebt sein Vaterland nicht und in den Reihen der *Bruderschaft* herrscht Promiskuität. Pravoslavov lehnt sich an verbreitete Verschwörungstheorien über Freimaurer und Juden an, die als Stereotypen für Kosmopolitismus bzw. Heimatlosigkeit und obskure Machenschaften stehen und für den Verfall traditioneller (christlicher) Werte und der Gesellschaft im Allgemeinen verantwortlich gemacht werden.⁴⁵⁶ Die Gründe für eine Affinität zu Dănovs Botschaft sieht der Autor fast nur in geistigen oder emotionalen Anomalien oder im Streben nach Erfüllung rein profaner Wünsche und Begierden, wie der „Lehrer“ sie durch seine Freiheitslehre offeriere.

Das zweite Beispiel ist die Schrift *Die moralische und sozial-politische Lehre Dănovs* (1928) des russischen Emigranten Michail Kalnev, Mitarbeiter in der Missionsabteilung der Heiligen Synode, Gründer der Zeitschrift *Pravoslaven Missioner* (Orthodoxer Missionar), Verfasser vieler „antisektiererischer“ Bücher und Broschüren sowie von Artikeln für *Cărkoven Vestnik* (Kirchenblatt). Wie Pravoslavov nimmt der Exilrusse an Dănovs Freiheitsideal Anstoß, das zu Unmoral führe, da der menschliche Wille dadurch nicht dem göttlichen untergeordnet werde – die Freiheit des Menschen liege in Gott –, sondern der Mensch als absolut frei im Glauben und in der Moral definiert werde. Die Morallehre des Evangeliums erlege dem Menschen bestimmte Verpflichtungen auf, wodurch sie ihn im Bereich der Gedanken, Gefühle und Handlungen zu einem gewissen Grad begrenzen, anders könne es nicht sein.⁴⁵⁷ Dănov erkenne die Vorschriften der christlichen Moral nicht an und rufe die Menschen dazu auf, sich von ihr zu befreien. Doch dadurch, dass er seine Anhänger lehre, wie sie denken, fühlen und handeln sollen, begrenze er selbst ihre Freiheit. Der „Lehrer“ befreie seine Schüler, so Kalnev, letzten Endes nur von der Morallehre Christi und fessele sie an seine eigene unmoralische Lehre. Für ihn habe weder der christliche Glaube noch die Prinzipien der christlichen Moral, wie sie im Wort Gottes und überhaupt in der Lehre Christi dargelegt seien, irgendeine Bedeutung. Und weiter:

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 25.

⁴⁵⁶ Siehe hierzu Rogalla von Bieberstein 2008.

⁴⁵⁷ Vgl. Kalnev 1995, 126.

Ist es nicht völlig klar nach all der Lüge aus dem Munde Dănovs, dass er, sich hinter dem Namen Christi versteckend, behauptet, dass er keine andere, neue Lehre predigt, sondern die reine Lehre Christi!? Anders kann es gar nicht sein: Derjenige, der Christus als Gott, Erlöser und einzigen Lehrer des Glaubens und der Moral leugnet, kann der sich Seiner Morallehre unterwerfen? Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass die Dănovisten, indem sie ihren „Lehrer“ Dănov als wiedergeborenen Christus verehren, die Lehre Christi von der Unterordnung unter den Willen Gottes ablehnen und sich als ‚absolut frei‘ in allem erklären [...].⁴⁵⁸

Auf diese Weise durchtrennten Dănov und seine Anhänger die moralische Verbindung mit Gott. Die moralischen Verpflichtungen eines Christen gegenüber sich selbst bestünden laut Kalnev in der Erhaltung der Keuschheit der Seele und des Körpers; nur unter dieser Bedingung könne ein Mensch in Verbindung mit Gott treten und die Hoffnung haben, das Ewige Leben in Einheit mit Ihm zu erlangen. Um diese moralische Reinheit zu erreichen, sei eine unermüdliche Anstrengung gegen die Verführungen des Körpers und die unreinen, niedrigen Gedanken des Geistes erforderlich. So lehre es das Wort Gottes. Aus der „Irrlehre“ Dănovs von der „absoluten Freiheit“ folge notwendigerweise eine ebenso irrierte Vorstellung über die völlige Freiheit von Keuschheit und moralischer, geistiger und körperlicher Reinheit. Daher sei es nicht verwunderlich, dass Dănov die offene Unzucht zwischen den Menschen predige.⁴⁵⁹

Des Weiteren kontrastiert Kalnev die kirchliche mit der „dănovistischen“ Ehemoral, wobei er zur ersteren mehrere Stellen aus dem Neuen Testament anführt, unter anderem: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist [...].“⁴⁶⁰

Und: „Die Ehe soll von allen in Ehre gehalten werden und das Ehebett bleibe unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten.“⁴⁶¹ Dănov hingegen predige die volle Freiheit in den zwischengeschlechtlichen Beziehungen, ihm zufolge dürften die Partner einander Herz, Geist und Wille nicht begrenzen, so dass ein Mann seiner Frau die Freiheit lassen müsse, auch unmoralische Handlungen zu vollziehen.⁴⁶²

Dănovs mutmaßlich mangelhafte Vaterlandsliebe ist ebenfalls ein Angriffspunkt von Kalnev. Nach einer Darlegung dessen, worin seiner Ansicht nach Patriotismus bestehe, hält er fest:

Das Fehlen von Patriotismus zeugt von einem Fehlen jeglicher Menschenliebe, denn wenn du den Menschen nicht liebst, der dir nahe ist, kannst du dann den weit von dir entfernten Fremden aufrichtig lieben? [...] Die russischen Kommunisten, die in allen Völkern Brüderlichkeit

⁴⁵⁸ Ebd., 127.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., 131.

⁴⁶⁰ Ebd., 132 [Im NT: Eph 5, 22].

⁴⁶¹ Ebd., 132 [Im NT: Heb 13, 4].

⁴⁶² Vgl. Kalnev 1995, 132.

und Gleichheit verkündeten, aber in sich den Patriotismus und die Liebe zu ihrem Heimatvolk töteten, begingen und begehen immer noch ein in der menschlichen Geschichte unerhörtes Blutvergießen, dem Millionen Einheimischer und Ausländer zum Opfer gefallen sind.⁴⁶³

Dănov spreche über den Patriotismus in einem rein internationalen Sinn, d.h. dass man alle Völker auf der Welt lieben solle, einen wahrhaft natürlich-moralischen Patriotismus lehne er ab. Der „Lehrer“ sage von sich, dass er weder einer Kirche noch irgendeinem Volk angehöre, also dem bulgarischen Volk seiner Heimat entsage:

Für ihn sind alle Völker genauso wertvoll wie das bulgarische: Griechen, Türken, Japaner, Chinesen u.a. Wir können uns vorstellen, was für treue Bürger und verlässliche Söhne ihres Heimatlandes aus diesen jungen Leuten werden, die unglücklicherweise in die „patriotische“ Schule P. Dănovs geraten sind!⁴⁶⁴

Abschließend stellt Kalnev den „Kommunismus“ Dănovs dar, insbesondere seine Ablehnung persönlichen Eigentums und weist auf einen anarchistischen, staats- und gesellschaftsfeindlichen Charakter seiner Lehre hin. Der russische Emigrant beschließt seine Polemik mit folgenden Worten:

Wozu Kommunismus und Anarchismus führen wissen nun alle Menschen, wenn sie das Schicksal Russlands sehen, des einst größten, mächtigsten und reichsten Staates der Welt. Dănov bereitet mit seiner kommunistisch-anarchistischen Lehre ein derartiges, vielleicht sogar ein noch schlimmeres Schicksal Bulgariens und seines Volkes vor.⁴⁶⁵

Michail Kalnev bringt Vorwürfe gegen Dănov zusammen, die sich auch in vielen anderen orthodoxen Polemiken finden: moralische Zügellosigkeit, Unzucht, Verführung der Jugend, fehlender Patriotismus, eine kommunistische Lehre. Den Vorwurf der mangelnden Heimatliebe unterfüttert der Exilrusse mit dem Hinweis darauf, dass für Dănov die Griechen und die Türken (an erster bzw. zweiter Stelle der Aufzählung genannt) genauso wertvoll seien wie die Bulgaren – offensichtlich ein Appell an den bulgarischen Nationalismus, in welchem Griechen und Türken als Synonyme für kirchliche bzw. staatliche Fremd- und Willkürherrschaft stehen. Die Abtretung der bulgarischen Ägäisküste an den Kriegsgegner Griechenland gemäß dem Vertrag von Neuilly-sur-Seine etablierte die Griechen nach 1918 weiterhin als Feindbild, so dass die Unterstellung der Nähe oder gar Freundschaft zu ihnen ein diskreditierendes Potential besitzt. In der Schrift Kalnevs scheint außerdem seine Erfahrung mit den russischen Kommunisten durch, vor denen er nach Bulgarien geflohen ist: Dănovs Ideale der Gütergemeinschaft, der Gleichheit und des Internationalismus erinnern ihn – nicht zu

⁴⁶³ Vgl. ebd., 135.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 135.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., 137.

unrecht – fatal an die Bolschewiki, so dass er von weiteren Erfolgen der *Weißer Bruderschaft* eine vergleichbare Welle roten Terrors in Bulgarien erwartet.

Gegen Ende der zwanziger Jahre ebbten die Polemiken gegen die *Bruderschaft* ab. Die Gründe dafür sind m.E. zum einen die überwiegend (von vereinzelt Verhaftungen und Versammlungsverboten abgesehen) indifferente Haltung des Staates gegenüber der Bewegung und damit auch gegenüber kirchlichen Forderungen nach repressiven Maßnahmen; zum anderen erkennt die Kirchenführung, dass die *Weißer Bruderschaft* durchaus nicht den Charakter einer Massenbewegung annimmt, so dass die subjektiv von ihr ausgehende Bedrohung relativiert wird – als Hauptfeind festigt sich stattdessen der im Gegensatz zu Dănov und seinen Schülern tatsächlich nach einen gewaltsamen Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse strebende, zudem religionsfeindliche Kommunismus nach sowjetischem Modell.⁴⁶⁶

In den dreißiger Jahren kommt es seitens der noch jungen universitären Theologie in Sofia zu einer Art Institutionalisierung des Anti-„Dănovismus“, d.h. die *Weißer Bruderschaft* findet als etablierte „heterodoxe“ religiöse Bewegung Eingang in das häresiologische Panoptikum theologischer Lehr- und Forschungswerke. So auch in der Abhandlung *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche von der Befreiung Bulgariens bis zur Gegenwart* des Protopresbyters Stefan Cankov: Teil dieser Darstellung der neueren und neuesten Kirchengeschichte aus dem Jahrbuch der Theologischen Fakultät von 1938/39 ist eine kritische Auflistung der „exotischen Blumen“, die in den vergangenen Jahren im Land erblüht seien, nämlich „Sekten oder irgendwelche halbreligiösen oder pseudoreligiösen Gruppierungen“.⁴⁶⁷ Dazu zählt der Autor Tolstojanismus, Spiritismus, Theosophie, Freimaurerei, gewisse millenaristische christliche Bewegungen sowie den „Dănovismus“. Cankov geht knapp auf die Entstehung, die geschätzte Anhängerzahl und soziale Zusammensetzung des letztgenannten ein und diagnostiziert in Bezug auf dessen Begründer:

Mit seinen pseudo-wissenschaftlichen und pseudo-religiösen Vorträgen, angereichert mit effektiven Beispielen und Analogien; mit einer mysteriösen Verschleierung seiner Lehre und besonders seiner Persönlichkeit; mit seiner quasi-innovativen Sozialethik [...], die an altbogumilische Motive erinnert; und mit einer okkult-spiritistischen Praxis der Heilung und geistigen Führung durch Hypnose, Trance, Wahrsagung, Visionen, Hellsichtigkeit usw., gelingt es Dănov, nach und nach genug Menschen (aus verschiedenen Schichten und Berufen) anzu-

⁴⁶⁶ Das antiorthodoxe Gewaltpotential kommunistischer Gruppierungen in Bulgarien demonstrierte das blutige Attentat auf die Sofioter Sveta-Nedelja-Kirche von 1925 mit etwa 120 Toten, vgl. Crampton 1997, 158.

⁴⁶⁷ Vgl. Cankov 1939, 233.

ziehen (zu hypnotisieren), von denen die meisten, wegen früherer Erlebnisse und seelischer Erschütterungen, in irgendeine Psychose verfallen sind [...].⁴⁶⁸

Die Hinwendung von Menschen zu Dänovs Lehre ist für Cankov nur durch ihre psychischen Störungen auf der einen und die dunklen, manipulativen Kräfte des „Lehrers“ auf der anderen Seite zu erklären. In philosophischer und religiöser Hinsicht stelle seine Verkündigung weder etwas Neues noch eine originelle Paraphrasierung des Alten dar. Vielmehr handle es sich um eine naive Mischung aus einer „heidnischen Theosophie des Aberglaubens“ und einer christlich-häretischen Gnosis. Dänovs häufige Bezugnahme auf Christus und das Christentum sei nur Dekoration, um vor seinen Zuhörern den nichtchristlichen Inhalt seiner Lehre zu verbergen.⁴⁶⁹ Zur Diskrepanz zwischen dieser Lehre und dem rechtgläubigen Christentum führt Cankov aus:

Die Theologie und Kosmogonie Dänovs ist pantheistisch mit materialistischer Neigung. Der persönliche und dreifaltige Gott wird nicht angenommen. Christus ist genauso ein ‚großer Lehrer‘ wie Mose, Buddha, Zoroaster, Muhammad, ja Dänov selbst. Die christliche Soteriologie wird abgelehnt (und an ihre Stelle die Präexistenz, die Wiedergeburt der Seelen und das Karma gestellt). Die Kirche wird abgelehnt (mit der Priesterschaft, den Sakramenten, den Kirchengebäuden etc.), und an ihrer Stelle gründet P. Dänov seine – „weiße“ – Bruderschaft, die ihre eigene „Hierarchie“ hat, mit dem ‚Lehrer‘ Dänov an der Spitze [...].⁴⁷⁰

Eine vergleichbare Darlegung doktrinärer Unterschiede präsentieren auch Dimităr Djulgerov und Ilija Conevski in ihrem *Handbuch der Missionskunde* von 1937, in welchem der „Dänovismus“ unter der Rubrik „Antichristliche religiös-philosophische Lehren“ katalogisiert wird. Die Autoren verorten die *Weißer Bruderschaft* in einer „mystischen Welle“ die Ende des 19. Jahrhunderts eingesetzt habe und zu der auch Spiritismus, Theosophie, Baha’i, die Lehren Steiners und Keyserlings und anderes zähle. Der Grund für diesen Trend seien wirtschaftliche Erschütterungen, politische Kämpfe und eine „Entfremdung von Gott“ gewesen, die zu großer Enttäuschung geführt und einen Durst nach göttlicher Gerechtigkeit, gültigen Zielen im Leben, sozialer Angleichung, der Überwindung der niederen tierischen Instinkte u.a. geweckt hätten.⁴⁷¹

Der „Dänovismus“ sei, so die Verfasser, eine Mixtur aus Christentum, Gnostizismus, Okkultismus, Mystizismus, Theosophie, Pantheismus und vor allem den „persönlichen hellseherischen Bestrebungen des Lehrers Petăr Dänov“.⁴⁷² Dessen Lehre sei kein voll ausformuliertes System, zumal er über keine festen Über-

⁴⁶⁸ Ebd., 235.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 236.

⁴⁷⁰ Ebd., 236.

⁴⁷¹ Vgl. Djulgerov/Conevski 1937, 343.

⁴⁷² Vgl. ebd., 343.

zeugungen verfüge und darüber hinaus zu einer derartigen Systematisierung gar nicht in der Lage sei:

Dănov bemüht sich nicht, seine Lehre als vollständiges System mitzuteilen, weil ihm die Fertigkeit fehlt, logisch richtig zu denken und aus gegebenen Prämissen Schlüsse zu ziehen. Er verletzt sowohl religiöse als auch wissenschaftliche als auch philosophische Erkenntnisse. Er bildet, natürlich, seine Sätze, aber in ihnen gibt es weder Logik noch Wissenschaft noch religiös-philosophische Erkenntnis. Trotzdem ist die Autorität Dănovs unter seinen Anhängern außergewöhnlich, unangefochten. [...] Seine Schüler sind wie hypnotisiert, mit Demut und ohne Nachsinnen akzeptieren sie jedes seiner Worte. Im Unklaren, Unlogischen, Unwissenschaftlichen, Unreligiösen erblicken sie eine geheime Kraft, die Schau eines großen Geistes, eine göttliche Einweihung, zu der sie keinen Zugang haben [...].⁴⁷³

Dănovs Lehre ist nach Ansicht von Djulgerov und Conevski nicht nur irrational und unwissenschaftlich – zur Veranschaulichung dieses Punktes gehen sie auf seine Äußerungen zur Sonnenenergie und zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit ein⁴⁷⁴ –, sondern auch antikirchlich und unchristlich, wie sie anhand von Dănovs Gottes- und Christusbild, seiner Haltung zu den Sakramenten und anderem ausführen.⁴⁷⁵ In ethischer Hinsicht bereite die Vagheit und Uneindeutigkeit des „Lehrers“ den Boden für unsittliches Verhalten, er rede seinen Anhängern Ideen ein, die sowohl für die Persönlichkeit als auch die Gesellschaft schädlich seien:

Er verlangt von ihnen den Glauben an seine okkulten und erfundenen Gaben. Er tötet in ihnen das kritische Verhältnis zum Realen und Möglichen. [...] Sie verlieren den Sinn für die Beziehungen zwischen der Persönlichkeit und Gott, zwischen der Persönlichkeit und der Gesellschaft. Nationale und kirchliche Ideale sind ihnen fremd.⁴⁷⁶

Vergleicht man die theologischen Darstellungen der späten dreißiger Jahre mit den Polemiken der frühen Zwanziger, so bemerkt man eine deutliche Entschärfung in Ton und Inhalt. Zwar gilt Dănov nach wie vor als unchristlicher Irrlehrer, dessen Verkündigung im Widerspruch zu den nationalkonservativen Werten und Idealen der Orthodoxie steht, dennoch ist keine Rede mehr von der Verführung der Jugend, von sexuellem Mißbrauch und Promiskuität, von der Zersetzung der Familie und kommunistisch-anarchistischer Gesellschaftszerstörung, von Rufen nach staatlicher Repression. Die *Weißer Bruderschaft* hat sich im religiösen Feld etabliert, die Kirche sich mit dem neuen Mitspieler, der eine tolerierbare Größe und Bedeutung nicht überschreitet, arrangiert.

⁴⁷³ Ebd., 344.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 355–358.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 344–354.

⁴⁷⁶ Ebd., 361.

Anfang der zwanziger Jahre war die Situation eine andere: Kurz nach dem Ersten Weltkrieg stand die Orthodoxie angesichts der immanenten Krisen- und Notlage vor der Herausforderung, ihre bis dato relativ schwache Sinnstiftungskapazität – vor allem in den Städten und innerhalb der Intelligenzija – auszubauen und traditionelle Werte, Normen und Sozialstrukturen gegen den gesellschaftlichen Wandel zu verteidigen. Dänov und seine während des Krieges Auftrieb erhaltende Bewegung, die von der zu überwindenden Schwäche der Orthodoxie profitierte, wurden dementsprechend als Gefahr für die angestrebte Neupositionierung und -verankerung der Kirche in der bulgarischen Gesellschaft wahrgenommen. Dies erklärt die Heftigkeit der kirchlichen Reaktion, zumal unter den neugewonnenen Anhängern der *Weißten Bruderschaft* eine beträchtliche Anzahl von Vertretern der zivilen wie militärischen Intelligenzija des Landes war (und auch später noch ist), so dass der Klerus einen verstärkt antiorthodoxen Kurs dieser gesellschaftlichen Schicht fürchtete.

Die Angriffe der Kirche gegen die *Bruderschaft* aus dieser Zeit können insgesamt als Ausdruck eines Aufbäumens des christlichen Konservativismus gegen gesellschaftlichen und auch religiösen Wandel gelesen werden: Die nicht institutionsgebundene, individualistische Bricolage-Religiosität, die Infragestellung traditioneller Geschlechterrollen und restriktiver Sexualmoral, die internationalistische Ausrichtung – all diese Merkmale des urbanen alternativ-kulturellen, „progressiven“ Milieus Bulgariens, zu dem die *Weißte Bruderschaft* zählt, gelten vielen Kirchenvertretern als Verfall, Entartung. Nicht umsonst lobt etwa der oben zitierte N. Pravoslavov die ländlichen Regionen Bulgariens, wo größere Einfachheit, Reinheit und Natürlichkeit herrsche, sprich: wo althergebrachte Traditionen und Werte noch intakt seien.

1.6 Ritualisierung: Die *Paneurhythmie*

1.6.1 Entstehung und historischer Kontext

Das Streben der *Weißten Bruderschaft* nach Harmonie mit der Natur und den kosmischen Energien findet ihren deutlichsten Ausdruck in der bis heute charakteristischsten rituellen Praktik dieser religiösen Bewegung – der *Paneurhythmie*, von Dänov als „hoher kosmischer Rhythmus“ übersetzt. Dabei handelt es sich, wie bereits erwähnt, um eine Mischung aus Tanz und Gymnastik, die praktiziert wird, um Einklang mit der „Lebendigen Natur“ und damit innere Balance und spirituelles Wachstum wie auch physische Gesundheit und Stärke zu erlangen.

Seit den Zeiten der *Synarchischen Kette* führen Dänov und seine Anhänger konventionelle gymnastische Übungen durch, gefolgt von ersten Kombinationen aus Bewegungen und Gesang in den zwanziger Jahren. Zwischen 1934 und 1942 widmet sich Dänov schließlich in systematischer Arbeit der Schaffung der *Paneurhythmie*, deren Teile sich im Laufe dieses Zeitraums stufenweise zusammen-

fügen.⁴⁷⁷ Die Entstehung der *Paneurhythmie* in den dreißiger Jahren überrascht nicht, handelt es sich doch um eine Zeit, in der sich die *Bruderschaft* als Bulgariens größte und wichtigste alternativ-religiöse Gemeinschaft etabliert und das Bedürfnis nach einem zentralen, gemeinschaftsbekräftigenden Ritual als Ergänzung zu den bis dato dominanten diskursiven Praktiken erwächst.

Die *Paneurhythmie* muss darüber hinaus im historischen Kontext neuer Formen des Tanzes und körperlicher Übungen gesehen werden, die zwischen *Fin de Siècle* und Zweitem Weltkrieg entstehen – oft in Verbindung mit den damals florierenden esoterischen und vitalistischen Strömungen. Am frühen Anfang dieser Entwicklung steht der französische Musiker François Delsarte (1811–1871), der nach den universalen und unveränderlichen Prinzipien der Kunst und des Kosmos sucht und dabei auf das „Gesetz der Dreiheit“ und das „Gesetz der Entsprechungen“ stößt. Auf dieser Grundlage kreiert er ein System von Analogien zwischen physischen, mentalen und geistigen Ausdrucksweisen sowie zwischen normalen, konzentrischen und exzentrischen Gesten.⁴⁷⁸ Delsartes Ideen werden von den Avantgarde-Künstlern des *Fin de Siècle* begeistert aufgegriffen, z.B. von dem amerikanischen Schauspieler Steele MacKaye (1842–1896) und seiner Schülerin Genevieve Stebbins (1857–1914), die die Theorie des Franzosen in die Praxis umsetzen, indem sie ein gymnastisches System entwerfen, das auf den unmittelbaren physischen Ausdruck mentaler und spiritueller Erfahrungen abzielt.⁴⁷⁹

Eine weitere wichtige Figur ist der Schweizer Musikpädagoge Émile Jaques-Dalcroze (1865–1950), der die Ideen Delsartes mit der Vorstellung des Rhythmus als herrschendem kosmischen Prinzip kombiniert, welches Körper und Geist, Mensch und Natur vereint – aus diesem Grund heißt seine Bewegungskunst *Rhythmische Gymnastik*. Diese Übungen sollen die Praktizierenden in Einklang mit dem „Wellenschlag des Universums“ bringen und der Menschheit einen „Begriff von den Geheimnissen des ewigen Mysteriums“ vermitteln.⁴⁸⁰ Die *Rhythmische Gymnastik* findet im frühen Zwanzigsten Jahrhundert große Verbreitung, besonders in Deutschland, wo Dalcroze eine Schule für das Studium seines Systems in der Gartenstadt Hellerau bei Dresden gründet, einem der Zentren der sogenannten Lebensreformbewegung.

Bei Letzterer handelt es sich um einen Sammelbegriff für diverse Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Reaktion gegen wachsende Urbanisierung, Industrialisierung und Materialismus entstehen. Die Lebensreformer, die mit ihren Aktivitäten häufig einen soteriologischen Anspruch verbinden, propagieren die Rückkehr zur Natur, eine naturgemäße und gesunde Lebensweise und eine ganzheitliche Weltsicht. Zur Lebensreformbewegung zählt u.a. die Naturheilbewegung, Vegetarismus, Nudismus, die Licht-und-Luftbewe-

⁴⁷⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 129.

⁴⁷⁸ Vgl. Witzmann 1995, 601–602.

⁴⁷⁹ Vgl. Wedemeyer-Kolwe 2004, 29.

⁴⁸⁰ Vgl. Witzmann 1995, 604.

gung sowie diverse alternative Formen des Gemeinschaftslebens (z.B. in Landkommunen) und der Landwirtschaft.⁴⁸¹ Diese Reformbemühungen verbinden sich mit avantgardistischen Bewegungskünsten wie der *Rhythmischen Gymnastik* oder der Tanzkonzeption des österreichisch-ungarischen Choreographen Rudolf von Laban (1879–1958). Dieser betreibt eine Sommerschule für Tanz an einem anderen Zentrum der Lebensreformbewegung: dem Monte Verità im Tessin. Von Laban entwirft physische Ausdrucksformen als Symbole kosmischer Prozesse.⁴⁸² 1914 führt er in Monte Verità ein Stück mit dem Titel „Erde“ auf, das die Vitalität, Einheit und Göttlichkeit aller Naturreiche (Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen) darstellt, wobei eine Kombination aus Tanz und Chorgesang zum Einsatz kommt.⁴⁸³

Ein wichtiges Vorbild für die *Paneurhythmie* ist Rudolf Steiners Ausdruckstanz *Eurythmie* (mit nur einem h), wie schon die Ähnlichkeit zwischen den beiden Namen impliziert.⁴⁸⁴ Steiner kreiert die *Eurythmie* 1911/12; er konzipiert sie als „sichtbare Sprache“, in der jede Bewegung bzw. Geste für einen bestimmten Buchstaben oder Laut steht. Steiner glaubt, dass Sprache eine Emanation aus der spirituellen Welt sei, die vom Kehlkopf in physisch wahrnehmbaren Klang konvertiert werde.⁴⁸⁵ Die eurythmischen Bewegungen würden daher geistige Vorgänge visualisieren. Der einzelne Praktizierende stellt für Steiner einen Mikrokosmos im Einklang mit den Bewegungen des Makrokosmos dar.⁴⁸⁶ Der österreichische Esoteriker versteht seinen Ausdruckstanz als eine Art Universalkunst, die er auf andere Felder anthroposophischer Aktivität anwendet, zum Beispiel auf seine Mysterienspiele oder auf die anthroposophische Medizin, wo sie als Therapieform zum Einsatz kommt. Die *Eurythmie* könne sogar, so Steiner, die Erlösung der Menschheit einleiten.⁴⁸⁷ Ungeachtet der Tatsache, dass die Ähnlichkeiten zwischen *Paneurhythmie* und *Eurythmie* für gewöhnlich nicht in der Literatur der *Weißten Bruderschaft* erwähnt werden, wird auf den ersten Blick deutlich, dass Dänov mehrere eurythmische Bewegungen in sein Ritual übernommen hat, auch wenn dieser Eindruck bislang von keiner systematischen Vergleichsstudie gestützt wird.

Abgesehen vom spezifischen Einfluss der Eurythmie und anderer avantgardistischer Tanzformen auf die *Paneurhythmie* ist es durchaus plausibel, die *Weißte Bruderschaft* insgesamt auch als Ausdruck einer Rezeption der Lebensreform- und der Körperkulturbewegung in Bulgarien zu betrachten. Diese Annahme wird

⁴⁸¹ Zur Lebensreformbewegung siehe Barlösius 1997; Fritzen 2006.

⁴⁸² Zander 2007, 1220–1221.

⁴⁸³ Vgl. Witzmann 1995, 612–613.

⁴⁸⁴ Helmut Zander schreibt, dass der Begriff „Eurhythmie“ (mit zwei h) längst in der Tanztheorie Fuß gefasst hatte, als Steiners Frau Marie von Sivers ihn als Bezeichnung für das neue System ihres Mannes wählte. Jaques-Dalcroze hat ihn ebenfalls verwendet, vgl. Zander 2007, 1188–1189.

⁴⁸⁵ Vgl. Witzmann 1995, 610.

⁴⁸⁶ Vgl. Zander 2007, 1191.

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., 1192.

von der allgemeinen Naturbewusstheit Dănovs und seiner Anhänger gestützt, die in Naturheilverfahren (Sonnen- und Wassertherapien, die Verwendung von Heilkräutern usw.), vegetarischer Ernährung und dem Aufbau der *Izgrev*-Siedlung und anderer Kommunen in ländlichen Regionen zum Ausdruck kommt.⁴⁸⁸ Zudem nehmen lebensreformerische Kreise in Deutschland die *Bruderschaft* als verwandtes Phänomen wahr.⁴⁸⁹ Die Mehrheit der damaligen bulgarischen Intelligenzija – die das gesellschaftliche Rückgrat der *Weißer Bruderschaft* bildet – orientiert sich kulturell und geistig an den deutschsprachigen Ländern, den Zentren der Lebensreformbewegung.⁴⁹⁰

1.6.2 Ausübungspraxis, Struktur und Symbolik

Die *Paneurhythmie* besteht aus drei Teilen oder „Zyklen“: Der erste Teil ist die eigentliche „Paneurhythmie“, gefolgt vom zweiten Zyklus, genannt „Sonnenstrahlen“, und dem „Pentagramm“ als drittem Teil. Alle drei Zyklen zusammen dauern etwa eine Stunde. Die *Paneurhythmie* wird im Zeitraum zwischen Frühjahrs- und Herbsttagundnachtgleiche jeden Morgen im Freien aufgeführt, in einer Periode, in der laut Dănov die Natur erblüht und die positiven Effekte der Sonnenenergien ihr Maximum erreichen.⁴⁹¹

Bevor das Ritual beginnt, führen die Teilnehmer sechs vorbereitende körperliche Übungen aus, meditieren und sprechen Mantras sowie ein kurzes persönliches Gebet im Geiste, um so volle Konzentration zu erlangen.⁴⁹² Die *Paneurhythmie* wird zu Musikstücken aufgeführt, die von Dănov, der ein relativ begabter Violinist war, selbst komponiert wurden. Die Teilnehmer tanzen (nach Möglichkeit) in gemischten Paaren, wobei sie singen und sich entgegen dem Uhrzeigersinn in konzentrischen Kreisen um die im Zentrum befindlichen Musiker bewegen. Steinkreise auf dem Boden markieren die Spur für jeden Kreis von Tänzern. Bei der Ausführung der *Paneurhythmie* wird – nach Vorgabe Dănovs – besonderer Wert auf die Sanftheit und Gleichmäßigkeit der Bewegungen gelegt, alle Extremitäten sind unter einem bestimmten Spannungsgrad zu halten. Es gibt im paneurhythmischen System keine willkürlichen Bewegungen – alle haben eine spezifische Bedeutung und folgen einer festgelegten Ordnung. Die Teilnehmerzahl ist unbegrenzt; prinzipiell kann sich jeder in die *Paneurhythmie* einreihen, der die Bewegungsabläufe kennt. Während bei heutigen Aufführungen für die Praktizierenden das Gebot weißer⁴⁹³ oder zumindest bunter Kleidung besteht, zei-

⁴⁸⁸ Vgl. Kovacheva 2011, 37; 162–174.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 198.

⁴⁹⁰ Vgl. Daskalov 2005, 424.

⁴⁹¹ Vgl. Kovacheva 2011, 130.

⁴⁹² Vgl. ebd., 134.

⁴⁹³ Die weiße Farbe symbolisiert dabei geistige Reinheit sowie Ganzheit, da das weiße Licht das gesamte Farbspektrum in sich vereint.

gen Aufnahmen aus den dreißiger und vierziger Jahren häufig auch Tänzer in dunkler Kleidung.

Während der Aufführung ist es verboten, den, wie es heißt, „lebendigen energetischen Kreis“ der *Paneurhythmie* zu durchqueren, d.h. jemand, der von einer Seite des Kreises zu einer anderen gelangen will, muss außen um ihn herum laufen. Sonst würde der Kreis, der nach Lesart der *Bruderschaft* ein okkultes Symbol des göttlichen All-Einen darstellt⁴⁹⁴, gestört und die in ihm zirkulierenden Energien unterbrochen.⁴⁹⁵

Der erste Zyklus – die „Paneurhythmie“ – umfasst 28 Übungen, deren Namen entweder die jeweiligen Bewegungen beschreiben (z.B. „Geben“, „Klatschen“, „Springen“) oder die Ideale und Religiosität der *Bruderschaft* ausdrücken (z.B. „Versöhnung“, „Befreiung“, „Freude der Erde“, „Vorsehung“). Dieser erste Zyklus ist in vier Subzyklen unterteilt, die nach den vier Jahreszeiten benannt sind und den von Dänov postulierten Stufen der individuellen spirituellen Entwicklung hin zu einem immer höheren Bewusstsein entsprechen:⁴⁹⁶

1. „Frühling“ umfasst die ersten zehn Übungen und stellt die ersten beiden Stadien des inneren Wandlungsprozesses (also der „Transmutation“ *sensu Faivre*) dar, genannt „Hinwendung zu Gott“ und „Buße“; der Schüler der *Weißten Bruderschaft* verlässt den involutionären Pfad – den Abstieg des Geistes in die Materie – und betritt den entgegengesetzten evolutionären Weg, das Göttliche in ihm erwacht. Er schließt mit den Fehlern seiner Vergangenheit ab, entsagt seinen persönlichen Schwächen, Mängeln und Lastern, und befreit sein Herz und seinen Geist von Furcht. Somit ist er bereit für die weiteren Stufen des Prozesses.

2. „Sommer“ (die nächsten zehn Übungen) entspricht den Stufen der „Erlösung“ und „Regeneration“; der Schüler entwickelt seine inneren Kräfte, sein Herz und sein Geist werden in Einklang gebracht, sein Bewusstsein erweitert sich, sein spirituelles Leben erblüht und trägt Früchte wie die Natur in der sommerlichen Jahreszeit.

3. „Herbst“ und „Winter“ (insgesamt acht Übungen) symbolisieren zusammen die Stufe der *Wiedergeburt*; der Schüler hat das schlechte Karma seiner vergangenen Leben getilgt und ist nun vollkommen unangreifbar seitens der negativen Einflüsse der ihn umgebenden Welt, nichts kann seine innere Ruhe erschüttern. Er hat eine starke Verbindung mit der geistigen Welt entwickelt und erkennt in allem einen Ausdruck des göttlichen Geistes. Laut Dänov ist der wiedergeborene Schüler bereits im Reich Gottes; so wie die Natur im Winter auf den Beginn eines neuen Zyklus des Lebens wartet, so erwartet den Adepten die letzte Phase seiner inneren Arbeit, die ihn zu einem übermenschlichen Zustand reiner Geistigkeit führt.

⁴⁹⁴ Vgl. Zlatev 2005a, 152–153.

⁴⁹⁵ Vgl. Kovacheva 2011, 133.

⁴⁹⁶ Vgl. Zlatev 2005a, 61–65; 141–142.

Den 28 Übungen folgt der „Sonnenstrahlen“-Zyklus, der ebenfalls paarweise getanzt wird; die Tänzer reihen sich auf wie Strahlen, die aus einer kreisförmigen Sonne kommen – dem Symbol der göttlichen Urquelle. Dieser Zyklus repräsentiert den ewigen kosmischen Kreislauf der Emanation des Universums aus der All-Einheit und seiner Rückkehr dorthin sowie die harmonische Bewegung der Himmelskörper im Sonnensystem.⁴⁹⁷

Die Präsenz von Elementen bulgarischer Folklore in der *Paneurhythmie* ist in den „Sonnenstrahlen“ am deutlichsten sichtbar, handelt es sich dabei doch im Großen und Ganzen um eine Abwandlung der Răčenitsa, eines traditionellen bulgarischen Volkstanzes.⁴⁹⁸ Auch wenn die folkloristischen Tanzbewegungen hochgradig stilisiert sind und die Teilnehmer keine traditionellen Trachten tragen, stellen die „Sonnenstrahlen“ ein nativistisches Element innerhalb der *Paneurhythmie* dar, zumal die Tänzer gegen Ende des Zyklus auch ein hymnisches Lied mit dem Titel *Bulgarisches Idyll* anstimmen.⁴⁹⁹

Das „Pentagramm“ ist der letzte und kürzeste Teil der *Paneurhythmie*. Wie bereits aus dem Namen ersichtlich ist, handelt es sich dabei um die tänzerische Darstellung eines Pentagramms als Symbol des „kosmischen Menschen“, d.h. der organischen göttlichen Einheit des Makrokosmos. Die fünf Ecken der Figur stehen für die fünf Prinzipien, die gemäß der Lehre Dănovs für die Vervollkommnung der menschlichen Seele unerlässlich sind: Liebe, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Tugend.⁵⁰⁰

Die eindrucksvollste Aufführung der *Paneurhythmie* ist jedes Jahr an den Sieben Rilaseen im Nationalpark Rilagebirge südlich von Sofia zu beobachten, wo das alljährliche Sommerlager der *Weißer Bruderschaft* stattfindet. Anhänger von Dănovs Lehren aus ganz Bulgarien und dem Ausland kommen dort jeden August für etwa zwei Wochen zusammen, um gemeinsam in der Natur zu sein, sich auszutauschen, zu singen und zu beten. Morgens um zehn Uhr wird die *Paneurhythmie* auf zwei jährlich wechselnden Bergplateaus durchgeführt; die gewaltige kollektive Ritualpraxis in mehreren konzentrischen Kreisen von Tänzern ist in eine Landschaft eingebettet, der von den *Schwestern* und *Brüdern* seit Dănovs Zeiten eine numinose Qualität zugesprochen wird. Der „Lehrer“ nennt das Gebiet der Rilaseen eine „spezielle Architektur“, die von höheren geistigen Wesen entworfen worden sei.⁵⁰¹ Das Rilagebirge insgesamt sei eines der heiligen Zentren der Welt.⁵⁰² Der Kontakt und der Einklang mit der „Lebendigen Natur“ und dadurch mit Gott sind nach dem Verständnis der *Weißer Bruderschaft* in die-

⁴⁹⁷ Vgl. Kovacheva 2011, 140–141.

⁴⁹⁸ Dănov führt aus, dass die Răčenitsa in grauer Vorzeit ein religiöser Tanz gewesen sei, der jedoch im Laufe der Jahrhunderte seine einstige Bedeutung verloren habe. Die „Sonnenstrahlen“ seien hingegen die ursprüngliche, reine Form der Răčenitsa, vgl. ebd., 132–133.

⁴⁹⁹ Vgl. Zlatev 2005b, 142.

⁵⁰⁰ Vgl. Dănov 2000, 63.

⁵⁰¹ Vgl. Dănov 2007b, 184.

⁵⁰² Vgl. Kovacheva, 2011, 76.

ser Region besonders leicht möglich – die *Paneurhythmie* stellt in diesem Zusammenhang eine interventionistische Praxis im Sinne Riesebrodts dar.

1.6.3 Zugesprochene Funktionen und Effekte

Der holistische Charakter von Dănovs Lehre spiegelt sich in der *Paneurhythmie* wider, die dem Anspruch des „Lehrers“ nach Effekte auf die Ganzheit von Körper, Geist und Seele aller Teilnehmer habe und sie miteinander wie auch mit dem Kosmos in Einklang bringe. Die *Paneurhythmie* basiere auf dem „Gesetz der Entsprechungen zwischen Idee, Wort, Musik und Bewegung“ – nur wenn die Bewegungsabläufe strikt den Worten und der Musik entsprächen, könnten sie eine positive Wirkung auf die Ausübenden haben.⁵⁰³

Dănovs Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit seiner Lehre schließt auch die *Paneurhythmie* ein, wie die folgende Äußerung zeigt:

Die Paneurhythmie ist eine Wissenschaft, welche die physischen, spirituellen und mentalen Funktionen des Menschen reguliert, und eine Kombination von menschlichen Gedanken, Gefühlen und Handlungen. Die harmonischen Bewegungen der Paneurhythmie sind eine Methode für die Selbsterziehung vernünftiger Wesen.⁵⁰⁴

Alle paneurhythmischen Bewegungen korrespondierten mit bestimmten physischen und geistigen Energien, die sie aktivieren: Die Bewegungsabläufe seien mit „Energieströmen“ im menschlichen Organismus wie auch mit den Energien der Erde, der Sonne und der Natur im Allgemeinen verbunden, so Dănov. Wenn die Tänzer während der *Paneurhythmie* ihre Hände ausstrecken und sich dabei geistig konzentrierten, könnten sie mit dem Erdmagnetismus, der „Sonnenelektrizität“ und anderen Energieströmungen in Kontakt treten, die allesamt Aspekte von *Prana*, der natürlichen Lebenskraft, seien.⁵⁰⁵ Dem „Lehrer“ zufolge spiegeln die paneurhythmischen Bewegungen die großen Rhythmen in der Natur und im Kosmos wider, weshalb sie „natürliche“ Bewegungen seien:

Paneurhythmie existiert überall in der Natur. Die Erde bewegt sich mit 29 km/sek um die Sonne. [...] Die Erde und die anderen Planeten, die Sonne und alle anderen Himmelskörper bewegen sich nach den Gesetzen der Paneurhythmie. [...] Es gibt Harmonie und Rhythmus im gesamten Sein. Der ganze Kosmos ist von Musik und Bewegung durchdrungen, verbunden zu einem Ganzen. Genau das ist die Paneurhythmie.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Vgl. Dănov 2005, 35.

⁵⁰⁴ Vgl. Dănov 2000, 52.

⁵⁰⁵ Vgl. Kovacheva 2011, 148–149.

⁵⁰⁶ Dănov 2005, 35.

Dănov schreibt der Praktik auch therapeutische Funktionen zu: Sie harmonisiere das Gehirn, das Atmungs- und Verdauungssystem genauso wie Verstand, Seele und Geist.⁵⁰⁷ Diese regulierende Wirkung setze die korrekte Ausführung der paneurhythmischen Übungen voraus, die mit einer richtigen Weise zu denken und zu fühlen einhergehen müssten.⁵⁰⁸ Die rhythmischen Bewegungsabläufe hätten positive Effekte, da sie die Ausübenden mit dem kosmischen Rhythmus in Einklang brächten und eine Verbindung zwischen ihnen und den Kräften der Natur herstellten. In den Augen des Begründers der *Weißer Bruderschaft* stellt die *Paneurhythmie* ein Mittel zur Erlangung ganzheitlichen Heils und zur Erlösung von Elend, Kummer, Alter und Krankheit dar:

Die Paneurhythmie erneuert und verjüngt den Menschen. Sie heilt nicht nur Krankheiten, sondern auch alle körperlichen und psychischen Missstimmungen. Dabei gerät der ganze menschliche Organismus in organische Schwingungen. In der musikalischen Welt gibt es keine Krankheiten, keine Missstimmungen. Durch diese Übungen lässt man die Welt der Missstimmungen, der Enttäuschungen, der Unzufriedenheit, der Unruhen und der Sorgen hinter sich und tritt in eine Welt der Harmonie ein. Wer diese Übungen ein Jahr lang bewusst ausführt, kann gesund bleiben, von vielen Krankheiten geheilt werden und eine Erhöhung des Lebensniveaus erfahren.⁵⁰⁹

Hier zeigt sich eine Parallele zwischen Dănovs Zuschreibungen und den oben erwähnten Deutungen und Anwendungen der Eurythmie seitens Steiners – beide erheben im Zusammenhang mit ihren Tanzkonzeptionen einen medizinischen und darüber hinaus salvatorischen Anspruch: Steiner interpretiert die Eurythmie als Agens der menschlichen Erlösung, während Dănov die *Paneurhythmie* in seine millenaristische Konzeption des Kommens der „Sechsten Rasse“ integriert; ein positiver energetischer Impuls werde aus jedem paneurhythmischen Kreis emittiert und trage zur spirituellen Erhöhung der Menschheit bei:

Da wir uns heute am Aufgang der Sechsten Rasse befinden, wird auch eine neue Grundlage der Paneurhythmie gelegt. Sie ist ein Ausdruck der Neuen Kultur, die kommt. Die Ideen der Sechsten Rasse sind in ihrer Musik und in ihren Bewegungen eingeschlossen, eingebaut. Und wenn sie ausgeführt werden, erwecken sie im Menschen die Kräfte und Ideen der Neuen Kultur und werden in die Welt gesandt.⁵¹⁰

Nach Ansicht Dănovs sollte die *Paneurhythmie* an Schulen unterrichtet werden, um die kreativen Energien von Individuen und Gesellschaften zu aktivieren und

⁵⁰⁷ Vgl. Dănov 2000, 54.

⁵⁰⁸ Vgl. Kovacheva 2011, 154.

⁵⁰⁹ Zit. nach ebd., 146.

⁵¹⁰ Dănov 2005, 39.

die Menschheit zu Liebe und Harmonie zu führen. Er prophezeit, dass alle Völker der „Sechsten Rasse“ *Paneurhythmie* praktizieren würden.⁵¹¹

Eine weitere Funktion des Rituals sei die Kontaktaufnahme mit Wesenheiten, die im Vergleich zu den Menschen auf einer höheren Stufe der evolutionären Leiter von wachsendem Bewusstsein und abnehmender Stofflichkeit stünden. Die Bewohner der spirituellen Ebene, so Dănov, umgäben die Menschen mit ihren Gedanken, ihrer Macht und Vitalität; die Menschheit müsse mit ihnen in Verbindung treten, um ihre Ideen und ihre Stärke zu empfangen.⁵¹²

Alles in allem bildet die *Paneurhythmie* eine Visualisierung von Dănovs Lehre. In dieser rituellen Praxis kommt die Idee der kosmischen Einheit und Harmonie genauso zum Ausdruck wie die der Evolution des Bewusstseins und die grundlegenden ethischen Prinzipien der *Weißten Bruderschaft*. Zudem sind in ihr Referenzen an die bulgarische Folklore und an die Schönheit des Landes enthalten. Die *Paneurhythmie* zielt darauf ab, Heilsgüter zu vermitteln und Kontakt mit dem Göttlichen in der Natur aufzunehmen. Sie kommuniziert in ihrer Ganzheit also alle Inhalte, welche die *Bruderschaft* als religiöse Gemeinschaft ausmachen; die Identität und der innere Zusammenhalt der Bewegung werden in ihr symbolisch dargestellt und bekräftigt.

Der rituelle Tanz zehrt sehr stark von westlichen Einflüssen, kann dabei jedoch als kreative Übernahme dieser Elemente durch Dănov betrachtet werden, der sie – in einem Akt der Inkulturation – mit bulgarischem Volkstanz verbindet und so eine eigenständige religiöse Gemeinschaftshandlung erschafft. Anders als etwa die Ausdruckstänze von Labans und Steiners ist die *Paneurhythmie* nicht zur Aufführung auf Bühnen vor Publikum gedacht, sondern als eine Art gemeinschaftsbekräftigende Liturgie, die, wie ich noch ausführen werde, die Frage aufwirft, ob sich darin eine religiöse Prägung durch das orthodoxe Christentum zeigt.

2. Angelos Sikelianos und die *Delphische Idee*

2.1 Biographisch-historischer Überblick

Der griechische Literaturnobelpreisträger Nikos Kazantzakis (1883–1957), international vor allem durch seinen später auch erfolgreich verfilmten Roman *Alexis Sorbas* (1946) bekannt, hat Angelos Sikelianos ein kleines literarisches Denkmal gesetzt, wenngleich er ihn nicht namentlich erwähnt: In seinem autobiographischen Werk *Rechenschaft vor El Greco* (1961 posthum erschienen) schreibt Kazantzakis über seine Freundschaft zum Dichter aus Lefkada, den er 1914 kennenlernt, und von dem er folgendes Bild entwirft:

⁵¹¹ Vgl. Dănov 2000, 52.

⁵¹² Vgl. Dănov 2005, 37.

Er war sehr schön und sich dessen bewußt; er war ein großer lyrischer Dichter und sich dessen ebenfalls bewusst; er hatte einen großen, wunderbaren Gesang geschrieben – dichterische Atmosphäre, Verse, Sprache, zauberhafte Harmonie [...]. Dieser Dichter entstammte dem Geschlecht der Adler: Mit dem ersten Flügelschlag gelangte er zum Gipfel. Später, als er auch Prosa zu schreiben versuchte, erkannte ich, das er wirklich ein Adler war; wenn er sich nicht in die Höhe schwang, sondern den Versuch machte, auf der Erde zu laufen, torkelte er wie ein Adler, schwerfällig und ungeschickt [...]. Er hatte Flügel, doch keinen klaren Verstand; er sah weit, doch verschwommen. Er dachte in Bildern, und die dichterischen Vergleiche galten für ihn als unerschütterliche logische Argumente. [...] Doch er besaß großen Adel, seltene Anmut und Edelmut [...].⁵¹³

Beide seien gleich Freunde geworden, da sie sofort gespürt hätten, wie nötig sie jeweils den anderen hätten – beide seien so unterschiedlich gewesen seien, dass sie zusammen den „vollkommenen Menschen“ dargestellt hätten.⁵¹⁴ Während Kazantzakis sich selbst eher als introvertiert und grüblerisch beschreibt, habe Sikelianos das Gegenteil repräsentiert:

Er, heiter, redegewandt, sicher, von edlem Aussehen, mit dem naiven und kraftspendenden Glauben, daß er unsterblich sei; und überzeugt, als Prinz geboren zu sein, so daß er sich nicht abmühen mußte, einer zu werden; auch brauchte er sich nicht nach dem Gipfel zu sehnen, da er überzeugt war, sich bereits auf dem Gipfel zu befinden, einzigartig, unersetzlich zu sein. Er duldet keinen Vergleich mit irgendeinem Genius der Vergangenheit oder Gegenwart. Und diese Naivität verlieh ihm Selbstvertrauen und Überzeugungskraft.⁵¹⁵

Wie wir noch sehen werden, prägt diese Kombination aus einem übergroßen Selbstbewusstsein bei gleichzeitigem Unvermögen, klare Gedanken zu fassen, auch die *Delphische Idee*. Doch zunächst einige biographische Details:

Angelos Sikelianos wird 1884 auf der ionischen Insel Lefkada als jüngstes von fünf Kindern des Französisch- und Italienischlehrers Ioannis Sikelianos und seiner Frau Chariklia geboren. Der Vater unterrichtet auch seine Söhne und Töchter in diesen Sprachen, so dass Angelos sie schließlich fließend beherrscht. Zudem ist er Zeit seines Lebens frankophil ausgerichtet; im Erwachsenenalter verfolgt er die Entwicklungen im kulturellen und geistigen Leben Frankreichs und hält Kontakt zu französischen Intellektuellen und Künstlern.

1900 verlässt Sikelianos seine Heimatinsel und schreibt sich an der Universität von Athen im Fach Jura ein, jedoch gibt er das Studium schon bald zugunsten eines Lebens als Bohémien auf. Er taucht in das künstlerische Milieu der Hauptstadt ein und lernt dabei auch den Byzantinisten, Schriftsteller und

⁵¹³ Kazantzakis 1983, 193.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., 194.

⁵¹⁵ Ebd., 194.

Dramaturgen Konstantinos Christomanos (1867–1911) kennen, der 1901 das avantgardistische Theaterensemble *Nea Skini* (Neue Bühne) gründet. Sikelianos wirkt dort zwei Jahre lang als Amateurschauspieler in Stücken von Ibsen, Goldoni, Becque und Bilhaud mit. Im gleichen Zeitraum erscheinen seine ersten Gedichte in verschiedenen Athener Zeitschriften.⁵¹⁶ Landesweite Bekanntheit und Anerkennung erlangt er mit seinem 1909 veröffentlichten Gedichtband „Der Seher“, in dem er das Gefühl einer mystischen Einheit mit der Natur seiner Heimatinsel zum Ausdruck bringt.⁵¹⁷

1906 lernt Sikelianos die amerikanische Choreographin und Tänzerin Eva Palmer (1874–1952) kennen, die er im darauffolgenden Jahr heiratet.⁵¹⁸ Palmer, Spross einer Familie aus der New Yorker High Society, ist eine glühende Verehrerin der antiken hellenischen Kultur; sie erkennt in dem jungen Griechen die humanistischen Werte ihres Vaters, des Freidenkers Courtland Palmer (1843–1888), der in dem von ihm gegründeten *Nineteenth Century Club* mittels Diskussionsveranstaltungen zu einem besseren Verständnis zwischen Vertretern unterschiedlicher religiöser und politischer Richtungen beitragen wollte.⁵¹⁹ Durch ihr geerbtes Vermögen bietet die Amerikanerin Sikelianos die nötige materielle Grundlage für sein dichterisches Wirken. Sie teilt seine millenaristische Vision, finanziert die *Delphischen Festspiele* und formt dabei im Rahmen ihrer künstlerischen Leitung die visuell-ästhetische Seite des delphischen Projektes. Aus der Ehe geht ein Sohn hervor, der 1909 geboren und auf den Namen Glafkos getauft wird.

Während der beiden Balkankriege dient Sikelianos als Soldat in der griechischen Armee. Er kommt jedoch nicht an die Front, sondern wird zunächst im westgriechischen Mesolongi und dann in Athen stationiert. Die Kriegsergebnisse bzw. die Siege der hellenischen Truppen inspirieren ihn zu mehreren Gedichten, z.B. *Thessalien* oder *Nach Ioannina*. Der wenig später ausbrechende Erste Weltkrieg führt in Griechenland zu einer tiefgehenden politischen Spaltung, die das gesellschaftliche Klima jahrzehntelang vergiftet: Auf der einen Seite stehen die republikanischen Anhänger des Premierministers Elevation Venizelos (1864–1936), die einen Kriegseintritt auf Seiten der Entente befürworten; auf der anderen Seite gruppieren sich die Royalisten um König Konstantin I. (1868–1923), der auf der Neutralität des Landes beharrt. In diesem Konflikt positioniert sich Sikelianos, der das griechische Parteiensystem verachtet, öffentlich auf der Seite des Königs als überparteilichem politischem Akteur. Dies ist umso beachtlicher, als der Dichter zu den Vertretern der Volkssprache *Dimotiki* zählt, deren überwältigende Mehrheit republikanisch ausgerichtet ist, während die Verfechter der künstlich geschaffenen, antikisierenden Sprachform *Katharevousa* dem Roya-

⁵¹⁶ Vgl. Sikelianos 2000a, 30.

⁵¹⁷ Vgl. Sherrard 1981, 125–127.

⁵¹⁸ Zu Eva Palmer siehe ihre Autobiographie: Palmer-Sikelianos 1993.

⁵¹⁹ Vgl. Jacquin 1988, 23–24.

lismus zuneigen.⁵²⁰ Sikelianos hält dem Monarchen auch nach dessen Abdankung 1917 die Treue. Letzterer kehrt 1920 auf den Thron zurück und versucht durch die Entsendung eines Expeditionskorps in die Türkei gewaltsam die *Megali Idea* (Große Idee) zu verwirklichen – das seit dem 19. Jahrhundert von griechischen Regierungen vorangetriebene irredentistische Projekt der Schaffung eines Großgriechenlands mit Konstantinopel als Hauptstadt.⁵²¹

Als zwei Jahre später die Niederlage der griechischen Truppen absehbar ist, schreibt Sikelianos dem König einen offenen Brief⁵²²: Er erklärt sich darin mit dem Monarchen solidarisch und appelliert an ihn, mit Kemal Atatürk, dem „letzten Nationalhelden der Türken“⁵²³, Frieden zu schließen. Die von Konstantin im Weltkrieg favorisierte Neutralität Griechenlands sei die Vorbedingung für die Erlangung einer wahren Unabhängigkeit des Landes von ausländischen Mächten. Wenn sich Griechenland an das Prinzip der kulturellen Autarkie halte, würde die Eigenheit Griechenlands, die im Orient wurzele, voll zur Geltung kommen und positive Effekte zeitigen. Das „Offene Memorandum“, wie der Dichter sein Schreiben nennt, ist durchsetzt von einem rigiden Antiokzidentalismus – die totale Unterwerfung Griechenlands unter die westliche Zivilisation sei die Hauptquelle der Probleme des Landes. Venizelos (den der Verfasser nicht namentlich nennt, sondern nur als „den geschickten Menschen“ bezeichnet) sei ein „unscheinbarer Karrierist, die Freude der westlichen Diplomaten, die Garantie des definitiven moralischen Todes Griechenlands“⁵²⁴. Der ehemalige Premierminister habe den Status Griechenlands als quasi-Protektorat des Westens forciert und sich bedingungslos einem oberflächlichen, dem tieferen Wesen des Volkes widersprechenden Modernismus verschrieben. Sikelianos' Kritik am Westen, wie sie in seinem Brief an den König zum Ausdruck kommt, geht über das rein Politische weit hinaus; vielmehr erachtet er die in Westeuropa geprägten geistigen Grundlagen der Moderne als Wurzel der Probleme Griechenlands und der Welt. So habe der Rationalismus, Materialismus und historische Relativismus westlicher Provenienz die Menschheit aus einem ganzheitlichen, organischen Lebenszusammenhang gerissen; unter dem „Lärm der Maschinen, Erfindungen und Theorien des Westens“⁵²⁵ sei das Wissen um das wahre Wesen des Seins und die Stellung des Menschen darin verschüttet worden:

⁵²⁰ Zum Sprachenstreit in Griechenland siehe Mackridge 2009; zur Überlagerung von Sprachenstreit und politischer Spaltung in Republikaner und Royalisten siehe ebd., 286ff.

⁵²¹ Vgl. Clogg 2002, 47–97.

⁵²² In stilistischer Hinsicht imitiert Sikelianos dabei den offenen Brief, mit dem sich Mahatma Gandhi 1920 an den Vizekönig von Indien gewandt hat, um den Beginn des passiven Widerstandes gegen die britische Kolonialherrschaft einzuläuten. Vgl. Papadaki 1998, 95–96.

⁵²³ Vgl. Sikelianos 1978, 104.

⁵²⁴ Ebd., 81.

⁵²⁵ Ebd., 92.

Seit Jahrhunderten, Majestät, hat der Westen an die Stelle der organischen Verantwortung, die stillschweigend im Zentrum unserer Seele entthront wurde, eine Masse träger und abstrakter Formen, eine Welt theoretischer, theatralischer und kommerzieller Götzenbilder gesetzt, wobei er das Denken und das Handeln [...] aus ihrem fruchtbaren und ewigen Zusammenhang mit der gesamten Geschichte riss. [...] der Mensch war auf keiner Ebene des Denkens und des Handelns ein reiner, autonomer Organismus mehr, überflutet vom Instinkt der Schöpfung, dem Durst seiner Persönlichkeit, aufgerichtet im Stadion der dynamischen Mission seiner Leidenschaften und Energien – es war zu erwarten, dass das menschliche Denken und Leben auf dem Meer der Ungleichheiten schwankte, wo es alle Werte durcheinander brachte, sie einmal nach dem Maß abstrakter Muster beurteilte, sie ein andermal statisch mit toten mechanischen Problemen gleichsetzte [...]. Der Westen hat geglaubt, dass seine Methode, erweitert auf die Geschichte, die Natur und die Völker, die irgendwie in seinen engen Kreis geraten waren, das stabilste Maß sei, welches ihn eines Tages dahin führen werde, nach der Erde auch den Himmel zu unterwerfen.⁵²⁶

Als Reaktion auf diese globale geistige Dominanz des Westens sei nun aber eine Gegenbewegung in Gang gekommen: Der Erste Weltkrieg habe die „Metamorphose der Welt“ eingeläutet und einem neuen Bewusstsein den Weg geebnet.⁵²⁷ Es vollziehe sich eine „kosmogonische Reinigung“⁵²⁸, die den Menschen von den „Fesseln der Materie“⁵²⁹ befreie und einem anderen Bild des Universums und des Lebens Gültigkeit verleihe. In diesem Zusammenhang schreibt Sikelianos Griechenland eine besondere Mission zu, nämlich diejenige, die „radikale religiöse Umwälzung und Umgestaltung der Welt“ zu initiieren.⁵³⁰ In Konstantin I. erkennt er einen Heroen, der sein Volk aus der Dominanz des Westens befreien und in ihm das Bewusstsein seiner historischen Verantwortung für die Regeneration der Welt erwecken kann und muss.⁵³¹ Der erste Schritt in diese Richtung sei, dass Griechenland der Türkei über Jahrhunderte des Blutvergießens hinweg die Hand reiche.⁵³² Danach seien die Griechen dazu berufen, unter Führung ihres Königs auf die Erneuerung aller Völker in der „lebendigen Quelle“ (= Gott) hinzuwirken und so die Vereinigung der Menschheit zu verwirklichen.⁵³³ Dem Monarchen lässt Sikelianos dabei eine quasi-messianische Rolle zukommen:

⁵²⁶ Ebd., 89–90.

⁵²⁷ Vgl. ebd., 86.

⁵²⁸ Ebd., 87.

⁵²⁹ Ebd., 93.

⁵³⁰ Vgl. ebd., 100.

⁵³¹ Vgl. ebd., 101.

⁵³² Vgl. ebd., 104.

⁵³³ Vgl. ebd., 106.

Und vor diesem Jüngsten Gericht, vor dieser Parusie, [...] würde Eure große Gestalt, die eine wunderbare Herde so vieler Völker unwiderstehlich hinter sich mitreißen würde, die allgoldene Flagge der Sonne hissen, wie noch nie zuvor irgendjemand eine Flagge gehisst hat – außer vielleicht [...] Jesus.⁵³⁴

Der Dichter macht keine konkreten Angaben dazu, wie die Welterlösung im Einzelnen vonstatten gehen sollte, vielmehr formuliert er ein relativ unstrukturiertes Geflecht von poetisch-bildreichen Appellen und Verkündigungen, in denen die Ästhetik und der emotionale Ausdruck über der Intelligibilität stehen – ganz im Einklang mit seiner antirationalistischen Haltung. Von Konstantin I., dem Adressaten des Schreibens, ist dementsprechend die Aussage überliefert, dass er nicht verstanden habe, was der religiös inspirierte Literat eigentlich von ihm wollte.⁵³⁵ Der Brief bleibt folgenlos, wirft aber ein Licht auf die millenaristische Emphase, in der sich Sikelianos nach dem europaweit als historisches Umbruchereignis wahrgenommenen Ersten Weltkrieg befindet. Nicht nur die stilistischen Charakteristika, sondern auch zentrale inhaltliche Elemente finden sich ein paar Jahre später in der delphischen Prosa wieder. Dazu zählt das Postulat einer göttlichen Mission Griechenlands zur Vereinigung der Menschheit, die Überwindung geistiger Paradigmen aus dem Westen, die Rückkehr zu einer tieferen Wahrheit über die Welt.

Von Delphi als spirituellem Zentrum ist im Schreiben an den König keine Rede, dennoch kann man spekulieren, dass Sikelianos – eine positive Resonanz seitens des Monarchen vorausgesetzt – gegenüber Letzterem in weiteren Ausführungen auf die antike Stätte als Ausgangspunkt für die Menschheitserlösung verwiesen hätte. Bereits um 1900 trägt er sich mit dieser Idee, wie Eva Palmers Autobiographie bestätigt, in der die Verfasserin angibt, dass der junge Dichter ihr bei ihrer ersten Begegnung im Jahre 1906 seine Vorstellungen bezüglich Delphi eröffnet habe.⁵³⁶ Als Schlüsselerlebnis, das ihn dazu angetrieben habe, nach dem „griechischen Logos“ zu suchen, nach dem tieferen griechischen Geist, und das ihn schließlich auf die *Delphische Idee* gebracht habe, kennzeichnet Sikelianos eine Begebenheit aus seinen Kindertagen: So sei er als kleiner Junge begeistert vom historischen Ereignis der Befreiung Griechenlands vom „Osmanischen Joch“ gewesen. Sein Vater Ioannis habe ihn jedoch daraufhin belehrt, dass Griechenland nur einen Teil seiner Freiheit erlangt habe; Sikelianos zitiert ihn mit den folgenden Worten:

In der Tat, mein Kind, sind wir dem Türken entkommen [...]. Heute sind wir keine wirklichen Sklaven mehr, aber wir sind, aus Gründen, die du verstehst, wenn du größer wirst, [...] Schützlinge des Westens, seiner Denkweise, seiner Politik usw. Und das ist für ein gerade erst befreites Volk gefährlicher als die Sklaverei. Die Sklaverei hat im Allgemeinen eine Form

⁵³⁴ Ebd., 84.

⁵³⁵ Vgl. Jacquin 1988, 97.

⁵³⁶ Vgl. Palmer-Sikelianos 1993, 57ff.

und folglich auch eine Form des gegen sie gerichteten Widerstands. Der Schutz aber [...] dehnt sich immer weiter aus, bis wir aus unserer Lethargie erwachen und beim Blick um uns herum und in uns feststellen, dass wir in unserem gesamten Leben Schmarotzer sind [...]. Unsere essentiellen Verbindungen, als Individuen und als Volk, mit unserer eigenen Umwelt – natürliche, geistige, administrative Verbindungen etc. – sind heute nicht einmal hypothetisch vorhanden. Damit nun Griechenland wirklich befreit wird, muss es zuerst diese Verbindungen wiederfinden, und vor allem muss es seinen ganzen verborgenen Geist wiederfinden, jenen, der im Geheimen über all seine Geschichte herrscht [...]; und diesen Geist muss es sich eines Tages ganz zu Eigen machen, nicht mehr mit Worten, sondern indem es ihn entschlossen in seinem gesamten Leben anwendet.⁵³⁷

Diese Worte seien für Sikelianos ein „Samen“ gewesen, der jahrelang in seiner Seele gearbeitet habe.⁵³⁸ Auf der Suche nach dem griechischen Geist, dessen Anwendung die Emanzipation des Landes von westlichen Paradigmen herbeiführen würde, beschäftigt er sich nach eigenen Angaben autodidaktisch mit, erstens, dem dörflichen Leben und Bräuchen auf seiner Heimatinsel, in denen er eine „autonome und wahrhaftige Tradition“ aufscheinen sieht; zweitens, mit historischen Monumenten bzw. Ruinen, deren „Sprache“ er zu entschlüsseln gelernt habe; drittens, mit Büchern, unter anderem Werke von Platon und Aristoteles.⁵³⁹ Sikelianos sei zu dem Schluss gekommen, dass das „wahre Griechenland“ nicht in einzelnen Persönlichkeiten wie den Letztgenannten gefunden werden könne, sondern nur in den großen geistigen Institutionen der griechischen Historie.⁵⁴⁰ Der wahre, tiefere Geist Griechenlands, auf den er bei seiner Suche stößt, ist der Geist der „arischen oder orphischen Tradition“⁵⁴¹, einer spezifischen, in den emischen Darstellungen esoterischer Provenienz beschriebenen, antiken theokratischen Gesellschaftsordnung mit Delphi als spirituellem Zentrum, an dem eine geistige Elite von „Eingeweihten“ als Garant gesellschaftlicher Harmonie und Gerechtigkeit wirkt. Die Wiederbelebung der geistig-sozialen Prinzipien dieser Tradition stellt fortan das erträumte Ziel des Dichters dar, mit dem er Mitte der zwanziger Jahre an die Öffentlichkeit tritt.

Ein Jahrzehnt lang, von 1926 bis 1936, widmet sich Sikelianos ausschließlich seiner *Delphischen Idee*, die er mittels Presseveröffentlichungen, Vorträgen, der *Delphischen Festspiele* (und des Mysterienspiels *Der letzte orphische Dithyrambus*) sowie durch Gespräche mit Intellektuellen und Politikern in die Tat umsetzen will. Der utopische Charakter von Sikelianos' Vorhaben, die Vagheit seiner Konzeption und die ablehnende Haltung in Politik und Orthodoxer Kirche

⁵³⁷ Sikelianos 1980, 345.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 345.

⁵³⁹ Vgl. ebd., 346.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 348.

⁵⁴¹ Ebd., 466.

verhindern jedoch die erforderliche gesellschaftliche Dissemination und damit die Verwirklichung seiner Idee. Lediglich die Festspiele und, mit Abstrichen, auch der *Dithyrambus* rufen positive Resonanzen ob ihrer künstlerischen Qualität hervor. Die Veranstaltungen in Delphi mit ihrem hohen finanziellen bzw. organisatorischen Aufwand – bei gleichzeitiger antikommerzieller Ausrichtung – zehren jedoch den Großteil von Eva Palmers Erbvermögen auf und bringen das Ehepaar Sikelianos in eine prekäre ökonomische Situation. 1933 verlässt Palmer Griechenland in Richtung USA, zum einen, um dort neue Geldmittel und Unterstützung für die *Delphische Idee* zu organisieren und die aufgenommenen Schulden zurückzahlen zu können, zum anderen aus Frustration über die allein an einer Kommerzialisierung der Festspiele interessierten politischen Entscheidungsträger in Griechenland. In den Vereinigten Staaten ist sie als Choreographin in verschiedenen Theater- und Tanzprojekten tätig und kehrt erst 1952, ein Jahr nach Sikelianos' Tod und kurz vor ihrem eigenen Ableben, wieder nach Griechenland zurück. Die Ehe der beiden wird bereits in den dreißiger Jahren geschieden; 1940 heiratet Sikelianos seine zweite Frau Anna Karamanou, geb. Kampanari (1904–2006), mit der er zusammen weiterhin in schwierigen finanziellen Verhältnissen lebt.

Mit der Invasion italienischer Truppen Ende 1940 erreicht der Zweite Weltkrieg auch Griechenland, das sich gegen die Armee Mussolinis zunächst behaupten kann, im darauffolgenden Jahr aber von der deutschen Wehrmacht erobert und in drei Besatzungszonen (eine deutsche, italienische und bulgarische Zone) aufgeteilt wird. In jenen Jahren bemühen sich verschiedene griechische Literaten und Künstler, durch ihr Schaffen den Widerstandsgeist gegen die Besatzer anzufachen bzw. aufrechtzuerhalten. Die größte Wirkung entfaltet dabei Angelos Sikelianos: So hält er im Angesicht des italienischen Angriffs drei Radioansprachen, in denen er den Kampf der Griechen gegen den faschistischen „Pseudocäsarismus“ metaphysisch überhöht. Auf dem Gipfel der Hungersnot in Athen, zu der es Ende 1941, Anfang 1942 im Gefolge der deutschen Ausbeutungspolitik kommt, erscheint ein Gedicht von Sikelianos, das schnell in der Hauptstadt die Runde macht: Es trägt den Titel *25. März 1942*; der Autor stellt mit diesem Datum eine Analogie zum Beginn des griechischen Befreiungskrieges gegen die Türken im Jahre 1821 her und prophezeit eine baldige nationale Auferstehung:

The swallows of death threaten to bring you

Oh Greece, a new spring, and from the grave a gigantic birth.

Vainly is the guard of the Romans around you.

Soon you will rise up in a new Twenty-One.⁵⁴²

Der Dichter selbst engagiert sich in der Widerstandsbewegung E.A.M. (Nationale Befreiungsfront), in der er zusammen mit anderen Literaten und Intellektuellen

⁵⁴² Zit. nach Mazower 2001, 93–94.

wie Konstantinos Dimaras oder Jorgos Theotokas den geistigen Widerstand zu organisieren versucht. Zu diesem Engagement gehört auch Sikelianos' Mitwirkung in der Untergrund-Zeitschrift *Eleftheria* (Freiheit).⁵⁴³ Auf besonders mitreißende Art zeigt sich sein patriotischer Widerstandsgeist, als Anfang 1943 sein Freund und Vorbild Kostis Palamas (*1859) nach langer Krankheit verstirbt, einer der wichtigsten und angesehensten Poeten des Landes. Obwohl die Beerdigung nicht öffentlich angekündigt wird, strömt eine große Menschenmenge zum Friedhof, um Palamas die letzte Ehre zu erweisen. In der dortigen Kapelle hält zunächst Erzbischof Damaskinos eine kurze Ansprache, dann setzt Sikelianos zu einer flammenden Rede an, in der er – ungeachtet der Anwesenheit von Vertretern der Achsenmächte – zum nationalen Erwachen aufruft. Sein Charisma und seine Sprachgewalt ergreifen das Publikum, wie einer der Anwesenden berichtet:

Listening to Sikelianos declaiming, full of emotion, with his thunderous voice, with his well known rhetorical and vigorous air, in that moment which was surely the pinnacle of his life, I felt for a moment that I was no longer walking on the earth! [...] The declamation of Sikelianos – a truly revolutionary paean – was a unique experience for me.⁵⁴⁴

Mit dem wiederholten Ausruf „Freiheit!“ führt Sikelianos danach die Prozession aus der Kapelle auf den von Wachsoldaten umstellten Friedhof. Als deutsche und italienische Würdenträger zum Grab gehen, um Blumen hineinzuworfen und den Arm zum „römischen Gruß“ bzw. zum Hitlergruß erheben, beginnt die Menge, die Nationalhymne zu singen sowie „Lang lebe Griechenland“ und „Lang lebe die Freiheit“ zu rufen.⁵⁴⁵ Die Bestattung von Palamas wird so zu einer historischen Demonstration des patriotischen Widerstandswillens des griechischen Volkes.

1944 ziehen sich die Deutschen aus Griechenland zurück, doch das Land kommt nicht zur Ruhe: Kurz nach der Befreiung entbrennen Kämpfe zwischen der linksgerichteten E.A.M. und ihrem militärischen Arm E.L.A.S. (Nationale Volksbefreiungsarmee) auf der einen und rechtsgerichteten, von britischen Truppen unterstützten Einheiten der Regierung auf der anderen Seite. Zwei Jahre später weitet sich diese Konfliktkonstellation zum Griechischen Bürgerkrieg aus. Sikelianos gerät im aufgeheizten politischen Klima jener Jahre ins Fadenkreuz des rechten, antikommunistischen Establishments in Staat, Presse und Kulturbetrieb. Der Grund dafür ist zum einen sein Engagement in der E.A.M. während des Weltkriegs, zum anderen seine internationalistische Einstellung und seine Forderung nach einem ökonomischen Egalitarismus nach urchristlichem Vorbild, durch die er in den Ruch des Kommunismus kommt.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Vgl. Sikelianos 2000b, 16–17

⁵⁴⁴ Zit. nach Mazower 2001, 117.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 118.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 95.

Sikelianos' politische Stigmatisierung verhindert, dass er in die Akademie von Athen aufgenommen wird.⁵⁴⁷ Darüber hinaus trägt sie in erheblichem Maße dazu bei, dass er bei der Vergabe des Literaturnobelpreises leer ausgeht: Der griechische Schriftstellerverband empfiehlt 1946 dem schwedischen Nobelpreiskomitee Angelos Sikelianos und Nikos Kazantzakis – in einer gemeinsamen Bewerbung – als Kandidaten für die Auszeichnung; in der konservativen und rechtsextremen Presse ertönt daraufhin massive Kritik an beiden Schriftstellern, die unter anderem als „Kommunisten und Schwätzer“ sowie als „Sympathisanten der Dezembermassaker“ (also der Gewalttaten kommunistischer Einheiten gegen Zivilisten 1944) bezeichnet werden.⁵⁴⁸ Ebenso wendet sich die Regierung von Ministerpräsident Konstantinos Tsaldaris aus politischen Gründen gegen die Bewerbung und präsentiert eigene, international völlig unbekannte Kandidaten. In der schwedischen Akademie entsteht dadurch der berechtigte Eindruck, dass es in Griechenland keine Einigkeit bezüglich einer breit unterstützten Kandidatur gibt – die Chancen von Sikelianos und Kazantzakis verringern sich infolgedessen beträchtlich.⁵⁴⁹ Der Literaturnobelpreis geht 1946 schließlich an Hermann Hesse.

Die Kandidatur von Sikelianos bleibt bis 1951 bestehen, wird aber weiterhin systematisch von der Regierung und rechten Intellektuellen untergraben. Sein Hauptgegner ist der Schriftsteller Spyros Melas (1883–1966), der in mehreren scharfen Polemiken bei Sikelianos eine „vaterlandslose“ Einstellung ausmacht und auch dessen mitunter unintelligible mystisch-poetische Sprache als „nutzlose Rede“ verunglimpft.⁵⁵⁰ Melas geht sogar noch einen Schritt weiter: Als Vertreter der Akademie von Athen reist er nach Stockholm, wo er sich mit Mitgliedern des Nobelpreiskomitees trifft und Sikelianos wie auch Kazantzakis als Kommunisten diffamiert, die in Griechenland nicht wohlgekommen seien.⁵⁵¹

Der Kommunismus-Vorwurf vereitelt nicht nur die offizielle Würdigung von Sikelianos' künstlerischem Schaffen, sondern verhindert auch teilweise die Präsenz seiner Werke im kulturellen Leben des Landes. Dies ist der Fall, als das Nationaltheater in Athen 1945 die Aufführung seines Theaterstücks *Sibylle* ankündigt – wütende Angriffe seitens der rechten Presse machen das Vorhaben letztlich zur Makulatur.⁵⁵² Darüber hinaus verbietet die Polizei in Piräus 1946 die dortige Inszenierung von *Christus in Rom*, eines weiteren Stücks, dessen Inhalt – Christus als Revolutionär gegen die Herrschaft des römischen Kaisers – offenbar als kommunistische Propaganda eingestuft wird.⁵⁵³

Ende der vierziger Jahre verschlechtert sich Sikelianos' Gesundheitszustand dramatisch, bis hin zu einer halbseitigen Lähmung. In einem Hotel in Kifisia ver-

⁵⁴⁷ Vgl. Jacquin 1988, 253.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 258.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 256–257.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 259.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., 259–260.

⁵⁵² Vgl. Sikelianos 2000b, 20–21; Churmusios 1946, 371.

⁵⁵³ Vgl. ohne Autor 1946, 1.

abreicht ihm ein Zimmermädchen 1951 versehentlich ein falsches Medikament, woraufhin er in ein Krankenhaus gebracht wird und dort zwölf Tage später stirbt.⁵⁵⁴ Ungeachtet der ablehrenden Haltung der politischen Entscheidungsträger in den Vorjahren erhält der Poet ein Staatsbegräbnis und wird auf dem Ersten Athener Friedhof beigesetzt. Ein Jahr später kehrt Eva Palmer nach Griechenland zurück, nachdem sie bereits 1950 vergeblich versucht hatte, ein Visum zu bekommen.⁵⁵⁵ Aus Anlass des 25-jährigen Jubiläums der ersten *Delphischen Festspiele* inszeniert der Schriftsteller Linos Karzis – in der Zwischenkriegszeit ein Vertreter des Kreises um Sikelianos – eine Wiederholung des Ereignisses in Delphi, einschließlich einer Aufführung des *Gefesselten Prometheus*.⁵⁵⁶ Einige Tage, nachdem sie der Veranstaltung beigewohnt hat, stirbt Eva Palmer in Athen. Gemäß ihrem Testament wird sie in Delphi bestattet, am Ort ihres größten künstlerischen Triumphs.

2.2 Sikelianos' Welt- und Selbstbild

Wie der Literaturkritiker Zisimos Lorentzatos richtig angemerkt hat, ist es kaum möglich, Sikelianos' delphische Prosa zu verstehen, ohne die allgemeinen esoterischen Interessen des Dichters zur Kenntnis zu nehmen.⁵⁵⁷ Zwei französische Autoren sind dabei von besonderer Bedeutung: Zum einen der Schriftsteller, Theosoph und Wagnerianer Edouard Schuré (1841–1929), der in seinem bis heute einflussreichen Hauptwerk *Die großen Eingeweihten* von 1885 – in Anknüpfung an den Hermetismus der Frühen Neuzeit – eine historische Linie von Weisen und Menschheitslehrern entwirft, welche die *philosophia perennis* tradieren und verkörpern.⁵⁵⁸ Sikelianos liest das Buch bereits als Jugendlicher auf seiner Heimat-

⁵⁵⁴ Vgl. Jacquin 1988, 265.

⁵⁵⁵ Die griechischen Behörden verweigern ihr die Ausstellung des Dokumentes, vgl. Papadaki 1998, 282. Der Grund dafür ist wahrscheinlich die vom griechischen Botschafter in den USA gestreute Verdächtigung Palmers als Kommunistin, vgl. ebd., 280.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 282.

⁵⁵⁷ Lorentzatos verweist auf Sikelianos' Vertrautheit mit dem Illuminismus und Martinismus sowie den Werken von Joseph de Maistre, Court de Gébelin, Antoine Fabre d'Olivet, Papus, Alexandre Saint-Yves d'Alveydre und Edouard Schuré, vgl. Lorentzatos 2000, 32. Er übersieht jedoch den massiven Einfluss theosophischer Autoren (neben Schuré), insbesondere den von G.R.S. Mead (1863–1933), der zahlreiche Abhandlungen über Themen verfasst hat, die für Sikelianos von besonderem Interesse sind, namentlich Orphik, Mysterienreligionen und Gnostizismus. Meads Darstellung eines mithräischen Rituals inspiriert den Dichter Anfang der zwanziger Jahre dazu, ein okkultistisches Prosawerk unter dem Arbeitstitel *Το κατορθωμένο σώμα* (Der vollendete Leib) in Angriff zu nehmen – ein Vorhaben, das er jedoch letztlich nie realisiert, vgl. Frangou-Kikilia 2002, 123–146. Aus dem privaten Bücherbestand Sikelianos' sind insgesamt neun Werke Meads erhalten, vgl. Papadaki 1995a, 380.

⁵⁵⁸ Das Werk erscheint bis heute in immer neuen Auflagen, die aktuellste deutschsprachige Ausgabe wurde 2010 veröffentlicht, vgl. Schuré 2010. Die *Eingeweihten*, deren Leben und Wirken der

insel; er betrachtet sich selbst als Schurés „Sohn im Geiste“⁵⁵⁹, lädt den Schriftsteller zu den ersten *Delphischen Festspielen* ein (Schuré lehnt aus Altersgründen ab) und erwägt sogar, eines der Mysterienspiele des Franzosen in Delphi aufzuführen.⁵⁶⁰ Der zweite große Ideengeber ist Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842–1909), die graue Eminenz des Fin-de-siècle-Okkultismus, dessen utopisches Konzept der *Synarchie* als harmonischer, organischer Gesellschaftsordnung unter der geistigen Führung einer religiösen Elite den Kern der *Delphischen Idee* bildet.⁵⁶¹ Daneben ist Sikelianos' Weltanschauung stark von lebensphilosophischem Denken im weitesten Sinne (Schopenhauer, Bergson, Klages und vor allem Nietzsche⁵⁶²) beeinflusst.

Das ultimative Ziel der *Delphischen Idee* ist, kurz gesagt, die spirituelle Wiedervereinigung der gefallenen Menschheit mit dem Göttlichen. Das bedeutet nicht, dass Sikelianos die Welt als essentiell böse oder getrennt von Gott sieht, im Gegenteil: Er glaubt an die Einheit des Seins und an die Heiligkeit aller natürlichen Formen und Kräfte, die für ihn Manifestationen des göttlichen Geistes in der Welt darstellen.⁵⁶³ Seit seiner Kindheit habe er das Gefühl einer „mystischen Symbiose mit dem Universum“⁵⁶⁴ verspürt. Der Dichter ist jedoch davon überzeugt, dass das fehlende Bewusstsein dieser kosmischen Einheit die Menschheit immer tiefer in geistige Zersplitterung, Chaos und Leid führe.

Am Anfang und Ende von Sikelianos' Weltanschauung steht die neoplatonische, die *longue durée* esoterischer Religiosität prägende Vorstellung einer absoluten göttlichen Ureinheit, aus der durch Emanation die vielfältigen und vergänglichen Formen des Seins in Raum und Zeit hervorgegangen sind. Das Göttliche hat sich dabei nach Vorstellung des Dichters in ein maskulines und ein feminines Prinzip polarisiert; der „männlich“ konnotierte göttliche Geist ist als befruchtender Samen in die „weibliche“ Urmaterie eingedrungen, die rein potentielle Substanz des Seins, was zur Geburt der physischen Welt führte. Sikelianos verwendet für das männliche Prinzip entweder die allgemeinen Begriffe *Geist* und *Logos* oder mythologische Namen, welche sich auf bestimmte Aspekte beziehen: Als *Dionysos* ist das Ewig-Männliche die alles durchdringende Lebenskraft, oder, wie Philipp Sherrard es mit Blick auf Sikelianos' lyrische Bildsprache treffend ausdrückt: „life in its flow and succession and ceaseless outpouring, in all

Autor nacheinander darstellt sind Ram, Krishna, Hermes, Orpheus, Pythagoras, Platon, Moses und Jesus.

⁵⁵⁹ Sikelianos 2000a, 394.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., 444–446; 467.

⁵⁶¹ Sikelianos hat nachweislich acht Werke des Franzosen rezipiert, vgl. Papadaki 1995a, 390.

⁵⁶² Nietzsche ist für Sikelianos der „mächtigste geistige Held des Westens. Seine gigantische Person zerschlug, wie ein Rammbock, rechts und links die morschen Dinge unserer gesamten Epoche“. Sikelianos 1980, 269. In den Resten seines privaten Bücherbestandes finden sich vier Nietzsche-Titel, darunter *Ecce Homo* und *Also sprach Zarathustra*, vgl. Papadaki 1995a, 383.

⁵⁶³ Sherrard 1981, 125.

⁵⁶⁴ Sikelianos 1965, 16.

its forms, with all its contradictions, in its joy and in its suffering, its cataclysms and its splendours⁵⁶⁵. Neben dieser Erscheinung als rohe und überbordende kosmische Energie tritt das maskuline Prinzip im Werk des Dichters auch unter dem Namen *Apollon* auf – als innere Harmonie und organisierende Rationalität des Universums. „Für seine Eingeweihten“, heißt es in der Delphischen Prosa, „war der dorische Gott Apollon wirklich der Weltlogos, die gewaltige Existenz des schöpferischen und geistigen Lichts, das unaufhörlich im Weltall arbeitet“⁵⁶⁶. Darüber hinaus bezeichnet Sikelianos den *Logos* als *Christus* – der griechische Poet sieht den göttlichen Geist zersplittert in der materiellen Welt, „gekreuzigt“ in der Selbstsucht, Unwissenheit und mangelnden Kreativität der meisten Menschen.⁵⁶⁷ Diese Sichtweise kommt sehr deutlich in Sikelianos’ Vorwort zu seinen Theaterstücken *Dädalos auf Kreta* und *Christus in Rom* zum Ausdruck: „Süd, Nord, Ost und West – ein großes Kreuz, und auf ihm sehe ich den Geist des Menschen festgenagelt“⁵⁶⁸; und in *Christus in Rom* lässt der Dichter eine der Figuren sagen: „Trostloser Splitter des Göttlichen, der Logos hängt, mit durchbohrten Händen (...) und das Weiß seines Gesichts steht vor uns, um uns den gesamten Abgrund des Schmerzes zu erleuchten“⁵⁶⁹. Sikelianos träumt davon, durch die *Delphische Anstrengung* den Geist vom „Kreuz“ zu erlösen; Aischylos’ Tragödie *Prometheus, gefesselt* steht deshalb, interpretiert als Symbol des gekreuzigten *Logos*, im Mittelpunkt der *Delphischen Festspiele*.

Das feminine Prinzip ist für den griechischen Poeten der passive Urgrund bzw. die Wurzel der Schöpfung, die Substanz, die sich unter der Einwirkung des aktiven, penetrierenden Geistes aktualisiert.⁵⁷⁰ Aufgrund seines Charakters reiner Potentialität und Unbestimmtheit ist das Ewig-Weibliche für ihn eine göttliche „Dunkelheit“ – die *Mutter Nacht*, welche die Urbilder der Schöpfung enthält.⁵⁷¹ Sikelianos übernimmt auch den Begriff *Mutter Gottes* aus dem traditionellen christlichen Kontext; er reinterpretiert jedoch die Vorstellung der Unbefleckten Empfängnis poetisch versinnbildlicht als das Hervorgehen der Welt aus dem „Schoß“ des Ewig-Weiblichen nach seiner Penetration durch den *Logos*.⁵⁷² Diese Symbolik zeigt sich ebenfalls in Sikelianos’ Verständnis der „Einweihung“ als Erlangung einer erlösenden, höheren Erkenntnis – also *Gnosis* – über das Leben und den Kosmos, wie sie in den Heiligtümern der Antike vermittelt worden sei: Das Ewig-Weibliche beinhaltet all die Ideen, Formen und Energien, durch die der Geist schöpferisch wirke; *Gnosis* kann daher nur erlangt werden, wenn der Geist des Adepten mit der *Großen Mutter* vereint ist. Die Seele des Eingeweihten muss

⁵⁶⁵ Sherrard 1981, 161.

⁵⁶⁶ Sikelianos 1980, 85–86.

⁵⁶⁷ Sherrard 1981, 164.

⁵⁶⁸ Sikelianos 2003, 9.

⁵⁶⁹ Ebd., 89.

⁵⁷⁰ Vgl. Sherrard 1981, 162.

⁵⁷¹ Dimopoulos 1981, 15.

⁵⁷² Vgl. Sherrard 1981, 162.

rein werden, „jungfräulich“, um den *Logos* so aufzunehmen, wie die „weibliche“ Urmaterie den Geist empfangen habe. Die Einweihung stellt somit, symbolisch gesprochen, die Geburt des göttlichen Kindes (= die *Gnosis*) in der Seele des Initianden dar.⁵⁷³

Sikelianos betrachtet die Schönheit der griechischen Landschaft und ihre fruchtbare Erde als Ausdruck der mütterlich sorgenden göttlichen Weiblichkeit, der „Spenderin des täglichen Brotes, des täglichen Weines“⁵⁷⁴. Er bezeichnet diesen Aspekt des femininen Prinzips als *Mutter Erde*; Jahrtausende lang sei dieses „Mütterliche Prinzip des Lebens“⁵⁷⁵ von Agrargesellschaften mit diversen Göttinnen wie Demeter, Isis, Kybele, Astarte usw. identifiziert und religiös verehrt worden.⁵⁷⁶ Das Urweibliche sei die „ewig gebärende, kosmogonische empfindsame Seele“⁵⁷⁷ der Natur. Wie ich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen werde, vertritt der Dichter im Kontext seines Delphischen Projekts eine agrarromantische Vision ländlicher Gemeinschaftlichkeit und Naturnähe, die seine religiöse Verbundenheit mit der *Mutter Erde* ausdrückt.

Laut Sikelianos ist das Göttliche androgyn, d.h. das maskuline und das feminine Prinzip sind zwei Seiten ein und derselben Medaille; die Namen verschiedener Gottheiten, die in seinen Werken auftauchen, stehen für verschiedene Aspekte und Manifestationen des *einen* Göttlichen. Der Mensch ist in der esoterischen Weltanschauung des Dichters ein Mikrokosmos (im Sinne des ersten Merkmals der esoterischen Denkform *sensu* Faivre), der den *Logos* und die *Große Mutter* reflektiert, und beide ins Gleichgewicht bringen muss, um Vollkommenheit zu erlangen. Zwar hat Sikelianos keine Abhandlung über seine kosmologischen Vorstellungen verfasst, dennoch verweisen entsprechende Stellen in seinem Gesamtwerk und seine Selbstverortung in der geistigen Nachfolge Schurés klar auf das theosophische Welterklärungsmodell. Wie Dänov glaubt auch der griechische Lyriker an die „Involution“ des Geistes in die Materie und seine „Evolution“ zurück zur göttlichen Urquelle. So spricht er davon, dass die „ersten Arier“ in ihrer unverfälschten Weltsicht die Materie als „plastisches Element der freien schöpferischen ‚Monaden‘ oder ‚Seelen‘“ erkannt hätten, die „dazu verpflichtet sind, die latent in ihnen vorhandene Harmonie zu Ausdruck zu bringen, wodurch sie dem Werk der gesamten Schöpfung helfen“.⁵⁷⁸ Dieses innere göttliche Selbst sei in den meisten Menschen unentwickelt und inaktiv – die „Kreuzigung“ des *Logos*, von der bereits die Rede war. Sikelianos sieht seine Mission darin, die Menschheit zurück auf den aufsteigenden Weg der geistigen Erhöhung und Einheit zu führen, da es keine bessere Methode gebe, die „Fesseln der Materie“ zu lösen, als die Methode der „wahren Poesie“, welche die Indivi-

⁵⁷³ Vgl. ebd., 170–171.

⁵⁷⁴ Sikelianos 1965, 55.

⁵⁷⁵ Sikelianos 1981, 70.

⁵⁷⁶ Ebd., 72.

⁵⁷⁷ Sikelianos 1965, 18.

⁵⁷⁸ Vgl. Sikelianos 1980, 88.

duen mit den „Impulsen des Weltherzens“ in Einklang bringe.⁵⁷⁹ Es sei an der Zeit, dass

wir in der Brust der Völker aktiv das kraftvolle Gefühl der mystischen Autonomie der Seele eines jeden Individuums wiederbeleben, eines Funkens, der – auch in den gewöhnlicheren Momenten seiner [des Individuums] Existenz und seiner täglichen Mühsal – die Flamme der absoluten schöpferischen Monade in ihm entzünden und in seinem Herzen den [...] kreativen Impuls des Universums erwecken kann.⁵⁸⁰

Den „heiligen und wahrhaft theogonischen Impuls“⁵⁸¹, der seit Jahrhunderten in der Menschheit erstickt werde, möchte Sikelianos freisetzen, indem er durch die Verwirklichung der *Delphischen Idee* die Grundlage für die „Einweihung der Menschheit in die Erkenntnis ihres Selbst“⁵⁸² legt. Dies betrachtet er als die Verantwortung eines „wahren Poeten“ – als den er sich selbst sieht – gegenüber seinen Mitmenschen.

Ein „wahrer Poet“ ist nach Sikelianos’ Verständnis nach nicht einfach ein Künstler, sondern ein *poeta vates*, ein Seher und Mystiker, dessen innere Göttlichkeit durch die Erlangung eines höheren Bewusstseins aktiviert wurde und der sich auf diese Weise von den konventionellen intellektuellen, historischen und ästhetischen Kategorien seiner Zeit befreit hat. All dies gebe ihm einen inneren Abstand zur Welt, eine „Position der Innerlichkeit [...] von der aus er wirklich über die anderen und sich selbst wachen kann“⁵⁸³. Sikelianos verwendet den Begriff „Poesie“ als Synonym für eine holistisch-spirituelle Weltsicht, die dazu bestimmt sei, die „wahrhaft vollkommene Philosophie im gesamten geistig erneuerten Bewusstsein der Welt zu werden“⁵⁸⁴. Die Gabe der poetischen – vor allem der lyrischen – Imagination (das dritte esoterische Merkmal nach Faivre) sei ein Organ für die Erkenntnis der Welt und des eigenen Selbst; aus diesem Grund sei der „wahre Poet“

[...] der Einzige, der die gesamte Forderung der reinen menschlichen Persönlichkeit in ihrer kosmischen Dimension und ihrer gesamten Bestimmung begreift. [...] Dank seiner essentiell angeborenen Stellung über dem Puls der Schöpfung kann nur er konzentriert sehen, wie die Natur, die Seele und die Geschichte danach streben, durch einen homogenen Rhythmus erlöst zu werden; aus diesem Grund ist es seine Pflicht und liegt es in seiner Macht, die Erinnerung

⁵⁷⁹ Ebd., 49.

⁵⁸⁰ Ebd., 371.

⁵⁸¹ Ebd., 371.

⁵⁸² Ebd., 229.

⁵⁸³ Sikelianos 1965, 11.

⁵⁸⁴ Sikelianos 1965, 63.

an die triadische Existenz der Welt in der Einheit des ersten und ungeteilten schöpferischen Impulses zu erneuern.⁵⁸⁵

Die „wahre Poesie“ sei keine Flucht aus der Realität, kein „Zustand vergänglicher ästhetischer Flatulenz“, kein Rückzug vor den Widersprüchen des menschlichen Lebens.⁵⁸⁶ Es handle sich im Gegenteil um die

geduldige, organische und substantielle Überwindung dieser Widersprüche in der Seele des wahren Poeten, und das Angebot des Kapitals dieser Überwindung an die Allgemeinheit, für eine Vollendung des Sinns des Lebens auch in der übrigen Seele der Welt.⁵⁸⁷

Sikelianos beansprucht ein höheres Wissen, eine erlösende Erkenntnis über die Welt und den Sinn des menschlichen Daseins darin. Durch diese *Gnosis* fühlt er sich aus der „normalen“ Menschheit herausgehoben, als erleuchtete individuelle Seele, die dazu berufen ist, die anderen geistigen Monaden zu erwecken und ihrer wahren Bestimmung zuzuführen. Die angeborene poetische Empfindsamkeit und Imaginationskraft begreift er als Zugang zu einer verborgenen Wahrheit hinter der sichtbaren Realität, zum Verständnis der kosmischen Einheit hinter den Antinomien der Welt – der „biologischen und mystischen Einheit des Menschen mit dem Universum und seinen Mitmenschen“⁵⁸⁸.

Dem „wahren Poeten“ obliegt es in den Augen des Leukadiers, der Menschheit das Bewusstsein dieser kosmischen Ganzheit zurückzugeben, von dem sie sich im Laufe der Geschichte immer weiter entfernt habe und an dessen Stelle die Herrschaft des Rationalismus (Sikelianos spricht in Anknüpfung an Nietzsche von der „Logokratie“⁵⁸⁹) und eine Profanisierung des Daseins getreten sei: eine Unterwerfung unter „die Befehle der materiellen Selbsterhaltung“⁵⁹⁰ und eine ausschließliche Beschränkung auf

jene intellektuelle Orientierung, die nur die Entwicklung der praktischen Lebensziele erlaubt, ohne dass sie sich darum kümmert, diese Ziele mit ihrer tieferen Quelle zu verbinden, von der allein die Existenz des Menschen, als ewige Tatsache, gleichzeitig eine Perspektive und Sinn erhält – mit anderen Worten: eine dauerhafte und substantielle schöpferische Mission.⁵⁹¹

Im biographisch-historischen Überblick habe ich bereits Sikelianos' ablehnende Haltung gegenüber den geistigen Paradigmen der modernen westlichen Zivilisa-

⁵⁸⁵ Ebd., 69–70.

⁵⁸⁶ Vgl. Sikelianos 1981, 143–144.

⁵⁸⁷ Ebd., 144.

⁵⁸⁸ Ebd., 155.

⁵⁸⁹ Sikelianos 1965, 67.

⁵⁹⁰ Sikelianos 1981, 155–156.

⁵⁹¹ Ebd., 156.

tion erwähnt. Deren Dominanz führt er besonders auf vier Denker zurück: Bacon, Descartes, Spinoza und Kant. Den ersten beiden, die er durchaus als „geistige Helden“⁵⁹² bezeichnet, hält er zugute, dass sie zur Überwindung des „mittelalterlichen dogmatischen Kriteriums des Glaubens“ beigetragen haben; an dessen Stelle hätten sie jedoch das Experiment bzw. den objektiven Beweis als Kriterium einer sicheren Erkenntnis gesetzt und damit syllogistischen Kategorien den Vorzug vor den „latenten oder ganz und gar unbekanntem Kategorien des Denkens und Lebens in uns und um uns herum“.⁵⁹³ Für Sikelianos bedeutet dies die Abkopplung der menschlichen Erkenntnis von einer verborgenen – „okkulten“ – Dimension des Seins, die sich nicht durch rationale wissenschaftliche Methoden erfassen lässt. Der Rationalismus habe sich, so der Dichter, im Bewusstsein des Westens zu einer Dogmatik verfestigt, die in der Philosophie Kants ihren Höhepunkt erreicht habe. Die Durchsetzung des rationalistischen Paradigmas in der Neuzeit habe dem „heiligen lebendigen Kapital der menschlichen Empfindsamkeit“ den Rest gegeben, dem „grundlegenden biologischen Organ“, das die Kommunikation und gegenseitige Durchdringung von Mensch und Kosmos ermögliche.⁵⁹⁴ Und weiter:

Durch die Entfernung dieses tiefsten Kriteriums der Empfindsamkeit aus dem Menschen, und die absolute Vorherrschaft [...] der vollkommen kalten und abstrakten syllogistischen Prinzipien und Axiome entsteht nach und nach zwischen den Menschen sowie zwischen dem Menschen und dem Kosmos eine Kluft, die immer unüberbrückbarer wird.⁵⁹⁵

Genau diese Kluft möchte Sikelianos durch die Verwirklichung seines Delphischen Projektes schließen, sieht er sich doch als „wahren Poeten“, in dem das holistische Wahrnehmungsorgan der Empfindsamkeit intakt sei, so dass es in seiner Verantwortung liege, das Kapital der von ihm erkannten Wahrheit zum Wohle seines Volkes und der ganzen Menschheit einzusetzen. Der Erste Weltkrieg stellt sich ihm als einschneidende historische Umwälzung dar, durch die der Weg frei wird für ein neues Bewusstsein, das dem Menschen seine ihm zukommende Rolle als aktiver Teil der kosmischen Ganzheit und des sich darin abspielenden spirituellen Evolutionsgeschehens zurückgibt.

⁵⁹² Ebd., 158.

⁵⁹³ Vgl. ebd., 158.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd., 158–159.

⁵⁹⁵ Ebd., 159.

2.3 Die *Delphische Idee*

2.3.1. Das Erbe des „*Delphischen Griechenlands*“

Die Menschheit hat nach der Überzeugung Sikelianos' das Wissen um die wahre Natur der Welt verloren – die *philosophia perennis*⁵⁹⁶, welche, wie Sikelianos' Vorbild Edouard Schuré lehrt, durch die Jahrhunderte hindurch von „Großen Eingeweihten“ wie Orpheus, Pythagoras oder Jesus gelehrt worden sei. Der Dreh- und Angelpunkt der *Delphischen Idee* ist die Vorstellung des Dichters, dass es in der Frühantike ein „goldenes Zeitalter“ gegeben habe, in der diese Weisheit die geistige Grundlage einer universalen, harmonischen und gerechten Weltordnung gebildet habe. Es habe sich um eine Epoche gehandelt, in der

das Universum das Gesetzesbuch der Menschheit war, das uralte Evangelium, das [...] von den ersten und heiligsten Propheten der Erde entschlüsselt wurde, die mit ihren ruhigen und lauten Stimmen nicht die Dogmen eines Glaubens verkündeten, der innerhalb der Grenzen eines Ortes und einer Zeit erstarrt war, sondern die großen Dogmen und Buchstaben des kosmischen Alphabets des universalen Lebens. In jenen Tagen fühlten die Menschen tief in sich das Wirken der gesamten Schöpfung [...] weshalb sie glücklich, stark und ekstatisch waren.⁵⁹⁷

Der griechische Dichter verbindet diese Vision eines Zeitalters der Harmonie und Erleuchtung mit der postulierten Existenz einer „globalen arischen Amphiktyonie – jenes synarchischen Staates, der in Asien, Afrika und Europa unter dem Namen ‚universales Schiedsgericht des Widders‘ bekannt war“⁵⁹⁸. Sikelianos bezieht sich hier wie auch an anderen Stellen in seiner *Delphischen Prosa* explizit auf die Ideen Saint-Yves d'Alveydres. Dieser hatte Ende des 19. Jahrhunderts in mehreren Büchern⁵⁹⁹ die sogenannte *Synarchie*⁶⁰⁰ (im Sinne von „mit Prinzipien“ und als Gegenteil von Anarchie) als ideale, ja göttliche Gesellschaftsordnung postuliert: Grob gesagt handelt es sich dabei um ein korporatives Modell (mit Anklängen an die Utopie Platons), in dem drei Körperschaften organisch zusammenwirken sollen, welche die Bereiche der Bildung (d.h. Religion und Wissenschaft als Einheit gemäß okkultistischem Ideal), Justiz und Ökonomie repräsentieren. Diese drei Organe bilden laut Saint-Yves d'Alveydre die *Autorität*, die von

⁵⁹⁶ Die „ewige Weisheit“, die Schuré in *Die Großen Eingeweihten* darstellt, ist weitestgehend das Weltbild der Theosophie Helena Blavatskys, d.h. es handelt sich um die Legitimierung eines neuen weltanschaulichen Entwurfs durch seine Verortung in einer „uralten“ Traditionslinie.

⁵⁹⁷ Sikelianos 1980, 264.

⁵⁹⁸ Ebd., 123.

⁵⁹⁹ *Mission des Souverains* (1882), *Mission des Ouvriers* (1882), *Mission de Juifs* (1884), *La France vraie ou la Mission des Français* (1887), dazu posthum *Mission de l'Inde en Europe* (1905).

⁶⁰⁰ Zu Saint-Yves d'Alveydre und der Synarchie siehe Boisset 2005; Saunier 1981.

einer „esoterically minded elite“⁶⁰¹, den „Eingeweihten“ ausgeübt wird; daneben gibt es die *Macht*, bestehend aus Exekutive, Finanzwesen und auswärtigen Beziehungen:

Die Synarchie ist eine Regierungsform, in der diejenigen Menschen, die die Macht ausüben, denjenigen untergeordnet sind, welche die Autorität ausüben. Die Autorität kommt von Natur aus dem Lehrkörper zu, der in sich alle Institutionen versammelt, die unterrichtend tätig sind.⁶⁰²

Das bedeutet, dass den „Eingeweihten“ eine gesellschaftliche Führungsrolle zukommt – Saint-Yves d’Alveydre spricht folglich auch von einer Theokratie.⁶⁰³

In der frühen Antike habe dieses „trinitarische“⁶⁰⁴ Modell seine breiteste Verwirklichung erfahren, als ein mythischer Kulturheroe namens Ram (= Widder) einen Europa, Asien und Afrika umfassenden synarchischen Superstaat geschaffen habe, der für Gerechtigkeit und Ausgleich zwischen den Völkern sowie gesellschaftliche Harmonie gesorgt habe – daher die Bezeichnung „Schiedsgericht des Widders“.⁶⁰⁵ In diesem theokratischen Utopia, als dessen spirituelle Zentren diverse Heiligtümer wie Delphi fungiert hätten, habe universaler Frieden und sozialer Zusammenhalt geherrscht. Saint-Yves d’Alveydre schreibt, dass die synarchische Tradition nach dem Zerburchen dieses Friedensreiches weitertradiert worden sei und es immer wieder Versuche gegeben habe, die transkontinentale Ordnung wiederherzustellen – u.a. durch Mose und Jesus; auch er selbst fühlt sich dazu berufen, und legt einen Plan für eine synarchische Umstrukturierung Europas vor.⁶⁰⁶

Sikelianos ist fasziniert von Saint-Yves d’Alveydres Darstellung der *Synarchie* im antiken Griechenland, besonders der Rolle des Orpheus.⁶⁰⁷ Dieser habe, so der Franzose, als Erneuerer des Rates der Amphiktyonen⁶⁰⁸ am Heiligtum von Delphi in einer Zeit von Chaos und Konflikten im Gefolge des Zerfalls von Rams Universaltheokratie die synarchische Ordnung in Griechenland wiederherge-

⁶⁰¹ Godwin 2010, 44.

⁶⁰² Boisset 2005, 83.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 86.

⁶⁰⁴ Vgl. ebd., 83.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., 87–88.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 95–98

⁶⁰⁷ Jacquin 1988, 94.

⁶⁰⁸ Die antiken hellenischen Amphiktyonien waren religiöse Zusammenschlüsse von Stämmen bzw. Städten zum Schutz und zur Verwaltung von Heiligtümern; sie verfügten über juristische Vollmachten und fungierten als überregionale Streitschlichter. Die mächtigste und langlebigste A. war die von Delphi, bestehend aus Repräsentanten von zwölf hellenischen Stämmen – eine Tatsache, die Saint-Yves offensichtlich dazu inspirierte, sie in seiner Geschichte der Synarchie zu berücksichtigen. Zu den Amphiktyonien siehe Sánchez 2001.

stellt.⁶⁰⁹ Zudem kennt Sikelianos Edouard Schurés Ausführungen über den „Großen Eingeweihten“ Orpheus:

Er war es, der die Herrschaft des Zeus in Thrakien, die des Apollo in Delphi befestigte und der die Grundlage zum Gerichtshof der Amphyktionen entwarf, welcher zur sozialen Einheit Griechenlands führte. Endlich formte er durch die Schöpfung der Mysterien die religiöse Seele seiner Heimat. Die Eingeweihten erhielten durch seine Lehren das reine Licht der erhabenen Wahrheiten; und dieses selbe Licht drang zum Volk, gemildert, aber nicht weniger wohlthätig, unter dem Schleier der Poesie und bezaubernder Feste.⁶¹⁰

In der Krisenatmosphäre der Zwischenkriegszeit fühlt der griechische Dichter, dass sein Heimatland und die Welt einen neuen Orpheus bräuchten, der durch die Kraft der Poesie, die Schaffung einer neuen Delphischen Amphiktyonie und die Ausrichtung von Festspielen die gesellschaftliche Einheit Griechenlands im „Licht erhabener Wahrheiten“ zu Wege bringt. In seinen Prosatexten geht Sikelianos auf die Rolle Delphis als „heiliges Zentrum der globalen arischen Amphiktyonie“ ein: In Gestalt des Volksstammes der Dorier seien arische (d.h. indoeuropäische) Kulturheroen einst nach Griechenland gekommen. Sie hätten das Delphische Heiligtum zum Mittelpunkt eines „universalen sozialen Programms“ gemacht, welches zuvor bereits von spirituellen Zentren u.a. in Indien, Ägypten und Chaldäa umgesetzt worden sei:

Diese uralten geistigen Kerne hatten es sicherlich mit einem grenzenlos amorphen historischen Material zu tun, dem Material der größten Rassenströme der heterogensten Völker. Aber dank der Einheit und Breite des sozialen Programms, das sie voranzutreiben trachteten [...] wurden diesem heterogenen Material die höchsten und vollständigen Rahmenbedingungen gewährt, unter denen [...] reine, höhere und essentiell universale Kulturen entstehen konnten.⁶¹¹

Delphi sei so zum Herd einer auf der *philosophia perennis* basierenden „kosmischen Ethik“ geworden, durch welche die Massen auf ewige Prinzipien und damit auf soziale Harmonie und Zusammenhalt ausgerichtet worden seien. Unter dem Einfluss dieser Ethik habe die Menschheit die höchsten Modelle sozialer Institutionen, Individuen und Symbole hervorgebracht, die die Welt bis jetzt gekannt habe:

Diese kosmische Ethik und Intelligenz gab uns die Veden, Orpheus, Homer, den Delphischen Kern, Eleusis, Pythagoras, Aischylos und Pindar, Marathon und Salamis. [...] sie gab uns

⁶⁰⁹ Saint-Yves d'Alveydre 1930b, 681–682.

⁶¹⁰ Schuré 1979, 195–196.

⁶¹¹ Sikelianos 1980, 74.

[...] ihr ewiges Symbol, Prometheus und schließlich, an einem anderen historischen Ort der Erde, die Konzentration all ihres früheren Ringens, ihre lebendige Inkarnation, Jesus.⁶¹²

Das spirituelle Zentrum von Delphi sei zum Nabel der Erde geworden, an dem die „Wächter der Heiligen Archive“⁶¹³ (in denen die Geheimnisse der ewigen Weisheit aufbewahrt werden), die Spitze einer weltordnenden Organisation hätten, deren Struktur Sikelianos wie folgt skizziert:

Erstens, allgemeiner Rat, dazu verpflichtet, liebevoll über die zeitgenössische Geschichte aller bekannter Völker der Welt zu wachen und ihre geistigen Strömungen, jenseits dunkler Fanatismen, in einem Brennpunkt der Allwissenheit und Selbsterkenntnis [...] unter dem Namen ‚Rat der Hieromnemonen‘ zusammenzuführen. Zweitens, ein Rat, dazu verpflichtet, Griechenland von einem Ende zum anderen unter dem Namen „Rat der Amphiktyonen“ zu repräsentieren. Drittens, lokaler Rat als gerichtliche Behörde bei Bedarfsfällen. Viertens, Kommunikation mit den verschiedenen Eingeweihten im Volk, Griechen und Fremden, zum Zweck reformerischer Aktivitäten. Fünftens, weitreichendste Institutionen der geistigen Annäherung aller Völker der Erde und entsprechend weitreichende Institutionen für Griechenland – wie geistige und athletische Wettkämpfe, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Befreiung der Sklaven und anderes. Sechstens, Festspiele, die im Geist eines reinen Henotheismus den gesamten irdischen Mythos umfassten und allen Strömungen der Welt Gastfreundschaft gewährten, wodurch sie sie vereinten.⁶¹⁴

Das synarchische Grundschema einer geistig-religiösen, justiziellen und ökonomischen („reformerische Aktivitäten“) Autorität theokratischen Charakters mit einem Rat von Eingeweihten an der Spitze findet in dieser Struktur ihren Niederschlag; Sikelianos imaginiert eine „fortschrittliche“ vorklassische Antike, in der die Sklaven befreit werden und die Frauen mit den Männern gleichberechtigt sind. Die ewigen Prinzipien der „Dorischen Orthodoxie“⁶¹⁵ (also der arischen Eingeweihten), welche in Delphi verwirklicht worden seien, um die Massen zum Höheren zu erziehen sowie Ausgleich und Einheit zwischen den Völkern zu schaffen, stellt Sikelianos ebenfalls eher fragmentarisch und darüber hinaus undeutlich dar, so dass es angebracht ist, seine Ausführungen in größerer Breite zu zitieren:

Erstens, das Prinzip der Strahlung – ein Prinzip, das gleichzeitig die Politik, die Kunst und die Wissenschaft der orthodoxen Dorier lenkt, da seine Wurzel in der absoluten Verbindung des Menschen mit der Sonne liegt, als offensichtliche Quelle des vollkommenen

⁶¹² Ebd., 89.

⁶¹³ Vgl. Palmer-Sikelianos 1993, 69.

⁶¹⁴ Sikelianos 1980, 360.

⁶¹⁵ Ebd., 274. Der Begriff „Dorische Orthodoxie“ stammt von Saint-Yves d’Alveydre, wie Sikelianos selbst angibt, vgl. Sikelianos 1985, 31.

Logos [...]. Seine Auslegung basiert darauf, dass das ursprüngliche ethische Fundament des Menschen sicherlich weder sein von unserer Epoche angeklagter Egoismus noch sein heuchlerisch und unbeholfen liebkosender Altruismus ist, sondern das organische Bedürfnis jedes Individuums oder jedes Volkes nach der Transfusion von ausreichend Trankopfern seiner Energie, seines Denkens, seiner geistigen und materiellen Kapitalien zwischen allen Menschen, wie auch das organische Bedürfnis nach der Transfusion des Schmerzes, der Freude, des Mysteriums [...].

Zweitens, der Reihenfolge der Herkunft aus dem ersten Prinzip nach, das Prinzip der Eurhythmie [!], der ansteckenden und vollständigen Eurhythmie, von der aus die ansteigende Osmose des lebendigen Willens und der Rhythmen der Menschheit verwirklicht wird, der Reichtum des allgemeinen Bewusstseins und der Einheit der Welt sowie der innerste Reichtum eines jeden Einzelnen von uns.

Drittens das Prinzip der Disziplin – ich meine der inneren und sicheren Disziplin, die aus dem tiefsten Inneren des Individuums oder der Gruppe hervorsprudelt, sie dabei vor den inneren und äußeren Tyranneien rettet und ihr Leben mit dem wahren Kampf prägt, welcher der vollkommene Heroismus und die Mühsal ist, um eines Tages für alle zu einem triumphalen Beispiel geistigen Widerstands und ruhigen organischen Gleichgewichts zu werden.

Viertens, das Prinzip der notwendigen Einfachheit, außerhalb formaler Rahmen, der Einfachheit, die uns ohne Zwang aus der tieferen Schicht des Lebens und der Realität zur Herrlichkeit der wahren Schöpfung erhebt, und die es unserem Geist ermöglicht, sich überall frei und ungetrübt zu bewegen, in seinen mystischen und legitimen Grenzen.

Fünftens, und in gegenseitiger Abhängigkeit mit allen anderen, das Prinzip der grundlegenden Autonomie jeder Seele, Individualseele oder Volksseele, verbunden mit dem Wissen um ihre unendliche Geselligkeit, dank der sie sich in kontinuierlicher, wohlthätiger Wechselwirkung mit allen Seelen und mit allen apollinischen und harmonischen Elementen der Welt befinden kann, was auch ihrer getrennten Entwicklung hilft und gleichzeitig der Erhebung des apollinischen seelischen und historischen Rhythmus der Menschheit im Allgemeinen. Und dieses Prinzip ist jenes, welches in die Tat umgesetzt [...] in der uralten Dorischen Orthodoxie [...] Politik genannt wurde.

Schließlich das in der Reihenfolge einer regulatorischen Hierarchie synthetischste Prinzip des Gedächtnisses [...] das Gedächtnis der unpersönlichen Prinzipien, das sich in den vitalsten Bewegungen des Denkens und des Wollens verwirklicht, und das die Individuen oder die Völker salbt, die ihm gehorchen, nicht die Bürger einer Zeit und eines Ortes, sondern

die Bürger der Geschichte im Allgemeinen, die Kinder des universalen Gedächtnisses Gottes.⁶¹⁶

Sikelianos macht an keiner Stelle weitergehende Ausführungen zu diesen Prinzipien der „Apollinischen Ethik“⁶¹⁷, und auch die Forschungsliteratur schweigt sich dazu aus. Meines Erachtens formuliert Sikelianos hier in etwas schwer verdaulicher Form Grundelemente seines esoterischen Weltbildes: die spirituelle Vereinigung und Erhöhung der Menschheit, wie sie auch Dänov vorschwebt, d.h. die Verbindung von Einzelseelen zu einer Kollektivseele (Prinzip der Autonomie), die Schaffung einer universalen Solidarität (Prinzip der Strahlung), der Aufstieg der Monaden zur göttlichen Urquelle (Prinzip der notwendigen Einfachheit), die Erlangung innerer Freiheit gegenüber der äußeren Welt auf der Basis eines höheren Bewusstseins (Prinzip der Disziplin). Nach Ansicht des Leukadiers habe das antike spirituelle Zentrum von Delphi genau diese Kollektivität und Höherentwicklung hergestellt bzw. vorangetrieben, deren Grundlage die integrale Verbindung des Menschen mit der „Sonne“ sei: dem göttlichen Absoluten, aus dem der alles durchdringende Weltgeist/*Logos* – Apollon – hervorgehe.

In Sikelianos' Imagination repräsentiert die „Geistesaristokratie“⁶¹⁸ von Eingeweihten am Delphischen Heiligtum diesen „männlichen“, aktiven, befruchtenden Aspekt des Göttlichen, während die Volksmassen für die weibliche, passivempfangende und durch die „Saat“ des Geistes kreativ gestaltete Seite stehen. Das religiöse Band des „orphischen Proto-Griechenlands“⁶¹⁹ auf der Ebene des einfachen Volkes sei deshalb die Verehrung der *Mutter Erde* gewesen, wobei die verschiedenen lokalen Götter lediglich „Abgesandte“ des Urweiblichen dargestellt hätten.⁶²⁰ Die Griechen hätten in jener fernen Zeit in Harmonie mit dem Rhythmus der Natur und in friedlichen, brüderlichen und gerechten ländlichen Gemeinschaften gelebt, die nach dem Prinzip der synarchischen Dreigliederung organisiert gewesen seien, wie Sikelianos unter nicht kenntlich gemachter Heranziehung einer entsprechenden Textstelle bei Saint-Yves d'Alveydre⁶²¹ ausführt:

Die grundlegende arische Gemeinschaft bestand [...] aus drei speziellen Räten, welche die Versammlung der Väter und Mütter der Familien jeder Gemeinschaft einberief und

⁶¹⁶ Sikelianos, 358–359.

⁶¹⁷ Ebd., 356.

⁶¹⁸ Ebd., 50. Die nietzscheanische Idee des „Geistesadels“ findet sich zwischen *Fin de Siècle* und Zweitem Weltkrieg quer durch unterschiedliche weltanschauliche Kontexte, siehe dazu Gerstner 2008.

⁶¹⁹ Sikelianos 1980, 195.

⁶²⁰ Vgl. ebd., 195–196.

⁶²¹ Vgl. Saint-Yves d'Alveydre 1930a, 188.

bestimmte. Diese drei Räte entsprachen dem intellektuellen, ethischen und ökonomischen Leben eines jeden Ortes.⁶²²

Das Delphische bzw. Orphische Griechenland bildet laut Sikelianos ein tieferes historisches Erbe, das die etablierte Wissenschaft nicht erfassen könne, zudem habe der Klassizismus das Bild der griechischen Vergangenheit verzerrt. Nur wenige hätten ihre Forschung bis zu den Grenzen der vorsokratischen Philosophie getrieben; dort schlugen sie „schüchtern an die Pforte der Mysterien, oder öffneten für kurze Zeit den heiligen Ozean der Vorgeschichte“, bevor die konventionelle und oberflächliche Geschichtswissenschaft sie wieder zurück zu ihrem „gefährlos flachen Ufer“ gerufen habe.⁶²³ Nun sei es an der Zeit, die klassizistische Idealisierung der Stadtstaaten Athen, Sparta, Korinth und Theben, den Zentren einer „empirischen Politik“, durch eine intuitive Herangehensweise an antike Quellen zu überwinden, um so zum verborgenen Erbe der „Dorischen Orthodoxie“ durchzudringen. Anders als die rationalistische Methode, die ihre Gegenstände analytisch zerteile, führe dieser Ansatz zu einer ganzheitlichen Sicht der ewigen unpersönlichen Prinzipien in der Geschichte.⁶²⁴

Sikelianos macht Delphi zum Mittelpunkt seiner millenaristischen Vision – eines der wichtigsten Heiligtümer des antiken Griechenlands mit panhellenischen Einrichtungen wie dem berühmten Orakel, den Pythischen Spielen zu Ehren des Gottes Apollon und dem einflussreichen Rat der Amphiktyonen.⁶²⁵ Sein Antikebild ist jedoch nicht etisch, sondern emisch, d.h. es handelt sich nicht um eine Betrachtung der Geschichte, die sich auf die Erkenntnisse der akademischen Geschichtswissenschaft und Archäologie stützt, sondern um eine Deutung aus der Perspektive eines religiös-weltanschaulichen Insiders, um das „höhere Wissen“ eines Esoterikers. Wenn Sikelianos etwa von der Amphiktyonie spricht, so meint er keinen nachweisbaren Schutz- und Verwaltungszusammenschluss an einem antiken Heiligtum, sondern eine Institution der *Synarchie*; wenn er etwas als „orphisch“ bezeichnet, so bezieht er sich nicht auf die von der Forschung mehr schlecht als recht erschlossene antike Religionsgemeinschaft der Orphiker, sondern auf das Wirken und die Lehre des „großen Eingeweihten“ Orpheus. Seine Kritik am Rationalismus der Moderne betrifft auch die Archäologie, wiewohl er sie nicht völlig ablehnt:

Die Archäologie ist eine hohe und respektable Wissenschaft, für mich persönlich ist sie vor allem im Rahmen ihrer Ausgrabungstätigkeiten respektabel. Aber wenn plötzlich, an irgendeinem Punkt ihrer Forschung, die Ausgrabungen beendet sind und die in der Mutter Erde begrabenen Meisterwerke vom Schmutz befreit werden, der sie bedeckt, [...] fürchte ich, dass die Archäologen, die sie ausschließlich als ihre eigenen betrachten, sie noch tiefer mit ihren

⁶²² Sikelianos 1980, 169–170.

⁶²³ Vgl. ebd., 42–43.

⁶²⁴ Vgl. ebd., 43.

⁶²⁵ Zur Geschichte Delphis siehe Maaß 2007.

heftigen wissenschaftlichen Debatten und Streitereien verdecken – und, was noch ernster ist, nicht mehr vor unserem physischen Handeln, sondern vor den Augen unserer Seele und unseres Geistes.⁶²⁶

Als Alternative dazu sieht Sikelianos einen intuitiven, „einfühlenden“ Ansatz – eine Erkenntnisweise, die dem Anspruch nach wissenschaftlich ist, gleichzeitig aber über die etablierte Wissenschaft hinausgehe und tiefere Einsichten als diese liefere:

Die Methode, die ich immer befolgt habe, um mich den Denkmälern der Vergangenheit anzunähern, um diese Vergangenheit zu einer wahren und lebendigen Gegenwart in meiner Seele zu machen, um ihr uraltes wie auch ultimatives Gebot zu fühlen, ist die völlige Umkehrung dessen, was der gewöhnliche Rationalismus verlangt. [...] Die Vergangenheit existierte für mich immer als eine geheime Gegenwart, und mein Wille ist es immer gewesen, sie anhand des ewigen zentralen Impulses zu fühlen und kennenzulernen, den sie enthält.⁶²⁷

Diese Methode wendet der Dichter auch auf die antike Stätte von Delphi an; er kommt zur Erkenntnis, dass es sich dabei um eine ahistorische Örtlichkeit handle, an der die Zeit besiegt worden sei und die „Dauer“ herrsche.⁶²⁸ Der Ort am Fuße des Parnass sei eine jener über die ganze Welt verteilten Stätten, an denen das Numinose besonders erfahrbar sei – in Delphi könne die menschliche Seele mit der „Essenz und der gesamten Wahrheit des Planeten“ in Kontakt treten, das „lebendige Gedicht des Sonnenlogos“ durchströme den Ort permanent mit seiner „mystischen Strahlung“.⁶²⁹

Die einst an diesem magischen Ort ansässige weltharmonisierende theokratische Institution habe – wie auch die anderen Heiligtümer (Eleusis, Olympia etc.) – im Laufe der Zeit immer mehr an Einfluss und Bedeutung verloren. Das Erbe des „goldenen Zeitalters“ sei durch die oberflächlichen Philosophien der klassischen Philosophen⁶³⁰, die soziale Degeneration Griechenlands im Gefolge der „zentralistischen Krämerherrschaft Athens unter Perikles“⁶³¹, die „Hydra der zügellosen politischen Freiheit und die epidemische Ausbreitung des schrecklichen griechischen Individualismus“⁶³², ein dogmatisches kirchliches Christentum und schließlich westlichen Rationalismus und Materialismus verschüttet

⁶²⁶ Sikelianos 1978, 169–170.

⁶²⁷ Ebd., 170.

⁶²⁸ Vgl. Sikelianos 1980, 83.

⁶²⁹ Vgl. ebd., 238. Der „Sonnenlogos“ ist in der theosophischen Terminologie das rationale göttliche Bewusstsein bzw. der Geist, welcher das gesamte Leben und alle Formen eines Sonnensystems beseelt, d.h. ein Teilaspekt des großen kosmischen Logos, vgl. Besterman 2003, 66.

⁶³⁰ Vgl. Sikelianos 1980, 348–352.

⁶³¹ Ebd., 168.

⁶³² Ebd., 355.

worden. Die „arische oder orphische Tradition“ existiere jedoch im Unterbewusstsein des griechischen Volkes als „ungeborenes Kapital“⁶³³, welches einer neuen geistigen Elite bedürfe, die es wieder aktiviert, um so das wahre Wesen Griechenlands zum Vorschein zu bringen.

2.3.2 Eine neue „Geistesaristokratie“

Sikelianos ist zutiefst davon überzeugt, dass es seine Mission als „wahrer Poet“ sei, auf die Wiederherstellung der verlorenen Ganzheit und Harmonie des Lebens hinzuwirken, die in der Frühantike unter der geistigen Führung einer religiösen Elite geherrscht habe. Zu diesem Zweck plant er, eine neue „geistige Aristokratie“ zusammenzubringen, zu der er sich selbst zählt: Individuen, die die großen kosmischen Zyklen hinter scheinbar unzusammenhängenden historischen Ereignissen erkannt hätten und daher über ein höheres, ganzheitliches Bewusstsein der Welt verfügten.⁶³⁴ Er glaubt, dass die grundlegenden Probleme der Menschheit gelöst werden könnten, wenn diese in der Welt verstreute Elite zusammengebracht würde, um zu kooperieren. Eva Palmer zitiert hierzu ihren Ehemann:

Those who do see clearly, beyond all dogma, the inner truth and unity which is partially expressed in all dogmas, should have a home in the world where they could meet. They should form a council, a nucleus for the protection of all human beings from fanaticism and selfishness; and this nucleus should gradually grow into a University which would further the study of Universal Truths, and teach their application through Science, and, as far as possible, through the already existing Religion and Art of each and all nations.⁶³⁵

Es handle sich also um Individuen, welche die in allen Religionen bruchstückhaft enthaltene *philosophia perennis* erkannt hätten. Sie hätten die Zeichen erkannt, die eine „unendliche verborgene Tradition“ im Laufe der Jahrhunderte gesetzt habe, woraus sich für sie eine Verpflichtung gegenüber der Gegenwart ergebe.⁶³⁶ Und weiter:

Es existieren in dieser Stunde, wie vielleicht noch nie zuvor in der Geschichte, Individuen, die sich – herangereift im Widerstand gegen die geistige Zersplitterung unserer Epoche, deren Mechanismus sie endgültig überwunden haben – in tiefer Harmonie mit sich selbst befinden, die die ewige Musik befreit haben, die gefangen in ihrer eigenen Seele schlummerte.⁶³⁷

⁶³³ Ebd., 40.

⁶³⁴ Vgl. ebd., 50.

⁶³⁵ Palmer-Sikelianos 1993, 59.

⁶³⁶ Vgl. Sikelianos 1980, 51.

⁶³⁷ Ebd., 50.

Die Zielgruppe von Sikelianos' Botschaft sind Esoteriker sowie allgemein Antirationalisten und Antimaterialisten diverser Provenienz aus dem intellektuellen Feld. Der Dichter nennt einige Namen von Personen, in denen er den „Widerstand gegen die geistige Zersplitterung“ erkennt: der irische Schriftsteller, Theosoph und Nationalist George William Russell (1867–1935), bekannt unter dem Pseudonym AE, der durch sein gesellschaftliches Engagement (u.a. die Einrichtung von Agrarkooperativen), seine mystischen Werke und seiner Suche nach dem wahren Wesen Irlands zum Vorbild für Sikelianos taugt⁶³⁸; der deutsche Lebensphilosoph Hermann Graf Keyserling (1880–1946), der 1920 in Darmstadt die *Schule der Weisheit* gründet, deren Ziel weltanschauliche Sinnstiftung in der Krisenzeit nach dem Weltkrieg und die Formierung einer geistigen Führungselite ist – die Parallelen zu Sikelianos' Idee sind deutlich⁶³⁹; die christlich-existentialistischen russischen Religionsphilosophen⁶⁴⁰ Nikolaj Berdjajev (1874–1948) und Lev Schestov (1866–1938); der britische Theoretiker des antiindustriellen Gilden-Sozialismus nach mittelalterlichem Vorbild, Arthur Penty (1875–1937)⁶⁴¹, sowie der französische Neothomist Jacques Maritain (1882–1973), der, so Sikelianos, die philosophische Substanz des Katholizismus zu erneuern versuche⁶⁴².

Der Poet hält fest, dass es viele derartige Beispiele gebe, die zwar ein tiefes zeitgenössisches Bedürfnis zeigten, die „vergangene, gegenwärtige und zukünftige Menschheit erleuchtet und beherrscht von der Hierarchie und der Achse höchster und uralter schöpferischer Werte zu sehen“, diese Versuche seien aber zumeist individuell und fragmentarisch und bräuchten eine universale Grundlage,

eine Basis, die gewissermaßen unsere gesamte bekannte Vergangenheit konzentriert, und von der aus die Menschheit den gesamten Plan ihres historischen Marsches aus der Tiefe der Jahrhunderte bis zur Gegenwart sehen kann, ihre stufenweise Entwicklung und ihren graduellen Verfall, entweder als unendlicher aber intellektuell vollendeter Zyklus, oder durch ihre periodischen Stürze hindurch, welche niemals die ewigen schöpferischen Prinzipien verdunkeln, die sie regieren (...).⁶⁴³

⁶³⁸ Vgl. ebd., 133 u. 171; Papadaki 1998, 150. Sikelianos lädt Russell zu den ersten Delphischen Festspielen ein, der zunächst zusagt, dann aber doch nicht kommen kann, vgl. Papadaki 1998, 150; 178. Zum Leben und Werk Russells siehe Allan 2003.

⁶³⁹ Vgl. Sikelianos 1980, 70; Auf den regelmäßigen Konferenzen der Schule kommen Vertreter aus unterschiedlichen religiösen, philosophischen, geistes- und naturwissenschaftlichen Kontexten zusammen, wobei das Streben nach einer höheren Erkenntnis und einer „Wiederverzauberung“ der Welt prägend ist; zu den Rednern gehören unter anderem Carl Gustav Jung und Max Scheler, vgl. Seng 1994, 178–213.

⁶⁴⁰ Vgl. Sikelianos 1980, 71.

⁶⁴¹ Vgl. ebd., 71.

⁶⁴² Vgl. ebd., 71.

⁶⁴³ Ebd., 71.

Die einzelnen, verstreuten „geistigen Versuche“, die es in der Welt gebe, dürfen sich, so Sikelianos, nicht länger auf diese oder jene historische Zeit oder einen Ort beschränken, sondern müssten in den „Rat der ältesten Zyklen“ eindringen und so das vollständige historische Gedächtnis der Menschheit und das „gesamte Antlitz der Erde“ umfassen.⁶⁴⁴ Sikelianos sieht daneben nicht nur im religiös-philosophischen Bereich, sondern auch in den modernen Naturwissenschaften Ansätze zur Formulierung eines neuen, tiefergehenden Bildes des Kosmos, das in seinen Augen der uralten Weisheit der antiken Heiligtümer entspricht – Physik und Mathematik würden zu ihrem „ewigen dorischen Gehalt“ zurückkehren, es gebe eine „Wiedererrichtung des Pythagoreismus“ durch die neuen Erkenntnisse von Forschern wie Max Planck, Albert Einstein, Werner Heisenberg und Louis de Broglie.⁶⁴⁵

Die neuen Eingeweihten in Delphi würden sich nach der Vorstellung des Leukadiers über die verborgenen universalen Prinzipien und Zyklen verständigen, welche die Geschichte und die Menschheit lenken, um so einen „konzentrierten geistigen Herd“⁶⁴⁶ zu schaffen und eine vereinte Front gegen die geistige Orientierungslosigkeit und Zersplitterung in der Welt zu bilden. Dazu gehöre auch, wie Sikelianos 1935 ausführt, die Synthese der durch die *philosophia perennis* unterschwellig verbundenen Religionen, die Verschmelzung „aller Traditionen zu einer archetypischen Tradition des Menschen, aller Mythen zu einem Mythos“⁶⁴⁷ als Teil einer weltweiten geistigen Vereinigung der Menschheit. Dies sei schon die Aufgabe Delphis in der Frühantike gewesen, wo durch das Wirken der „Dorischen Orthodoxie“ eine „gewaltige Kraft der geistigen Assimilation und Regulierung“ zum Ausdruck gekommen sei, an

diesem Ort, wo man sich bemüht, alle Völker des Ostens und des Westens, alle Götter und alle Nationen zusammenzubringen, angetrieben von einer immer intensiveren kreativen und einigenden Mission. Die gesellschaftliche Einheit, die Asien und Europa auf einmal umfasst. Alle Strömungen, alle Religionen, alle Sprachen sammeln sich tief in ihm wie in einem Brennpunkt und werden davon unaufhörlich bearbeitet.⁶⁴⁸

Der Widerstand gegen die moderne „Entzauberung“ und Fragmentierung der Welt und des Lebens, die Sikelianos im Denken und Handeln verschiedener Intellektueller und Wissenschaftler ausmacht, ist für ihn ein Zeichen, dass das unterbewusste Erbe der einst in der transkontinentalen *Synarchie* verwirklichten universalen geistig-sozialen Einheit und spirituellen Höherentwicklung in den arischen Völkern erwacht, um die beengenden und zersetzenden rationalistischen, materialistischen und christlich-dogmatischen Paradigmen der Gegenwart zu

⁶⁴⁴ Vgl. ebd., 71.

⁶⁴⁵ Vgl. ebd., 364.

⁶⁴⁶ Ebd., 135.

⁶⁴⁷ Sikelianos 1981, 50–51.

⁶⁴⁸ Sikelianos 1980, 85.

überwinden – so wie es seit Jahrhunderten in vergleichbaren Situationen immer geschehe:

[...] jedes Mal, wenn das indoarische Geschlecht um sich herum den Einfluss historischer Strömungen gefühlt hat, die nicht das freie schöpferische Bewusstsein durchzusetzen versucht, sondern die Materie (z.B. wenn die Brahmanen plötzlich die Arier dem Einfluss der gelben Menschen überlassen und das Gesetz des Manu, eng, dogmatisch und klerikal, die Größe und Spontanität der arischen geistigen Prinzipien entstellt; wenn im Iran die Diadochen des Zoroaster das allheilige Werk des großen Gesetzgebers verdrehen, um ihre individuellen Interessen zu befriedigen [...]; wenn in Jerusalem und Samaria unter Missachtung des gesellschaftlichen Gebots Mose [= die *Synarchie* – Anm. d. Verf.] ein Jehova angebetet wird, ein blinder Brandstifter und Menschenfresser [...]; wenn Mohammed die Gottesvorstellung nur mit der Macht des Schwertes zu verbreiten versucht; wenn schließlich wie heute ein unendlich materialistisches Kriterium danach strebt, über alle geistigen Freiheiten und Werte zu herrschen), wird plötzlich der uralte Geist religiös wirksam, der in der Tiefe der Seele des arischen Geschlechts schläft, und versucht, seinen ursprünglichen spirituellen und kreativen Ausdruck wiederzufinden.⁶⁴⁹

Sikelianos verwendet den Arierbegriff wohlgerne nicht in einem rassenbiologischen und antisemitischen Sinne wie der diesbezüglich einflussreiche französische Schriftsteller Arthur de Gobineau (1816–1882) bzw. als Synonym für die weiße „nordische“ Rasse, wie Hitler es tut (wenngleich der Dichter Werke von beiden rezipiert hat⁶⁵⁰); vielmehr verwendet er ihn als Sammelbegriff für alle indoeuropäischen Völker, worin er – siehe das obige Zitat – auch die Juden einschließt, denen eine besondere Rolle als Bewahrer des synarchischen Erbes zukomme, und die „Träger eines substantiellen Fortschritts auf der intellektuellen, ethischen und ökonomischen Ebene der Erde“ seien.⁶⁵¹ Wie bereits erwähnt, schreibt er dem „arischen Geschlecht“ zu, die höchsten kulturellen, sozialen und religiösen Ausdrucksformen der Menschheit hervorgebracht zu haben – die Exzellenz der Indoeuropäer besteht für ihn nicht in „rassischer“ Überlegenheit, sondern in einem hohen Geist, der zu einer Verantwortung für das Heil der gesamten Menschheit verpflichtet.⁶⁵² Dieser Verantwortung soll ein neues spirituelles Zentrum in Delphi Rechnung tragen.

⁶⁴⁹ Ebd., 72.

⁶⁵⁰ In den Resten seines Buchbestandes findet sich Gobineaus Hauptwerk *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen* von 1853–55, vgl. Papadaki 1995a, 369, sowie Hitlers *Mein Kampf* in italienischer Übersetzung, vgl. ebd., 372.

⁶⁵¹ Vgl. Sikelianos 1981, 28.

⁶⁵² Zur Geschichte und ideologischen Aufladung des Arierbegriffs seit dem 19. Jahrhundert siehe Arvidsson 1999. Zur rassistischen, völkisch-esoterischen Mobilisierung des Terminus, die für den Nationalsozialismus prägend war, siehe Goodrick-Clarke 2004.

2.3.3. Die *Delphische Universität*

Der Erste Weltkrieg und die darauffolgenden sozialen, politischen und ökonomischen Krisen erscheinen Sikelianos wie ein Epochenwandel, eine Katharsis, die den Weg für die spirituelle Erhöhung und Vereinigung der Völker frei macht. Er spricht von einem Eindringen der „Ideen-Mütter“, der „ewigen schöpferischen Ideen der Menschheit“, aus der geistigen Sphäre in die historische Wirklichkeit.⁶⁵³ Das intellektuelle und seelische Leben der Menschheit befinde sich an einem Wendepunkt, an welchem sich diese Ideen im Bewusstsein der Eliten offenbaren, die sie ergreifen müssten, um ein neues Zeitalter einzuleiten.⁶⁵⁴ Es sei die Mission Griechenlands, die Speerspitze dieser Entwicklung zu bilden, indem es zu seinem wahren, vergessenen Selbst zurückfindet, sein unterbewusstes geistiges Kapital realisiert und es zum Wohle der gesamten Menschheit einsetzt. Die Griechen sollten die regulative Rolle Delphis als Heiligtum und „Nabel der Erde“ wiederherstellen und auf diese Weise die ewigen Prinzipien der „Dorischen Orthodoxie“ wieder in Kraft setzen.

Sikelianos will ein geistiges Zentrum schaffen, das „sicherlich weder Genf noch Rom noch Mekka noch Moskau“ sei, sondern „etwas anderes, etwas, das gegenwärtig auf der Welt viel nötiger ist: der kleine, aber stabile und autonome Kompass, welcher der Menschheit Orientierung geben würde“⁶⁵⁵. Delphi solle zum Ausgangspunkt für eine globale Ordnung des Friedens und der Brüderlichkeit werden – „eine Nation über allen Nationen“⁶⁵⁶. Das Gerüst dafür würden geistige Zentren in anderen Ländern werden, deren Aktivitäten dann von Delphi aus koordiniert würden; jedes Volk müsse, so Sikelianos, in sich selbst den hohen Ort seiner Begegnung mit den anderen finden und diese „einheitliche Intuition“ dann auf der Erde wiederherstellen. Der griechische Dichter träumt von der „neuen geistigen Einheit der Welt“⁶⁵⁷, einer „totalen Synthese“⁶⁵⁸, die dem Chaos und der Orientierungslosigkeit ein Ende machen würde, die er in der krisenreichen Zwischenkriegszeit wahrnimmt. Die Rückkehr zur „arischen oder orphischen Tradition“ solle einen „neuen Zyklus des Lebens“⁶⁵⁹ einleiten. Die *Delphische Vereinigung* würde dann den Kern einer neuen Menschheit bilden:

Ich schlage vor, dass alle, die sich der Delphischen Bewegung anschließen, auf den Namen ‚Neodorier‘ getauft werden; diese werden eine neue Rasse bilden, deren Ziel die Bewahrung

⁶⁵³ Vgl. Sikelianos 1980, 119.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., 120.

⁶⁵⁵ Ebd., 280.

⁶⁵⁶ Ebd., 250.

⁶⁵⁷ Sikelianos 1980, 122.

⁶⁵⁸ Ebd., 76.

⁶⁵⁹ Ebd., 97.

der obersten spirituellen und biologischen Prinzipien des Menschengeschlechts sein wird [...].⁶⁶⁰

Die *Delphische Idee* zielt jedoch nicht „nur“ darauf ab, die Welt zu erlösen, sondern auch darauf, Griechenland eine neues, gemeinschaftsstiftendes nationales Projekt nach der sogenannten „Kleinasiatischen Katastrophe“ zu geben, diesmal mit supranationaler und pazifistischer Ausrichtung. Sikelianos will zudem, den „undynamischen und oft kriminellen Zentralismus Athens“⁶⁶¹ brechen: Die Region Delphi solle einen Teil der Bevölkerungsmassen (darunter viele kleinasiatische Flüchtlinge) aufnehmen, die in der urbanen Agglomeration Athens zusammengeballt sind, um so die Hauptstadt zu entlasten und gleichzeitig zu schwächen, den ländlichen Raum zu stärken und freiwillige Arbeitskräfte für den Aufbau des spirituellen Zentrums zu gewinnen.⁶⁶²

Der Literat verfolgt sein Ziel zwischen 1926 und 1936 durch Vorträge, Presseveröffentlichungen (viele davon in der Tageszeitung *Elevtheron Vima*), Konferenzen, Gespräche mit Intellektuellen und Politikern, die beiden *Delphischen Festspiele* und die Aufführung seines Theaterstücks *Der letzte orphische Dithyrambus*. Die internationale Elite von Eingeweihten, die er mobilisieren will, solle nach seinen Vorstellungen eine *Delphische Vereinigung* bilden. Das spirituelle Zentrum in Delphi – die *Delphische Universität* – solle über territoriale Autonomie verfügen und überpolitisch sein.⁶⁶³ Wichtige Elemente der Einrichtung wären eine „Zentralorganisation“⁶⁶⁴ als höchstes Gremium der Eingeweihten gewesen, Schulen für weltanschauliche Studien und die wirtschaftlichen bzw. sozialen Anwendungen höheren Wissens, ein Konservatorium, künstlerisch-religiöse Veranstaltungen (einschließlich *Delphischer Festspiele* alle zwei bis drei Jahre), internationale Konferenzen, eine Dauerausstellung von landwirtschaftlichen und kunsthandwerklichen Erzeugnissen, eine Agrarkooperative, die Herstellung von Kunsthandwerk u.a.⁶⁶⁵ Regionale Delphische Komitees in ganz Griechenland hätten auf die Stärkung der Landwirtschaft und ländlicher Räume hingearbeitet und der Zentrale in Delphi über den „ökonomischen und geistigen Zustand“ jeder Region Bericht erstattet.⁶⁶⁶

Nach dem Verständnis von Sikelianos muss die Verwirklichung des männlichen *Logos* mit einer entsprechenden Realisierung des femininen Prinzips einhergehen, zumal die einseitige Entwicklung der „maskulinen“ Vernunft zum Unheil der modernen Zivilisation geführt habe. Aus diesem Grund beinhaltet die *Delphische Idee* einen Aufruf zur „Rückkehr zur Erde und zum Volk“ – der

⁶⁶⁰ Zit. nach Papadaki 1998, 172.

⁶⁶¹ Sikelianos 1980, 134.

⁶⁶² Vgl. ebd., 434–435.

⁶⁶³ Vgl. ebd., 279f.

⁶⁶⁴ Ebd., 63.

⁶⁶⁵ Vgl. Sikelianos 1929, 19–40; Sikelianos 1980, 433–435.

⁶⁶⁶ Vgl. Sikelianos 1929, 33.

Dichter erkennt im fruchtbaren Boden Griechenlands und im ländlichen Gemeinschaftsleben Ausdrucksformen der sorgenden *Mutter Erde*, so dass er in seiner Prosa an die Intellektuellen des Landes appelliert, die bäuerliche Bevölkerung von der Landflucht nach Athen (also weg von der *Mutter Erde*) abzubringen.⁶⁶⁷ Die Förderung agrarisch-kommunitären Lebens im Einklang mit der Natur gegenüber der Vereinzelung und Naturentfremdung in der Stadt ist ein zentrales Anliegen von Sikelianos im Zusammenhang mit seinem geplanten Zentrum; er wünscht sich, dass in Delphi eine agrarisch-synarchische Modellgemeinschaft entsteht, welche „sicherlich der wahre Schlüssel zu einer Wiedergeburt der Welt werden kann, da ich diese Welt nur als universale Föderation von Gemeinschaften sehen kann, deren Nabel grundlegend spirituell wäre“⁶⁶⁸.

Nach der Etablierung des Delphischen Zentrums wäre es darum gegangen, die „geistige Durchsetzung“ seiner Lehre sicherzustellen, wie Sikelianos sagt, einer Lehre, die auf die Lösung des „gesamten Problems des Menschen und der Erde“ abgezielt hätte.⁶⁶⁹ Die *Delphische Universität* sollte zu diesem Zweck über lokale Zentren im ganzen Land für die Diffusion ihrer ewigen Prinzipien verfügen.⁶⁷⁰

Das geplante Delphische Zentrum ähnelt anderen geistigen Zentren zwischen *Fin de Siècle* und Zweitem Weltkrieg, die mehr oder weniger im Zusammenhang mit alternativ-religiösen Bewegungen gegründet worden sind: die bereits erwähnte *Schule der Weisheit* des Philosophen Hermann Graf Keyserling in Darmstadt, das internationale Zentrum der *Theosophischen Gesellschaft* im indischen Adyar, die theosophische Gemeinschaft *Lomaland* in Kalifornien (auf die ich im Zusammenhang mit den Festspielen noch zu sprechen komme) oder auch die *Vishva-Bharati*-Hochschule des international als Weisheitslehrer verehrten bengalischen Literaten, Künstlers und Mystikers Rabindranath Tagore (1861–1941) in Indien, den Sikelianos zu den ersten Festspielen einlädt, was dieser aber aus gesundheitlichen Gründen ausschlägt.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ Vgl. Sikelianos 1980, 184–199.

⁶⁶⁸ Zit. nach Papadaki 1998, 214.

⁶⁶⁹ Vgl. Sikelianos 1980, 63.

⁶⁷⁰ Vgl. Sikelianos 1929, 33.

⁶⁷¹ Vgl. Papadaki 1998, 178. Tagore, Literaturnobelpreisträger von 1913 und Anhänger der hinduistischen Reformbewegung Brahma Samaj, gründet 1901 nordwestlich von Kalkutta einen Ashram (eine religiöse Herberge bzw. Meditationszentrum), auf dessen Gelände er zunächst eine Reformschule eröffnet, die 1921 zur Vishva-Bharati-Universität erweitert wird. Tagore strebt nach einem Gegenentwurf zur europäischen Bildungskonzeption, welche die Briten in Indien eingeführt haben – die Betonung liegt stattdessen auf einem offenen System, in dem der Lehrer nach dem Guru-Modell auf die individuelle Persönlichkeit des Studenten eingeht und der Unterricht im Freien stattfindet; Einklang mit der Natur, künstlerisch-ästhetische Persönlichkeitsbildung und Spiritualität spielen bei diesem Ansatz eine wichtige Rolle. Vishva Bharati bedeutet soviel wie „Welt-Universität“, d.h. Tagore will ein geistiges Zentrum für die gesamte Welt schaffen, um so die universale Verbrüderung der Menschheit voranzubringen. Vgl. Sahu 2004, 192–204. Aus Sikelianos' Privatbesitz sind drei Bücher des Inders erhalten, vgl.

Sikelianos' wichtigstes Vorbild ist Rudolf Steiners *Freie Hochschule für Geisteswissenschaft im Goetheanum* in Dornach bei Basel, wie Lia Papadaki dargelegt hat⁶⁷²: Die für Delphi vorgesehene Kombination von Bildungseinrichtungen, Konferenzen, Kunstaufführungen, Landwirtschaft und anderen Anwendungsfeldern esoterischen Wissens ähnelt stark dem anthroposophischen Konzept.⁶⁷³ Die Hochschule in Dornach stellt eine Art esoterische Akademie dar, die mit der normativen Vorgabe arbeitet, die Ergebnisse von Steiners „höherer“ Erkenntnisfähigkeit empirisch zu bestätigen.⁶⁷⁴ Sikelianos hat für die *Delphische Universität* als Zentrum der Eingeweihten eine vergleichbare Rolle vorgesehen; während aber Steiners Hochschule kaum eine Wirkung über das anthroposophische Milieu hinaus entfaltet, soll die Einrichtung in Delphi als theokratische Institution die geistig-soziale Führungsrolle für ganz Griechenland übernehmen und darüber hinaus in globaler Dimension einen harmonisierenden und vereinigenden Effekt zeitigen. Ein Anklang an Steiners Werk lässt sich auch in der Ankündigung des griechischen Dichters erkennen, „integrierte Schulen“⁶⁷⁵ im ganzen Land schaffen zu wollen, an denen eine im staatlichen Schulwesen vorhandene Trennung zwischen theoretischem und praktischem Unterricht überwunden werden sollte – Sikelianos schwebt hier wahrscheinlich zum einen ein der Methode Tagores, zum anderen der Waldorfpädagogik Steiners vergleichbares Modell vor. Der Poet erwähnt Steiner in keinem seiner Prosatexte, dennoch ist es offensichtlich, dass er in einem nicht unerheblichen Maße vom Begründer der Anthroposophie inspiriert wurde, mit dem er eine gemeinsame Verehrung für Edouard Schuré teilt.

Sikelianos' Welterlösungsvision hat auch eine feministische Seite: Ich habe bereits erwähnt, dass der Poet das Heiligtum von Delphi als Herd antiker Geschlechtergleichheit imaginiert; Eva Palmer rekrutiert daneben Mitarbeiterinnen für die Festspiele in den Kreisen Athener Feministinnen.⁶⁷⁶ Die neue Ära der Ganzheitlichkeit und Spiritualität, deren Grundstein der Leukadier legen will, solle eine neue Gleichheit der Geschlechter und die Wiederauferstehung der Frau als Manifestation des Ewig-Weiblichen bringen, der Frau, die

Papadaki 1995, 395. Zu den Parallelen zwischen Sikelianos und Tagore siehe auch Katonis, <http://www.elinepa.org/index.php/el/publications-gr/research-gr/23-meletes/144-rabindranath-tagore-and-angelos-sikelianos>.

⁶⁷² Vgl. Papadaki 1998, 202–204.

⁶⁷³ Ein Buch mit verschriftlichten Vorträgen über die Theorie der „sozialen Dreigliederung“ in französischer Übersetzung (*Le triple aspect de la question sociale*, 1921) ist das einzige Werk Steiners in den Überresten von Sikelianos' delphischer Bibliothek, vgl. Papadaki 1995, 393. Ähnlich wie der griechische Dichter scheint auch Steiner von Saint-Yves d'Alveydres Synarchie-Konzept beeinflusst zu sein, da er ebenfalls ein Gesellschaftsmodell vertritt, das auf den drei Bereichen Kultur/Erziehung, Recht und Ökonomie fußt. Sikelianos hält sich jedoch eher an Saint-Yves d'Alveydres theokratisches Originalmodell.

⁶⁷⁴ Vgl. Zander 2007, 1448.

⁶⁷⁵ Sikelianos 1929, 33.

⁶⁷⁶ Vgl. Papadaki 1998, 198.

in dieser anderen, ‚gesellschaftlichen‘ und ‚historischen‘ Frau verlorengegangen ist, und nur der Mann, der sich so früh und brutal aus dem Schoß der Mutter Erde losgerissen hat, aus dem kosmischen Mysterium der jungfräulichen und mütterlichen Weiblichkeit [...] ist schuld an diesem Verlust.⁶⁷⁷

Die „universale Synthese“, d.h. die universelle Überwindung von Teilungen und die Versöhnung von Gegensätzen, von der Sikelianos träumt, hätte ihren Ausdruck somit auch im Bereich der Geschlechterbeziehungen gefunden. Der griechische Lyriker partizipiert an der Renaissance der Matriarchatstheorie des Schweizer Historikers Johann Jakob Bachofen (1815–1887)⁶⁷⁸ in der Zwischenkriegszeit, was sich in seinem *Eleusinischen Testament* zeigt, vier Vorträgen, die er 1935 an der Straße nach Eleusis sowie an der archäologischen Stätte selbst hält. In diesen Reden spricht er über das Eleusinische Heiligtum und die Mysterien der Demeter und bringt sie mit den *Schutzsuchenden* in Verbindung, dem zweiten Stück des Aischylos, das er zusammen mit seiner Frau in Delphi aufführt: Diese antike Tragödie zeigt die Danaiden, die Töchter des Königs Ägyptos, die aus ihrer Heimat Ägypten fliehen, um der Zwangsheirat mit ihren Cousins zu entgehen, wobei sie in Griechenland am Hofe des Königs Pelasgos Zuflucht suchen. Laut Sikelianos spiegle das Stück Ereignisse wider, die sich in der Frühantike zugetragen hätten, als in der östlichen Mittelmeerregion das Urmatriarchat – eine gerechte und friedfertige agrarische Kultur, von Frauen geführt und durch die Verehrung weiblicher Gottheiten geprägt – im Niedergang begriffen gewesen sei.⁶⁷⁹ Ägyptische Priesterinnen weiblicher Kulte seien durch die patriarchalischen Anhänger neuer maskuliner Götter aus ihrem Land vertrieben worden und nach Griechenland geflohen, wo sie das Heiligtum von Eleusis als spirituelles Zentrum der göttlichen *Mutter Erde* (unter dem Namen Demeter) gegründet hätten. Im *Eleusinischen Testament* spricht Sikelianos davon, dass Delphi und Eleusis Seite an Seite dafür gekämpft hätten, das „Wort der höchsten, universalen Gerechtigkeit“ zu verbreiten.⁶⁸⁰ Die Gleichheit und Harmonie der Geschlechter, die er mit Blick auf das antike „goldene Zeitalter“ imaginiert, manifestiert sich somit in der Bipolarität der beiden wichtigsten Heiligtümer – Delphi als Zentrum des Apollon, also des männlichen Prinzips, Eleusis als die heilige Stätte der Demeter, des weiblichen Prinzips. Der Dichter erwähnte jedoch keine der *Delphischen Idee* ähnlichen Zukunftspläne für Eleusis.

Letztlich kann Sikelianos seine *Delphische Idee* nicht verwirklichen, nur die Festspiele sind insgesamt ein großer (künstlerischer) Erfolg: Die Qualität der

⁶⁷⁷ Sikelianos 1965, 55.

⁶⁷⁸ Siehe Bachofen 1861. Einen guten Überblick über das Wiederaufleben von Bachofens Theorie und die ideologische Instrumentalisierung der Demeterfigur in der Zwischenkriegszeit bietet Galvan 2006.

⁶⁷⁹ Vgl. Sikelianos 1981, 69–75.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., 75.

Aufführungen wird im In- und Ausland gelobt, das internationale Medienecho ist sehr groß. Die griechische Regierung begrüßt die eindrucksvolle Präsentation des „nationalen Erbes“, die dem internationalen Prestige des Landes förderlich ist.⁶⁸¹ Das Ehepaar Sikelianos möchte jedoch kein reines Unterhaltungsspektakel oder gar eine Touristenattraktion schaffen – die Veranstaltungen sind lediglich als Vorspiel zum eigentlichen Ziel des Dichters und seiner Frau gedacht: der Schaffung eines spirituellen Zentrums. Diese idealistische Ausrichtung steht im Widerspruch zu den Wünschen der griechischen Obrigkeit, die Festspiele als regelmäßig stattfindende kommerzielle Aufführungen zu etablieren – ohne *Delphische Universität*. In ihrer Autobiographie zitiert Eva Palmer die Worte des damaligen Bildungsministers: „You have the Government back of you. We will do anything you suggest to make the Festival permanent, but we cannot tolerate what you call a spiritual center. You will have to separate the two things.“⁶⁸²

Weder die Regierung noch die Orthodoxe Kirche können einen Plan akzeptieren, der de facto die Gründung eines autonomen, nicht-orthodoxen religiösen Zentrums in Delphi bedeutet und darüber hinaus eine Machtbescheidung der Politik zugunsten der *Delphischen Vereinigung* bedeutet hätte. Trotz seines früh absehbaren Scheiterns versucht Sikelianos verzweifelt, soziales Kapital zu mobilisieren. So nutzt er 1931 eine Vortragseinladung der Armee, die die Festspiele durch die kostenlose Bereitstellung von Soldaten als Teilnehmer der Wettkämpfe, Material und Pferden unterstützt hat, um die Offiziere um Mithilfe bei der Schaffung einer *Delphischen Universität* zu ersuchen: Er spricht im Rahmen dieses Vortrags (*Der Delphische Kern. Träger des globalen geistigen Willens*) über den Unterschied zwischen „eingeweihten“ und „uneingeweihten“ Armeen, wobei bei Letzteren Angriff wie Verteidigung einen engen nationalistischen Charakter annehme, während das Ereignis einer Schlacht für Erstere wiederum keine „kleine nationalistische Befriedigung“ darstelle, sondern „einen seit uralten Zeiten vorbereiteten Sturmangriff zur Auflösung von Despotie [...] und Gewalt und für die Sicherstellung der Strahlung des absolut Gerechten, Tapferen und Guten in der gesamten Menschheit“⁶⁸³.

Dieses Ideal sei in den antiken Perserkriegen zum Tragen gekommen, als es eine Wache von Delphischen Eingeweihten in der Schlacht an den Thermopylen und ein Bataillon aus eleusinischen Eingeweihten in der Seeschlacht von Salamis gegeben habe. Während die Perser vom Geist der selbstsüchtigen Despotie und Usurpation geleitet gewesen seien, habe in den eingeweihten Soldaten der Geist der Freiheit und des Universalismus geherrscht. Dies sei vorher auch schon bei den Doriern der Fall gewesen, die im Zeichen des „wahrhaft pankosmischen Gottes Apollon“ überall ihr geistiges Licht und einen Herd autonomer Kultur hinterlassen hätten; unter diesem Impuls seien die meisten griechischen Kolonien fried-

⁶⁸¹ Vgl. Papadaki 1998, 194.

⁶⁸² Palmer-Sikelianos 1993, 136.

⁶⁸³ Sikelianos 1980, 291.

lich entstanden und hätten positive Effekte auf die Bevölkerung ausgeübt, inmitten derer sich die Siedler niedergelassen hätten.⁶⁸⁴

Sikelianos will seine militärischen Zuhörer für ein Projekt erwärmen, dass für eine Aufhebung der Nationalismen in der Welt steht und militärisches Handeln im Prinzip obsolet macht; aus diesem Grund legt er ihnen nahe, den Begriff der Tapferkeit nicht mehr in seinem engeren militärischen, „aggressiven“ Wortsinn zu verstehen, sondern in seinem weitesten, welchen ihm die Dorier durch ihr „Gebot der Universalität“ und ihr „zivilisierendes Handeln“ gegeben hätten, d.h. sie sollen Tapferkeit in der Verwirklichung universalen Friedens zeigen und sich so geistig in die Tradition der antiken Eingeweihten stellen. Sikelianos geht auf die kritische Haltung der meisten griechischen Intellektuellen gegenüber der *Delphischen Idee* ein, die „festgefahrenen Denkkategorien der Halbtintellektuellen und Halbgebildeten“, wie er es nennt, welche eine „Zone der Unentschlossenheit“ hinterlassen hätten, die die Armee füllen könne – sie enthalte sich müßiger Diskussionen, sei geradlinig und fähig, den „prometheischen Funken“ zu empfangen.⁶⁸⁵

Neue Hoffnungen flammen in Sikelianos 1934 im Zusammenhang mit seinem Kontakt zum neuen Bildungsminister Ioannis Makropoulos auf, der im gleichen Jahr eine Gesetzesvorlage zur „Gründung einer Delphischen Organisation“ ins griechische Parlament einbringt. Das Gesetz mit der Nummer 6323 wird tatsächlich verabschiedet; darin wird jedoch nicht die Gründung der *Delphischen Universität* beschlossen, sondern die Aufstellung eines 22-köpfigen Komitees in Aussicht gestellt, als dessen Hauptaufgabe die Einrichtung regelmäßiger *Delphischer Festspiele*, daneben auch die Organisation touristischer Ausflüge zu historischen Stätten Griechenlands definiert wird.⁶⁸⁶ Die Mitglieder dieses Komitees, mehrheitlich Beamte (einschließlich eines Vertreters der Tourismusbehörde) werden von staatlichen Stellen bestimmt, eine Mitgliedschaft von Sikelianos selbst ist nicht vorgesehen und sein Name wird auch sonst nicht genannt. Letztlich dient das Gremium nur dazu, die Möglichkeiten einer dauerhaften Kommerzialisierung der Festspiele (ohne spirituelles Zentrum) zu sondieren, was der Dichter in einem Brief an Makropoulos auch beklagt.⁶⁸⁷

2.3.4 Fürsprecher und Anhänger des Vorhabens im politischen Kontext

Sikelianos findet mit seinem Vorhaben nur eine geringe Anzahl von Anhängern im literarisch-intellektuellen Feld, die über eine ähnliche weltanschauliche Ausrichtung bzw. gesellschaftspolitische Ordnungsvorstellungen verfügen und eigene Artikel zur *Delphischen Idee* veröffentlichen bzw. bei der Organisation der

⁶⁸⁴ Vgl. ebd., 288–289.

⁶⁸⁵ Vgl. ebd., 302.

⁶⁸⁶ Vgl. ohne Autor 1934.

⁶⁸⁷ Vgl. Sikelianos 2000b, 167ff.

Delphischen Spiele mitwirken. Das Thema der Unterstützer von Sikelianos wird in der Forschungsliteratur generell sehr stiefmütterlich behandelt. Einen Anfang hat Dimitris Tsakonas gemacht, der von einem „Kreis um Sikelianos“ spricht, der in künstlerischer Hinsicht von dessen Poesie beeinflusst ist und die Delphische Vision teilt oder zumindest unterstützt. Tsakonas nennt allerdings nur drei Personen: die Literaten und Intellektuellen Takis Barlas, Linos Karzis und Nikos Proestopoulos.⁶⁸⁸ Dabei lassen sich mindestens neun weitere Personen aus Griechenland benennen: zum einen die sechs Unterzeichner (neben dem Ehepaar Sikelianos) der folgenlos gebliebenen Satzung der *Delphischen Vereinigung* von 1931, namentlich der renommierte Soziologe und spätere Premierminister Panajotis Kanellopoulos, dessen politischer Mitstreiter Jorgos Karanikolos⁶⁸⁹, der Herausgeber Ioannis Tournakis sowie die nicht weiter in Erscheinung getretenen Maria und Nikos Aijinitis sowie Nikos Photias.⁶⁹⁰ Zum Kreis um Sikelianos zählen zum anderen vier weitere Personen: Ioannis Tournakis‘ ebenfalls als Herausgeber tätiger Bruder Kostas, die Philosophin Elli Labridi sowie der Literat und Philologe Takis Dimopoulos.

Dimopoulos (1898–1981) ist mit Sicherheit der „gläubigste“ Anhänger von Sikelianos. In einer Doppelrolle unterstützt er zum einen die *Delphische Idee* mittels Artikeln und Vorträgen, zum anderen schreibt er fast bis an sein Lebensende als Philologe über das Werk des Leukadiers.⁶⁹¹ Dieser nennt ihn seinen „neodorischen Mitstreiter“⁶⁹². Beide Männer und ihre Ehefrauen verbindet eine vertrauensvolle Freundschaft; Dimopoulos teilt die esoterische Weltanschauung von Sikelianos und bestätigt dessen Selbstbild als Dichter-Hierophant – der ionische Literat ist für ihn ein „Myste des Kosmischen Geistes“, eine „Woge jenseits der Grenzen des orphischen und des christlichen Mythos“.⁶⁹³ Den Tod seines Vorbildes interpretiert er als endgültige spirituelle Vervollkommnung:

[...] der Tod hat überhaupt keine katalytische Bedeutung. Sikelianos erwartete von ihm nicht, dass er ihn von den Fesseln der Materie „befreit“. Für ein so intensives Selbstbewusstsein wie das von Sikelianos, für eine so ursprüngliche und authentische Bejahung des Lebens, war der Tod keine Negation, sondern eine Erweiterung. Es war der intensive Augenblick innerhalb der kosmischen Ökonomie, als sein Wille, dem „einheitlichen Rhythmus“ folgend, eine ge-

⁶⁸⁸ Vgl. Tsakonas 1987, 383–399.

⁶⁸⁹ Karanikolos wird 1936 Chefredakteur von *Φωνή του Λαού* (Stimme des Volkes), des Presseorgans von Kanellopoulos‘ ein Jahr zuvor gegründeter Nationaler Vereinigungspartei.

⁶⁹⁰ Vgl. Sikelianos 2000b, 9.

⁶⁹¹ Der Großteil seiner Schriften zu Sikelianos findet sich gesammelt in: Dimopoulos 1998.

⁶⁹² Ebd., 5.

⁶⁹³ Vgl. ebd., 5.

wisse Barriere überwand, eine biologische Grenze überschritt, damit sein irdisches Leben um vielfachte Möglichkeiten erweitert, aber auf keinen Fall verringert wird.⁶⁹⁴

Eine andere Form von Sympathie für Sikelianos' Projekt, jenseits esoterischer Religiosität, liegt im Falle von Elli Labridi (1898–1970) vor. Die Philosophin diagnostiziert bei ihren Zeitgenossen eine tiefe geistige Orientierungslosigkeit, einen Mangel an höheren Idealen und Vorbildern. Folglich interessiert sie sich für Personen und Ideologien, die diese Lücke in ihren Augen füllen können, wobei ihr egal ist, ob das jeweilige geistige Leitbild auf einer objektiven Wahrheit beruht – für Labridi zählt nur der Glaube der Menschen daran.⁶⁹⁵ Auf dieser Grundlage begeistert sie sich für Mussolini und den griechischen Diktator Ioannis Metaxas genauso wie für Gandhi und Sikelianos.⁶⁹⁶ Zwar teilt sie die Altertumsverehrung des Dichters nicht⁶⁹⁷, jedoch ist sie wie er antirationalistisch eingestellt, sieht das bevorstehende Ende der Dominanz des Westens und begreift Sikelianos' Weltanschauung als idealistisches Gegenmittel gegen den von ihr abgelehnten historischen Materialismus.⁶⁹⁸

Für einen stärker religiösen Zugang zur *Delphischen Idee* steht der Poet Takis Barlas (1893–1974), der ähnlich wie Sikelianos von der Existenz diachroner „griechischer religiöser Ideale“ ausgeht und die Orphik – anders als bei Sikelianos jedoch etisch verstanden – als Bindeglied zwischen paganer Antike und Christentum erachtet.⁶⁹⁹ Sein Interesse am Projekt des ionischen Literaten speist sich darüber hinaus aus einer christlich-mystischen Religiosität, für die er in der *Delphischen Idee* Anknüpfungspunkte findet.⁷⁰⁰

Zu den Sympathisanten der *Delphischen Idee* zählt neben dem Dichter Nikos Proestopoulos (1899–1968) auch der im Zusammenhang mit Eva Palmers Rückkehr nach Griechenland bereits erwähnte Linos Karzis (1894–1978). Eine relativ große ideologische Schnittmenge verbindet diesen Lyriker, Theaterregisseur und Intellektuellen mit Sikelianos: ein universalistischer und gleichzeitig antiwestlicher Hellenozentrismus einschließlich einer Synthese von paganem und christlichem Mythos, die Forderung nach einer Überwindung des Athener Zentralismus zugunsten sich selbst verwaltender ländlicher Gemeinschaften, sein Versuch als Regisseur, die antike Tragödie in ihrer authentischen Form wiederzubeleben.⁷⁰¹ Sikelianos und Palmer gehören in seinen Augen zu den großen neugriechischen „Aufklärern“, d.h. zu den Kommunikatoren einer urgriechischen Haltung zum

⁶⁹⁴ Ebd., 72.

⁶⁹⁵ Vgl. Tsakonas 1988, 241.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., 244; Mylonaki 1995, 122; Labridi 1931, 349.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., 72.

⁶⁹⁸ Vgl. Mylonaki 1995, 72; Tsakonas 1988, 244.

⁶⁹⁹ Vgl. Barlas 1933.

⁷⁰⁰ Vgl. Mylonaki 1995, 78.

⁷⁰¹ Vgl. Tsakonas 1988, 396–397.

Leben wie auch Lebensweise, die er als „griechischen Vitalismus“ bezeichnet.⁷⁰² Karzis teilt nicht die okkultistischen Ideen, wohl aber die lebensphilosophisch-nietzschanische Ausrichtung des Leukadiers (vor allem in dessen Gedichten) und schätzt die *Delphische Idee* als historisch bedeutsamen Versuch zur Emanzipation Griechenlands vom Westen.

Der Wissenschaftler, Intellektuelle und Politiker Panajotis Kanellopoulos (1902–1996) gehört, gemeinsam mit Jorgos Karanikolos, zu den Mitorganisatoren der *Delphischen Festspiele*.⁷⁰³ Meines Wissens liegen von ihm keine Artikel zur *Delphischen Idee* vor und auch sonst keine näheren Hinweise über sein Verhältnis zu Sikelianos. Er gehört jedoch ganz klar zur Zielgruppe des Dichters: Er verfügt über eine mystisch-existentialistische Religiosität und antirationalistische Einstellung, ist u.a. von Nietzsche und dem deutschen Dichter Stefan George (Begründer des ästhetisch-religiösen George-Kreises) beeinflusst.⁷⁰⁴

Lebensphilosophische und „geistesaristokratische“, teilweise an Hermann Graf Keyserling orientierte Ideen prägen auch die von Sikelianos' Anhängern Ioannis und Kostas Tournakis (ebenfalls ein Mitorganisator der Festspiele) herausgegebene Zeitschrift *Nea Politiki* (Neue Politik), in welcher der Dichter zuerst 1923 und dann noch einmal 1938 seine *Reden an die Besten* veröffentlicht.⁷⁰⁵ Über die Verbindung von Kostas zur *Delphischen Idee* schreibt sein jüngerer Bruder Dimitris: „Kostas Tournakis war eines der reinsten Elemente der Delphischen Bewegung und half dem Ehepaar Sikelianos mit Glaube und Selbstaufopferung bei der Verwirklichung der *Delphischen Festspiele* und der *Delphischen Idee*.“⁷⁰⁶

Das in *Nea Politiki*, einem antidemokratischen und quasi-faschistischen Blatt, hochgehaltene Ideal ist das der „Rehellenisierung“, in den Worten Ioannis Tournakis' der „Widerstand gegen die europäische Zivilisation, den Byzantinismus, den östlichen Atavismus und Frankolevantinismus; und die allgemeine Festigung des Lebens auf Grundlage der wahren griechischen Werte der Harmonie, des Maßes und der Synthese.“⁷⁰⁷ Die Zeitschrift leistet publizistische Unterstützung für das Regime des von 1936 bis 1941 regierenden Diktators Ioannis Metaxas (1871–1941); da nicht nur Sikelianos selbst, sondern auch seine Unterstützerin Elli Labridi darin Artikel veröffentlicht⁷⁰⁸, stellt sich die Frage nach der Verortung von Sikelianos im damaligen politischen Kontext, zumal er

⁷⁰² Vgl. Karzis 1997, 23–55.

⁷⁰³ Vgl. Papadaki 1998, 179.

⁷⁰⁴ Vgl. Tsakonas 1988, 91–92.

⁷⁰⁵ Vgl. ebd., 410; Sikelianos 1938a; Sikelianos 1938b. Die Zeitschrift wird 1924 nach nur einem Jahr eingestellt und 1937 neu gegründet.

⁷⁰⁶ Tournakis 1974, 159.

⁷⁰⁷ Zit. nach Tsakonas 1988, 410.

⁷⁰⁸ Labridi beklagt in der Dezemberausgabe 1937 die fehlende Unterstützung der Vorgängerregierung für die *Delphische Idee*, die „einzige ernsthafte [...], von rein geistigen Beweggründen angetriebene, kulturelle Bemühung Griechenlands“, Labridi 1937, 1418.

im Faschismus wie auch im Kommunismus „wertvolle Elemente und eine gewisse Tendenz zur Einheit“ erkennt, wenngleich es sich dabei um eine Einheit handle, die den „Gezeiten der opportunistischen Politik“ unterworfen sei und der Bewahrung der „dogmatischen Überreste eines sündhaften geistigen Lebens“.⁷⁰⁹

Der Poet teilt mit Metaxas die Wahrnehmung von Pluralismus und Individualismus als zersetzende Kräfte, die durch die Einheit der Nation bzw. des nationalen Ideals überwunden werden müssen.⁷¹⁰ Am Faschismus wie auch am Nationalsozialismus orientiert, errichtet Metaxas zwar kein totalitäres (dazu fehlt ihm eine entsprechende Massenbewegung), aber doch ein autoritäres Regime, das repressiv gegen die politische Opposition vorgeht.⁷¹¹ Ähnlich wie Sikelianos verkündet auch Metaxas den Anbruch einer neuen Epoche, der „Dritten griechischen Zivilisation“ nach der klassischen Antike und Byzanz.⁷¹² Er lässt Antikefestspiele im Stadion von Athen inszenieren, bei denen zahlreiche Teilnehmer der *Delphischen Spiele* ihre Erfahrungen einbringen.⁷¹³ Die Ehefrau des Propagandaministers Theologos Nikoulidis hat einen besonders großen Beitrag zur Ausstellung von Kunsthandwerk im Rahmen der Festspiele geleistet.⁷¹⁴ 1936 versucht einer von Sikelianos' Bekannten, ihn mit Metaxas in Kontakt zu bringen, jedoch ist unklar, ob es tatsächlich zu diesem Treffen gekommen ist.⁷¹⁵ Gesichert ist hingegen, dass der Leukadier im November 1940, im Umfeld der militärischen Mobilmachung Griechenlands, vor der Gesellschaft für Literatur und Künste sein Theaterstück *Sibylle* rezitiert – in Anwesenheit der Regierung Metaxas.⁷¹⁶

Zwischen dem Literaten und dem Diktator ist eine gewisse Analogie des Denkens unverkennbar: Wie Sikelianos ist auch Metaxas von lebensphilosophischem Gedankengut beeinflusst und setzt das „Gemeingefühl“ und die „Einheit der Seele“ des Volkes gegen die „mechanische Zivilisation“.⁷¹⁷ Beide verachten den Parlamentarismus und idealisieren antike gesellschaftliche Ordnungsmodelle: Sikelianos die theokratische Ordnung Delphis, Metaxas das militaristisch-oligarchische Gemeinwesen Spartas.⁷¹⁸ Sikelianos äußert sich weder in seiner Prosa noch in seinen Briefen ausführlich zu Metaxas, jedoch spricht er 1940 in einer Rede von der „Intelligenz, zu deren Mobilisierung der Regierungschef wieder aufgerufen hat“⁷¹⁹ – die Vorstellung einer „Geistesaristokratie“,

⁷⁰⁹ Vgl. Sikelianos 1980, 363.

⁷¹⁰ Vgl. Spiliotis 2001, 411.

⁷¹¹ Vgl. Pelt 2001, 156f.

⁷¹² Vgl. Spiliotis 2001, 412.

⁷¹³ Vgl. Papadaki 1998, 237.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., 237.

⁷¹⁵ Vgl. ebd., 236.

⁷¹⁶ Vgl. ebd., 252.

⁷¹⁷ Vgl. Spiliotis 2001, 411.

⁷¹⁸ Vgl. Pelt 2001, 159.

⁷¹⁹ Sikelianos 1983, 31.

welche die Massen eint und zum Höheren erzieht, ist einer der Kernpunkte der *Delphischen Idee* und wird auch von Metaxas vertreten, so dass Sikelianos darin offenbar einen Anknüpfungspunkt an die Ideologie des Diktators wie auch an das geistige Umfeld von *Nea Politiki* findet. Die Aufhebung der „Orgie eines elenden politischen Lebens“⁷²⁰, die er im griechischen Parlamentarismus sieht, durch Metaxas (der in seiner diktatorischen Stabilisierungsbemühung Boris III. von Bulgarien ähnelt) kommt seinen eigenen gesellschaftlichen Idealen zumindest nahe, zumal das „Regime des 4. August“ ebenfalls auf das symbolische Kapital der Antike in weltanschaulicher wie ästhetischer Hinsicht zurückgreift.

Dessen ungeachtet ist festzustellen, dass Sikelianos sich einer eindeutigen politischen Verortung entzieht, er kombiniert eher rechte Elemente wie die Idealisierung antiker Kultur, der ländlichen Volksgemeinschaft, der Heimerde und ewiger Werte mit einem eher linken Internationalismus, Pazifismus, Anti-imperialismus und Feminismus. Eine wirkliche Entwicklung Griechenlands und der Menschheit hin zum Guten erwartet er jedoch keinesfalls von einer rein säkularen Politik, sondern von einer tiefgreifenden spirituellen Erhöhung des Menschengeschlechts, als deren Agenten er sich sieht. Die *Delphische Universität* konzipiert er folglich als überpolitisches spirituelles Zentrum, dessen „kosmische Ethik“ auf einem holistischen Weltbild basiert – die All-Einheit von Mensch und Kosmos transzendiert politische Gegensätze, ja, die Politik an sich. Das Gesellschaftsmodell, das dieser Einheit, dem Glauben des Dichters nach, in idealer Weise entspricht, und dem er eine soteriologische Qualität zuschreibt, ist die *Synarchie*; alle anderen Systeme sind für ihn aufgrund ihrer fehlenden spirituellen Dimension, ihren „Überresten eines sündhaften geistigen Lebens“ (d.h. des Rationalismus und Materialismus) und ihrer Verbundenheit mit egoistischen Partikularinteressen nur von provisorischem oder von gar keinem Wert. Dabei ist insgesamt betrachtet festzustellen, dass er das entschlossene, dynamische, autonome Handeln von Eliten, die zum Wohle des Volkes agieren und die Nation mit Blick auf ein höheres Gut vereinen, der Entscheidungsfindung durch Diskussionen und Kompromisse vorzieht.⁷²¹ Wenngleich Sikelianos schließlich, wie ich unten noch genauer ausführen werde, klar Stellung gegen den italienischen Faschismus bezieht und sich im Widerstand gegen die deutschen Besatzer engagiert, so resultiert aus seinem elitaristischen Ideal, seiner Vision einer Theokratie von Eingeweihten, doch eher eine Nähe zu autoritären bzw. diktatorischen denn zu demokratischen Herrschaftsformen. Seine esoterische Religiosität ist in diesem Zusammenhang an das rechte wie an das linke politische Spektrum anschlussfähig: In der Zwischenkriegszeit neigt der Literat eher nach rechts, steht im Kontakt mit rechtsextremen intellektuellen Kreisen; nach der Erfahrung von Krieg und Ok-

⁷²⁰ Sikelianos 1980, 39.

⁷²¹ Zum Beispiel kritisiert er 1929 die „Trägheit des geistigen Willens“ bei den zeitgenössischen Eliten, die im Idealismus verharrten, obwohl es doch „Kämpfer“ bräuchte, die „das apollinische Zeichen der reinen und triumphalen Aktion des Geistes“ vor sich tragen, vgl. ebd., 466.

kupation tendiert er nach links, preist Lenin und die Oktoberrevolution.⁷²² Auf seine idiosynkratische Weltanschauung hat all das letztlich keine Auswirkungen – Sikelianos ist weder Faschist noch Kommunist oder gar liberaler Demokrat, sondern bleibt bis an sein Lebensende „Synarchist“.⁷²³

Die *Delphische Idee* findet nicht nur in Griechenland, sondern auch im Ausland eine gewisse, wenn auch begrenzte positive Resonanz, vor allem im alternativ-religiösen Milieu Frankreichs. So steht Sikelianos in dauerhaftem brieflichem Kontakt mit französischen Intellektuellen, die in entsprechenden Gruppierungen aktiv sind und in Frankreich Artikel über die *Delphische Anstrengung* und die Festspiele veröffentlichen und letztere auch besuchen. Zu nennen sind hierbei vor allem der Kulturjournalist Gabriel Boissy, ein Schüler des Schriftstellers und Gründers des okkultistischen *Ordre de la Rose-Croix Catholique et esthétique du Temple et du Graal*, Joséphin Péladan⁷²⁴, der Altphilologe Mario Meunier, ein Sympathisant des ebenfalls okkultistischen *Mouvement Cosmique*⁷²⁵ sowie der Schriftsteller Philéas Lebesgue, eine wichtige Figur des keltischen Neopaganismus⁷²⁶ in Frankreich.⁷²⁷

Insgesamt ist festzuhalten, dass es Sikelianos nicht gelingt, eine wirkliche Anhängerschaft zu mobilisieren, wozu erstens die Art seiner Kommunikation beiträgt und zweitens die Dimension seines Vorhabens. Selbst diejenigen, die in Griechenland aus diversen weltanschaulichen Gründen Sympathie für ihn und sein Vorhaben hegen, haben mehrheitlich (bis auf Takis Dimopoulos) keine genaue Vorstellung von seinem idiosynkratischen Welt- und Geschichtsbild und den Details des Projekts, sondern werden eher von der Grundausrichtung der *Delphischen Idee* angezogen, d.h. von der damit verbundenen Positionierung gegen Rationalismus und Materialismus, dem Streben nach einer neuen Ordnung und Ganzheit auf der Basis diachroner griechischer Werte, der Gewinnung von nationalem Selbstbewusstsein gegenüber dem Westen – es geht den meisten Sympathisanten, kurz gesagt, eher um die Geste und die Ästhetik der *Delphischen Idee* als um ihre tatsächliche Realisierung. Dementsprechend gibt es nur vereinzelte Äußerungen der genannten Personen in der Presse, nur ein Teil von ihnen unterzeichnet die Satzung der *Delphischen Vereinigung*, selbst die esoterisch

⁷²² Vgl. Sikelianos 1985, 100–102.

⁷²³ Ein Unterschied zwischen Sikelianos' „rechter“ und „linker“ Phase ist allerdings, dass er in letzterer nicht mehr von einer „arischen“ Tradition oder Intelligenz spricht – verständlich nach der endgültigen Diskreditierung des Begriffs durch den Nationalsozialismus.

⁷²⁴ Siehe dazu Beaufils 1993, 360ff. Aus Sikelianos' Privatbesitz sind vier Werke Péladans erhalten, vgl. Papadaki 1995a, 385.

⁷²⁵ Vgl. Thémanlys, <http://www.abpw.net/cosmique/theon/mouvem.htm>.

⁷²⁶ Lebesgue (1869–1958) tritt 1911 der *Ligue celtique française* bei, die den romanischen Charakter Frankreichs durch einen ursprünglicheren keltischen zurückdrängen will, und wird vom 1933 gegründeten *Collège bardique des Gaules* zum „Großdruiden der Gallier“ ernannt, vgl. Beauvy 2004.

⁷²⁷ Zahlreiche Schreiben von Sikelianos an die genannten Personen finden sich in der zweibändigen Sammlung mit Briefen des Poeten, siehe Sikelianos 2000a und 2000b.

versierten französischen Intellektuellen leisten keine konkrete Unterstützung, sondern beschränken sich weitestgehend auf Sympathiebekundungen. Der Grund dafür ist die Vagheit und von vornherein unrealistische Zielstellung des Projekts – eine freiwillige Machtbeschneidung und Territorialabgabe seitens des griechischen Staates unter Ignorierung der Orthodoxie – bei gleichzeitigem Fehlen einer davon unabhängigen Vergemeinschaftung bzw. von Gemeinschaftspraktiken: Sikelianos vertagt die Aktivitäten der *Delphischen Vereinigung* auf die Zeit nach der Gründung der *Delphischen Universität*, es gibt also vorher höchstens eine theoretische Bewegung; es gibt keine Lehre, die Sikelianos mittels diskursiver Praktiken verkündet, keine (abseits der als Liturgie gedeuteten Theateraufführungen in Delphi) interventionistischen geschweige denn verhaltensregulierenden Praktiken, kein klar erkennbares weltanschauliches Identifikationsangebot und folglich kaum Ansatzpunkte für eine Gruppenbildung.

2.3.5 Intellektuelle und kulturjournalistische Kritik

Während die *Delphischen Festspiele* als künstlerisch-athletische Inszenierungen überwiegend positiv aufgenommen werden, ruft Sikelianos' Prosa zahlreiche negative Stellungnahmen hervor. Einer der Hauptkritikpunkte ist dabei immer wieder die mangelnde Intelligibilität der Ausführungen, ihre unklare Sprache und die Vagheit, mit welcher der Leukadier sein Vorhaben skizziert. Beispielhaft dafür ist eine Äußerung Sophia Mavroidis in der Kulturzeitschrift *Ellinki Epitheorisi* (Griechische Revue): „Es ist wahr, dass ich Sikelianos' Ideal nie verstanden habe, und ich fand Trost, als ich beim Durchlesen seiner Artikel und Hefte begriff, dass er selbst es auch nicht versteht. Dass in seinem Geist noch eine Wolke ist, ein undeutliches Gespenst [...]“⁷²⁸

Der Marxist Dimitris Glinos schreibt in seiner Zeitschrift *Anajennisi* (Wiedergeburt) in spöttischem Ton: „Bis jetzt hat noch niemand verstanden, was Herr Sikelianos sagen will. Die Dämpfe der Delphischen Pythia sind noch sehr dicht... Außerdem verlangt der Ort, den er für sein Unternehmen gewählt hat, eine divinatorische Unverständlichkeit.“⁷²⁹

Die von Nikos Kazantzakis festgestellte Eigenschaft Sikelianos', in Bildern zu denken und dichterische Vergleiche als schlüssige Argumente zu verstehen, prägt die Delphische Prosa und schmälert ihre allgemeine Verständlichkeit – verstärkt noch durch den Antirationalismus des Dichters, der sich als Hierophant einer Wahrheit sieht, die rationale Erkenntnis übersteigt und symbolisch an die breite Bevölkerung vermittelt werden muss, um sie vor Profanisierung zu schützen. Folglich beklagt zum Beispiel der Theaterkritiker Vassilis Rotas, dass Sikelianos zur Öffentlichkeit spreche, „als seien wir alle Eingeweihte“.⁷³⁰

⁷²⁸ Mavroidi 1930, 101.

⁷²⁹ Zit. nach Papadaki 1998, 196–197.

⁷³⁰ Zit. nach ebd., 196.

Neben dieser Kritik an der Sprache von Sikelianos Texten und Vorträgen entfaltet sich auch eine Diskussion über den Inhalt der *Delphischen Idee*; dabei kommt zum Tragen, dass der Leukadier sich mit seinem Vorhaben im Kontext einer damals schwelenden Intellektuellendebatte über die Identität und Zukunft Griechenlands positioniert: Auf der einen Seite stehen die ethnozentrischen, politisch nach rechts tendierenden „Aionistai“, d.h. die Verehrer ewiger griechischer Werte und Ideale. Die Gegenposition bildet der Europäismus der politisch nach links neigenden „Synchronizomenoi“ (die „Modernisierten“ bzw. „Modernisierer“), die für eine konsequente Erneuerung des Landes nach westlichem Vorbild plädieren.⁷³¹ Während die einen die Besinnung auf die hochstehende, diachrone kulturelle Eigenheit des „Hellenismus“ als Schlüssel zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme sehen, ist Griechenland für die anderen ein zurückgebliebenes Land, das nur durch die geistig-soziale Orientierung an den fortgeschritteneren europäischen Ländern vorankommen kann. Da Sikelianos die Rückkehr zu ewigen Prinzipien und einem historischen Kapital der griechischen Antike propagiert, stellt er sich – ungeachtet seiner stark idiosynkratischen Sichtweise der Geschichte – auf die Seite der Ethnozentristen, von denen einige folglich zu Unterstützern der *Delphischen Idee* werden, etwa Linos Karzis, Takis Barlas oder die Gebrüder Tournakis. Gleichzeitig nehmen die Modernisten Anstoß an dem Projekt, das für sie eine rückwärtsgewandte Flucht aus der Realität darstellt.

Diese Meinung vertritt z.B. der Verleger Kostas Elevation (1877–1962), der 1930 unter dem Pseudonym „Kostas Chorikos“ in der Tageszeitung *Elevation Vima* Stellung bezieht. Für ihn ist das Vorhaben von Sikelianos insgesamt eine nutzlose Bemühung, die Festspiele nichts als eine fruchtlose Altertumsverehrung, wie es sie schon seit einem Jahrhundert in Griechenland gebe. Um sich den Alten Griechen wirklich anzunähern und eine bedeutende Kultur zu schaffen, müssten zuerst die akuten Probleme praktischer Natur im Land gelöst werden – erst dann könne man sich den theoretischen Fragen zuwenden.⁷³² Elevation betrachtet die *Delphische Idee* als Ausdruck eines fehlgeleiteten, realitätsfremden Idealismus, der eine positive Weiterentwicklung Griechenlands behindere. Ein historisches Kapital der Antike existiert für ihn nicht:

Die Pflicht der jüngeren Generation ist es, sich über ihre Angelegenheiten und ihren Platz in der Welt klar zu werden, damit sie nicht von einer Utopie in den Schlaf gewiegt wird, welche die Selbsttäuschung und die Verwirrung der Geschichte fortsetzt. Ihr eigenes Leben zu leben, aus ihren eigenen geistigen Gütern und ihrer realen Kraft zu schöpfen, und zwar nur aus

⁷³¹ Vgl. Mylonaki 1995, 79.

⁷³² Vgl. Charis 1930, 100.

dieser; und in diesem Geiste halte ich die übermäßige Altertumsverehrung für eine Schwächung ihres Schaffens und ein Hindernis für ihren Fortschritt.⁷³³

In eine ähnliche Kerbe schlägt der Literat und Übersetzer Kleon Paraschos (1894–1964), der sich 1933 in *Nea Estia*, der wichtigsten Kulturzeitschrift des Landes, mit Sikelianos' Schrift *Die Delphische Vereinigung. Ein Vorspiel*⁷³⁴ befasst. Paraschos konstatiert, dass es sich bei dem ionischen Lyriker um einen „absoluten Idealisten“ handle, der an die Existenz ewiger, ahistorischer Prinzipien glaube – genau diese Sichtweise könne er selbst nicht akzeptieren, da jede Ethik dem historischen Wandel unterliege: „[...] wie können dann die Prinzipien, welche die Delphische Ethik darstellen [...], einen absoluten Wert für uns haben? Geraten sie nicht in Konflikt mit all unserer politischen, psychologischen, gesellschaftlichen Erfahrung, und wie sollen sie diese überwinden?“⁷³⁵

Der Autor kritisiert, dass Sikelianos in seinem idealistischen Projekt der akuten sozialen Frage nicht den erforderlichen Platz einräumt, sondern die Sorge um ihre Lösung lapidar als „fleischliche kollektive Befriedigung“ abqualifiziere.⁷³⁶ Paraschos gibt an, dass er nicht verstehen könne, wie der Dichter an die schöpferische Kraft einer Ethik glauben könne, nach deren Prinzipien vor Jahrtausenden gelebt wurde, und wieso er es für möglich halte, sie in der Gegenwart wiederzubeleben:

Und wie denkt Herr Sikelianos ist es möglich, die Menschheit von der Art und Weise abzubringen, auf die sie die soziale Frage wahrnimmt, und von der Position, von der aus sie sie wahrnimmt, und sie davon zu überzeugen, dass sie sich an eine vollkommen unbekannte Ethik ausliefern muss, die orphische, um ihre drängendsten Probleme in Ordnung zu bringen?⁷³⁷

Zudem merkt der Verfasser an, dass die gegenwärtige politische und historische Stellung Griechenlands die ihm von Sikelianos zugedachte messianische Rolle gar nicht zulasse; diese Vorstellung des Dichters sei ein nationalistischer Determinismus, der die Griechen als „empfindsamstes und spirituellstes Volk des ganzen Mittelmeerraumes und folglich der ganzen Welt“ kennzeichne – ein „Rassenmystizismus“, den Paraschos genausowenig akzeptieren könne wie den Glauben an ewige Prinzipien.⁷³⁸ Seiner Meinung nach sind Ideen wie die von Sikelianos Ausdruck eines Kompensationsmechanismus für nationale Minderwertigkeitskomplexe:

⁷³³ Zit. nach ebd., 100.

⁷³⁴ Der Text findet sich in Sikelianos 1980, 323–383.

⁷³⁵ Paraschos 1933, 62.

⁷³⁶ Vgl. ebd., 62.

⁷³⁷ Ebd., 62–63.

⁷³⁸ Vgl. ebd., 63.

Mir erscheint das als reine Utopie. Ich glaube, dass wir weiterhin das sein werden, was wir immer gewesen sind, ein armes Land mit einer vorherrschenden kaufmännischen Mentalität [...]. Meiner Meinung nach gibt es für uns nur eine Lösung: Unseren entschlossenen und endgültigen Eintritt in die große europäische Familie, und die Teilnahme an all ihren psychischen, geistigen und sozialen Abenteuern. Alles andere sind unreife und rückständige Visionen, Reste eines verletzten Nationalstolzes, der unbewusst nach einer Revanche strebt, das Überleben eines engen provinziellen Geistes, eines Regionalismus ohne jeden Bezug zur gegenwärtigen Realität.⁷³⁹

Paraschos spricht mit Blick auf die *Delphische Idee* klar von einem religiösen Unterfangen und gibt auch Sikelianos' Begrifflichkeit („apollinische Ethik“, „Dorische Orthodoxie“) wieder.⁷⁴⁰ Allerdings äußert er sich nicht zum spezifischen Charakter dieser Religiosität und interessiert sich auch nicht für die Herkunft und Bedeutung der Begriffe; sein ausschließliches Augenmerk gilt der Antikeorientierung und dem idealistischen Hellenozentrismus des Dichters, der Letzteren dem Lager der „Aionistai“ zuweist und folglich eine „modernistische“ Abwehrhaltung hervorruft. Dies steht im Einklang mit der auch von Lia Papadaki gemachten Beobachtung, dass die Diskussion über die *Delphische Idee* „strikt ideologisch“⁷⁴¹ geführt wird, d.h. es gibt in der Krisensituation um 1930 – zusätzlich zum mangelnden Verständnis der Delphischen Prosa – so gut wie keine sachlich-neutrale Herangehensweise an das Thema, sondern eine Polarisierung zwischen Fürsprechern und Gegnern.

Zu den schärfsten „modernistischen“ Kritikern von Sikelianos' Vorhaben zählt die Kulturjournalistin Eleni Negrepondi-Ourani (1896–1971), die die *Delphische Bemühung* unter dem Pseudonym „Alkis Thrylos“ in den Zeitungen *Ελεύθερος Λόγος* (Freies Wort) und *Αναγέννηση* (Wiedergeburt) kommentiert.⁷⁴² 1926, nach der Ankündigung der ersten Festspiele und ersten Veröffentlichungen Sikelianos' zu seiner Idee, bringt Negrepondi ihre Skepsis zum Ausdruck: Die geplante Ausstellung von Kunsthandwerk werde sicher nichts Neues zeigen; derartige Veranstaltungen könnten einen „entwickelten Menschen“ nicht befriedigen, da die volkstümliche Kunst statisch sei und auf monotone Weise immer wieder die gleichen Motive wiederhole.⁷⁴³ Die angekündigte Aufführung des *Gefesselten Prometheus* sieht sie positiver, erachtet es aber als problematisch, dass Eva Palmer mit Amateurtänzerinnen arbeitet, die womöglich nicht die nötige Disziplin aufbringen werden und es im Hinblick auf ihr körperliches Training nicht mit Profis aufnehmen könnten.⁷⁴⁴ Negrepondi kritisiert im Zusammenhang

⁷³⁹ Ebd. 1933, 63.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd., 62.

⁷⁴¹ Papadaki 1998, 195.

⁷⁴² Die Artikel finden sich gesammelt in Thrylos 1928, 42–50; 84–102.

⁷⁴³ Ebd., 43.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd., 44.

mit den von Palmer selbstgewebten Kostümen des Tragödienchores, dass die Amerikanerin die Handarbeit zum Ideal für die Gegenwart erhebt, wo doch ein handgewebter Stoff doppelt so teuer sei wie ein maschinell gefertigter, ohne besser zu sein. Die moderne Frau, die mit so vielen Dingen beschäftigt sei, oft auch mit dem Erwerb des Lebensunterhalts, könne nicht den ganzen Tag weben, zumal das Textilgewerbe sie doch mit einer ausreichend großen Bandbreite von Kleidungsstücken versorge. Auch die größere Festigkeit der handgewebten Stoffe sei kein Argument, da sich die Mode oft ändere und folglich Vielfalt gefragt sei.⁷⁴⁵ Die Journalistin macht bei Palmer wie auch bei ihrem Ehemann einen weltfremden Antimodernismus aus:

Eine gewisse Äußerung des Lebens ist nicht zufällig; sie entspricht einer tieferen Notwendigkeit, die man Zeitgeist nennen kann. Diesen Zeitgeist kennen Herr und Frau Sikelianos überhaupt nicht. Und falls sie seine Existenz erahnen, gefällt es ihnen, ihn zu ignorieren. Sie leben zurückgezogen, in einem rein aristokratischen Turm, jagen Utopien nach, die keinen anderen Wert haben, als den unbestreitbaren Wert der individuellen Eigentümlichkeit. Und folglich denke ich, dass sich in der Diskussion rund um den Webstuhl am konkretesten zeigt, wie sehr sich Herr und Frau Sikelianos aus der Realität entfernt haben, wie sehr sie den Kontakt mit ihr verloren haben, und wie groß der Irrtum ihrer Theorie ist.⁷⁴⁶

Wie viele andere Stimmen der damaligen Zeit beklagt auch Negrepondi die mangelnde Intelligibilität von Sikelianos' Prosa: Er drücke sich in riesigen Sätzen aus, denen man nicht folgen könne, in wohlklingenden Wortreihen, die hochtrabend seien, ohne je etwas Konkretes bzw. unmittelbar Verständliches auszusagen. Sie vermutet, dass der Leukadier sich deshalb auf diese Weise äußert, weil er vielleicht auch vor sich selbst verbergen wolle, dass er gar nichts Substantielles zu sagen habe.⁷⁴⁷ Der Literat entziehe sich aus seinem elitären Selbstverständnis heraus einem rationalen Diskurs:

Sicherlich würde Herr Sikelianos erwidern, dass er als Verkünder der Pythia nicht in der Sprache der einfachen Sterblichen sprechen kann. Man muss viel eher erraten, was er meint und ihm glauben, als ihn verstehen. Auch kann ich mir nicht vorstellen, dass er sich jemals dazu herablassen würde, über die Einwände eines gewöhnlichen Sterblichen zu diskutieren. Die Verkünder der Pythia diskutieren nicht. Sie sprechen dogmatisch von der Höhe aus, auf die sie sich selbst gestellt haben. Diskussionen erscheinen als äußerst gefährlich!⁷⁴⁸

Sikelianos' Postulat einer intuitiven Erschließung der Vergangenheit, um sie als Kapital für eine bessere Zukunft zu nutzen, stößt auf Negrepondis Unverständnis,

⁷⁴⁵ Vgl. ebd., 44–45.

⁷⁴⁶ Ebd., 45.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., 45–46.

⁷⁴⁸ Ebd., 46.

zumal der Dichter nicht sage, wie diese „mystische orphische Intuition“ überhaupt erzeugt werde, wie der moderne Mensch dadurch ein „früheres Wesen“ erlangen solle und was ihm das konkret bringe.⁷⁴⁹ Die Theaterkritikerin geht davon aus, dass Sikelianos eine Rückkehr zu vormodernen Lebensformen anstrebt:

Die Gläubigen, die bereit sind, eine frühere Seele anzunehmen, dürften nicht mit elektrisch beleuchteten Ozeandampfern nach Delphi aufbrechen, sondern mit Segelschiffen. Auf der langwierigen Reise würden sie vielleicht, auch wenn es eher zweifelhaft ist, die Eindrücke und Bilder der heutigen Zivilisation vergessen und könnten dann als Gereinigte ihre eigene Staatsform entwerfen. Sie würden natürlich sofort jede Kommunikation mit der Außenwelt abbrechen, ebenso die Post- und Telegraphenverbindungen, und würden wieder das Regime der Herrscher und Sklaven einführen.⁷⁵⁰

Die antike Blüte, die Sikelianos preise, sei vor allem ein Ergebnis der Ausbeutung der Sklaven, was er jedoch nicht zugebe. Das einstmals blühende Leben gebe es heute in Delphi nicht mehr – der Ort habe, so Negrepondi, nichts anderes zu geben als seine Schönheit und eine besondere historische Erinnerung. Das wahre Leben sei in der Gegenwart in anderen Ländern zu finden, wo der Fortschritt der industriellen Zivilisation weiter entwickelt sei. Griechenland werde der Welt nie irgendeine Richtung vorgeben, bevor es nicht modernisiert werde und an die Spitze des Fortschritts gelange.⁷⁵¹

Der Artikel von „Alkis Thrylos“ ruft umgehend Gegenpositionierungen seitens des Kreises um Sikelianos in der Presse hervor. Der Dichter selbst schreibt der Verfasserin einen Brief, in dem er ihr ungerechtfertigte und voreilige Schlüsse vorwirft: So negiere er weder die Wissenschaft noch „jegliche höhere Äußerung unserer Epoche“; inhaltliche Details der *Delphischen Idee* werde er später offenlegen – nach den Festspielen, wenn es eine „imposante Äußerung“ des „modernen geistigen Kernes“ geben werde, auf dessen Schaffung er gerade hinarbeite.⁷⁵²

Takis Dimopoulos, sein treuester und gläubigster Unterstützer, schreibt Negrepondi einen „rationalistischen Geist“ zu, der Sikelianos Botschaft nicht erfassen könne. Aus diesem Grund käme sie zum Fehlurteil, dass er unverständlich sei und seine Ziele nicht klar äußere:

Ich möchte den Wert der intellektuellen Tätigkeit nicht herabwürdigen, aber die großen geistigen Führer jeder Epoche sprachen vor allem zum intuitiven Auffassungsvermögen der

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., 46.

⁷⁵⁰ Ebd., 46–47.

⁷⁵¹ Vgl. ebd., 47.

⁷⁵² Vgl. Sikelianos 2000a, 392–393.

Völker – und im Gegenteil dazu hat unsere Epoche des Verfalls und der innersten Unruhe eine strenge [...] rationalistische Haltung zum Leben geschaffen.⁷⁵³

Dimopoulos weist darauf hin, dass der Leukadier sich mit seiner Prosa in erster Linie an die „Auserwählten“ wende, die in einer „organisierten Koalition“ den Menschen den verlorenen „Kosmischen Glauben“ zurückgeben würden.⁷⁵⁴ Diese Personen bräuchten keine rationalistische Auslegung der „Delphischen Aufforderung“, da sie sich selbst erkannt und ihre Seelen für das „globale Ringen der Epoche“ geöffnet hätten, so dass Sikelianos' Botschaft als „erwartete Lösung ihrer langjährigen inneren Selbstanalyse“ käme.⁷⁵⁵

Die idealistische Philosophin Elli Labridi streicht heraus, dass es Sikelianos mitnichten darum gehe, Griechenland zurück in die Antike zu führen, sondern darum, dass

wir uns unserer Epoche bewusst werden, um uns herum blicken, um zu sehen, wo wir uns befinden und wohin wir gehen, und insbesondere, wohin wir gehen wollen (ich weiß, dass diese Sätze, auch wenn man sie nicht oberflächlich und auf gewöhnliche Weise betrachtet, für einen Widerspruch zur Wissenschaftlichkeit unserer Zeit gehalten werden, die nicht akzeptiert, dass wir den Lauf des „Werdens“ selbst bestimmen können) [...].⁷⁵⁶

So, wie es im antiken Rom, in der Renaissance, im Klassizismus, bei Goethe oder Nietzsche der Fall gewesen sei, nehme auch Sikelianos das Alte Griechenland nur als Ausgangspunkt für seinen eigenen „geistigen Kampf“ um die Gestaltung der Zukunft. Labridi räumt ein, dass sie die vom Dichter angeführte verborgene einheitliche Tradition der Antike nicht „in ihrer Ganzheit“ erkenne, jedoch hebe sich Sikelianos durch seine „neue Auslegung“ der Vergangenheit positiv von vielen griechischen Intellektuellen ab, welche – wie „Alkis Thrylos“ – einseitig dem „Fortschritt“ als universellem Kriterium anhängen.⁷⁵⁷

Kostas Tournakis, ein Verehrer ewiger griechischer Werte und Ideale, schreibt in seinem Antwortartikel an Negrepondi, dass es Sikelianos weder um eine Nachahmung der Zivilisation der Antike noch derjenigen des Westens gehe, sondern um eine schöpferische Bemühung, die den bewussten und unbewussten Forderungen der Zeit entspreche – in den Traditionen, der Geschichte und der Seele des Volkes finde sich das Material dafür:

Wenn man ein Zeitalter wie das griechische studiert, dann ist das in keinster Weise Nachahmung. Es ist im Gegenteil eine Befreiung vom „Zeitgeist“, zu dessen begeisterter Annahme uns Alkis Thrylos aufruft. Die Kunst wie auch das Denken ist eine Verbindung, in der die

⁷⁵³ Dimopoulos 1998, 11.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., 11.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., 12.

⁷⁵⁶ Labridi 1926, 1.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., 1.

Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft eins werden; eine Ewigkeit. [...] Herr Sikelianos ruft uns genau zu so einer lebendigen Kommunikation mit den Volksäußerungen auf. Er fordert uns zum Hinstarren auf eine der ewigen und göttlichen Schöpfungen Griechenlands auf. Die Tragödie.⁷⁵⁸

Der Verfasser nimmt Anstoß an „Thrylos““ Bewunderung für die moderne Technik, da „die Maschine“ keine Kulturen bzw. Zivilisationen schaffe, sondern, wenn sie sich in den Händen einer „radikal antigeistigen Klasse“ wie der Bourgeoisie befinde, Negation, Kriege und Krisen generiere – dies habe der Weltkrieg gezeigt. Die *Delphische Idee* sei ein Ausdruck des Widerstandes gegen eine „materialistische und mechanische Zivilisation“. ⁷⁵⁹ Auch den Vorwurf an Sikelianos, er würde eine Epoche der Sklavenunterdrückung verklären, kontert Tournakis: Dies sei falsch, da der Leukadier von einem vorklassischen Zeitalter spreche, in welchem nicht Bürger und Sklaven, sondern Landwirtschaft und Religion das Fundament des Hellenismus gebildet hätten. ⁷⁶⁰

Negrepondi bezieht auch in späteren Artikeln kritisch Stellung zur *Delphischen Idee*, u.a. in ihrem Artikel „Die stumme Pythia“ von 1928: Sie schreibt darin, dass Sikelianos die Forderung der Gegenwart nach „erlösenden Fesseln“ verstanden habe, d.h. das Bedürfnis nach Ordnung und Sinn in einer orientierungslosen, von Zweifeln geplagten Umbruchszeit. ⁷⁶¹ Es habe ihm nicht genügt, ein begabter Dichter zu sein, vielmehr habe er der Menschheit eine Lösung anbieten wollen, obwohl sein Denken nebulös blieb und er vorangestürmt sei, bevor er etwas Substantielles anbieten konnte:

Sikelianos hätte vielleicht [...] sein ganzes Leben lang im Stadium der Suche bleiben sollen; sein Vorbild hätte eine fruchtbare Atmosphäre der Unruhe erzeugt; er hätte die stehenden Gewässer erschüttert. Heute versucht er mit vollkommen äußerlichen Mitteln, die anderen und vielleicht auch sich selbst davon zu überzeugen, dass er einen Lebenssinn entdeckt hat, und indem er mit dem, was er sagt und schreibt, keinerlei Sinn bezüglich seiner Entdeckung offenlegt, tut er sich selbst Unrecht und lässt auch die anderen unberührt. ⁷⁶²

Sikelianos habe geglaubt, dass es ausreichend sei, von Delphi aus Worte im Stil von Orakelsprüchen auszusenden und bestimmte Begriffe der antiken Mysterien zu gebrauchen, ohne damit einen begeisternden Inhalt zu vermitteln, so als ob ihr Klang allein die Kraft habe, Werte für das Leben bereitzustellen. Er habe sie nur wiederverwendet, ohne ihnen einen Sinn zu geben, der dem gegenwärtigen Leben

⁷⁵⁸ Tournakis 1926, 3.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 3.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 3.

⁷⁶¹ Vgl. Thrylos 1928, 85–87.

⁷⁶² Ebd., 88.

entspräche.⁷⁶³ Als Teil von Sikelianos kommunikativer Unzulänglichkeit betrachtet Negrepondi auch die Tatsache, dass er sich in einer Reihe sporadischer Artikel äußert und nicht in *einem* Werk, wie es für Personen, die geistige Führer sein wollen, konsequenter sei.⁷⁶⁴ Des Weiteren benennt sie einen Widerspruch zwischen antiwestlichen Äußerungen des Dichters und der Einladung zahlreicher westlicher Intellektueller nach Delphi – der ganze Erfolg der Festspiele hänge vom Interesse ab, das sie in Europa und Amerika hervorriefen.⁷⁶⁵ Bei den Spielen habe sich gezeigt, wie schwer es Sikelianos falle, eine Delphische Organisation ins Leben zu rufen; letztlich sei niemand gekommen, der „die Menschheit mit irgendeinem herausragenden Werk bereichert hätte“, sondern nur die „gewöhnlichen Journalisten“, die die Öffentlichkeit mit äußerlichen Beschreibungen über die Veranstaltungen informiert hätten. Alle anderen würden niemals zu einer „weit entfernten, abgelegenen Ecke der Erde aufbrechen, wo der Lebensimpuls schon lange gestorben ist“.⁷⁶⁶ In den Augen von Negrepondi konterkarieren die Rückständigkeit und der Provinzialismus Griechenlands den hellenozentrischen Messianismus Sikelianos’.

Bei der Betrachtung der intellektuell-kulturjournalistischen Kritik an der *Delphischen Idee* fällt insgesamt auf, dass dem spezifischen religiösen Charakter des Vorhabens nur sekundäre Bedeutung beigemessen wird. Sikelianos wird nicht wegen seiner Bezugnahme auf eine pagane Religiosität an sich kritisiert, sondern wegen seiner Idealisierung einer vergangenen Epoche – eine Einstellung, die als fortschrittsfeindliche Nostalgie gewertet wird. Ob eine derartige „Rückwärtsge wandtheit“ sich in Form von Sikelianos’ idiosynkratischer Vorstellung einer „arisch-orphischen Tradition“ oder im Rahmen der staatlich legitimierten „hellenochristlichen Synthese“ zeigt, macht für die „Modernisten“ keinen Unterschied: Beides ist in ihren Augen die realitätsfremde Selbstüberhöhung eines zurückgebliebenen Landes, ein selbstauferlegter historischer Ballast, der das Aufschließen Griechenlands zu den „fortschrittlichen“ Nationen behindert. Umgekehrt finden sich unter den Unterstützern der *Delphischen Idee* „Aionistai“, die die okkultistischen Vorlieben des Dichters nicht teilen, davon unabhängig jedoch von seinem Postulat diachroner hellenischer Prinzipien und seiner Antihaltung gegenüber dem westlichen Rationalismus und Materialismus angesprochen werden. Gegnern wie Unterstützern (mit Ausnahme von Takis Dimopoulos) gemein ist ein mehr oder weniger begrenztes Verständnis der Delphischen Prosa, das sich aus der Vagheit und mangelnden Intelligibilität der Texte ergibt. Die volle Dimension und das eigentliche Wesen von Sikelianos’ Vision (Stichwort: *Synarchie*) wird aus diesem Grund nicht zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses.

⁷⁶³ Vgl. ebd., 89.

⁷⁶⁴ Vgl. ebd., 90.

⁷⁶⁵ Vgl. ebd., 92.

⁷⁶⁶ Ebd., 93.

2.4 Sikelianos nach 1936 und das Erbe der *Delphischen Idee*

Auch nach dem Scheitern der *Delphischen Idee* bleibt Sikelianos seiner esoterischen Religiosität und seinem Traum von einer universalen Menschheitsvereinigung treu, er ist weiterhin von der Existenz eines tiefen spirituellen Kapitals und einer allgemeinmenschlichen Mission des griechischen Volkes überzeugt. Da die Historie in seinen Augen über einen verborgenen inneren Zusammenhang verfügt – alles ist Teil eines evolutionären kosmischen Lebensimpulses – interpretiert er auch nach 1936 alle weltpolitischen Ereignisse als Manifestationen und Zeichen okkultur Kräfte und Wirkzusammenhänge. Dabei greift er immer wieder auf ein Deutungskonzept Saint-Yves d'Alveydres zurück, demzufolge es in der Geschichte einen Widerstreit zwischen einem positiven Prinzip und einem negativen Prinzip gebe: Auf der einen Seite das Streben nach Universalismus, Gerechtigkeit, Freiheit und Einheit als Ausdruck des göttlichen Geistes im Menschen (idealiter verkörpert durch die *Synarchie*), auf der anderen Seite die dunklen Kräfte der niederen Materie, die in Partikularismus, Anarchie, Tyrannei, selbstsüchtiger Machtanhäufung und Ungerechtigkeit zum Ausdruck kämen – für letzteres verwendet der Franzose die Begriffe „Cäsarismus“ und „Nemrodismus“ (nach dem biblischen König Nimrod).⁷⁶⁷ Sikelianos übernimmt diese Dichotomisierung; während er das positive Prinzip im alten Judäa, Indien, Griechenland, Etrurien und in Frankreich wirken sieht, erkennt er den Geist des „Nemrodismus“ u.a. im assyrischen, medo-persischen und römischen Reich sowie im italienischen Faschismus.⁷⁶⁸ Hatte er letzterem in der Anfangsphase der *Delphischen Idee* zumindest einige „wertvolle Elemente“ zugesprochen, so führt der italienische Abessinienfeldzug von 1936 zu einer deutlichen Opposition des Dichters zum Regime Mussolinis, das in seinen Augen eine Fortsetzung des römischen Cäsarismus darstelle.⁷⁶⁹

1940 fordert Italiens Diktator die griechische Regierung in einem Ultimatum dazu auf, seinen Truppen freien Durchmarsch zu gewähren. Der griechische Autokrat⁷⁷⁰ Ioannis Metaxas lehnt dies wie zu erwarten ab, so dass ein Krieg unausweichlich ist. In dieser Situation erblüht Sikelianos' millenaristischer Enthusiasmus: Die Aueinandersetzung zwischen dem, wie er es sieht, Freiheitsgeist der Griechen und der Tyrannei des modernen Cäsarismus hat für ihn entscheidende menschheitshistorische Bedeutung, wie in drei Radioansprachen deutlich wird, die er bald nach Kriegsbeginn hält. Die erste trägt den Titel *28. Oktober 1940* – der Tag, an dem Metaxas das italienische Ultimatum ablehnt. Darin heißt es:

⁷⁶⁷ Vgl. Saint-Yves d'Alveydre 1930b, 610; 774.

⁷⁶⁸ Vgl. Sikelianos 1985, 31.

⁷⁶⁹ Vgl. Sikelianos 1981, 37–38.

⁷⁷⁰ Der diktatorische Charakter des Metaxas-Regimes ist für Sikelianos scheinbar kein Ausdruck des „Nemrodismus“, was wohl vor allem daran liegt, dass Metaxas keine kriegerische Expansionspolitik betreibt und es sich bei seiner Herrschaft um eine vergleichsweise gemäßigte Diktatur handelt, vgl. Clogg 2002, 118.

Wir sagten: Noch ein Marathon! Wir sagten: Noch ein Salamis! Wir sagten: Noch ein 1821! Und schließlich kamst Du, Mutter aller Tage, die Du alle vergangenen Tage umfasst und erhöht hast in ihrem höchsten erlösenden Ziel, in ihrem höchsten ethischen historischen Rhythmus! Oh, Du Rechtfertigung aller griechischen Kämpfe! Oh, Du erhabene moralische Wendung innerhalb des Chaos der gesamten Welt! Und dazu, oh, Du gigantische, vollkommene historische Anstrengung, aus der morgen die siegreichen Griechen losziehen werden, Pioniere der geistigen Erneuerung der gesamten Erde!⁷⁷¹

Sikelianos ordnet diesen Tag nicht nur in eine Reihe mit den großen Ereignissen der griechischen Geschichte wie den Schlachten von Marathon und Salamis und dem Beginn des Unabhängigkeitskrieges 1821 ein, sondern versteht ihn als Startschuss zu einer globalen Transformation, deren Speerspitze das griechische Volk bildet. Der Literat sieht die Möglichkeit gekommen, dass seine millenaristische Vision durch das historische Ereignis doch noch verwirklicht wird. Dies zeigt besonders seine zweite Radioansprache (*Die geistige Mobilisierung Griechenlands*):

Seit jenem Tag fühlen wir ausnahmslos alle, dass es in dieser Stunde nicht um das Ringen nach irgendeiner Verbesserung dieser oder jener sozialer Beziehungen zwischen den Klassen geht; dass es nicht [...] um halbe Maßnahmen der Diplomatie in den Beziehungen der Nationen geht; dass dieser erhabene Tag sein Licht nicht nur auf eine Rasse strahlen lässt, und auch nicht nur auf eine Epoche der Geschichte. [...] Wir fühlen, dass die Menschheit mit jenem Tag einen gigantischen historischen Zyklus abgeschlossen hat und dass gleichzeitig ein anderer, noch größerer und global bedeutenderer Zyklus beginnt. Wir fühlen, dass dieser Tag die reine schöpferische Existenz des menschlichen Geistes zu einem entscheidenden universalen und gigantischen Zusammenstoß mit dem seelenlosen, unheiligen und abscheulichen Roboter eines bestialischen materiellen Cäsarismus bringt, des letzten, aber auch genau aus diesem Grunde bestialischsten Überbleibsel des assyrischen, medischen und römischen Cäsarismus in der Weltgeschichte, und dass der gegenwärtige Kampf Griechenlands nichts anderes ist als der endgültige Kampf des vollendeten Menschen, des Menschen als nationaler, individueller und globaler Persönlichkeit, gegen die uralte, niederträchtige, antispirituelle Anarchie der niederen menschlichen Triebe.⁷⁷²

Sikelianos deutet den griechisch-italienischen Krieg als Endkampf zwischen den höheren und niederen Elementen der menschlichen Existenz, als Triumph des göttlichen *Logos* im Menschen. Wie schon bei der *Delphischen Idee* verortet er Griechenland im Zentrum der Welttransformation – das griechische Volk führt in

⁷⁷¹ Sikelianos 1983, 29.

⁷⁷² Ebd., 32.

seinen Augen einen Kampf für die gesamte Menschheit, ja, es repräsentiere den „vollendeten Menschen“; die „dorische Antwort des Regierungschefs an den römischen Diktator“ habe das jahrhundertlang angesammelte „gigantische Unterbewusstsein des gesamten Volkes“ aktiviert, das nun nach einem verantwortungsvollen Handeln der griechischen Intelligenz rufe.⁷⁷³ Diese solle nicht nur Lobeshymnen auf die Triumphe der Armee anstimmen, sondern durch eine systematische wissenschaftliche und kreative „Großtat“ vor den Augen der Menschheit das wahre Wesen des gesamten historischen Cäsarismus offenlegen, damit

[...] sich die Geschichte, als grundlegendes Kapital der griechischen und der universalen Erziehung, wieder an die Hierarchie der zweifellos ewigen geistigen und schöpferischen Werte anpassen kann, wie sie Griechenland jahrhundertlang für die ganze Welt auf den heiligsten Gipfeln seines Ausdrucks zur Geltung brachte.⁷⁷⁴

Sikelianos hält weiterhin am Ideal einer geistigen Elite fest, die das Unterbewusstsein des Volkes – in dem sich die „dorisch-orphische Tradition“ befinde – freisetzt und die Menschen auf die ewigen Werte eben dieser Tradition ausrichtet, damit Griechenland seine allgemeinmenschliche Mission erfüllen kann. Die beinahe manichäisch zugespitzte Deutung des griechisch-italienischen Krieges kommt auch in der dritten im Radio übertragenen Rede des Dichters (*Griechische geistige Werte*) zum Tragen, worin dieser u.a. einen Antagonismus zwischen der griechischen und römischen Religion der Antike herausstreicht: So habe die „unermüdliche innere Aufgabe“ der griechischen Religion in der Verbindung von Mensch und Gott bestanden, während in Rom alle Formen und Begriffe der Gottheit nur Mittel einer „räuberischen Politik der Ausbeutung“ gewesen seien.⁷⁷⁵

Im Juni 1941, zwei Monate nach der Einnahme Athens durch deutsche Truppen, veröffentlicht Sikelianos ein Manifest mit dem Titel *Unsere heutige hellenozentrische geistige Forderung*; darin betont er angesichts der schweren Prüfung des Landes die Verpflichtung der Intelligenzija, das griechische Unterbewusstsein durch eine an bestimmten ewigen Prinzipien ausgerichtete Volks-erziehung „auf die Höhe seiner neuen historischen Mission“ zu erheben.⁷⁷⁶ Und er plädiert in diesem Zusammenhang noch einmal – auch wenn er es nicht so nennt – für die Schaffung eines spirituellen Zentrums:

Im letzten großen Ausbruch des gigantischen historischen Unterbewusstseins des griechischen Volkes und der dauerhaften Sicherstellung der gewaltigen, latent in ihm vorhandenen Tugenden ist es nötig [...], dass wir ihm methodisch, still und unermüdlich etwas anderes schaffen, das ihm bis jetzt noch keiner von uns gegeben hat. Einen Pol seiner reinen

⁷⁷³ Vgl. ebd., 30.

⁷⁷⁴ Ebd., 33.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd., 35.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., 40.

geistigen Förderung, seinen hellenozentrischen und aus diesem Grund auch universalen kulturellen Herd, gestützt auf das gleiche griechische historische Unterbewusstsein und gleichzeitig auf den tadellosen Rhythmus der uralten reinen griechischen Weisungen [...]. Arbeiten wir Tag und Nacht [...], um inmitten von uns und der Welt die höchste griechische Idee wiederzubeleben. Diejenige, die [...] durch die Jahrhunderte hindurch bis heute zum Hauptfaktor einer globalen und heiligen geistigen Solidarität für alle Nationen geworden ist.⁷⁷⁷

In der tragischen historischen Situation erkennt der Literat eine Chance, nämlich die Chance zur Erneuerung Griechenlands durch eine geistige Elite mit dem langfristigen Ziel der Wiederherstellung der globalen *Synarchie* – die Verwirklichung der *Delphischen Idee* also. So wie er in den zwanziger Jahren den Ersten Weltkrieg als Einleitung eines neuen Weltzyklus gedeutet hat, begreift er nun den Zweiten Weltkrieg als geschichtlichen Wendepunkt. 1945 schreibt Sikelianos in seiner Artikelserie mit dem Titel *Die zentrale heutige nationalgeistige Forderung*, dass Griechenland seinen historischen Wert durch den heroischen Kampf gegen die Italiener in Albanien und den „übermenschlichen“ Widerstand gegen die Besatzungsmacht bewiesen habe.⁷⁷⁸

Aufgrund seines geistigen und historischen Erbes stelle es den „qualitativ fortgeschrittensten Wachposten der gesamten Weltgeschichte“ dar, dazu berufen, einer internationalen Solidarität den Weg zu bereiten.⁷⁷⁹ Der Ionier übt – wie schon zu Zeiten der *Delphischen Idee* – harsche Kritik an der gesellschaftlichen Entwicklung Griechenlands seit der Erlangung der Unabhängigkeit, am „flachen Empirismus“ der westlich orientierten Politiker, an den „auferlegten Institutionen“, an einem „pseudoeuropäischen und nachgeäfften Leben“, das der Seele des „epischen und heiligen Volkes“ völlig fremd sei.⁷⁸⁰

Wieder verkündet er seine Vision einer Mobilisierung des unterbewussten historischen Kapitals der Griechen, eine Aufgabe die „wahrhaft geistigen Menschen“ zukomme (zu denen er sich selbst zählt), die seit Jahren alle „geistigen und historischen Horizonte der Welt“ studiert und überwacht hätten und durch den Schleier der Geschichte hindurch den „authentischen griechischen Standpunkt“ (also das wahre, in der Gegenwart unterbewusste griechische Wesen) erblickt hätten.⁷⁸¹ Als Programm für die geistige Erhöhung des Volkes fordert er eine von den Geistesmenschen ausgeübte „erzieherische Aufsicht und Disziplin“, eine „Bildungsreform“, die an den Schulen beginnen müsse und die Massen auf „höhere und positivere evolutionäre Ziele“ ausrichte.⁷⁸² Dabei gehe es darum,

⁷⁷⁷ Ebd., 42.

⁷⁷⁸ Vgl. Sikelianos 1985, 13.

⁷⁷⁹ Vgl. ebd., 43.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd., 46.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 14.

⁷⁸² Vgl. ebd., 54.

einen „authentischen Hellenismus“ zu vermitteln, der Antworten auf die Frage gebe, welche die „ewige Idee“ sei, die die griechische Geschichte leite, welche Institutionen und Persönlichkeiten der Historie sie zu Wege gebracht hätten, welche Hindernisse ihrer Verwirklichung in der Vergangenheit und Gegenwart im Wege stünden, und wie sie in Griechenland und in der gesamten Menschheit in ihrer vollkommenen Form wiedergegeben werden könne.⁷⁸³ Sikelianos will, dass seine eigene, emische Interpretation der griechischen Geschichte und Identität im gesamten Volk verankert wird. Darauf weisen auch die Inhalte hin, die nach seiner Vorstellung bereits durch einen speziellen Unterricht im Kindesalter gesellschaftlich verbreitet werden sollen; Sikelianos verwendet für diese Unterweisung wohlgermerkt den Begriff „katicisi“, der genau genommen für einen Religionsunterricht oder eine ideologische Indoktrination steht:

1) Kinderunterricht in der Sprache, ihrer gewaltigen schöpferischen Bestimmung, und besonderer Unterricht der Geschichte – vor allem derjenigen der letzten Jahre – unserer griechischen Sprache.

2) Soziologischer Unterricht für Kinder, der von der lokalen Geschichte der einzelnen Gemeinschaft ausgehen und dann methodisch und einfach zur Erhellung der organischen, nationalen (und wenn möglich universalen) konstruktiven Bestimmung dieser Gemeinschaft fortschreiten würde.

3) Kinderunterricht in allen Künsten und Berufen, im Geist des sozialen Gleichgewichts all dieser Künste und Berufe, mit Blick auf das höchste unpersönliche schöpferische Ziel.

4) Kinderunterricht in der Gesamtheit unserer nationalen gesellschaftlichen Geschichte.

5) Allgemeiner Unterricht, der völlig einfach darlegen würde, dass die Geschichte aller Menschen nichts anderes ist als die Erfahrung des sozialen Lebens, in seiner partiellen und in seiner universellen Bedeutung, und dass jedes ‚Individuum‘ wie auch jede ‚Nation‘ dazu aufgerufen ist, aus sich selbst einen ‚Menschen‘ und ein ‚universales Organ des Lebens‘ zu machen.⁷⁸⁴

Der Literat führt aus, dass Boden, Sprache und Geschichte als die organischen Verbindungen des Volkes und als Grundkonstitutiva der Nation im griechischen Staat einer falschen Sichtweise unterlägen, die durch die genannte Bildungsreform korrigiert werden sollte. Mit Blick auf den Faktor „Sprache“ kritisiert Sikelianos, dass die Regierung sich gegen die Anerkennung der Volkssprache Dimotiki als Standardsprache des Landes sperre⁷⁸⁵ – Punkt 1) zielt dementsprechend darauf ab, die „organisch entwickelte“ moderne Sprachform anstelle des künstlich geschaffenen Katharevousa zu fördern. Das ländliche Gemeinwesen als „Urzelle“ der griechischen Welt, deren Bewohner von Natur aus und aufgrund ihres tieferen historischen Erbes ethisch und seelisch höher stünden als die Stadtbevölkerung, werde durch den Athener Zentralismus geknechtet und seiner Kraft beraubt.⁷⁸⁶ Die unter Punkt 2) aufgeführte Bildungs-

⁷⁸³ Vgl. ebd., 65–66.

⁷⁸⁴ Ebd., 64–65.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., 62–63.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., 63–64.

maßnahme solle dieser falschen Einstellung des Staates gegenüber dem Faktor „Boden“ entgegensteuern und den ländlichen Raum zu einem Ausgangspunkt für die Erneuerung Griechenlands machen. Und auch ein anderes Bild der griechischen Geschichte möchte Sikelianos verbreitet sehen, da die bisher in den Schulen gelehrt „Nekrographie“ und „Doxographie“ nicht der notwendigen Erziehung des Volkes zum Höheren genüge.⁷⁸⁷ Es ist davon auszugehen, dass der Leukadier seine eigene Vorstellung einer diachronen „arisch-orphischen Tradition“ zum Maßstab für einen alternativen Geschichtsunterricht macht. Die Bildungsreform solle nach dem „kosmogonischen Wendepunkt“⁷⁸⁸ des Zweiten Weltkrieges Griechenland dazu bereit machen, einen essentiellen Beitrag zu einem globalen geistigen Paradigmenwechsel zu leisten, welcher die „Vervollkommnung des Menschen“ bringen werde.⁷⁸⁹ Die Spaltung der Menschheit werde dann – siehe Punkt 6) – zugunsten eines ganzheitlichen Bewusstseins aufgehoben, das alle Individuen und Nationen als Teil einer organischen Lebenseinheit erkenne. Sikelianos betont, dass er kein absolut gesetztes weltanschauliches Dogma festlegen wolle, sondern dass sein Programm im Einklang stehe mit der „Unveräußerlichkeit der menschlichen Freiheit“.⁷⁹⁰ Die „Geistesmenschen“ sollten das Volk vielmehr zu Solidarität, Verständnis und Kooperation mit der reformerischen Anstrengung aufrufen.⁷⁹¹ Die Spannung zwischen diesem freiheitlichen Bekenntnis auf der einen und Sikelianos' Wahrheitsanspruch sowie der davon abgeleiteten Vision einer Erziehung bzw. Disziplinierung der Massen auf der anderen Seite bleibt indes unaufgelöst.

Die genannten Beispiele aus den vierziger Jahren zeigen, dass Sikelianos seine allgemeine Weltanschauung und sein millenaristisch-sozialutopisches Anliegen auch nach dem Scheitern der *Delphischen Idee* beibehält und mittels diskursiver Praktiken öffentlich kommuniziert. Eine vergleichbare Resonanz wie den Delphischen Texten wird den späteren Prosaschriften und Vorträgen des Dichters⁷⁹² in ihrem zeitlichen Umfeld nicht zuteil, wenngleich etwa seine anti-faschistischen Radioansprachen positiv als flammende patriotische Appelle wahrgenommen werden, allerdings ohne dass ihr weltanschaulicher Gehalt thematisiert würde. Der Literat träumt bis an sein Lebensende von der Rückkehr Griechenlands zu seinem wahren Selbst und der Vereinigung der Menschheit auf einer höheren Bewusstseinsstufe; sein elitäres Selbstbild und religiöses Sendungsbewusstsein hält er im Zustand einer sich verschlimmernden Krankheit und gesellschaftlichen Marginalisierung aufrecht.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 64.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., 43.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., 60.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd., 57–58.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., 54.

⁷⁹² Dazu zählt auch seine im nächsten Unterpunkt behandelte Positionierung gegenüber der Orthodoxie ab 1941.

Die *Delphische Idee* lebt auch nach Sikelianos' Tod fort, wenngleich unter anderen geistigen Vorzeichen: In den 1950er Jahren, als nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges und angesichts der Blockbildung des Kalten Krieges die europäische Einigung vorangetrieben wird, schlägt der griechische Literat und Jurist Jannis Koutsocheras (1904–1994) auf einer Tagung des internationalen Schriftstellerverbandes P.E.N. die Schaffung eines geistigen Zentrums in Delphi vor. Der griechische Staat greift dieses Vorhaben auf und legt dem Europarat 1957 ein entsprechendes Planungskonzept vor. Fünf Jahre später übernimmt die europäische Behörde offiziell die Schirmherrschaft über das Projekt, 1966 erfolgt die Grundsteinlegung der *Europäisches Kulturzentrum von Delphi* (EKZD) getauften Einrichtung, die schließlich 1977 als Körperschaft des privaten Rechts unter Aufsicht des griechischen Kulturministeriums eröffnet wird.⁷⁹³ Dabei handelt es sich nicht um die welterlösende theokratische Institution, die Sikelianos erträumt hat, sondern um ein Zentrum für internationalen kulturellen und wissenschaftlichen Austausch – eine säkulare, nicht an emischen Welt- und Geschichtsdeutungen, sondern an etischen Forschungsergebnissen orientierte Abwandlung des ursprünglichen Vorhabens mit deutlich bescheideneren Zielen. Im Gründungsdokument des EKZD ist folglich nicht von ewigen Werten bzw. Prinzipien die Rede, sondern davon, dass das Zentrum der Entwicklung gemeinsamer kultureller Prinzipien dienen solle, welche die europäischen Völker vereinen würden.⁷⁹⁴ An die Stelle einer wiederzubelebenden „arisch-orphischen Tradition“ tritt das staatlich legitimierte Bild gleichwertiger Epochen der griechischen Geschichte, deren Beitrag zum kulturellen Selbstverständnis und Wertegerüst Europas in Augenschein genommen wird.

Zu den Aktivitäten der Einrichtung zählen alle zwei Jahre stattfindende internationale Fachtagungen zum Thema „antikes Drama“ einschließlich entsprechender Aufführungen (von 1985 bis 2004 im antiken Stadion von Delphi); Symposien und Seminare zu historischen, archäologischen, philosophischen und kunsttheoretischen Themen (z.B. die Tagung „Byzanz in Europa“ im Jahr 1986 oder Veranstaltungen zum Perikles-Jahr 2005), Kurse in „altgriechischer Sprache und Zivilisation“, Kunstausstellungen und -workshops etc.⁷⁹⁵ Das EKZD sieht sich trotz eines anderen Ansatzes in der Nachfolge der *Delphischen Idee* und hält das Andenken an Sikelianos und Palmer hoch, zum einen durch Veranstaltungen⁷⁹⁶, zum anderen durch das „Museum der Delphischen Festspiele“, das im ehemaligen Haus des Ehepaars in Delphi untergebracht ist und Requisiten der Theateraufführungen, Photographien, Schriftstücke und anderes zeigt.

⁷⁹³ Vgl. ohne Autor, <http://www.eccd.gr>.

⁷⁹⁴ Vgl. ebd.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd.

⁷⁹⁶ Siehe z.B. die Konferenz zum 70. Jahrestag der ersten *Delphischen Festspiele*, zu der ein Tagungsband erschienen ist: Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών 2002.

2.5 *Delphische Idee und Orthodoxes Christentum*

2.5.1 *Sikelianos' Positionierung gegenüber der Orthodoxie*

Sikelianos' tiefe Religiosität hat ihre Wurzeln im Elternhaus des Dichters, wo – nach seinen eigenen Worten – eine „religiöse Atmosphäre“ geherrscht habe.⁷⁹⁷ Die Familie ist fromm orthodox; in ihrer Hausikone bewahrt sie eine Reliquie des Heiligen Dionysios von Zakynthos auf, die Sikelianos später erbt und zu besonderen Anlässen in einem Futteral um den Hals trägt.⁷⁹⁸ Im Rahmen seiner Suche nach einem tieferen „griechischen Geist“ und seiner Beschäftigung mit esoterischem und lebensphilosophischem Gedankengut bezieht er allerdings eine weltanschauliche Position, von der aus gesehen das Orthodoxe Christentum in seiner dogmatisch-institutionellen Verfasstheit nur ein Schatten der antiken „Dorischen Orthodoxie“ ist. Sikelianos bezeichnet seine eigene Religiosität als „orphisches Christentum, das Christentum Jesu selbst“⁷⁹⁹, basierend auf der „ursprünglichen“, esoterischen Lehre Christi, die in den Augen des ionischen Dichters identisch ist mit derjenigen anderer „Großer Eingeweihter“ wie Orpheus, Pythagoras, Hermes Trismegistos oder Mose. Der Dichter möchte den universalen Rechtgläubigkeitsanspruch der Kirche überbieten, indem er für sich den privilegierten Zugang zur absoluten kosmischen Wahrheit beansprucht, die einzelne historische Religionstraditionen transzendiert und die „eigentliche“ – von der orthodoxen Glaubenslehre verzerrte – Botschaft Jesu darstelle. In seiner Delphischen Prosa verkündet er, dass die „apollinische Ethik“, die von Delphi ausstrahlen solle, höher als die christliche Doktrin stehe, denn letztere „[...] hat die tieferen Testamente der Antike aus der Seele der Menschen gelöscht: die rhythmische Heiligkeit der Natur und die Göttlichkeit der Mutter Erde“⁸⁰⁰.

Der Poet macht das kirchliche Christentum (in Ost und West) für die zunehmende Trennung der Menschheit von der Mysterienweisheit und den universalen Prinzipien der antiken Heiligtümer mitverantwortlich. Die Abkehr von der Idee der göttlichen Allbeseeltheit des Kosmos zugunsten der Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes ist für ihn eine Ursache der modernen „Entzauberung“ der Welt und der daraus folgenden Orientierungslosigkeit des Menschen. Die *Delphische Idee* zielt auch darauf ab, das Christentum auf der Grundlage der „kosmischen Ethik“ umzuinterpretieren – dies wird deutlich, wenn Sikelianos gegenüber Eva Palmer seine Vision äußert, dass die Religionen der Welt einmal die an der *Delphischen Universität* gelehrt „universalen Wahrheiten“ anwenden werden.⁸⁰¹ Seit seiner Jugend träumt er von einer Versöhnung der „hellenischen“ (d.h. paganen) und christlichen Elemente der griechischen Religionsgeschichte,

⁷⁹⁷ Vgl. Papadaki 1998, 22.

⁷⁹⁸ Vgl. Jacquin 1988, 13.

⁷⁹⁹ Sikelianos 1980, 272.

⁸⁰⁰ Ebd., 361.

⁸⁰¹ Vgl. Palmer-Sikelianos 1993, 59.

zumal es zwischen ihnen nur einen äußerlichen Unterschied gebe, während ihr „tieferer geistiger Gehalt“ der gleiche sei.⁸⁰²

Diese Synthese verfolgt er zunächst auf der Ebene seines poetischen Schaffens, wo er konsequent danach strebt, christliche und pagane Mythologie zusammenzuführen. Wie Anthony Hirst festgestellt hat, behandelt Sikelianos die beiden Teile aber nicht gleichberechtigt, vielmehr geht es ihm um eine Integration des Christentums in den Paganismus, um eine Umdeutung der zentralen christlichen Figuren Jesus Christus und Jungfrau Maria im Sinne paganer Prototypen.⁸⁰³ Ein Beispiel dafür ist sein Jugendgedicht *Jesus von Nazareth*, in dem Jesus nicht Blut und Wasser aus der Seite strömt, sondern Ichor – die Substanz, die der griechischen Mythologie nach in den Adern der Götter fließt.⁸⁰⁴ Sikelianos' ambitioniertester Syntheseversuch ist das Gedicht *Osterfest der Hellenen* von 1918; im Vorwort zur Gesamtausgabe seiner poetischen Werke schreibt er, dass er mit dem *Osterfest* den „Mythos des Christentums“ von der institutionellen Organisation und dem Dogma der Kirche lösen und in seiner allgemeinmenschlichen und kosmischen Dimension zur Geltung bringen will.⁸⁰⁵ Christus symbolisiert dabei den *Logos* als göttlichen Wesenskern des Menschen und gleichzeitig als „gigantische kosmische Form“⁸⁰⁶. Der vierte Teil des Gedichts trägt den Titel *Fünftes Evangelium*, wobei Sikelianos sich selbst als Evangelisten darstellt, der den in die Dunkelheit gefallenen „Mythos Christi“ aufhebt und auf den Berg Helikon mitnimmt, der den Musen geweiht ist. Dieses Bild steht für sein poetisches Unterfangen, die Erzählung über das Leben und Wirken Jesu in die antike griechische Mythologie bzw. das Christentum in die antike griechische Kultur zu integrieren.⁸⁰⁷ Um dies zu erreichen, verfolgt Sikelianos in Bezug auf das christliche Material generell eine Doppelstrategie von Synkretisierung und Hellenisierung. Ein Beispiel für erstere Methode ist das Gedicht *Im Kloster der Hosios Loukas* (1938), das beschreibt, wie an einem Karsamstagmorgen in der Klosterkirche Frauen aus einem nahegelegenen Dorf am symbolischen „Grab Christi“ – einem mit Blumen geschmückten Holzgestell, auf dem ein ikonbestücktes Tuch liegt – die Totenklage halten. Das poetische Ich bringt den orthodoxen Ritus in Verbindung mit der paganen Mythologie:

[...] welche hat wohl bedacht beim süßen Klagelied, daß unter den Blumen das beschlagene Bild des toten Adonis ein Körper war, der tief gelitten hat? [...] alle [...] die sich seit dem

⁸⁰² Vgl. Sikelianos 1980, 245.

⁸⁰³ Vgl. Hirst 2004, 141.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., 162.

⁸⁰⁵ Vgl. Sikelianos 1965, 35.

⁸⁰⁶ Vgl. ebd., 36.

⁸⁰⁷ Vgl. Hirst 2004, 142.

Abend des Gründonnerstag versammelt hatten, um einschläfernd und leise den toten Adonis zu beweinen, drinnen in den Blumen versteckt.⁸⁰⁸

Der Schönheits- und Vegetationsgott Adonis, Geliebter der Aphrodite, wird dem Mythos nach von einem wilden Eber getötet; aus seinem Blut entspringt eine rote Anemone. Es handelt sich also um eine Erzählung über Tod und neues Leben, die Sikelianos dazu veranlasst, Adonis mit Christus gleichzusetzen. Dazu trägt auch bei, dass es in der Antike ein Adonifest gibt, bei dem die Frauen von Athen zur Mittsommerzeit einen „Garten des Adonis“ aus schnellwachsenden Kräutern pflanzen. Wenn die Gewächse bald darauf wieder eingehen, beklagen die Frauen den Tod des Gottes.⁸⁰⁹ Das Bild der weiblichen Totenklage an einem blumengeschmückten „Grab“ in einer orthodoxen Kirche assoziiert Sikelianos mit paganer Mythologie bzw. Brauchtum und bringt beide Elemente in einem poetisch-religiösen Synkretismus zusammen.

Die Strategie der Hellenisierung findet sich z.B. im *Osterfest der Griechen*, insbesondere in denjenigen Passagen, in denen der Autor das Leben der Jungfrau Maria darstellt. Er greift dafür auf das *Protoevangelium des Jakobus* zurück, eine apokryphe christliche Schrift, die Angaben über die Familie und Kindheit Marias beinhaltet; allerdings substrahiert Sikelianos von dieser Grundlage die meisten Elemente jüdischer Religion, insbesondere die Aspekte körperlicher „Unreinheit“ im Zusammenhang mit Geburt und Menstruation und die damit verbundenen religiösen Ver- und Gebote.⁸¹⁰ Er löst die Erzählung über Maria aus ihrem spezifischen historischen und kulturellen Kontext, um sie sowohl zu universalisieren als auch zu hellenisieren.⁸¹¹ Gemäß seiner holistisch-vitalistischen Weltsicht betont der Dichter die Heiligkeit des Körpers und der Sexualität (auch deshalb sein Verzicht auf die Darstellung jüdischer Reinheitsvorschriften), was sich allgemein in seiner Tendenz niederschlägt, die Figuren Christus und Gottesmutter zu erotisieren, etwa wenn er eine sexuelle Beziehung Jesu mit Maria von Bethanien und Maria Magdalena anklingen lässt.⁸¹²

Im *Osterfest der Griechen* deutet Sikelianos Mariä Verkündigung im Sinne antiker griechischer Mythologie erotisierend um, wenn er schreibt:

By his thunderbolt will Mary, like Semele, be utterly consumed or will she accept him in his fulness? [...] And she [...] who with her every breath unwittingly summons to come to her one night, alone and secretly, the God, a Bridegroom, with what girdle will she now gird herself and what dress put on?⁸¹³

⁸⁰⁸ Sikelianos 2001, 76–79.

⁸⁰⁹ Vgl. Detienne 2000, 113–135.

⁸¹⁰ Vgl. Hirst 2004, 215–218.

⁸¹¹ Vgl. ebd., 211.

⁸¹² Vgl. ebd., 279.

⁸¹³ Zit. nach ebd., 222–223.

An die Stelle der Verkündigung der Geburt Jesu durch den Engel tritt bei Sikelianos die erotische Vereinigung Marias mit Gott, resultierend in ihrer Schwangerschaft. Das Vorbild dafür ist die antike mythische Figur der Semele, einer Sterblichen, mit der Zeus in Menschengestalt Dionysos zeugt – die Gleichsetzung von Dionysos und Christus, wie sie der Poet generell vertritt, kommt somit auch bei seiner Modifikation des neutestamentlichen Stoffs zum Tragen.⁸¹⁴

Seine Kenntnis ekklesiastischer Terminologie, wie er sie u.a. im *Osterfest der Griechen* anwendet, erwirbt Sikelianos zu einem beträchtlichen Teil während einer Reise auf den Berg Athos, die autonome Mönchsrepublik im Nordosten Griechenlands (daneben auch in Jerusalem⁸¹⁵): Gemeinsam mit seinem Freund Nikos Kazantzakis besucht er Ende 1914 alle zwanzig Großklöster des Athos sowie mehrere Skiten (Mönchssiedlungen). Die beiden Jungschriftsteller führen Empfehlungsschreiben von Premierminister Eleftherios Venizelos mit sich, damit die Mönche ihnen Zugang zu raren Manuskripten und anderen wertvollen Objekten gewähren.⁸¹⁶ Sikelianos ist brennend an der visuellen und sprachlichen Symbolik der Orthodoxie interessiert; in seinem Tagebuch beschreibt er Ikonen, die ihn beeindruckt haben, listet kirchliche Begriffe auf und exzerpiert Passagen aus byzantinischen Hymnen und anderen liturgischen Texten.⁸¹⁷ Der Aufenthalt in der stillen Abgeschiedenheit des Athos hat für ihn (wie auch für Kazantzakis) eine über das künstlerisch-intellektuelle hinausgehende Dimension, er stellt eine Phase der inneren Einkehr dar, in der Sikelianos seine Spiritualität vertiefen will.⁸¹⁸ Nicht umsonst dauert die Reise vierzig Tage – so lange wie Jesu Gang in die Wüste – und endet genau am Weihnachtstag.⁸¹⁹

Dass es den beiden Literaten aber nicht darum geht, sich dem orthodoxen Glauben affirmativ zuzuwenden, macht Nikos Kazantzakis deutlich, der in seinem Tagebuch notiert, dass sie sich Abends während ihrer Reise oft über ihren größten Wunschtraum unterhalten hätten: die Schaffung einer neuen Religion.⁸²⁰ Sikelianos sammelt auf dem Athos Material und Eindrücke für die christlich-pagane Synthese, die er kurzfristig in seiner Poesie zum Ausdruck bringen und

⁸¹⁴ Vgl. ebd., 219–229.

⁸¹⁵ Sikelianos reist 1921 für einen Monat – über Ostern – nach Jerusalem, wo er u.a. die Grabeskirche, die Omar-Moschee und das Mariengrab besucht und die Bibliothek des orthodoxen Patriarchats frequenziert; außerdem macht er Ausflüge nach Bethlehem und zum Jordan. Siehe dazu sein Reisetagebuch: Sikelianos 2001. Der Dichter ist fasziniert von der Tatsache, dass Jerusalem ein spirituelles Zentrum dreier, die Stadt mosaikartig prägender Weltreligionen darstellt, vgl. ebd., 35. Nicht umsonst hegt er die Vision, das sein geplantes suprareligiöses Zentrum in Delphi ein „Neues Jerusalem“ sein werde, vgl. Sikelianos 2008, 90.

⁸¹⁶ Vgl. Papadaki 1998, 81.

⁸¹⁷ Sikelianos' Athos-Tagebuch wurde veröffentlicht: Sikelianos 1988. Zur Athosreise der beiden Jungliteraten siehe auch Chatziphotis 1997.

⁸¹⁸ Vgl. Jacquin 1988, 60.

⁸¹⁹ Vgl. Sikelianos 1988, X.

⁸²⁰ Vgl. Jacquin 1988, 59.

langfristig zur Grundlage für eine geistige Erneuerung Griechenlands machen will. Seine Aufzeichnungen zeigen keine orthodoxe, kirchenorientierte Frömmigkeit, sondern eine naturmystische Religiosität in Verbindung mit eben dieser Synthese, wie Ioanna Konstantoulaki-Chantzou in ihrer Einführung zu Sikelianos' Tagebuch ausführt:

Die „mystische Symbiose mit dem Universum“ durchdringt jede Seite des Tagebuches. Die Gefühle reagieren überempfindlich auf den kleinsten Reiz: auf die Kühle des Wassers, den Duft des Rosmarins, die verschiedensten Klänge [...]. Jeder Baum, jede Pflanze ist eine Botschaft: Die Tanne, die Silberpappel, die Zypresse [...] ... die vollkommene Identifikation mit den Elementen, die pantheistische Euphorie des Dichters, ist mit seiner Altertumsverehrung und seiner christlichen Sichtweise verbunden.⁸²¹

Die Athosreise beeinflusst Sikelianos in mehrerlei Hinsicht: Zum einen lernt er die klösterliche Ruhe als Umfeld für Kontemplation und geistige Kreativität schätzen, so dass er sich in den Folgejahren immer wieder auch in Klöster zurückzieht, wo er nach eigener Aussage „das Leben eines Anachoreten“ führt und die *Delphische Idee* ausarbeitet.⁸²² Zum anderen inspirieren ihn die Eindrücke wohl zu der Idee, eine alternative, nicht-asketische monastische Gemeinschaft in Anlehnung an Nietzsches „Kloster für freiere Geister“ zu gründen.⁸²³ In Briefen an Kazantzakis und an den Dichter Photos Jofyllis beschreibt er 1922 dieses „kosmische Kloster“ als Zentrum geistig-kulturellen Fortschritts, an dessen Spitze er selbst stehen würde, unterstützt von zwölf weiteren Intellektuellen und Künstlern, denen er vorab die Bezeichnung „Apostel“ gibt.⁸²⁴ Um eine stringente Organisation der Einrichtung sicherzustellen, erwägt Sikelianos sogar, den Abt des Klosters Osios Serapheim, der einen guten Ruf in organisatorischen Dingen hat, zu „konvertieren“ und in die Schaffung des „kosmischen Klosters“ einzubinden. Als geeignete Örtlichkeit für das „kosmische Kloster“ macht Sikelianos das Kastell Rododaphni in Pendeli am Stadtrand von Athen aus.⁸²⁵ Der Dichter verfolgt diesen monastischen Plan jedoch nicht weiter; das geistige Zentrum, das er in Delphi schaffen will, trägt zwar Elemente der Idee Nietzsches in sich, geht aber als synarchisch-theokratische Institution weit darüber hinaus. Der Einfluss des Athos macht sich in dieser Konzeption jedoch ebenfalls bemerkbar: Genau wie der Heilige Berg – das spirituelle Zentrum der Orthodoxie – soll auch Delphi als „Nabel der Welt“ nach den Vorstellungen von Sikelianos territoriale

⁸²¹ Sikelianos 1988, XI.

⁸²² Vgl. Sikelianos 2000b, 9–10.

⁸²³ Vgl. Papadaki 1998, 101–102. Zwischen 1870 und 1878 trägt sich Nietzsche an der – nur vage angedachten – Idee, ein säkulares, philosophisch-künstlerisches Kloster ohne Askese zu schaffen, eine „neue griechische Akademie“, vgl. Treiber 1989.

⁸²⁴ Vgl. Papadaki 1998, 100.

⁸²⁵ Vgl. Papadaki 1998, 100.

Autonomie erhalten und in dieser Hinsicht ein alternativ-religiöses Gegenstück zum Athos bilden, das letzteren in seiner kulturellen Bedeutung noch übertrifft.

In der Delphischen Prosa findet das Orthodoxe Christentum fast keine Erwähnung; der Leukadier formuliert sein dezidiert religiöses Unterfangen der Gesellschafts- und Weltveränderung im Prinzip so, als gäbe es in Griechenland keine dominante Mehrheitsreligion. Lediglich zwei Stellen stechen heraus, beide lassen Sikelianos' kritische Haltung gegenüber der kirchlichen Institution und Theologie erkennen: So bezeichnet er in seinem als Artikel veröffentlichten Vortrag *Rückkehr zur Erde und zum Volk* von 1932 den griechischen Klerus in einem Nebensatz knapp als „den größten, der heute auf der Welt existiert“, ohne die Aussage inhaltlich zu vertiefen.⁸²⁶ Ein Jahr zuvor äußert sich der Dichter darüber hinaus zum Einfluss Platons auf das Christentum:

[...] sein allgemein großer Einfluss, wie er sich bei den Neoplatonikern in Alexandria zeigte, im kritischsten Augenblick des Hellenismus, als die antike Welt immer mehr zum Neuen voranschritt, existierte nur theoretisch und schaffte es nicht [...], im Geist der Kirchenväter rechtzeitig den Eingriff der Bibel in das wahrhaft nicht fanatische und rein universale Licht der griechischen Kultur [...] niederzuschmettern – ein, wie wir wissen, für all die nachfolgenden christlichen Jahrhunderte verheerender Eingriff, der nicht nur dafür sorgte, dass die reine Vergangenheit des Hellenismus in seinen fruchtbarsten schöpferischen Quellen im Dunklen blieb, sondern auch dafür, dass [...] die Zukunft des Christentums einer klaren zivilisierenden Dynamik entbehrte, die nur diese Vergangenheit, vollkommen erhellt, zu vererben imstande wäre.⁸²⁷

Die Formierung des institutionellen Christentums in der Spätantike markiert in den Augen von Sikelianos die endgültige Verdunkelung des Erbes der dorisch-orphischen Tradition, die einst, von den Heiligtümern ausgehend, eine „zivilisatorische Dynamik“ entfaltet habe. Die platonische Philosophie, deren Anteil an der antiken Mysterienweisheit und ihren gesellschaftsethischen Implikationen durch die oberflächliche dialektische Methode Platons getrübt sei⁸²⁸, habe sich in der Theologie der Kirchenväter nicht gegen das biblische Menschen- und Gottesbild durchsetzen können. Dies hat nach Ansicht des Dichters zu einer Fehlentwicklung des Christentums geführt – weg von der universalistischen „kosmischen Ethik“ der altgriechischen Vergangenheit, hin zu kirchlichem Fanatismus, Dogmatismus und Partikularismus. Genau diesen „Irrweg“ möchte Sikelianos korrigieren, indem er den christlichen Mythos hellenisiert und die „dorischen“ Prinzipien der designierten *Delphischen Universität* als Leitbild auch für das Ortho-

⁸²⁶ Vgl. Sikelianos 1980, 190.

⁸²⁷ Vgl. ebd., 350–351.

⁸²⁸ Vgl. ebd., 348–350.

doxe Christentum bestimmt.⁸²⁹ Die zentrale gesellschaftliche Stellung der Kirche von Griechenland ist das implizite Maß, an dem er sich mit seinem Vorhaben orientiert und das er durch eine neue, über die nationalen Grenzen hinausstrahlende religiöse Institution überbieten will. Vor diesem Hintergrund ist auch Sikelianos' inhaltliche Umdeutung von Begriffen aus dem kirchlichen Kontext zu sehen, etwa wenn er die *Delphische Universität* als „höchstes geistiges Patriarchat“⁸³⁰ und die ersehnte Zusammenkunft der spirituellen Elite in Delphi als „Ökumenisches Konzil“⁸³¹ bezeichnet.

Nach dem Scheitern dieses außerkirchlichen religiösen Versuchs richtet er seine Aufmerksamkeit stattdessen vermehrt auf die Orthodoxie, die er allerdings weiterhin aus der Perspektive seiner Delphischen Weltanschauung betrachtet. Konkret zeigt sich das an seiner Bewunderung für Damaskinos (1891–1949), von 1941 bis 1949 Erzbischof von Athen. Sikelianos lernt ihn bereits 1939 kennen, nachdem Diktator Ioannis Metaxas im Vorjahr die Wahl des Geistlichen zum Oberhaupt der Kirche von Griechenland annulliert und ihn als politisch unzuverlässigen „Venizelisten“ im Kloster Phaneromeni unter Hausarrest gestellt hat.

Der Dichter und seine künftige Frau Anna, die damals auf der Insel Salamis leben, auf der sich das Kloster befindet, freunden sich mit Damaskinos an; Sikelianos ist beeindruckt von seiner Persönlichkeit und richtet nach dem Einmarsch der Wehrmacht hohe Erwartungen an den 1941 schließlich als Erzbischof eingesetzten Kleriker: In seinem Essay *Unser Dorischer Prälat* vom Juli desselben Jahres stuft er Damaskinos als „wahren Prälaten“ ein, der genau wie der „wahre Poet“ nicht gemacht, sondern geboren werde und einer höheren Bestimmung folgen müsse.⁸³² Bei ihren persönlichen Begegnungen habe Sikelianos Einblick in die „dorische Seele“ des Geistlichen erhalten, in der sich „vitale Tradition und streitende Geschichte, Theorie und Praxis, Heldentat und Erbarmen“ in einem „willensstarken religiösen Impuls“ vereinten.⁸³³ Der Dichter bewundert die geistige und seelische Stabilität, die Damaskinos Kraft gegenüber äußeren Widrigkeiten wie dem Hausarrest in Phaneromeni gebe:

Der innere und gleichzeitig der äußere Mensch sind tief in ihm so wunderbar verbunden und im Gleichgewicht, dass dieselben Ursachen, die in den meisten Menschen für gewöhnlich

⁸²⁹ Auf dieses Anliegen verweist eine oben bereits zitierte Aussage Sikelianos', derzufolge es das Ziel einer zukünftigen *Delphischen Universität* sei, die Anwendung „universeller Wahrheiten“ durch die bereits bestehenden Religionen zu lehren.

⁸³⁰ Sikelianos 1980, 86.

⁸³¹ Ebd., 332.

⁸³² Vgl. Sikelianos 1983, 43.

⁸³³ Vgl. ebd., 43–44. Der Begriff „στρατευόμενη ιστορία“ bei Sikelianos ist m. E. eine Abwandlung des katholisch-theologischen Terminus der „Streitenden Kirche“ (*Ecclesia Militans*) als Bezeichnung für die gegenwärtig lebenden Christen – „Streitend“ bezieht sich auf den irdischen „Kampf“ gegen die Sünde, um schließlich Erlösung zu erlangen. In Sikelianos' universalistisch-suprareligiösem Weltbild ringt die gesamte Menschheit um den evolutionären Aufstieg zum Göttlichen, der sich in der Geschichte vollzieht.

zum Ausgangspunkt von innerer Zerissenheit werden, für ihn arbeiten wie die festen Fäden des Stoffes seines Glaubens, seines Denkens, seiner Gefühle, seines bis ins Innerste aktiven Willens.⁸³⁴

Der Erzbischof sei das Idealbild eines Prälaten oder Heiligen, wie es von der delphischen zur eleusinischen und christlichen Epoche weitervererbt worden sei, wobei all diese Phasen der griechischen Geschichte in ihm zu einer vollkommenen Synthese gelangt seien.⁸³⁵ Das Hauptmerkmal von Damaskinos sei, dass er aus einem inneren Antrieb heraus stets die Pflicht zur Solidarität mit seiner Umwelt erfülle, sei es gegenüber einfachen Menschen aus dem Volk, den Bäumen in seinem kleinen Garten oder gegenüber den Tieren, für die er wie jeder Heilige Mitleid empfinde und ihnen helfe.⁸³⁶ Sikelianos erkennt in ihm die holistische Spiritualität der antiken Eingeweihten; in der Person des Erzbischofs zeige sich

die kosmische Solidarität und gegenseitige Abhängigkeit, welche [...] die Religion darstellt, die alle Wesen miteinander verbindet und sie dauerhaft in den gleichen starken Impuls der gemeinsamen Verantwortung stellt. Und genau dies ist sein hauptsächliches, sein tiefgreifendes Merkmal, das besondere ‚dorische Siegel des Geistes‘ auf all seiner Existenz und all seiner Stellung im Leben.⁸³⁷

Griechenland brauche in der schwierigen Situation, in der es sich befinde, einen Kirchenführer dieses Schlages, dessen „kosmisches Bewusstsein“ sich in sozialer Hinsicht nicht auf eine sentimentale Philanthropie beschränke, sondern sich im Widerstand gegen alle Hindernisse manifestiere, die sich dem allgemeinen Aufstieg der Menschheit in den Weg stellten und den tieferen Wert und das Ziel der menschlichen Existenz bedrohten.⁸³⁸ Seine Hoffnungen und Erwartungen an den neuen Erzbischof bringt Sikelianos folgendermaßen auf den Punkt:

[...] wir sind sicher, dass er, wenn er alle Gaben seiner Persönlichkeit mobilisiert – seine tiefe Männlichkeit, seinen Intellekt, sein Mitgefühl, seinen Glauben, seinen Willen – in der Lage sein wird, in der Organisation der ethischen und materiellen Solidarität unserer heutigen gesellschaftlichen Forderungen, essentielle objektive Ziele festzulegen [...]. Er ist überflutet vom Gefühl der Erneuerung, zu dessen Verbreitung er heute aufgerufen ist, um den alllebendigen Menschen Jesus ins Bewusstsein der Welt zu bringen, wie es bis heute noch nie

⁸³⁴ Sikelianos 1983, 44.

⁸³⁵ Vgl. ebd., 45.

⁸³⁶ Vgl. ebd., S. 45.

⁸³⁷ Ebd., S. 46.

⁸³⁸ Vgl. ebd., S. 46.

von der Kirche vollbracht wurde, und uns allen [...] die gleichen Worte Christi an seine Schüler einzugeben: „Lernt von mir [...], dass mein Joch ehrbar und meine Bürde leicht ist“.⁸³⁹

Zusammenfassend betrachtet projiziert Sikelianos seine eigenen weltanschaulichen Ideale auf Damaskinos: die Synthese von altgriechischem und christlichem Geist, die Erlangung eines „kosmischen Bewusstseins“, das heroische Tatmenschen zum Wohle der Allgemeinheit. Der Geistliche erscheint ihm als spirituell vervollkommener Heiliger, dessen Mission es sei, das griechische Volk im Angesicht der Fremdherrschaft zu einen und durch sein leuchtendes Vorbild eine universale gesellschaftlich-ökonomische Solidarität nach jesuanischem Vorbild zu etablieren. In der Tat organisiert der Erzbischof ein kirchliches Netzwerk, um die materielle Not während der Besatzung zu lindern; darüber hinaus protestiert er offiziell gegen die Deportation der griechischen Juden, organisiert Versteckmöglichkeiten und lässt christliche Taufscheine für sie erstellen, um sie zu schützen.⁸⁴⁰

Während Hunger und Elend im besetzten Griechenland um sich greifen, bereichern sich einige Griechen durch Spekulation auf Nahrungsmittel – ein Vorgang, der von Damaskinos öffentlich angeprangert wird.⁸⁴¹ In seinem Aufsatz *Der soziale Gehalt des Christentums* von 1944 bezieht sich Sikelianos darauf und fordert erneut eine Rückkehr zur ursprünglichen, urchristlichen gesellschaftlichen Solidarität gegen den „Wahn der leichten und unmenschlichen Bereicherung“⁸⁴². Er kritisiert, dass viele orthodoxe Christen in ihrer Religion nur ein „unbegreifliches, transzendentes Dogma“ sähen, umrahmt von einem „blendenden Formalismus“, und glaubten, dass sie sich durch eine milde Gabe einen Platz im Paradies sicherten.⁸⁴³ Dies habe aber nichts mit dem wahren, authentischen Christentum zu tun, dessen tieferer, gesellschaftsethischer Gehalt mit der Zeit verloren gegangen sei:

Seit Jahrhunderten wurde dieser tiefere Gehalt des Christentums, seine lebendige soziale Forderung und Programm, von einer unhaltbaren und abstrakten Lehre verdeckt, die die gesamte Christenheit von ihrer zentralen und organischen Stellung als Anwärtin und Organisatorin einer universalen gesellschaftlichen Gerechtigkeit herunterzog, in den unsicheren Stillstand der Erwartung gleichermaßen unsicherer Ziele, von denen niemand wusste, ob sie jemals zur [...] Geschichte gehört haben oder zu den fiktiven Ebenen eines „zukünftigen Lebens“. Auf eine Weise, die nach und nach [...] vergessen machte, dass die Christliche Kirche in ihren Anfängen nicht das Gebäude aus Stein war, das wir uns zu sehen angewohnt haben, oder in das wir uns an den christlichen Festtagen drängen, sondern die aus Blut und schrecklichen

⁸³⁹ Ebd., 47.

⁸⁴⁰ Vgl. Plaut 1996, 59.

⁸⁴¹ Vgl. Mazower 2001, 95.

⁸⁴² Sikelianos 1983, 105.

⁸⁴³ Vgl. ebd., 102.

Opfern mit Geduld errichtete geistig-ökonomische Organisation des Lebens der ersten christlichen Volksmassen mit einem doppelten, absolut synchron verfolgten Ziel: auf der einen Seite, die geistige und ethische Erhöhung des Individuums, die auch dem Ganzen zuteil wird, aber auf der anderen Seite und an der Basis dieser gesamten Bemühung, das methodische Streben nach der rein ökonomischen Autonomie des gesamten sozialen christlichen Organismus.⁸⁴⁴

Das „soziale Programm“, von dem Sikelianos spricht, ist dasjenige, das er auch am antiken Heiligtum von Delphi wirken sieht – die *Synarchie*. Er verweist namentlich auf Saint-Yves d’Alveydre und zitiert aus dessen Werk *Mission der Juden*, in dem der Franzose über eine „Fastensteuer“ referiert, die im angeblich synarchisch organisierten frühchristlichen Kollektiv für soziale Gerechtigkeit gesorgt habe: Die Idee dahinter ist, dass die Gläubigen an allen Fastentagen Geld, das sie nicht für Nahrung ausgeben, in eine Gemeinschaftskasse einzahlen; laut Saint-Yves d’Alveydre wäre dieses System in der Gegenwart ein geeignetes Mittel, um die Armut zu überwinden und in Notsituationen auch den defizitären Haushalt von Staaten auszugleichen.⁸⁴⁵ Die ökonomische Autonomie, die die frühe Christenheit gekennzeichnet habe, sollte, so Sikelianos, wiederhergestellt werden, um auf diese Weise die – auch ideologische – Kluft zwischen Arm und Reich zu überbrücken und den gemeinsamen schöpferischen Fortschritt der Menschheit zu ermöglichen.⁸⁴⁶

Abschließend stellt der Dichter Damaskinos in eine Reihe mit den drei heiligen Hierarchen des vierten Jahrhunderts, den Kirchenvätern Basilius dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos: Als „heroische soziale Kämpfer“ hätten diese in ihrer Zeit gegen die Fehlentwicklung des Christentums Widerstand geleistet, wobei sie aber „zwischen der Zügellosigkeit und dem Prunk der Reichen und dem Byzantinismus der damaligen Kleriker hart zerdrückt wurden“⁸⁴⁷. Die Aufgabe von Damaskinos sei es, dem Vorbild dieser Väter folgend, das griechische Volk zum tieferen sozialen Gehalt des Christentums zurückzuführen.⁸⁴⁸

Aus diesen Äußerungen wird deutlich, dass Sikelianos in den vierziger Jahren die diskursive Grundstruktur der gescheiterten *Delphischen Idee* auf sein Bild der Orthodoxie erweitert: So wie er dem griechischen Volk insgesamt zuschreibt, das es das unterbewusste Erbe des „orphischen Griechenland“ in sich trage, das von einer eingeweihten Elite wieder zutage gefördert werden müsse, postuliert er auch, dass es im Christentum einen authentischen Kern gebe, den Damaskinos, der Träger eines „kosmischen Bewusstseins“, freizulegen verpflichtet sei. Die

⁸⁴⁴ Sikelianos 1983, 102–103.

⁸⁴⁵ Vgl. ebd., 103–104.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., 104.

⁸⁴⁷ Ebd., 104.

⁸⁴⁸ Vgl. ebd., 105–106.

Orthodoxe Kirche mit ihrer apophatischen Theologie und elaborierten Ritualistik, die (in den Worten des Dichters) „sentimentale Philanthropie“ und Jenseits-hoffnung der Gläubigen – all das ist für ihn nicht das „wahre“ Christentum, sondern eine fundamentale Abweichung von der Botschaft des „Großen Eingeweihten“ Jesus und der *Synarchie* des frühen Christentums, als die Armen nicht hin und wieder Almosen erhalten hätten, sondern wo es dank einer umfassenden sozialen Solidarität keinen Unterschied zwischen Arm und Reich gegeben habe. Ähnlich wie Petăr Dănov in Bulgarien bezieht auch Sikelianos eine esoterisch fundierte christlich-sozialistische Position, die während des Bürgerkrieges zu seiner Diffamierung als „ungriechischer“ Kommunist beiträgt.

Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als Sikelianos erneut die Chance für eine universale Transformation Griechenlands und der Menschheit gekommen sieht, formuliert er in seiner Artikelserie *Das heutige zentrale nationalgeistige Problem* weitergehende Ideen bezüglich einer Erneuerung der Orthodoxie: Zunächst skizziert er noch einmal den fatalen Irrweg, den das Christentum in der Spätantike eingeschlagen habe, so dass es nicht – wie es sein sollte – als universales Programm geistiger Reinigung und sozialer Gerechtigkeit in Erscheinung trete, das sich aus der „Verkörperung der erlösenden spirituellen Forderung der gesamten antiken Welt in einem hohen Individuum“, d.h. in Jesus Christus, speise, und aus dem entsprechenden Widerstand der hellenistisch-jüdischen Bevölkerung gegen den „gesellschaftlichen, politischen, geistigen Druck des Römischen Cäsarismus“.⁸⁴⁹ In Sikelianos' Synthese von Schuré bzw. Saint-Yves d'Alveydre und Marx wird Jesus zum Kämpfer für soziale Gerechtigkeit, der sich heroisch gegen die dunklen Kräfte der niederen menschlichen Natur in Gestalt von Tyrannei und Ungleichheit erhebt und so die spirituelle Höherentwicklung der Menschheit vorantreibt. Dieses „wahre“ Christentum sei jedoch zu einem „äußerlichen, ethisch-metaphysischen Elixir“ verfälscht worden, einer „geistigen Kindernahrung, welche das Volk dauerhaft in der unsicheren Erwartung einer Erlösung von der lebendigen Geschichte hält, ohne es zum reinen, konkreten Ziel zu führen, das vor seinen Augen liegt“.⁸⁵⁰ Der Ionier deutet hier m. E. das Marx'sche Diktum von der Religion als „Opium des Volkes“ gemäß seiner eigenen Weltanschauung um – indem die Menschen auf eine jenseitige Erlösung bzw. auf das ewige Leben nach dem Jüngsten Gericht vertröstet werden, werden sie davon abgehalten, aktiv an der spirituellen Evolution innerhalb des sich in der Historie manifestierenden Lebensimpulses zu partizipieren.

Des Weiteren führt Sikelianos aus, dass weder die gesellschaftlichen Anstrengungen der frühchristlichen Gemeinschaften noch das heroische Wirken der ersten Kirchenväter und der drei Kappadokier gegen den Cäsarismus des Staates und des sich formierenden Klerus angekommen seien, mit schwerwiegenden Konsequenzen für die darauffolgenden Jahrhunderte:

⁸⁴⁹ Vgl. Sikelianos 1985, 24.

⁸⁵⁰ Ebd., 24.

Der mönchische Schleier bedeckt jede Stirn. Die Mönchskutte alle Körper. Das Kreuz des leidenden Christus, ein gewaltiges Symbol, wird vorangetragen, um alle Instinkte zu unterdrücken [...]. Die alte Erde und die alten Himmel werden mit einem Leichentuch bedeckt, ohne dass die neue Erde und die neuen Himmel des Jesaiah und der Offenbarung aus dieser bedrückenden und düsteren Nacht auftauchen.⁸⁵¹

Wie bereits erwähnt, gehört die Erotisierung der Figuren Christus und Panagia zu den literarischen Strategien von Sikelianos im Umgang mit dem christlichen Material; dies steht im Zusammenhang damit, dass der Dichter die Sexualmoral des Christentums als Teil seiner historischen Fehlentwicklung betrachtet, als Abkehr von der ganzheitlichen Sakralität der Natur, die die „kosmische Ethik“ des alten Delphi repräsentiere. Die „Unterdrückung der Instinkte“ durch die asketische Strenge des Mönchtums bedeutet nach Vorstellung des griechischen Literaten die Unterdrückung der göttlichen Lebenskraft und damit die Unterbindung ihrer schöpferischen Entfaltung zur Schaffung neuer und höherer Formen des Daseins. Nicht der leidende, sondern der vom Kreuz befreite, auferstandene Christus als Symbol des im Menschen freigesetzten *Logos* ist das Ideal von Sikelianos.

Eine vorbildhafte Erneuerung der gesellschaftlichen Rolle der Orthodoxie macht Sikelianos in der Sowjetunion aus – dort vollziehe sich seit 1943 eine sehr bedeutsame Entwicklung: Während die Sowjetführung jahrelang die russisch-orthodoxe Kirche bekämpft habe, verbinde sie ihre Politik seither mit der „tiefsten unterirdischen Volksströmung der Orthodoxie“.⁸⁵² Der Grieche nimmt hierbei Bezug auf die Rücknahme antikirchlicher Repressalien seitens Stalins, um die Orthodoxie zur gesellschaftlichen Mobilisierung gegen die deutschen Aggressoren einzusetzen: Nach Ansicht von Sikelianos handelt es sich dabei weniger um ein strategisches Kalkül als vielmehr um die Aktivierung des „gigantischen Unterbewusstseins des russischen Volkes“⁸⁵³, d.h. die Bewusstwerdung des wahren russischen Selbst – ähnlich dem griechischen Selbst, das er durch die *Delphische Idee* in Kraft setzen wollte.⁸⁵⁴ Möglich geworden sei dieser Prozess dadurch, dass die mit einer sündhaften Vergangenheit belastete Kirchenorganisation, die der revolutionären Bewegung im Wege gestanden habe, zurechtgestutzt worden sei: „Die gewaltige Schicht des Klerus, der im Vergleich zu anderen Völkern das geschwollenste Flussbett darstellte, das mit unaufhörlich

⁸⁵¹ Ebd., 25

⁸⁵² Vgl. ebd., 26.

⁸⁵³ Ebd., 26.

⁸⁵⁴ Diese Vorstellung erinnert sehr stark an die esoterisch geprägte Psychologie Carl Gustav Jungs, genauer gesagt an sein Konzept eines „kollektiven Unterbewusstseins“, wengleich sich in den Resten von Sikelianos' Buchbestand keine Werke des Schweizers befinden. Ähnlich wie der Dichter in Griechenland und Russland ein mächtiges Unterbewusstsein erkennt, das nach historischer Realisierung drängt, schreibt Jung 1935, dass der Nationalsozialismus ein Ausdruck des kollektiv-unterbewussten Wotan-Archetyps sei, der zuerst zu Chaos und Tumult, dann aber zu einer psychisch regenerierten und stabilisierten deutschen Nation führe, vgl. Pietikäinen 2008.

erneuerten Kräften den Widerstand bedrohte, wurde ausgedünnt, seine meist rückschrittlichen Kader beschnitten.“⁸⁵⁵

In einer ersten Phase habe sich dann der „Geist der Wiedergeburt“, der von der Oktoberrevolution ausgegangen sei, mit dem tief in der Volksseele verwurzelten religiösen Mythos Russlands verbunden, der seit der Missionierung des Landes aus der organischen Verbindung des christlichen Mythos mit einer uralten Volkstradition entstanden sei. Die kommunitären und agrarischen Tendenzen der russischen Seele hätten so im Christentum ihre „mächtigste geistige Weihe“ erfahren.⁸⁵⁶ Später sei der religiöse Mythos Russlands, so Sikelianos, durch Autoren wie Wladimir Solovjov, Nikolaj Gogol, Fjodor Dostojewskij, Wassilij Rozanow, Dmitrij Mereschkowskij oder Nikolaj Berdjajew schöpferisch vertieft worden.⁸⁵⁷ Diesen „geistigen Heroen“⁸⁵⁸ und dem unterbewussten Volksmythos stellt der griechische Literat ein Negativbild der kirchlichen Institution gegenüber, eines Klerus, der vornehmlich persönliche Ambitionen verfolgt habe und deshalb zu Recht von der Russischen Revolution bekämpft worden sei.⁸⁵⁹ Nach einer Phase des gegenseitigen Misstrauens zwischen Staat und Orthodoxie sei nun die Verbindung der Revolution mit dem russischen Mythos vollzogen, wodurch ersterer eine spirituelle Erweiterung zu Teil geworden sei.⁸⁶⁰

Die zweite Phase des Zusammenwirkens von Sowjetführung und russischer Orthodoxie wurde laut Sikelianos 1945 eingeläutet, als der Staat und die neue Kirchenführung unter Patriarch Alexij I. in einem gemeinsamen Appell alle Orthodoxen Kirchen der Welt dazu aufgerufen haben, sich im Kampf gegen den Katholizismus zu vereinen.⁸⁶¹ Unter Anwendung seiner von Saint-Yves d'Alveydre übernommenen geschichtsmetaphysischen Dichotomisierung zwischen dem Geist der universalen menschlichen Freiheit und dem Geist der dunklen „Nemrodismus“ bzw. Cäsarismus ordnet der Ionier die Papstkirche letzterem zu. Hinter dem Katholizismus stehe immer „der räuberische, altererbte römische Cäsarismus oder sein Epigone (...), der idiotische Faschismus“.⁸⁶² Die Östliche Orthodoxie hingegen trage das synarchische Erbe der „Dorischen Orthodoxie“ in

⁸⁵⁵ Sikelianos 1985, 26.

⁸⁵⁶ Vgl. ebd., 27.

⁸⁵⁷ Vgl. ebd., 28.

⁸⁵⁸ Ebd., 26.

⁸⁵⁹ Vgl. ebd., 27.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd., 29.

⁸⁶¹ Vgl. ebd., 29. Der Appell, auf den Sikelianos verweist, ist Teil der propagandistischen Vorbereitung der staatlichen Zwangsfusionierung der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, bei der das Papsttum als „Verteidiger des Faschismus“ gebrandmarkt wird, vgl. Chumachenko/Roslof 2002, 42. Wie schon bei der Hinwendung Stalins zur Orthodoxie sieht der Dichter auch hier kein politisches Manöver – in diesem Fall, um eine Kirche auszuschalten, deren geistliches Oberhaupt vom westlichen Ausland aus agiert – sondern interpretiert den Vorgang durch seinen eigenen weltanschaulichen „Filter“.

⁸⁶² Vgl. Σικελιανός 1985, 31.

sich, das „Programm und den Geist einer universalen geistig-sozialen Schiedsgerichtsbarkeit“.⁸⁶³ Die beiden Konfessionen fußten dementsprechend auf zwei völlig entgegengesetzten Prinzipien – die Orthodoxie auf dem „prometheischen“, der Katholizismus auf dem „epimetheischen“.⁸⁶⁴ Daraus resultierten konträre theologisch-philosophische Grundannahmen, wie Sikelianos ausführt:

Für die Östliche Orthodoxie ist das Prinzip der Freiheit keinesfalls mit dem Individualismus verbunden, mit der Durchsetzung irgendeiner Sichtweise des vereinzelt Individuums. Es ist mit dem Universalismus verbunden, es erblüht im Geist einer kollektiven, universellen Verständigung und Liebe. [...] Währenddessen legt der Katholizismus das Gewicht auf den Individualismus, auf die herrische Art und den Zwang.⁸⁶⁵

Während sich im Orthodoxen Christentum eher Elemente der Orphik, der Philosophie des Heraklit und des Platonismus fänden⁸⁶⁶ (also Denksysteme mit Anteil an der *philosophia perennis* nach sikelianischem Verständnis), hänge der Katholizismus dem wahrheitsfernen Aristotelismus an, der den Boden für den fatalen Rationalismus und Materialismus der Moderne sowie für den Faschismus bereitet habe:

Der aristotelische Begriff ‚Gottes‘, den der Katholizismus von Anfang an akzeptiert hat [...] beraubt die Geschichte und gleichzeitig den Menschen eines dynamischen inneren Lebens und verwandelt sie in kühle und willenlose Objekte. Dieser aristotelische Begriff des Geistes der Schöpfung, die Apotheose seiner statischen logischen Kategorien, verwandelt sich nach und nach, unter dem weiterüberlieferten historischen Impuls des Römischen Cäsarismus, in den Händen der katholischen Päpste, in das Organ einer tödlichen Unterwerfung des Volkes [...]. Die ‚Unfehlbarkeit‘ des Papstes, der allesfressende Klerus hinter ihm und eine für die Massen ungenügende geistige Erkenntnislehre ersticken die natürliche und spontane Spiritualität des Volkes [...].⁸⁶⁷

Aber auch die Orthodoxie sei von einer falschen Entwicklung gezeichnet, wie Sikelianos bereits an anderer Stelle ausgeführt hat: Die ersten östlichen Kirchenväter, besonders in Alexandria, hätten noch direkt aus der dorischen Tradition und Lehre geschöpft, so dass die erste „hellenochristliche Synthese“ alle „Einweihungsgrade der ältesten Tempel“ beinhaltet habe.⁸⁶⁸ Danach sei dieses Erbe verschüttet worden, und zwar unter einer „negativen Anthropologie“, welche die sündhafte Natur des Menschen betont und als Fundament eines mönchisch-asketischen

⁸⁶³ Vgl. ebd., 31

⁸⁶⁴ Vgl. ebd., S. 34

⁸⁶⁵ Ebd., 33.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 34.

⁸⁶⁷ Ebd., 34–35.

⁸⁶⁸ Vgl. ebd., 32

tischen Christentums gedient habe, innerhalb dessen der authentische dorische Kern von abstrakten metaphysischen „Wolken“ verdeckt worden sei.⁸⁶⁹ Die russische Orthodoxie befinde sich Dank der Vertiefung des Volksmythos durch die geistige Elite des Landes und die Hinwendung der Sowjetführung zur Kirche auf dem richtigen Weg zur Befreiung des dorischen Geistes und der Mobilisierung gegen den katholischen Cäsarismus – anders als der griechische Klerus, der nach Meinung von Sikelianos diesem Fortschritt hinterherhinkt:

[...] unser griechischer Klerus bleibt, in dem so bedauernswerten Zustand der Unwissenheit, in dem er sich befindet, das, was er für Griechenland durch die Jahrhunderte hindurch immer gewesen ist: Ein lebendiges „volkstümliches“ und „populistisches“ Element, aber auf eine passive, unentwickelte und allgemein unfruchtbare Art und Weise.⁸⁷⁰

In bedeutenden historischen Momenten wie dem Unabhängigkeitskrieg habe der Klerus zwar eine aktive und heroische Rolle gespielt, nicht jedoch außerhalb davon, wo er

unzeitgemäß und tragisch unkultiviert war, während er ohne Zweifel ein wunderbarer Vorkämpfer in der Entwicklung unserer Nation und unseres Volkes hätte sein können [...] er blieb angesichts all der essentiellen – geistigen, historischen, sozialen – Probleme unseres Volkes und unserer Nation ein fataler Nachzügler.⁸⁷¹

Die griechischen Geistlichen würden somit laut Sikelianos der idealtypischen Mission des Klerikers in der gesamten Weltgeschichte nicht gerecht, die darin bestehe, bestimmte schöpferische und dynamische Symbole zu tradieren und immer wieder zu aktualisieren, die nicht das Schicksal einzelner Individuen verkörpern, sondern dasjenige der ganzen Menschheit.⁸⁷² Der Klerus habe symbolische Ausdrucksmittel bereitzustellen, mittels derer „die Begriff der Universalität sowohl für die eher Einfachen als auch für die Eingeweihten zweifelsfrei sichergestellt wird“⁸⁷³ – der Ionier transferiert hier sein Selbstverständnis als Dichter-Mystagoge, der die kosmische Wahrheit durch universale Symbole kommuniziert, auf eine Idealvorstellung der priesterlichen Tätigkeit. In Analogie zu seiner Konzeption der antiken Tragödie als suprareligiöse, volksumfassende Liturgie fordert er, dass die Symbole und Riten der Orthodoxie ebenfalls eine universale Bedeutung erhalten, etwa wenn das Abendmahl nicht mehr dazu da sei, die „ausschließliche Kommunion mit einem ‚abstrakten‘ oder ‚eng historisierten Gott‘ zu dogmatisieren“, sondern für die „ewige Kommunion mit dem Blut und

⁸⁶⁹ Vgl. ebd., 33.

⁸⁷⁰ Ebd., 37.

⁸⁷¹ Ebd., 38.

⁸⁷² Vgl. ebd., 38–39.

⁸⁷³ Vgl. ebd., 39.

dem Leib all jener, die sich selbst auf dem ewigen Altar der Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit opfern und geopfert haben“, stehe.⁸⁷⁴

Sikelianos verlangt, dass die Orthodoxie zur „Dorischen Orthodoxie“ wird, d.h. dass sie zu ihrem tieferen Selbst zurückfindet und ihre „negative Theologie“ durch ein positives und konstruktives Menschenbild ersetzt.⁸⁷⁵ Durch den Kontakt mit der russischen Kirche könne der griechische Klerus vorangebracht werden, damit das orthodoxe Russland fühle, dass „Griechenland der verlässlichste und natürliche Wächter der Orthodoxie auf der gesamten Balkanhalbinsel ist und folglich der essentielle Wächter der strengen [...] und radikal gesellschaftlichen Ideen und Prinzipien, die sie in sich trägt.“⁸⁷⁶

Die Hinwendung des griechischen Dichters zur Orthodoxie erfolgt insgesamt betrachtet auf eine hochgradig idiosynkratische, synkretistische Weise, in der die Verehrung östlicher Kirchenväter mit der nachträglichen Legitimierung stalinistischer Repressalien gegen die russische Orthodoxie einhergeht. Die Grundlage für diese widersprüchliche Kombination bildet Sikelianos' esoterische Weltanschauung, die Vorstellung einer kosmischen Einheit, die als *Gnosis* ins Bewusstsein der Menschheit gelangt und in Form von gesellschaftlicher Solidarität, Gerechtigkeit und Harmonie auf der Welt verwirklicht werden muss, um den evolutionären Aufstieg der Monaden zu Gott nicht zu behindern. Die Gegenkraft gegen die spirituelle Höherentwicklung bilden nach dieser Lesart politische und religiöse Tyrannei, rücksichtsloser Individualismus, Agnostizismus, Rationalismus und Materialismus, die Unterdrückung der Sexualität. Die Oktoberrevolution, die nach Sikelianos' Ansicht „das in höchstem Maße bedrückende Gebäude des zaristischen Absolutismus“⁸⁷⁷ hinfortspült, einen dogmatischen, selbstsüchtigen Klerus zurechtstutzt sowie soziale Gerechtigkeit und Internationalismus auf ihre Fahnen schreibt, erscheint ihm somit als Speerspitze der Welttransformation⁸⁷⁸, der Befreiung des göttlichen *Logos* vom Kreuz der niederen menschlichen Natur. Daraus ergibt sich für ihn eine Verbindung zum „sozialen Programm“ der dorischen Eingeweihten und zum frühchristlichen Kommunismus, den er im Sinne Saint-Yves d'Alveydres emisch als synarchische Kollektivität deutet, also als Manifestation der heiligen Universalordnung, deren weltweite Wiedererrichtung der Poet erträumt. Das Wirken der antiken Eingeweihten, das Urchristentum, die orthodoxe Gemeinschaftsethik und die Russische Revolution sind für ihn allesamt Ausdruck des „prometheischen“ Strebens nach Freiheit, Einheit und Gerechtigkeit; das römische Kaisertum, der Katholizismus, das mönchisch-asketische Ideal der Orthodoxie und der Faschismus stellen sich ihm hingegen als „epi-

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 41.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 41.

⁸⁷⁶ Ebd., 42.

⁸⁷⁷ Ebd., 100.

⁸⁷⁸ „Das russische Volk brauchte ein Zeichen [...]. Und genau dieses Zeichen gab Lenin in seiner Epoche, um das gesamte Volk, und eventuell die gesamte Welt, in die Zeit der großen Gerechtigkeit hereinzulassen.“ Ebd., 102.

metheische“ Elemente der Unterdrückung, der Selbstsucht und Ungerechtigkeit dar.

Diese Gegenüberstellung zeigt, dass Sikelianos eine ambivalente Einstellung zum Orthodoxen Christentum hegt: Auf der einen Seite preist er das komunitäre Denken der Ostkirchen, das ein Gegengewicht zum westlichen Individualismus bilde, und erkennt in den platonischen bzw. neoplatonischen Einflüssen östlicher Kirchenväter die *philosophia perennis* der antiken Heiligtümer. Auf der anderen Seite kritisiert er die traditionelle kirchliche Sexualmoral und die monastische Lebensweise als lebensfeindliche Restriktionen; die orthodoxen Glaubenssätze sind für ihn „Wolken“, die die kosmische Wahrheit verbergen und die Menschen von einer aktiven Gestaltung der Welt abhalten. Die *Delphische Idee* beinhaltet – wenn auch nicht öffentlich kommuniziert – das Ziel der Überwindung dieser Mängel durch die Umformung der Orthodoxie gemäß dem von der *Delphischen Universität* vorgegebenen ideologischen Leitbild. Auch nach dem Scheitern des millenaristischen Projekts hält Sikelianos an diesem Gedanken fest und rückt ihn, inspiriert vom „dorischen“ Erzbischof Damaskinos, zeitweise ins Zentrum seiner Überlegungen. Das Grundmuster der *Delphischen Idee* wendet er dabei auf seine Kirchnerneuerungskonzeption an: Er verkündet, dass die Orthodoxie über ein verschüttetes „wahres Selbst“ verfügt, das unter der „exoterischen“ Kirchenorganisation bzw. Theologie und der Apathie des Klerus verborgen liege und durch heroisch handelnde Eliten wieder zur Geltung gebracht werden müsse. Das real existierende Orthodoxe Christentum ist in seinen Augen eine Fehlentwicklung, ein Resultat der kirchlichen Abkoppelung von der „kosmischen Ethik“ der Antike; gegen die „negativen Theologie“ und die damit verbundene monastische Weltflucht favorisiert der Dichter das Ideal einer religiösen Elite, die nicht nach außerweltlicher Askese strebt, sondern die Welt aktiv formt, die Menschen u.a. mit Hilfe universaler Symbole kollektiv zum Höheren erzieht und dadurch das Göttliche in ihnen befreit. Genau diese innerweltliche Mission hat Sikelianos ursprünglich der *Delphischen Vereinigung* zugeordnet und formuliert sie später als Ideal für die orthodoxen Geistlichen.⁸⁷⁹

2.5.2 Orthodoxe Stellungnahmen zur *Delphischen Idee*

Die Kirche von Griechenland sieht sich in der Zwischenkriegszeit vor ähnliche Herausforderungen gestellt wie ihr bulgarisches Pendant: Als zahlen- wie verfassungsmäßig vorherrschende Religionsgemeinschaft des Landes und Pfeiler nationaler Identität erkennt sie ihre Aufgabe darin, Werteorientierung und sozialen Zusammenhalt inmitten der krisenhaften Verwerfungen nach dem Ersten Weltkrieg zu stiften. So müssen infolge des verlorenen Griechisch-Türkischen Krieges von 1922/23 etwa 1,25 Millionen kleinasiatische Flüchtlinge in die Gesellschaft integriert werden, die zwar orthodoxe Christen sind, aber über andere kulturelle und auch sprachliche Hintergründe verfügen als die

⁸⁷⁹ Eine kirchliche Stellungnahme zu Sikelianos' Forderungen liegt meines Wissens nicht vor.

alteingesessene Bevölkerung.⁸⁸⁰ Der Orthodoxen Kirche kommt in diesem Zusammenhang eine integrative Rolle zu:

The actual sacred space of the church gave a sense of belonging and orderly time to the faithful, otherwise denied by the state apparatuses, which were totally unreliable and untrustworthy and thought by the common people to be responsible for the greatest catastrophe of Greek history.⁸⁸¹

Als Ersatz für den gescheiterten Irredentismus der „Großen Idee“ und als Mittel zur Überwindung der sozialen Krisensituation forciert der Klerus die Vertiefung und Verbreitung christlicher Werte, deren mangelnde Verwirklichung er für die anhaltende Unruhe und Orientierungslosigkeit in der griechischen Gesellschaft verantwortlich macht. Das Ziel ist eine ideologische Neuausrichtung Griechenlands, die Überwindung religiöser Gleichgültigkeit durch eine neue, aktivere Rolle der Kirche als Wächterin traditioneller ethisch-moralischer Vorstellungen, um so für eine nationale Wiederbelebung zu sorgen.⁸⁸² Die Orthodoxie verschreibt sich dem Kampf gegen Atheismus, „Unsittlichkeit“⁸⁸³ und alle Entwicklungen bzw. Strömungen, die sie als Bedrohung der Wertetrias Religion – Familie – Vaterland ausmacht.⁸⁸⁴ Sie agiert als konservative gesellschaftliche Kraft, für die der antireligiös, internationalistisch und revolutionär ausgerichtete Kommunismus (der nach dem Weltkrieg massiv gestärkt ist) die Hauptbedrohung traditioneller Werte und Ordnungsstrukturen darstellt.⁸⁸⁵ Gemäß ihrem Selbstverständnis als Bollwerk der Tradition wendet sich die Kirche generell gegen alles Neue, das ihr als gesellschaftsschädigend erscheint, z.B. moderne Kunst, der Feminismus sowie „obszönes Kino“ und „obszöne Theateraufführungen“.⁸⁸⁶ Träger dieser konservativen Mobilisierung sind neben der Kirchenorganisation und dem Mönchtum auch zwei unabhängig agierende, um 1900 gegründete orthodoxe Bewegungen, die sich eine „innere Mission“ und „Heiligung des Lebens“ nach protestantischem Vorbild zum Ziel gesetzt haben und einflussreiche Netzwerke im ganzen Land bilden: zum einen die Theologenbruderschaft *Zoi* (Leben), zum anderen die Laienvereinigung *Anaplasia* (Umwandlung).⁸⁸⁷

Die orthodoxe Kirche und Sikelianos verfolgen also essentiell das gleiche Ziel: die Stiftung von geistiger Orientierung, sozialem Zusammenhalt und natio-

⁸⁸⁰ Vgl. Karalis 2007, 174.

⁸⁸¹ Ebd., 174.

⁸⁸² Vgl. Karamouzis 2004, 216–217.

⁸⁸³ Ebd., 218.

⁸⁸⁴ Vgl. ebd., 222.

⁸⁸⁵ Vgl. ebd., 218.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd., 229–230; 244.

⁸⁸⁷ Zum Wirken der beiden Bewegungen im breiteren Kontext der Geschichte orthodoxer Vereinigungen in Griechenland seit der Unabhängigkeit siehe Zelepos 2011, 67–72. Zu *Zoi* siehe darüber hinaus Giannakopoulos 1999.

naler Regeneration auf der Basis bestimmter religiöser Werte und Ideale. Die *Delphische Idee* als mit der Orthodoxie konkurrierendes Heilsangebot, das auf eine umfassende geistig-soziale Erneuerung ausgelegt ist, birgt das Potential für eine massive Gegenreaktion der Kirchenvertreter in sich, ähnlich der ekklesiastischen Offensive gegen die *Weißer Bruderschaft* in Bulgarien. Dies liegt umso mehr auf der Hand, als die Kirche von Griechenland (wie auch *Zoi* und *Anaplasia*) in der Zwischenkriegszeit klar Stellung gegen die Heilsverkündigung anderer Akteure im religiösen Feld bezieht, wie etwa chiliastischer Gruppierungen, Wiedertäufer oder Siebenten-Tags-Adventisten.⁸⁸⁸ Auch die Theosophie – der zentrale weltanschauliche Bezugspunkt von Sikelianos – ist Gegenstand orthodoxer Apologetik, in der sie als freimaurerische (sprich: unpatriotische) und unchristliche, weil heidnisch-gnostische Bewegung kritisiert wird.⁸⁸⁹

Dass die kirchliche Kritik an der *Delphischen Idee* letztlich nur sporadisch auftritt und in ihrer großen Mehrzahl nicht die Schärfe der gegen Dănov gerichteten Polemiken in Bulgarien annimmt, liegt vor allem an der Vagheit und mangelnden Verständlichkeit der Delphischen Prosa, durch die die volle „häretische“ Qualität des Vorhabens nicht zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus verzichtet Sikelianos wohlweislich auf explizite Angriffe gegen die Institution, Theologie und Moralvorstellungen der Orthodoxie, da er nach Sympathie und Zustimmung in der gesamten Gesellschaft strebt und die Kirche erst nach der Etablierung der *Delphischen Universität* im Sinne der „kosmischen Ethik“ reformiert werden soll. Anders als die „modernistischen“ Intellektuellen nimmt der Klerus keinen grundlegenden Anstoß an Sikelianos' Bezugnahme auf die Antike, ganz im Gegenteil: Als Säule des staatlich-nationalistischen Identitätskonzepts der „hellenochristlichen Synthese“ versteht sich die Kirche auch als Wächterin des geistigen Erbes des klassischen Hellas.⁸⁹⁰ Ihre Sorge geht vielmehr dahin, dass der vorchristliche Polytheismus von Delphi aus wieder in Griechenland Fuß fasst. An dieser Befürchtung zeigt sich, dass sich den Vertretern der Kirchenorganisation (wie auch des Mönchtums und der Laienbewegungen) der eigentliche Charakter von Sikelianos' Weltanschauung und der *Delphischen Idee* nicht erschließt. Dabei spielt auch eine Rolle, dass sie die Delphische Prosa nicht in ihrer Gesamtheit rezipieren, sondern sich ihre Kritik an einzelnen Schriften und Ereignissen festmacht.

So erfolgt die erste Stellungnahme eines Vertreters der Heiligen Synode zum Vorhaben des Dichters erst 1932 in der Kirchenzeitschrift *Ekklisia*: Irenäos Papamichail (1878–1963), der Metropolit von Samos, äußert sich darin zu Sikelianos' Schrift *Die Delphische Vereinigung. Ein Vorspiel* aus dem gleichen Jahr. Der ganze Artikel ist von einer grundlegenden Sympathie und Verständnis für den Literaten geprägt, wie bereits die Anfangszeilen zeigen:

⁸⁸⁸ Vgl. Karamouzis 2004, 244.

⁸⁸⁹ Vgl. Trebelas 1932.

⁸⁹⁰ Vgl. Karamouzis 2004, 216.

Unter dem Titel „Delphische Vereinigung“ ist eine Studie des sympathischen und hervorragenden Dichters Herrn A. Sikelianos erschienen. Er ist von einem tiefen Glauben, einer flammenden Liebe zur belebenden Kraft der antiken griechischen Kultur beseelt. Die feurige Leidenschaft des Verfassers für die Wiedergeburt dieser Kultur rührt zutiefst jede griechische Seele und jeden Geist, der das Gute und die Harmonie verehrt, die sich im apollinischen Licht entfaltet, und das Dionysische des vollen Lebens der edlen Vorfahren. Die großen kulturellen Linien, die in der Seele des Dichters durch das unermüdliche Studium der geistigen Schätze der Hellenen gezogen wurden, führten ihn zu einer Selbstverleugnung und Selbstaufopferung und zeigten ihm die Vision einer zukünftigen Erlösung des Geschlechts und der gesamten Welt. Diese Vision wird kein tapferes Herz gleichgültig und ungerührt lassen.⁸⁹¹

Irenäos ist ganz offensichtlich selbst ein Verehrer antiker griechischer Kultur, und so stimmt er Sikelianos in dem Punkt zu, dass der „Geist des Hellenismus“ nie aus der Welt verschwunden sei; vielmehr habe er die Kultur des Mittelalters, des modernen Westens und des Nahen Ostens nachhaltig beeinflusst. Mit Blick auf die vom ionischen Dichter mit der Blüte antiker Kultur verbundenen Prinzipien (Strahlung, Eurhythmie, Disziplin etc.) stellt er allerdings die Frage, wie sie die „Seele der Völker“ in der Gegenwart erhöhen sollen, wo doch „die Last der biologischen und sozialen Vererbung“ und „verdichtete Schichten ganzer Generationen“ zwischen der Vergangenheit und der heutigen Realität stünden, in der andere „biologische, religiöse, ethische, politische und wissenschaftliche Werte“ gültig seien. Der Bischof glaubt nicht an die Ewigkeit der postulierten Prinzipien und hält es für mehr als zweifelhaft, dass sie zur „Quelle unerschöpflicher Brüderlichkeit und ewiger Erlösung in der Einheit der Geschichte“ werden könnten.⁸⁹²

Irenäos greift gezielt Sikelianos' Formulierungen auf und stellt ihren Inhalt zur Disposition, etwa wenn er auf dessen „Eingeweihten“-Ideal eingeht:

Die älteren Lehrer, die großen Eingeweihten und Weisen konzipierten ihre Lehren als Idee und nicht als Leben, als belebende Kraft; nur Pythagoras versuchte, sein System von Ideen in Lebensführung, Selbstdisziplin und Ordnung umzuwandeln, indem er eine Organisation gründete, innerhalb derer die Prinzipien der Harmonie, der Eurhythmie und der Musikalität der Weltbewegungen ihre Anwendung auf das Denken und die Seelenimpulse seiner Gefährten und Schüler fanden, aber dieses philosophische, koinobitische Leben war nicht von Dauer.⁸⁹³

⁸⁹¹ Irenäos von Samos 1933, 50.

⁸⁹² Vgl. ebd., 50.

⁸⁹³ Ebd., 50.

Diesem Verständnis nach hängt der Lyriker abstrakten, lebensfremden Idealen an, auf deren Grundlage sich keine substantielle Höherentwicklung auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene entfalten könne. Sikelianos' idealisierende Vorstellung vom antiken Delphi ist nach Ansicht des Metropoliten ebenso hinfällig:

Trotz der Gründung der Amphiktyonen und anderer entsprechender administrativer und juristischer Räte, trotz des absoluten Respekts, den alle Völker – Griechen wie Fremde – in Gegenwart des Heiligtums von Delphi empfanden, trotz ihres Glaubens an die geheimnisvollen Worte der Priesterin des Apollon, wurden sie nicht in ihrer seelisch-organischen Einheit vervollkommnet, wurden sie nicht über ihre beschränkten egoistischen Impulse emporgehoben, wurden sie nicht gegenüber den Befehlen des Geistes diszipliniert [...], erhoben sie sich nicht als einheitliche politische Kraft, strahlend, sich selbst und die ganze damals bekannte Welt anleitend. Es ist sicher so, dass die über ganz Griechenland verbreitete Kultur des griechischen Geistes ein Ausdruck des Maßes und der Ordnung auf allen Ebenen des Lebens ist, sie ist eine hinreißende und bewegende Kraft; aber sie bildet keine Ganzheit, keine einheitlichen universalen Impulse und Orientierungen, kein kohärentes organisches Leben als praktische Verwirklichung der großen Prinzipien, wie es in der Studie heißt, innerhalb des einen panhellenischen und universalen Bewusstseins. Sie hat weder dem Individuum, der Persönlichkeit, die absolute Befreiung und ein ewiges Leben gegeben noch den griechischen Stämmen ihrer Epoche Einheit und Erlösung.⁸⁹⁴

Als positives Element, durch das sich nach seiner Ansicht die *Delphische Idee* zum Guten wenden lässt, erkennt Irenäos einen von Sikelianos angeführten Begriff, nämlich den des *Logos*: Alle Prinzipien, die vom Leukadier als erlösend empfohlen werden, hätten nur dann einen Sinn, wenn sie aus dem ewigen *Logos* gespeist würden, d.h. aus dem Wort Gottes und nicht aus dem des Menschen. Nicht als abstrakte und unpersönliche Ideen, sondern nur als Ausdruck des „ewigen lebendigen persönlichen Wortes Gottes“ würden sie zum Leben erweckt und bekämen sie globale Gültigkeit.⁸⁹⁵ Der Bischof schreibt, dass es wünschenswert wäre, dass es Sikelianos gelänge, die „auserlesenen Intellektuellen der Welt“ zusammenzubringen, damit diese zur Schaffung von Institutionen bewogen werden könnten, welche die „allgemeine Erlösung“ fördern würden. Dem Vorhaben werde aber nur dann Erfolg beschieden sein, wenn

diese Bemühung, wie ich oben gesagt habe, als Befehl des ewigen lebendigen Prinzips betrachtet würde, das die Welt und den Menschen lenkt, genauso, wie sich bereits abertausende von Seelen mit Disziplin, Glaube und Hoffnung in Gegenwart des uralten Logos und Sohnes Gottes verbeugen, dessen Stimme im Heiligen Evangelium zu vernehmen ist, einem Buch, das jedes Jahr in unzähligen Exemplaren herausgegeben wird, und in den göttlichen Sakra-

⁸⁹⁴ Ebd., 50–51.

⁸⁹⁵ Vgl. ebd., 51.

menten und Zeremonien, die hunderttausende Menschen auf der ganzen Welt zutiefst berühren.⁸⁹⁶

Irenäos gibt bei allem Verständnis für die Antikeverehrung des Poeten zu verstehen, dass die *Delphische Idee* aufgrund ihres außerkirchlichen Heilsanspruchs auf das Mißfallen der Kirchenführung stößt. Er geht davon aus, dass Sikelianos eine Wiederherstellung des altgriechischen Polytheismus vorschwebt, und legt ihm daher eine Reformulierung seiner Vision im Einklang mit der orthodoxen Theologie sowie die Verwirklichung des Projekts innerhalb der institutionellen Grenzen der Kirche nahe:

Und so ist es dem strahlenden und freudespendenden griechischen Geist, der nicht mehr nach hinten schauen kann, heute nur mit der Freude, dem Licht und der belebenden Kraft des göttlichen Logos [...] möglich, als Leben, Form und Substanz zu erscheinen – nicht, um als Glaube an die unter den Menschen umherwandelnden Götter des Olymp zu herrschen, sondern als Verehrung des menschengewordenen Sohnes und Wortes Gottes, als Religion der Schönheit und der Tiefgründigkeit, die in einer hohen Theologie und in der orthodoxen Institution einer Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche bereits historisch ausgestaltet ist, in der sich alle universellen Impulse des Lebens wiederfinden und befriedigt werden, ebenso wie der Kompromiss zwischen Individuum und Kollektiv als Leitung und Ordnung im Einklang mit der hohen Inspiration des Menschen, und seine geistige Wiedergeburt und ewige Erlösung.⁸⁹⁷

Zeigt der Artikel des Metropoliten von Samos noch große Nachsicht, so fällt die kirchliche Positionierung in der Zeitschrift *Ekklisia* zwei Jahre später deutlich schärfer aus. Der Anlass dafür ist der von Bildungsminister Ioannis Makropoulos (gleichzeitig Minister für religiöse Angelegenheiten) vorgelegte Gesetzesentwurf zur „Gründung einer Delphischen Organisation“, der nicht nur in Sikelianos die Hoffnung auf eine Verwirklichung seines Vorhabens wiederaufleben lässt, sondern auch in der Kirche Befürchtungen weckt, der griechische Staat könnte eine pagane Religiosität fördern. In einer Rubrik von *Ekklisia* mit Anmerkungen zum Zeitgeschehen wird diese Entwicklung kritisiert, wobei der Stein des Anstoßes gar nicht so sehr die Gesetzesvorlage an sich ist, sondern ein Exposé, das Makropoulos dem Entwurf voranstellt. Dieser Text sei, so der nicht namentlich genannte Verfasser der Kritik, voller „schwülstiger Ausdrücke“, in denen u.a. von der antiken Tragödie als „höchster Errungenschaft der religiösen Kunst“ die Rede sei und davon, dass Delphi die Form eines „heiligen Symboles einer geistigen Vereinigung und Kooperation der Völker“ annehme.⁸⁹⁸ Darüber hinaus schreibe Makropoulos, dass die „Regression des modernen Lebens zur Antike“ eine histo-

⁸⁹⁶ Ebd., 51–52.

⁸⁹⁷ Ebd., 52.

⁸⁹⁸ Vgl. ohne Autor 1934a, 196.

rische Notwendigkeit sei.⁸⁹⁹ Aufgrund der religiösen Sprache des Exposés (im Gegensatz zum nüchternen Gesetzesentwurf) interpretiert der Kritiker das Gesetzesvorhaben als außerkirchliches, paganes Erlösungsprojekt, dem er den orthodoxen Wahrheits- und Legitimitätsanspruch entgegenstellt:

Bei all unserer Bewunderung für den großartigen, altererbten antiken Geist und unserer Hochachtung für die antike griechische Kultur im Allgemeinen, und ohne dass wir das Handeln der Regierung kritisieren wollen, denken wir als Griechen des zwanzigsten christlichen Jahrhunderts [...] nach dem Lesen des Exposés bezüglich der Gründung einer „Delphischen Organisation“, dass wir ein Manuskript vor uns haben, welches die Religion des mythologischen Pantheons des griechischen Olymp nostalgisiert, da diese paradoxe „Regression“ des modernen Lebens zur Antike nur als eine derartige Nostalgie charakterisiert werden kann. Es sei uns erlaubt, aus Respekt für den in der Tat frommen christlichen Bildungsminister anzumerken, dass die Charakterisierung dieser Regression als „historische Notwendigkeit“ für die gegenwärtige Menschheit einen furchtbaren Irrtum darstellt [...]. Nur durch die christliche Religion und in der Kirche Christi kann die wahrhafte Erhöhung der Menschen und die friedliche Zusammenarbeit der Völker verwirklicht werden, da nur in der Person Jesu Christi jede hochstehende Idee als Leben erscheint und nur durch das Leben Christi erlöst.⁹⁰⁰

Wie Bischof Irenäos kennzeichnet auch der Verfasser dieser Zeilen eine allgemeine Verehrung antiker Kultur als legitimen Ausdruck des griechischen Nationalbewusstseins; die Grenze des Akzeptablen verläuft aus Sicht der Kirche dort, wo ihr institutioneller und theologischer Rahmen in Richtung Neopaganismus überschritten wird.

Ein sehr ähnliches Echo wie in *Ekklisia* – wenn auch deutlich schärfer formuliert – findet Makropoulos‘ Gesetzesvorhaben in der Zeitschrift der *Zoi*-Bewegung, wo es ebenfalls in einer Kommentarspalte thematisiert wird. Der Autor vergleicht die pazifistische Ausrichtung der *Delphischen Idee* mit den Friedensbemühungen des Völkerbundes, der gescheitert sei, da er versucht habe, „zum Friedensstifter zu werden ohne den Herrn des Friedens, ohne Christus“⁹⁰¹. Mit dem Gesetzesentwurf des Bildungsministers initiiere nun Griechenland eine unchristliche Friedensoffensive, die darüber hinaus im Zeichen des antiken Vielgottglaubens stehe:

Nun aber, nach dem Misserfolg des Völkerbundes, strebt Griechenland danach, Licht aus der Quelle der Dunkelheit zu schöpfen und Frieden aus der Quelle der Kriege, aus seinem alten Götzendienst und dem Apollon von Delphi! Nach zwanzig Jahrhunderten christlichen Lichts strebt Griechenland danach, das Götzenbild des Phoibos wieder zu errichten, der im Sterben

⁸⁹⁹ Vgl. ebd., 197.

⁹⁰⁰ Ebd., 197.

⁹⁰¹ Ohne Autor 1934b, 208.

verkünden ließ, dass er ‚kein Heim und keine Gabe der Weissagung mehr hat‘; denn das Christentum hat aufgedeckt, dass die Quelle dieser Worte niemand anderes war als ‚der Herrscher dieser Welt, der Weltherrscher der Finsternis‘, der die götzendienerischen Völker in die Irre führt.⁹⁰²

Der Verfasser bezieht sich hier auf das sogenannte letzte Orakel von Delphi: Laut dem spätantiken Kirchenhistoriker Philostorgios (ca. 368–433) habe der oströmische Kaiser Flavius Claudius Iulianus (331–363), genannt Julian Apostata, der das Christentum durch eine Stärkung paganer Religionsformen zurückdrängen wollte (daher auch sein Beinamen Apostata, „der Abtrünnige“) einen Vertrauten nach Delphi entsandt, um das Orakel zu befragen. Nach Angabe von Philostorgios habe der Orakelspruch das Ende der Weissagungsstätte und damit den Sieg des Christentums über den „heidnischen“ Phoibos Apollon bestätigt: „Sagt dem Kaiser: Gestürzt ist die kunstvolle Halle, Phoibos hat nicht mehr seine Hütte, auch nicht mehr den inspirierenden Lorbeer, noch die weissagende Quelle. Ihr Wasser ist verstummt.“⁹⁰³

Polytheismus ist für den Autor der Zeitschrift *Zoi* – in Anknüpfung an die altkirchliche Umdeutung „heidnischer“ Götter als Dämonen – gleichbedeutend mit Satanismus, so dass die *Delphische Idee* in seinen Augen nicht nur die Rückkehr zur Anbetung eines durch das Christentum „besiegten“ olympischen Gottes darstellt, sondern letztlich auch eine Hinwendung zu den Mächten des Bösen.

Einen weiteren Anlass für orthodoxe Stellungnahmen bieten neben der Schrift *Die Delphische Vereinigung* von 1932 und der Gesetzesvorlage von 1934 vorher bereits die *Delphischen Festspiele* – hauptsächlich die zweiten, denen durch ihr zeitliches Zusammenfallen mit dem hundertsten Jubiläum der griechischen Unabhängigkeit eine besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Genau diese Koinzidenz wird im gleichnamigen Presseorgan der Laienvereinigung *Anaplasia* kritisiert, weil dies den christlichen Charakter Griechenlands infragestelle:

Inmitten der Hundertjahrfeier der griechischen Wiedergeburt, und der Lobgesänge an Gott, der sich dazu herabgelassen hat, dem von den Hagarenern versklavten griechischen Geschlecht die Freiheit zu gewähren, bildete der Wirbel um die „Delphische Idee“ eine wahre Dissonanz. [...] Auf jeden Fall geht es nicht darum, dass das allerchristlichste Griechenland die Altäre der falschen Götter wiederaufgerichtet sieht. Dem Herrscher, der diese Apostasie versucht hat, wurde schon vor vielen Jahrhunderten gesagt: „Sagt dem Kaiser: Gestürzt ist die kunstvolle Halle, Phoibos hat nicht mehr seine Hütte, auch nicht mehr den inspirierenden Lorbeer, noch die weissagende Quelle, ihr Wasser ist verstummt.“⁹⁰⁴

⁹⁰² Ebd., 208.

⁹⁰³ Zit. nach Maaß 2007, 106.

⁹⁰⁴ Ohne Autor 1930a, 160.

Auch hier wird der von Philostorgios geschilderte letzte delphische Orakelspruch angeführt, um den historischen Triumph des Christentums über das „Heidentum“ als Warnung vor der Aufnahme neuer paganer Bestrebungen – wie man sie in der *Delphischen Idee* erkennt – zu beschwören.

Anders als *Anaplasia* stört sich die Kirchenzeitschrift *Apostolos Pavlos* aus dem nordgriechischen Kavala nicht an der Gleichzeitigkeit von *Delphischen Festspielen* und Unabhängigkeitsjubiläum, im Gegenteil: Das Blatt äußert sich erfreut über die Zusammenkunft von Besuchern aus dem In- und Ausland, die in Delphi eine „Aufführung schöner Tragödien des klassischen Altertums“ zu sehen bekommen hätten, und denen auf diese Weise Anlass zur Bewunderung der „kühnen Poesie dieser ruhmvollen Epoche Griechenlands“ gegeben worden sei.⁹⁰⁵ Die Festspiele bewegen sich nach dieser Lesart – dank der in ihrem Rahmen inszenierten Kombination verschiedener Elemente der griechischen *longue durée* – im Bereich des staatlich und kirchlich legitimierten nationalen Identitätskonstrukts der „Hellenochristlichen Synthese“; deren Überschreitung durch die in der delphischen Prosa kommunizierten Inhalte, hin zu einer alternativen Religiosität bzw. zum Paganismus, ist aber auch für *Apostolos Pavlos* nicht akzeptabel. Der Verfasser schreibt, dass an den Festspielen nichts auszusetzen gewesen sei und es ein Segen gewesen wäre, wenn das Werk an diesem Punkt beendet gewesen wäre:

Leider gab es eine Fortsetzung, die jegliche Ernsthaftigkeit ins Lächerliche zog und eine lobenswerte Bemühung der Komik preisgab. Denn außerhalb der Theateraufführungen begannen einige [...], das elende Delphi als Wallfahrtsort des 20. Jahrhunderts zu karikieren, sie stellten sich die Wiedergeburt eines neuen Glaubens mit einer neuen Mystagogie zur Verwirklichung des „delphischen Ideals“ vor. Die Menschen haben die Lehre der Geschichte und den Sinn für die Realität verloren. Denn man sollte nicht vergessen, was der zuwiderhandelnde Julian vor langer Zeit erfahren hat, nämlich: das schöngefügte Haus ist gefallen. Die Zuflucht des Phoibos dahin, der heilige Lorbeer verwelkt, die Quellen schweigen für immer, die Stimme verstummt...⁹⁰⁶

Eine weitere kritische Stellungnahme zur *Delphischen Idee* und der mutmaßlich von ihr ausgehenden neopaganen Bedrohung ist 1930 vom Berg Athos zu vernehmen: Vater Evlogios, Oberaufseher (πρωτεπιστάτης) des Verwaltungsrates der Mönchsrepublik, schreibt für die konservative Kulturzeitschrift *Ελληνική Επιθεώρηση* (Griechische Revue) einen Artikel über seine Ansichten zur Vision des Dichters, dem er 1914 bei dessen Athosreise persönlich begegnet sei. Schon damals habe er Sikelianos' geringe Verbundenheit mit der orthodox-monastischen Tradition erkannt:

⁹⁰⁵ Vgl. ohne Autor 1930b, 32.

⁹⁰⁶ Ebd., 32.

Bevor Herr Sikelianos in den Wassern der Kastalischen Quelle⁹⁰⁷ badete, kam er als frommer Pilger zu den Klöstern des Athos. Ich war eben mitten in einer österlichen⁹⁰⁸ Liturgie der Lavra beschäftigt, als ich ihn nach dem Herrn Kazantzakis traf. Ich hatte nicht viel Zeit für eine Unterhaltung. Aber ich verstand, dass der Athos mit seinen byzantinischen Wurzeln wenig interessant für ihn war. Sein Herz hielt das Altertum gefangen, das er sprachlich umgestalten und anstatt in der ehrwürdigen Schönheit der antiken Sprache in den Lumpen der Volkssprache präsentieren wollte, um den Neugriechen in die Antike zurückzusetzen und ihn in die Geheimnisse der Natur einzuweihen!⁹⁰⁹

Seit dieser Begegnung habe Evlogios Sikelianos nicht wiedergesehen, jedoch habe er ab und an Gedichte von ihm in Athener Buchhandlungen gefunden, die ihn durchaus begeistert hätten. Auch habe er gehört, dass Sikelianos eine dichterische Neufassung des Evangeliums vorbereite (er meint den Gedichtzyklus *Osterfest der Griechen* mit dem Kapitel *Das Fünfte Evangelium*), von der er aber nichts Genaueres wisse; womöglich handle es sich, so Evlogios, um das „Evangelium der Wiedereinrichtung der Delphischen Festspiele“:

Denn es hat den Anschein, als wolle Herr Sikelianos mit seinen Theateraufführungen in Delphi diese hochtrabende Idee umsetzen. Er nennt sie die Religion der Liebe, durch die sich in Delphi alle Völker verbinden werden. Und nach den Festspielen würden die Menschen wieder aufleben und ihr weiteres Leben glücklich sein, sie, die elenden Sterblichen, werden von nun an ohne Schmerz und Übel leben, wie Heroen und Halbgötter! So nennt Angelos Sikelianos die Menschen des Goldenen Zeitalters des Hesiod, und wie ein zweiter Prometheus würde er auch das geistige Feuer in den Seelen der Jugend entzünden, die glühende Liebe zur Schönheit, zur Solidarität, zur Philanthropie und das Gefühl der Liebe zu Gott.⁹¹⁰

Der Athosmönch realisiert den außerkirchlichen millenaristischen Heilsanspruch des Poeten und beschuldigt ihn der versuchten Rückkehr zur vorchristlichen Idolatrie; Sikelianos' Handeln sei daher – wie das von Julian Apostata vor ihm – häretisch, wenngleich Evlogios die Möglichkeit sieht, dass der Leukadier sich seines Fehlers nicht bewusst sei:

Christus vereinte die Völker der Gläubigen in der Kirche, Herr Sikelianos löst diese Verbindung auf und ruft die Welt zu einer neuen Einheit und Wiedervereinigung unter den

⁹⁰⁷ Die Kastalische Quelle befindet sich am Fuß des Parnassos und war in der Antike Apollon und den Musen geweiht; die Besucher des delphischen Heiligtums nutzten sie für rituelle Waschungen.

⁹⁰⁸ Sikelianos hielt sich im November und Dezember 1914 auf dem Athos auf, so dass es sich nicht um eine österliche Liturgie gehandelt haben kann.

⁹⁰⁹ Kurillas 1930, 26.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., 26.

Phaidriadischen Felsen auf! Ich zögere nicht, das Vorhaben des neuen Häresiarchen neben die überwundenen Versuche des Julian und des Plethon⁹¹¹ zu stellen, die ebenfalls versuchten, die antike Religion der Götzenverehrung gegen das Christentum wieder aufleben zu lassen! Und ich warte nur darauf, das „Du hast mich besiegt, Galiläer“ auch aus dem Munde des Sikelianos zu hören. Freilich hat der neue Loxias⁹¹² dieses Geheimnis nicht gelüftet, vielleicht arbeitet er auch unbewusst, wie einige Leute behaupten, und tut Schlechtes, ohne selbst von seinem Fehltritt zu wissen, aber so wird er enden. Seine Botschaft, die den Refrain aller Reden und Taten während der Delphischen Festspiele darstellte, war der Gesang der korybantischen Mänaden, große Worte ohne Inhalt, hochtrabende Töne und Frechheiten ohne jeglichen Realitätsbezug.⁹¹³

Wie viele andere Kommentatoren der *Delphischen Idee* kritisiert auch Evlogios die mangelnde Kohärenz und Verständlichkeit von Sikelianos' Äußerungen – diese seien ihm erschienen wie „ein Ausspruch der wahnsinnigen Pythia von ihrem heiligen Dreifuß aus“; der Dichter habe sein Ziel völlig verfehlt, weil seinem Projekt „nicht nur die Basis, sondern auch das Dach“ fehle, so dass bald keine Rede mehr davon sein werde, sobald sich die ersten Eindrücke verflüchtigt hätten.⁹¹⁴ Evlogios gibt Sikelianos, den er für einen „Mann von großen Voraussetzungen und Möglichkeiten“ hält, den Rat, in sich zu gehen und ein solides Unterfangen auszuarbeiten, das nicht auf die Wiederherstellung des „Götzen-dienstes“ abziele, sondern der eigentlichen Bedeutung Delphis als Ort gerecht werde, an welchem der Mensch zum ersten Mal „den höchsten und mystischsten Gottesbegriff“ erfahren habe. Aus der Betrachtung der geheimnisvollen Landschaft des Parnass, in der es nur den Himmel als Ausblick gebe, habe der Mensch Gott entdeckt, und diese Vorstellung sei später auch in den Mythen um Apollon aufgeschienen.⁹¹⁵ Das antike Delphi stellt für Evlogios nur dann ein legitimes, in der Gegenwart mobilisierbares historisches Kapital dar, wenn es auf den Fixpunkt des christlichen Monotheismus bezogen bleibt, d.h. wenn die am delphischen

⁹¹¹ Georgios Gemistos Plethon (1355/1360–1454), spätbyzantinischer Philosoph, legt einen utopischen Staatsentwurf in Anlehnung an Platon vor, in dem für eine Elite von Weisen die herrschende Rolle vorgesehen ist; zudem tritt er für eine Neuerfindung der griechischen Götterwelt und Religion ein, wobei es sich nicht wirklich um einen Polytheismus handelt – die Götternamen dienen vielmehr als Bezeichnung für platonische „Ideen“ bzw. bestimmte Kräfte des Kosmos, vgl. Stuckrad 2004, 87. Dies alles erinnert stark an Sikelianos' Vorstellung von einer geistigen Führungselite in Delphi und seiner Verwendung von Götternamen für bestimmte Aspekte des einen Göttlichen; in der Tat hegt der Dichter große Bewunderung für Plethon, der sich ganz allein erhoben habe, um dem untergehenden Byzanz einen neuen Weg zu seiner radikalen Umgestaltung aufzuzeigen, der gleichzeitig griechisch und universal gewesen sei, vgl. Sikelianos 1985, 78.

⁹¹² „Loxias“ (von λοξός: mehrdeutig) ist ein Beiname des Apollon in seiner Rolle als Orakelgott.

⁹¹³ Kurillas 1930, 27.

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 29.

⁹¹⁵ Vgl. ebd., 28.

Heiligtum praktizierte pagane Religiosität als Ausdruck einer noch unvollkommenen Gottesvorstellung gedeutet wird, die erst im Christentum ihre rechtgläubige Vollendung erfahren habe. Dies ist das genaue Gegenteil von Sikelianos' Postulat einer ewigen, an den antiken Heiligtümern gelehrt und später gerade auch im Christentum verschütteten göttlichen Weisheit.

Zusammenfassend betrachtet ist festzuhalten, dass keiner der orthodoxen Kritiker der *Delphischen Idee* eine Verbindung zwischen diesem Vorhaben und esoterischen Strömungen herstellt. Die lediglich sporadische Rezeption von Sikelianos' Prosa seitens der Kirche in Kombination mit der Unverständlichkeit der Texte sorgt dafür, dass die vom Dichter vorgenommene emische Deutung des Begriffs „Apollon“ bzw. „apollinisch“ als Bezeichnung für den „maskulinen“ Aspekt des sich in der Welt offenbarenden Göttlichen nicht erkannt wird. Stattdessen kommt es zur naheliegenden Einordnung des Terminus in den polytheistischen Kontext des Alten Griechenlands, wie er sich aus der etischen Perspektive von Geschichtswissenschaft und Archäologie ergibt. Dieses Missverständnis wird noch dadurch verstärkt, dass das Ehepaar Sikelianos *Delphische Festspiele* veranstaltet, also Festivitäten, die in der Antike dem olympischen Gott Apollon geweiht waren.

Unmissverständlich ist hingegen die mit der *Delphischen Bemühung* verbundene Heilsverkündung, deren außerkirchlicher, mutmaßlich „götzendienlicher“ Charakter den Missmut von Vertretern der Kirchenhierarchie, des athonitischen Mönchtums und der Laienbewegungen hervorruft. Eine wiederkehrende Vergleichsgröße ist dabei das Wirken des vom Christentum abgefallenen byzantinischen Kaisers Julian, dessen Versuch einer Stärkung paganer Religiosität zu Lasten des Christentums sich nach Meinung orthodoxer Kommentatoren in der *Delphischen Idee* widerspiegelt. Das Projekt des Dichters erscheint seinen Kritikern als anmaßende Formulierung eines nicht-christlichen Erlösungsangebotes, mit dem er von einer außerkirchlichen Position aus im ureigenen Zuständigkeitsbereich der Kirche „wildert“; dementsprechend wird er dazu aufgefordert, seine Botschaft im Sinne der orthodoxen Theologie zu „christianisieren“ und das Vorhaben, wenn, dann nur innerhalb des institutionellen Rahmens der Kirche zu verwirklichen.

Darüber hinaus betrachten die Kommentatoren die *Delphische Idee* als Überschreitung einer legitimen Antikeverehrung im Kontext des staatlich propagierten griechischen Identitätsdiskurses, der von einer diachronen Existenz der hellenischen Nation ausgeht, und als dessen Stütze sich auch die Orthodoxe Kirche versteht. Begeisterung für antike Kunst und Kultur (etwa in Form der Theateraufführungen in Delphi) ja, Abkehr von der Orthodoxie zugunsten vorchristlicher religiöser Praxisformen nein, das ist die Regel, deren Verletzung Sikelianos vorgeworfen wird. Da es dem Leukadier nicht darum geht, die überkommene Verehrung der olympischen Götter wiederherzustellen, wird er aus den falschen Gründen kritisiert, wenngleich sein Vorhaben durchaus eine gewisse neopagane Qualität hat – nur eben nicht aufgrund einer polytheistischen, sondern einer pantheistischen Ausrichtung, die u.a. im spätantiken Neoplatonismus wurzelt.

Letzten Endes kann er aufgrund der mangelnden Intelligibilität und Kohärenz seiner Prosa und seines zu hohen utopischen Anspruchs keine delphische Bewegung mobilisieren, so dass für die Orthodoxie – abgesehen von einem kurzen Aufschrecken wegen des Gesetzesentwurfes von 1934 – kein Anlass zu verstärkten Abwehrreaktionen besteht.

2.6 Inszenierungen im Kontext der *Delphischen Idee*

2.6.1 *Der historische Kontext*

Die Festspiele in Delphi sowie die Aufführung des *Dithyrambus der Rose* in Athen bilden den visuell-ästhetischen Aspekt der *Delphischen Idee*. Das Ehepaar Sikelianos verfolgt mit diesen inszenatorischen Praktiken im Prinzip vier Ziele: Erstens geht es – vor allem bei den Darbietungen der Tragödien des Aischylos – um die möglichst authentische Wiederbelebung der antiken griechischen Theaterkunst an einer entsprechenden historischen Stätte; zweitens sollen die Festspiele ein Signal sein, um die in der Welt verstreute geistige Elite der Eingeweihten nach Delphi zu rufen; drittens sind die künstlerisch-athletischen Darbietungen in Delphi dazu gedacht, das Selbstbewusstsein und die Einheit des griechischen Volkes zu stärken und der Welt zu zeigen, dass das moderne Griechenland nicht bloß ein Schatten antiker Größe sei, wie viele westliche Philhellenen es sähen, sondern dass es aufgrund seines immensen unterbewussten geistigen Kapitals eine aktive Rolle in der Welt spielen könne⁹¹⁶; und viertens spielen der *Gefesselte Prometheus* und der *Letzte orphische Dithyrambus* nach den Vorstellungen des griechisch-amerikanischen Paares die Rolle von religiösen Liturgien bzw. Mysteriendramen, durch die das Publikum in Kontakt mit der kosmischen Wahrheit komme und zu einer Einheit verbunden werde.

Diese Inszenierungen stehen ganz im theaterhistorischen Kontext der zwanziger Jahre, in dem die Betonung des Zeitlosen, des Sakralen, des Rituellen und Archaisch-Mythischen sowie der Begegnung von Mensch und Gott die Interpretationskategorien zur Erschließung des antiken Dramas prägt.⁹¹⁷ Bereits vor den *Delphischen Festspielen* finden in Europa religiös aufgeladene *Prometheus*-Darbietungen statt, z.B. in Moskau, wo der Komponist und Theosoph Alexander Skrjabin das Stück als Konzert aus Musik, Tanz, Gesang, Sprache und Farben arrangiert und damit die Menschheit in einer kollektiven Ekstase auf eine höhere, spiritualisierte Daseinsebene führen will.⁹¹⁸ In der lebensreformerischen Gartenstadt Hellerau bringt der Schweizer Adolphe Appia das Werk des Aischylos 1925

⁹¹⁶ Vgl. Sikelianos 1929, II–III.

⁹¹⁷ Vgl. Flashar 2009, 141.

⁹¹⁸ Vgl. ebd., 125.

als „sakrales Spiel“ auf die Bühne; der Felsen, an den der Titan gefesselt wird, ist der Felsformation eines Druidengrabes in der Nähe von Genf nachempfunden.⁹¹⁹

Schon um 1900 formieren sich Verbindungen von alternativer Religiosität und Theater, insbesondere im Milieu des besonders in Frankreich starken Symbolismus⁹²⁰, dessen Vertreter Stéphane Mallarmé (1842–1898) sich – wie Sikelianos – als Mystagoge begreift. Der Franzose erhebt den Anspruch, durch die Synthese verschiedener künstlerischer Ausdrucksformen zu einer „Messe“ die ekstatische Vereinigung der Zuschauer (im Sinne von Nietzsches *Geburt der Tragödie*) zu erreichen und ihren Aufstieg zu einer höheren Wahrheit in die Wege zu leiten.⁹²¹ Einer der Theoretiker des Symbolismus ist auch Sikelianos' Vorbild Édouard Schuré⁹²², der in seinen Mysteriendramen⁹²³ theosophische Inhalte kommuniziert und damit „okkulte“ Erkenntnisse auf der Bühne vermitteln will.⁹²⁴ Schurés Werk übt nicht nur auf den griechischen Schriftsteller großen Einfluss aus, sondern auch auf Rudolf Steiner: Beide Männer verbindet eine jahrelange Freundschaft, Steiners Frau Marie von Sivers übersetzt zwei der Theaterstücke des frankophonens Elsässers sowie *Die Großen Eingeweihten* ins Deutsche.⁹²⁵ Als Leiter der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Adyar lässt Steiner zwischen 1907 und 1912 mehrere der Schuré'schen Mysteriendramen im Rahmen der alljährlichen Theaterveranstaltungen der Vereinigung in München aufführen. Darüber hinaus inspirieren sie ihn zu eigenen Stücken⁹²⁶, mit denen er die übersinnliche Welt ästhetisch fassbar machen und die Dominanz diskursiver Praktiken in der Theosophie durchbrechen möchte.⁹²⁷ Okkultistische Mysterienspiele verfasst um 1900 auch der ebenfalls dem Symbolismus zuzuordnende Joséphin Péladan, Begründer des okkultistischen *Ordre de la Rose-Croix Catholique*

⁹¹⁹ Vgl. ebd., 155.

⁹²⁰ Der Symbolismus ist eine Strömung in den bildenden Künsten, Literatur, Musik und Theater um 1900, in der das Irrationale, Numinose und Göttliche thematisiert wird bzw. zum Ausdruck gebracht werden soll; wichtige Vertreter sind Gustave Moreau, Paul Gauguin, Wassily Kandinsky in seiner Frühphase, Paul Verlaine, Maurice Maeterlinck oder auch Gustav Klimt. Siehe dazu Brodskaja 2007.

⁹²¹ Vgl. Zander 2007, 1055.

⁹²² Schurés wichtigster Beitrag zum Symbolismus ist sein Buch *Le théâtre de l'âme* von 1900, in dem er Theateraufführungen fordert, die den Menschen wieder mit dem Göttlichen verbinden, vgl. Knowles 1972, 89–92.

⁹²³ *Le drame sacre d'Eleusis* (1890), *Les Enfants de Lucifer* (1900), *La soeur gardienne* (1900), *La prêtresse d'Isis* (1907); Exemplare der ersten beiden Werke im französischen Original befinden sich in Sikelianos' erhalten gebliebenem Buchbestand, vgl. Papadaki 1995a, 390.

⁹²⁴ Vgl. Zander 2007, 1020.

⁹²⁵ Vgl. ebd., 1020–1021.

⁹²⁶ Steiner hat insgesamt vier Mysteriendramen verfasst: *Die Pforte der Einweihung* (1910), *Die Prüfung der Seele* (1911), *Der Hüter der Schwelle* (1912), *Der Seelen Erwachen* (1913).

⁹²⁷ Vgl. Zander 2007, 1016.

(ORCC) und spiritueller Lehrer von Sikelianos' Freund Gabriel Boissy.⁹²⁸ In seiner Schrift *Origine et esthétique de la tragédie* von 1904 – Sikelianos besitzt ein Exemplar davon⁹²⁹ – zeigt sich Péladan ebenfalls als Anhänger des Wagner'schen Theaterideals. Die Bühne für seine Stücke sind die „Salons de la Rose-Croix“, avantgardistische Gemäldeausstellungen in Kombination mit Musik und Theater, die der ORCC von 1892 bis 1896 jährlich in Paris veranstaltet.⁹³⁰

Dies sind nur einige Schlaglichter auf die Verbindung von alternativer Religiosität und Theater seit der Jahrhundertwende; ihnen allen gemein ist der prägende Einfluss von Richard Wagners Konzept des „Gesamtkunstwerks“, d.h. der gattungsübergreifenden Synthese von Tanz-, Ton-, Dicht-, Schauspiel- und bildender Kunst, in den Worten Wagners eine unmittelbare „Darstellung der vollendeten menschlichen Natur, – dieses große Gesamtkunstwerk erkennt er nicht als die willkürlich mögliche That des Einzelnen, sondern als das nothwendig denkbare gemeinsame Werk der Menschen der Zukunft.“⁹³¹

Der Komponist will das Gesamtkunstwerk einsetzen, um die in seinen Augen schädliche Arbeitsteilung, Spezialisierung und Vereinzeln in Kunst und Gesellschaft zu überwinden. Sein Ideal ist die griechische Antike, in der es im gesellschaftsübergreifenden Kontext der Polisreligion noch eine Einheit der Künste gegeben habe und vom religiösen Gesamtkunstwerk der Tragödie eine kollektive Sinn- und Gemeinschaftsstiftung ausgegangen sei.⁹³² Eine vergleichbare künstlerisch-religiöse Integration des Volkes gehört zu den Zielen der *Delphischen Festspiele*, bei denen ebenfalls verschiedene Kunstformen zu einem Ganzen zusammengefügt werden, nicht umsonst sprechen Beobachter der Veranstaltungen von einem „griechischen Bayreuth“.⁹³³ Eva Palmer zitiert ihren Mann mit Äußerungen zur antiken Tragödie, die sehr stark auf die Wagner'sche Konzeption verweisen: „It uses and harmonizes all the faculties of man, Poetry, Music, Dancing, Acting, Architecture, Painting, Sculpture, have once been united in the Drama. A whole people has been quickened into life; overpowering emotion has made them one [...]“⁹³⁴

Wie Helmut Zander feststellt⁹³⁵, ist der „Hang zum Gesamtkunstwerk“ ein Markenzeichen alternativer Lebenswelten um 1900, also in der Zeit, in der Sikelianos weltanschaulich und künstlerisch sozialisiert wird und die Ideen von Wagnerianern wie Schuré, Péladan oder Mallarmé rezipiert. Zudem gibt es eine

⁹²⁸ Es handelt sich um die Stücke *Babylone* (1895), *Le Fils des étoiles* (1895), *Le Prince de Byzance* (1896), *Sémiramis* (1897) und *Oedipe et le Sphinx* (1897).

⁹²⁹ Vgl. Papadaki 1995a, 385.

⁹³⁰ Vgl. Roberts 2011, 126–127.

⁹³¹ Zit. nach Finger 2006, 59. Eine Verbindung zwischen *Delphischer Idee* und Wagnerismus zieht auch Pantelis Michelakis: Michelakis 2010.

⁹³² Vgl. Rohkrämer 2004, 13–20.

⁹³³ Vgl. Papadaki 1998, 184.

⁹³⁴ Palmer-Sikelianos 1993, 65–66.

⁹³⁵ Vgl. Zander 2007, 1048.

weitere, direktere Verbindung des griechischen Dichters zum Schaffen des deutschen Komponisten: Seine ältere Schwester Pinelopi ist um die Jahrhundertwende als Sängerin am Festspielhaus in Bayreuth tätig und hat persönlichen Kontakt zu Cosima von List, der Witwe Wagners.⁹³⁶

Die Aufführung des *Gefesselten Prometheus* in Delphi stellt eine besondere Premiere im kulturellen Leben des neugriechischen Staates dar, handelt es sich doch um die erste Darbietung eines Theaterstücks an einer archäologischen Ausgrabungsstätte. Die Nutzung des antiken Amphitheaters ist auch vor dem Hintergrund eines Aufschwungs von Freilichttheaterproduktionen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu sehen, bei dem Frankreich eine Vorreiterrolle zukommt: Seit 1869 finden im Rahmen von alljährlichen Theater- und Opernfestspielen im römischen Theater der südfranzösischen Stadt Orange Aufführungen von antiken Tragödien statt – Sikelianos' Bewunderer Gabriel Boissy gehört zu den Organisatoren der Veranstaltung.⁹³⁷ Die Freilichttheaterbewegung erfasst um 1900 das ganze Land, so dass schließlich in mehr als dreißig französischen Städten entsprechende Inszenierungen ausgerichtet werden.⁹³⁸ Archäologische Sehenswürdigkeiten und Naturschönheiten sollen durch die Darbietungen zur Geltung gebracht werden – auch in ihrer metaphysischen Dimension, wie etwa der Schriftsteller Saint-Georges de Bouhélier (1876–1947) fordert, der 1909 die Zukunft des Freilufttheaters in einer Verbindung mit dem „mystischen Studium der Landschaft“ sieht.⁹³⁹ Die Ähnlichkeit dieses Ansatzes mit der intuitiv-imaginativen Betrachtung Delphis seitens des Leukadiers ist klar erkennbar.

In Italien strebt einer der Helden aus Sikelianos' Jugend, der Dichter Gabriele d'Annunzio (1863–1938), nach einer Wiederbelebung der antiken Tragödie. Der Italiener plant 1898 in Rom ein Nationaltheater im antiken Stil und nach dem Vorbild Bayreuths zu errichten.⁹⁴⁰ Seine Geliebte, die Schauspielerin Eleonora Duse (1858–1924), verlangt eine allgemeine Rückkehr zu Freilichtaufführungen wie im alten Griechenland, um so die bürgerliche Theaterkultur der Gegenwart zu überwinden.⁹⁴¹ Unter Diktator Benito Mussolini wird 1925 das „Nationale Institut für antikes Drama“ gegründet, das griechische und römische Stücke an historischen Stätten auf die Bühne bringt, vor allem im griechischen Theater von Syrakus. Die dortigen Festspiele unter Leitung des Gräzisten und Übersetzers Ettore Romagnoli stellen als Inszenierungen griechischer Kultur an einer entsprechenden archäologischen Stätte einen wichtigen Orientierungspunkt für die *Delphischen Festspiele* dar – dementsprechend lädt Sikelianos Romagnoli 1927

⁹³⁶ Vgl. Papadaki 1998, 153–154.

⁹³⁷ Vgl. ebd., 156.

⁹³⁸ Vgl. ebd., 157.

⁹³⁹ Vgl. ebd., 157.

⁹⁴⁰ Vgl. Hillebrand 2000, 134.

⁹⁴¹ Vgl. Papadaki 1998, 159.

nach Delphi ein, der sein lebhaftes Interesse bekundet, Sikelianos kennenzulernen.⁹⁴²

2.6.2 Die Delphischen Festspiele

2.6.2.1 Aufführungspraxis und religiöse Deutung

Die *Delphischen Spiele*⁹⁴³ finden zweimal statt, 1927 und 1930, als das Spektakel mit der 100-Jahrfeier der griechischen Unabhängigkeit zusammenfällt. Alle Zuschauer besuchen die Veranstaltungen kostenlos auf Einladung des Ehepaares Sikelianos – es handelt sich von Anfang an um ein nicht-kommerzielles idealistisches Projekt. Neben Intellektuellen, Journalisten und Künstlern aus dem In- und Ausland sowie Mitgliedern verschiedener staatlicher und öffentlicher griechischer Einrichtungen werden auch Dorfbewohner aus Delphi und der Umgebung zu gesonderten Vorführungen im antiken Theater eingeladen.⁹⁴⁴ Die Festspiele bestehen aus mehreren Teilveranstaltungen:

Erstens, athletische Wettkämpfe (Wettlauf, Speerwurf, Diskuswerfen, Ringen usw.) in der Tradition der antiken Pythischen Spiele, den panhellenischen Festen zu Ehren des Gottes Apollon, während denen in ganz Griechenland ein heiliger Waffenstillstand galt – eine perfekte symbolische Ressource für die *Delphische Idee* mit ihrem Ziel der Völkerversöhnung im Zeichen der „apollinischen Ethik“.

Zweitens, eine Ausstellung von ländlichem Kunsthandwerk aus verschiedenen Regionen Griechenlands als Statement gegen die „mechanische“ Ziviliation des modernen industriellen Kapitalismus mit seiner, nach Ansicht des Ehepaares Sikelianos, Massenproduktion qualitativ minderwertiger Güter.⁹⁴⁵ Laut Eva Palmer solle die Ausstellung

[...] show the ever-creative ability of the Greek people, how even today, and in spite of heavy importation of industrial products, there is hardly a village which has not preserved some local tradition of handicraft. In weaving, embroidery, in furniture, leather-work, basket-work, silver-work, rug-making, pottery, the Greeks still know how to use their hands.⁹⁴⁶

Volkslieder und -tänze werden als lebendige Relikte antiker Musik aufgeführt, eine Lesart, die Palmer auch in Bezug auf byzantinische Kirchenmusik vertritt: Ihrer Ansicht nach handle es sich dabei um ein vitales Überbleibsel der antiken

⁹⁴² Vgl. ebd., 178.

⁹⁴³ Zahlreiche Photographien der Festspiele finden sich unter Zaccarini, http://amsacta.unibo.it/2762/1/Zaccarini_M._-Feste_Delfiche_%281927_e_1930%29_Benaki.pdf.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., 176–179. Unter den Gästen der zweiten Festspiele befindet sich auch Premierminister Elevation Venizelos, ungeachtet Sikelianos' royalistischer Positionierung Anfang der zwanziger Jahre.

⁹⁴⁵ Vgl. Palmer-Sikelianos 1993, 79–80.

⁹⁴⁶ Ebd., 112.

Tragödienmusik.⁹⁴⁷ Palmer hat byzantinische Musik bei Professor Konstantinos Psachos studiert, einer der damaligen Koryphäen in diesem Bereich.⁹⁴⁸ In Delphi führt sie dekontextualisierte orthodoxe Kirchenlieder auf, um der postulierten Fortexistenz des antiken kulturellen Erbes in dieser Art von Musik Rechnung zu tragen. Psachos wird auch damit beauftragt, Kompositionen im byzantinischen Stil für die Aufführungen der antiken Tragödien bei den Festspielen zu schreiben, um so eine maximale musikalische Authentizität zu gewährleisten.⁹⁴⁹

Die dargebotenen Stücke des Autors Aischylos – *Prometheus, gefesselt* bei beiden Spielen, die *Schutzsuchenden* nur bei den zweiten – sind die Höhepunkte und zentralen Ereignisse der Veranstaltungen. Die Aufführungen sollen nicht der bloßen Zerstreuung und Unterhaltung des Publikums dienen, sondern sind als gemeinschaftsstiftende religiöse Zeremonien gedacht – Sikelianos spricht auch von einer „kosmischen Liturgie“⁹⁵⁰. Dieses Verständnis von Kunst im Allgemeinen und Theater im Speziellen findet sich besonders deutlich in einem Zitat, das Eva Palmer in ihrer Autobiographie Sikelianos zuschreibt:

And in the realm of great Art, there is only one whose power is supreme: and that is DRAMA [...] the great Drama which held masses, fifteen, twenty, thirty thousand people in the grip of great poetry, great music, great dancing [...]. To a certain degree this is done today [...] in the religious services of those churches which still use art as a medium of communication and unification of masses of people. But the ultimate possibilities of this method are lessened in churches by their only partial use of all the faculties of man; and also by the limitations of their dogma, whose appeal [...] cannot reach beyond the confines of its own flock.⁹⁵¹

Im Kontext der *Delphischen Idee* als alternativ-religiösem Projekt sind Theateraufführungen im Allgemeinen dazu ausersehen, die Rolle von universalen, supra-religiösen und gemeinschaftsstiftenden Gottesdiensten zu spielen, welche die kollektive Integrationsfunktion traditioneller christlicher Liturgien übertreffen sollen – vor allem die des dominanten Akteurs im religiösen Feld Griechenlands: der Orthodoxen Kirche.

Eines der Ziele des designierten spirituellen Zentrums in Delphi ist, wie bereits erwähnt, die Erziehung der Massen, ihre geistige Erhöhung und Ausrichtung auf ewige Prinzipien. Das bedeutet jedoch nicht, dass der griechische Lyriker das, was er als ewige Weisheit sieht, popularisieren und damit profanisieren will; genau wie die imaginierten Eingeweihten der Antike beabsichtigt er vielmehr, Teile der *philosophia perennis* in symbolische Formen zu kleiden, durch

⁹⁴⁷ Vgl. van Steen 2002, 378.

⁹⁴⁸ Zum Schaffen von Psachos siehe Dragoumis 2001, 77–88.

⁹⁴⁹ Vgl. Palmer-Sikelianos, 1993, 107.

⁹⁵⁰ Sikelianos 1980, 113.

⁹⁵¹ Palmer-Sikelianos 1993, 65.

die der Einzelne dann, je nach seiner intellektuellen Kapazität und geistigen Entwicklungsstufe, soviel versteht, wie er kann, oder zumindest die kreative Atmosphäre des Ereignisses nachempfindet.⁹⁵² Nach Ansicht von Sikelianos habe Aischylos, ein Eingeweihter in die Eleusinischen Mysterien, dieses erzieherische Ziel erreicht, indem er einen Teil der ewigen Weisheit in Form des *Gefesselten Prometheus* symbolisch offenbart habe, ein Theaterstück, das nichts anderes sei als „eine kreative Metapher der Eleusinischen Mysterien inmitten der Versammlung der Gemeinschaft“, die, so der Lyriker, dem gleichen „liturgischen Zyklus“ gefolgt sei wie das Mysterienritual.⁹⁵³

In seiner Delphischen Prosa schildert Sikelianos Beobachtungen, die er während einer Aufführung von Aischylos' Tragödie vor Dorfbewohnern aus der Region um Delphi gemacht habe. Er berichtet, dass eine aufmerksame Stille geherrscht habe, weil das Publikum von einer „Intuition des Höheren“⁹⁵⁴ diszipliniert worden sei. Dieser Effekt sei ein Ausdruck des religiösen Wesens der Tragödie des Aischylos gewesen, welche den Inhalt der Einweihungsrituale aller antiken Heiligtümer symbolisch darstelle: den „heiligen und unverfälschten Kontakt der reinen Seele mit dem ewigen Logos“⁹⁵⁵. Der Dichter sieht sich selbst als Mystagoge oder Hierophant, der Kunst als Mittel einsetzt, um die Massen mit dem Göttlichen in Verbindung zu bringen und so ihre kollektive spirituelle Erhöhung zu erreichen.

Nicht nur das „ewige“ prometheische Symbol, sondern auch die Kreisform des antiken Theaters von Delphi trage zur geistigen Vereinigung der Zuschauer bei, wie Eva Palmer ausführt:

There is something which brings out a natural magnetic power in having an audience placed around a circle and looking down at a point which is their own center. [...] Something happens in this great magnetic circle, ... something which is the very be-all and end-all of Theater: a sweeping emotion which does overcome enmities and misunderstandings, which makes hatred and fear all inert in the great rotating wind of beauty which Aristotle called Purgation.⁹⁵⁶

Palmer verstärkt diese „magnetische Kraft“ zusätzlich durch die Okeaniden, den weiblichen Tragödienchor des *Gefesselten Prometheus*, dessen Bewegungen die amerikanische Choreographin nach den Abbildungen von Tänzern auf antiken Vasen gestaltet.⁹⁵⁷ Die Okeaniden spielen die Rolle von Vermittlern zwischen Prometheus und dem Publikum:

⁹⁵² Vgl. Sherrard 1981, 158.

⁹⁵³ Vgl. Sikelianos 1980, 108–109.

⁹⁵⁴ Ebd., 114.

⁹⁵⁵ Ebd., 112.

⁹⁵⁶ Palmer-Sikelianos 1993, 225.

⁹⁵⁷ Vgl. ebd., 109–110.

Palmer's chorus opened up a semi-circle in a virtual mirror image, or as the complementary half, of the semi-circular seating area. Whenever the two halves of the circle joined, the audience was again drawn into the drama on the chorus's side. This mediating role of the chorus expressed a sense of communion with the public.⁹⁵⁸

Wie ich bereits erwähnt habe, sieht Sikelianos den Titan Prometheus als „ewiges Symbol“ der „kosmischen Ethik“. Er hält die mythologische Figur für eine Ikone des „großen unpersönlichen Gedächtnisses der Welt“⁹⁵⁹ – der Lyriker teilt offenbar den theosophischen Glauben an die „Akasha-Chronik“, die das gesamte Wissen über die Menschheit und den Kosmos enthalte.⁹⁶⁰ Seine Sehnsucht nach einer ewigen Realität jenseits der Kategorien von Raum und Zeit, die ihn nach Delphi geführt hat, motiviert ihn auch zur Wahl des *Gefesselten Prometheus*.

Prometheus verschmilzt in Sikelianos' Imagination mit Christus, wie besonders die ersten *Delphischen Festspiele* demonstrieren. Eva Palmer inszeniert die Tragödie des Aischylos 1927 im antiken Theater von Delphi unter Verwendung christlicher Symbolik: Der Titan wird mit weit ausgebreiteten Armen an einen Pappmaché-Felsen gefesselt wie Christus ans Kreuz.⁹⁶¹ Einige deutsche Journalisten fühlen sich daher an katholische Passionsspiele erinnert und sprechen von einem „griechischen Oberammergau“⁹⁶².

Für Sikelianos sind sowohl Prometheus als auch Christus Symbole des göttlichen, supra-individuellen Selbst – des alldurchdringenden *Logos*, der in der Welt zersplittert ist, geschlagen ans „Kreuz“ der Selbstsucht und Unwissenheit der „uneingeweihten“ Menschheit. Die Verwirklichung und Befreiung dieser in-

⁹⁵⁸ Van Steen 2002, 384–385.

⁹⁵⁹ Sikelianos 1980, 51.

⁹⁶⁰ Bei der „Akasha-Chronik“ handelt es sich um das allumfassende, immaterielle Gedächtnis des Universums, in das nach theosophischer (und auch heute noch in der Esoterik verbreiteter) Vorstellung Personen mit höher entwickelten geistigen Fähigkeiten Einblick erhalten können. Obgleich es sich um einen Sanskritbegriff handelt (ākāśa=Luft, Raum Äther), ist die dahinterliegende Vorstellung dem traditionellen indischen Denken fremd – vielmehr handelt es sich um eine „abendländische“ Idee, die sich z.B. bei den frühneuzeitlichen Esoterikern Agrippa von Nettesheim und Paracelsus findet, vgl. Hanegraaff 1998, 454. Das von Sikelianos verkündete sechste ewige Prinzip der „Dorischen Orthodoxie“, das Prinzip des Gedächtnisses („Gedächtnis Gottes“, so der Wortlaut), verweist wahrscheinlich auf die „Akasha-Chronik“, zumal die Eingeweihten in Delphi laut dem Dichter ja einen „Herd der Allwissenheit“ bilden sollen.

⁹⁶¹ Prometheus ist seit frühchristlicher Zeit immer wieder mit Christus gleichgesetzt oder verglichen worden, z.B. von Kirchenvater Tertullian, vgl. Tertullian 1995. Ein Werk, das Sikelianos in dieser Hinsicht womöglich beeinflusst hat, ist das Theaterstück *Prometheus Unbound* des britischen Romantikers Percy Shelley (1792–1822), der Prometheus als Herold der christlichen Ideale der Liebe und Gleichheit darstellt, die in einem neuen „goldenen Zeitalter“ nach Jupiters Sturz erblühen würden, vgl. Dougherty 2006, 100–104. Ein Band mit Werken Shelleys in italienischer Übersetzung (vermutlich auch *Prometheus Unbound*) findet sich in den Überresten von Sikelianos Bücherbestand, siehe Papadaki 1995, 392.

⁹⁶² Papadaki 1998, 184.

neren Göttlichkeit im Menschen ist in seinen Augen somit, symbolisch gesprochen, die Befreiung des Prometheus vom Felsen bzw. Christi vom Kreuz. Prometheus-Christus repräsentiert die Möglichkeit des Individuums und der Welt, eine höhere Ordnung des Lebens zu verwirklichen bzw. an ihr zu partizipieren.⁹⁶³ Zeus und seine Gehilfen (Hephaistos, Kraft und Gewalt), die den Helden an den Felsen gefesselt haben, symbolisieren die Hindernisse auf dem Weg zur spirituellen Vereinigung und Reintegration der Menschheit: die niederen Triebe, Materialismus, Ignoranz, Selbstsucht, politische und religiöse Tyrannei. In dieser Hinsicht hat das Symbol des Prometheus noch eine zweite Bedeutung: Der Titan erscheint auch als „archetypischer Übermensch“⁹⁶⁴, der diesen negativen Kräften heroisch Widerstand leistet und über ein erlösendes Wissen verfügt.⁹⁶⁵ Sikelianos identifiziert ihn als Urbild eines Eingeweihten und Wohltäters, der der Menschheit das Feuer der göttlichen Weisheit bringt (so wie es die „geistige Aristokratie“ in der Antike getan habe) und zu seinen Idealen steht, selbst wenn er dafür leiden muss. Der griechische Dichter schreibt diese Rolle auch den mythischen Figuren seiner eigenen Theaterstücke zu, die er alle als eingeweihte Helden darstellt, welche sich gegen Kräfte der Unterdrückung erheben und ihr erleuchtetes Wort zum Wohle lokaler oder globaler menschlicher Freiheit ertönen lassen: Orpheus (*Der letzte Dithyrambus der Rose*), Dädalos (*Dädalos auf Kreta*), Christus (*Christus in Rom*) und Dijenis Akritas, eine Figur aus byzantinischen Volksliedern (*Der Tod des Dijenis*).

Der Charakter des Prometheus als symbolischer Vermittler zwischen der Menschheit und der göttlichen Sphäre kommt bei den zweiten Festspielen, bei denen das Bühnenbild anders ist, noch deutlicher zum Ausdruck: Der Pappmaché-Felsen ist einer Plattform gewichen, auf der Prometheus ohne Christus-Pose an einen einfachen, stilisierten Felsen gefesselt ist. Dieses Bühnenbild hat einen interessanten visuellen Effekt, wie Gonda van Steen zeigt:

When the Oceanids interact with Prometheus, the hero on his rock becomes the virtual middle point, or axis, of a new circle formed with the surrounding mountains. Like a diameter, the raised stage platform cuts the half-human half-natural circle in two halves, as it were. Prometheus' central position becomes a stance midway between earth and sky.⁹⁶⁶

Der Himmel repräsentiert die übernatürliche, spirituelle bzw. göttliche Welt, die Erde die natürliche bzw. materielle Welt; die Erlösung der Menschheit kann nach Ansicht von Sikelianos nur durch die Versöhnung dieser beiden Welten bewerkstelligt werden sowie durch die Wiederherstellung der Einheit von Mensch –

⁹⁶³ Vgl. Sherrard 1981, 165.

⁹⁶⁴ Van Steen 2002, 385.

⁹⁶⁵ In Aischylos' Tragödie erzählt Prometheus den Okeaniden kryptisch von Zeus' zukünftigem Sturz; er weigert sich, dem obersten Gott und seinen Gefolgsleuten Details dieses Ereignisses zu verraten und wird dafür von Zeus in den Abgrund geschleudert.

⁹⁶⁶ Van Steen 2002, 385.

symbolisiert durch das Publikum – und Natur bzw. *Mutter Erde*, verkörpert durch die Berglandschaft. Der gefesselte Titan steht im Zentrum einer harmonischen Ganzheit, die symbolisch durch die geometrische Form des Kreises zum Ausdruck kommt. Prometheus, der *Logos*, ist die göttliche Einheit hinter den vergänglichen natürlichen Formen; Prometheus, der Eingeweihte, besitzt das erforderliche höhere Wissen, um die göttlichen und menschlichen Sphären wieder zusammenzubringen – eine Mission, die Sikelianos für sich selbst und die geistige Elite beansprucht, die er in Delphi zusammenbringen will. Die Figuren des Prometheus, Orpheus, Christus etc., die in seinen Werken auftreten, sind somit zu einem hohen Grad Symbole seines eigenen grandiosen Selbstbildes als prädestinierter Wohltäter Griechenlands und der Welt, der sich gegen das Joch des Rationalismus und Materialismus erhebt und die Barrieren einreißt, welche die Menschen voneinander trennen.

2.6.2.2 *Nationalistische Inszenierung und internationalistische Vision*

Bei den *Delphischen Festspiele* werden Elemente aus verschiedenen Perioden und religiösen Kontexten der griechischen Geschichte auf eine Weise kombiniert, die scheinbar in voller Übereinstimmung mit dem in Griechenland dominierenden nationalen Identitätsdiskurs steht: Während die meisten intellektuellen Rädelführer der griechischen Aufklärung und der Unabhängigkeitsbewegung sich im 18. und frühen 19. Jahrhundert noch auf eine glorifizierte Klassische Antike als ihren zentralen historischen Bezugspunkt beschränken und die byzantinische Epoche als „dunkles Zeitalter“ der orthodoxen Theokratie ablehnen, kommt es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Herausbildung einer romantischen nationalistischen Synthese – Autoren wie Spyridon Zambelios und Konstantinos Paparrigopoulos etablieren die Idee einer ungebrochenen Kontinuitätslinie der „hellenischen Nation“ vom archaischen Griechenland über das Byzantinische Reich (als „Hellenisches Reich“ umgedeutet) und die osmanische Herrschaft bis in die Moderne.⁹⁶⁷ Innerhalb dieses diskursiven Rahmens versuchen griechische Volkskundler wie Nikolaos Politis die nationale Kontinuität zu beweisen, indem sie nach Elementen des antiken Erbes in der neugriechischen Volkskultur suchen – der folkloristische Teil der *Delphischen Festspiele* spiegelt dieses Unterfangen deutlich wider.⁹⁶⁸ Die Begriffe „hellenisch“ und „Hellenismus“, die bis weit ins 19. Jahrhundert hinein pagane Konnotationen hatten, werden in der nationalistischen Identitätskonstruktion von diesen Implikationen „gereinigt“ und zur Bezeichnung „helleno-christlich“ erweitert, welche seither für die Essenz der offiziellen griechischen Nationalidentität steht – eine Kombination aus antikem historischem Erbe und christlich-orthodoxer Religion.⁹⁶⁹

⁹⁶⁷ Vgl. Livianos 2008, 261.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd., 263. Zur Rolle der Volkskunde im Kontext des griechischen Nationalismus siehe Herzfeld 2007.

⁹⁶⁹ Vgl. Livianos 2008, 264.

Das Ehepaar Sikelianos bringt bei den Festspielen antikes Theater und Wettkämpfe, byzantinischen Gesang und volkstümliche Kunst zusammen und nimmt damit sicher absichtlich Bezug auf vorherrschende nationalistische Geschichts- und Identitätsdiskurse, um in Politik und Öffentlichkeit Sympathie für das Delphische Projekt hervorzurufen. Das in Sikelianos' Prosa gezeichnete Bild der griechischen Historie ist jedoch keine Darstellung gleichwertig ruhmreicher Perioden, in denen sich die Nation entfaltete, sondern die Geschichte eines spiralförmigen Niedergangs von einem archaischen „goldenen Zeitalter“ bis zur Gegenwart – eine, so sieht es Sikelianos, wachsende historische Kluft zu einem ursprünglichen synarchischen Utopia und den fortdauernden schöpferischen kulturellen und sozialen Impulsen der Heiligtümer in den vorklassischen Jahrhunderten. Er distanziert sich, wie oben erwähnt, vom Klassizismus, den er als einseitige Glorifizierung einer dekadenten Periode betrachtet, in der die geistigen Grundlagen des fatalen Rationalismus und der sozialen Desintegration der Moderne gelegt worden seien. Das imaginierte „Delphische Griechenland“ ist für den Dichter das „wahre Selbst“ seiner Heimat, ein unbewusstes geistiges Kapital, das reaktiviert werden muss, um ein neues „goldenes Zeitalter“ einzuläuten.

Der Dreh- und Angelpunkt von Sikelianos' Geschichtsbild ist nicht die ungebrochene Kontinuität der Nation, sondern das Fortbestehen der „uralten Tradition der arischen Rasse“⁹⁷⁰ – *philosophia perennis*, *Synarchie*, ewige Prinzipien –, die von Eingeweihten durch Jahrhunderte wachsender geistiger und sozialer Zersplitterung, Tyrannei und Verfalls hindurch bewahrt worden sei, wenngleich es keinem von ihnen gelungen sei, dieses spirituelle Erbe ein für allemal wiederzubeleben. Nach dieser Lesart zeigen die Ausstellungen und Aufführungen bei den *Delphischen Festspielen* kulturelle Manifestationen nicht der griechischen Nation, sondern des postulierten uralten Geistes der arischen „kosmischen Ethik“. Sikelianos formuliert eine idiosynkratische Sichtweise der griechischen Geschichte, in der er die klassische Epoche und die nachklassischen Jahrhunderte nur im Hinblick auf die Spuren und Manifestationen der „dorischen oder orphischen Tradition“ wertschätzt, die er darin findet. Darüber hinaus hebt er die „hellenochristliche“ Synthese von der Ebene nationaler Identitätsdiskurse auf die Ebene der Religiosität: Er postuliert die essentielle Einheit von Hellenismus (im Sinne vorchristlicher griechischer Religion) und Christentum, zumal beide über den gleichen „tieferen Gehalt“ verfügten.⁹⁷¹ Dieser Gehalt ist die *philosophia perennis*, die, so die Vorstellung des Dichters, hinter den „exoterischen“ Religionen der Massen von den Eingeweihten tradiert worden ist.

Sikelianos strebt danach, die griechische Identität auf supranationale Ziele und Ideale hin auszurichten, indem er sie in den breiteren Kontext einer indoeuropäischen („arischen“) kulturellen Identität integriert – ein diskursiver Rahmen, in dem Griechenland nicht die Urquelle der Weisheit ist, sondern ein Empfänger der Erleuchtung aus dem Osten: „Der Parnassos ist geistig vom Himalaya

⁹⁷⁰ Sikelianos 1980, 276.

⁹⁷¹ Vgl. ebd., 245.

umrahmt⁹⁷², heißt es in der Delphischen Prosa. Der Dichter plant mittels der *Delphischen Idee* eine „Brücke“ zwischen Europa und Asien zu schlagen, um die transkontinentale Einheit von Ost und West, die in der Epoche von Rams synarchischer Universaltheokratie geherrscht habe, wiederherzustellen, wobei er Südosteuropa eine besondere Rolle zuschreibt:

1930, einige Monate nach den *Delphischen Festspielen*, findet in Athen die erste von insgesamt vier Balkankonferenzen statt, auf denen die südosteuropäischen Staaten eine politische Annäherung suchen; Sikelianos nutzt die Gelegenheit und lädt die Teilnehmer nach Delphi ein, um dort für sein Projekt zu werben. Er hält vor den Erschienenen eine Ansprache, in der er ihnen seinen Traum näher zu bringen versucht, den

Traum dieses Delphischen Zentrums, den Traum einer vollkommenen Zivilisation, die Ost und West vereinen würde – und deren Kern, historisch, geographisch und politisch, heute zweifellos und vor allem eine Konföderation der Balkanländer und der Türkei bilden würde. Eine stabile und dauerhafte Föderation, die es uns erlauben würde, endlich eine majestätische Brücke über diese Distanz zu schlagen, welche seit so vielen Jahrhunderten und aus politischer Blindheit zwei verbrüderte Welten trennt, damit sie in einer Richtung kooperieren, um die globale Zivilisation zu errichten. [...] Und wenn sie von hier fortgehen, [...] nehmen sie diese Idee mit sich, damit sie Ihnen hilft und damit sie uns hilft, damit wir für alle endlich eine Nation über allen Nationen schaffen, und ein Vaterland über allen Vaterländern!⁹⁷³

Wie aus Sikelianos' erhalten Bücherbestand ersichtlich ist, zählt zur Begeisterung des Dichters für die Weisheit und Kultur des „Ostens“ seine Beschäftigung mit der Theosophie bzw. mit den Ideen Krishnamurtis⁹⁷⁴, Rabindranath Tagores und des Hindu-Gelehrten Svami Vivekananda⁹⁷⁵ (1863–1902), sein Interesse für japanische Musik⁹⁷⁶ und die nahöstliche Religionsgemeinschaft der Drusen⁹⁷⁷ sowie für antikoloniale und emanzipatorische politische Bestrebungen in Asien: Schon 1905 verfolgt er begeistert den militärischen Sieg Japans über Russland⁹⁷⁸; in der Zwischenkriegszeit gilt seine Aufmerksamkeit vor allem der indischen Unabhän-

⁹⁷² Ebd., 85.

⁹⁷³ Ebd., 250–251.

⁹⁷⁴ Vgl. Papadaki 1995a, 354.

⁹⁷⁵ Vgl. ebd., 398.

⁹⁷⁶ In Abgrenzung zu Konstantinos Psachos, der die historische Autonomie und absolute Gräzität der byzantinischen Musik betont, beruft sich Sikelianos auf ein Werk des Japaners Okakura Okakuto, in welchem dieser eine historische Verbindung zwischen der Musik des traditionellen Bugaku-Tanzes und altgriechischer Kultur konstruiert – für den Dichter ein Indiz für die Existenz einer archaischen Einheit von Ost und West, deren Erbe sich in der byzantinischen Musik widerspiegeln, vgl. Sikelianos 1980, 310–312.

⁹⁷⁷ Vgl. Sikelianos 1978, 146–157.

⁹⁷⁸ Vgl. Papadaki 1998, 64.

gigkeitsbewegung Gandhis, in dem seiner Auffassung nach die „arischen kosmischen Prinzipien“ in besonders reiner und charakteristischer Form erwacht seien.⁹⁷⁹ Sikelianos antikoniale Haltung speist sich auch aus der schmerzhaften Erinnerung an das britische Protektorat über die Ionischen Inseln (1817–1864), die ihm sein Vater vermittelt hat.⁹⁸⁰ Die Überwindung einer einseitigen geistigen und politischen Dominanz des Westens zugunsten einer globalen Einheit lokaler bzw. regionaler Kulturen ist ein grundlegendes Ziel der *Delphischen Idee*.

2.6.3 Das Mysterienspiel „Der letzte orphische Dithyrambus“

Der *Dithyrambus der Rose*, wie das Werk auch genannt wird, ist Sikelianos' erstes Theaterstück. Es entsteht in direktem Zusammenhang mit der *Delphischen Idee* und ganz im Zeichen seiner Weltanschauung und millenaristischen Vision; das Stück ist ein beredter Ausdruck seiner Rezeption von Vorstellungen und Symbolen aus frühneuzeitlichen wie auch aus zeitgenössischen esoterischen Strömungen.

Die Entstehungsgeschichte des *Dithyrambus der Rose* stellt sich nach Eva Palmers Autobiographie wie folgt dar: 1932 ersucht ein Offizier der griechischen Truppen in Thrakien das Ehepaar Sikelianos darum, in der Grenzregion zur Türkei bzw. zu Bulgarien *Delphische Festspiele* auszurichten. Während Palmer erwidert, dass sie auf die Schnelle keine Aufführung einer antiken Tragödie bewerkstelligen könne, hat Sikelianos eine andere Idee:

Anghelos was standing silent during this request. He was looking at a little picture which was on my desk. It was the beautiful vase in Berlin, with Orpheus among the Thracians. [...] Suddenly Anghelos looked up: If they would give him a week's time, he thought he could give us a play which would not be so difficult for me to produce as an ancient tragedy. During those few moments, the words of the Lieutenant were resounding in his consciousness. 'The people of Thrace are waiting for you.' Thrace, the home of Orpheus! Thrace, the border of Greece! The land where someday the Greek people would again battle with their neighbors in destruction, or, somehow, reach beyond destruction into love.⁹⁸¹

Hier zeigt sich m. E. ein Missverständnis zwischen dem Ehepaar Sikelianos mit seinem idealistischen Streben nach Völkerversöhnung auf der einen Seite und dem nationalistischen Interesse der Armee auf der anderen, an der Grenze zu als Feinden betrachteten Nachbarstaaten eine Demonstration griechischer Kultur und Identität zu inszenieren, um so den Anspruch Griechenlands auf Thrakien symbolisch zu bekräftigen. Der ionische Literat schreibt das Stück schließlich innerhalb

⁹⁷⁹ Vgl. Sikelianos 1980, 90.

⁹⁸⁰ Vgl. Papadaki 1998, 64.

⁹⁸¹ Palmer-Sikelianos 1993, 140.

von sechs Tagen, es kommt jedoch aufgrund diverser, von Palmer nicht näher erläuterten Umständen nicht in Nordgriechenland zur Aufführung.

Seine Bühnenpremiere feiert es ein Jahr später unter besonderen Umständen: 1933 teilt die Amerikanerin der Archäologie-Abteilung im griechischen Erziehungsministerium ihre Besorgnis darüber mit, dass sich quasi über Nacht provisorische Barackensiedlungen von kleinasiatischen Flüchtlingen an bedeutenden archäologischen Stätten in und um Athen ausbreiten. Dies betrifft auch den Philopappshügel südwestlich der Akropolis, den Palmer als idealen Ort für die Errichtung eines Freilufttheaters zur Aufführung antiker Tragödien ausgemacht hat. Um ein weiteres Vordringen der Siedlungen auf den Hügel zu verhindern, schlägt sie ein Gesetz vor, dass die Örtlichkeit ganz für den Bau eines derartigen Theaters reservieren würde; die staatlichen Archäologen signalisieren ihre grundsätzliche Zustimmung, sehen aber auch einen unmittelbaren Handlungsbedarf und bitten Palmer daher, dort ein Theaterstück zu inszenieren, um öffentliche Aufmerksamkeit auf das Siedlungsproblem zu lenken und die Eignung der Stätte für Aufführungen zu demonstrieren.⁹⁸² Die Choreographin wählt zu diesem Zweck den *Dithyrambus der Rose*, für dessen Inszenierung sie eine schlichte runde Holzbühne errichten lässt. Die Zuschauer sitzen während der Aufführung im April 1933 auf Kissen, der Besuch der Veranstaltung ist kostenlos. Die Reaktionen auf das Stück sind nicht so positiv wie erwartet, wenngleich – laut Eva Palmer – über 50 000 Personen zur Darbietung gekommen seien.⁹⁸³ Theaterkritiker bezeichnen zwar die Inszenierung als „interessant“, mehrere Zuschauer werfen aber am Ende der Aufführung ihre Kissen in die Luft, um zu zeigen, dass sie inhaltlich nichts verstanden haben.⁹⁸⁴

Wovon handelt der *Dithyrambus der Rose*? Orpheus, der große Eingeweihte, verkündet seinen Schülern, den Koryphäen, dass er in der Morgendämmerung des kommenden Tages auf dem Gipfel des Berges Pangaion dem Gott Apollon eine Rose als Opfer bringen wird. Er sagt ihnen, dass er wohl von dort nicht lebendig zurückkehren wird, ihnen aber sein „mystisches Erbe“ hinterlässt, damit sie sein Werk zum Wohle der Menschheit fortsetzen:

Und die Reichtümer der Welt, ihre Waffen, ihr Ruhm, ihre goldenen Paläste, all das erscheint ihnen wie Spielzeug angesichts des Pfluges, des Weizenkorns, der Flamme, die sie vom heiligen Toten geerbt haben. Und auch wenn dies Erbe seinen Waisen heute noch kein Brot bringt, so werden ihre Augen in ihrer Trauer unermesslich wachsen [da die Augen sich an die Dunkelheit anpassen, d.h. die Koryphäen können trotz ihrer Trauer wieder einen klaren Blick

⁹⁸² Vgl. Palmer-Sikelianos 1993, 143–144.

⁹⁸³ Vgl. ebd., 144.

⁹⁸⁴ Vgl. Papadaki 1998, 204.

bekommen und neue Hoffnung schöpfen – Anm. d. Verf.] , und morgen schon, wer weiß, wird es den Hunger eines ganzen Volkes stillen.⁹⁸⁵

Einer seiner Schüler antwortet ihm verzweifelt, dass er die bevorstehende Trennung nicht akzeptieren kann, woraufhin sich Orpheus dazu veranlasst sieht, ihm und den anderen Koryphäen in Erinnerung zu rufen, wie sie zu seinen Schülern geworden sind und welche höhere Wahrheit er ihnen hat zuteil werden lassen: Sie waren einst inmitten einer Menschenmenge, die sich um Orpheus gesammelt hatte und ihm folgte, angezogen von den Klängen seiner Lyra. Anders als die Masse aber waren sie still und nachdenklich und fragten sich, was die Absichten des Künstlers sind, ob er Gott oder Dämon sei.⁹⁸⁶ Sie beschlossen, Orpheus in Stücke zu reißen, um den Zauber, der sie an ihn band, zu brechen. Schlafend fanden sie ihn im Freien vor, mit einer hundertblättrigen Rose auf der Brust, die im Einklang mit ihm atmete. Sie erkannten, dass es würdelos war, Orpheus im Schlaf zu töten und stachen ihm stattdessen leicht mit einer Lanze in die Seite, woraufhin er erwachte. Frei von Zorn oder Angst, lediglich verwundert über die Handlung der Koryphäen, forderte er sie auf, sich um ihn herum zu setzen; er drückte die Rose auf die blutende Wunde, hielt sie dann der aufgehenden Sonne entgegen und sprach folgende Anrufung:

Dieses Blut ist Dein, Sonne, wie die Rose und ich selbst. Diese da sind ebenfalls Dein, auch wenn sie gekommen sind, um mir das Leben zu nehmen; Dein Aufgang vereint, von diesem Augenblick an, ihre Herzen mit meinem. [...] Gewähre mir nun, auch ihnen das heilige Mysterium zu offenbaren, so wie Du es mir offenbart hast, in meinem Schlaf und in meinem Wachsein, im Kampf und im Frieden, in der Freundschaft oder in der Feindschaft, im Leben und im Tod; gewähre es mir.⁹⁸⁷

Damit seine Schüler, die angesichts des bevorstehenden Todes ihres Meisters der Mut verlässt, von neuem innerlich gefestigt werden, wiederholt Orpheus die Worte, mit denen er sie damals in das „Mysterium der Rose“ einweihete. Als Mediator esoterischer Erkenntnis offenbart er ihnen noch einmal die aufsteigenden Stufen dieser Einweihung, an deren Ende das Bewusstsein der All-Einheit des Lebens und des Seins steht:

Und die erste Stufe beginnt im Hades, und die nächsthöhere hat Demeter geschaffen. Denn so wie alle Menschen vor dem Hades gleich sind, so sind sie es auch vor der mystischen Ähre, die Eleusis errichtet. Und neben allen wacht Persephone mit gleicher Sorge, um ihre Seele von ihrem Körper zu trennen, wie den Säugling vom Leib der Mutter. Aber wer ist es, der neben Kore, vor dem Tod und unaufhörlich jenseits des Todes, dem Körper und der Seele

⁹⁸⁵ Sikelianos 1986, 22.

⁹⁸⁶ Vgl. ebd., 28.

⁹⁸⁷ Ebd., 36.

hilft [...], damit sie tanzend die Hänge des Berges erklimmen, die vielen Hänge, die Eins werden? Wer bringt mit seinem Atem aus der Tiefe des Hades die Seelen zum Tanzen, wie unzählige Blätter um die verdorrte Eiche, um sie in neuen Generationen zu inkarnieren [...]? Wer anders als Du, Pluton-Dionysos, wenn du aus den Tiefen der Erde das göttliche Zeichen Deiner Macht aufsteigen lässt, den Heiligen Weinstock?⁹⁸⁸

Sikelianos kommuniziert hier unter Rückgriff auf die Götterwelt der griechischen Antike sein eigenes theosophisches Weltbild; wie schon bei den Aufführungen des *Gefesselten Prometheus* sollen seiner Vorstellung nach auch die Zuschauer des *Dithyrambus der Rose* durch die aufmerksame Perzeption bestimmter Symbole, in denen die universale Wahrheit enthalten ist, geistig erhöht werden. Die Einführung in eine ganzheitliche Weltsicht beginnt im Elementaren: Jenseits aller äußerlichen Trennungen sind die Menschen im Hinblick auf ihre Sterblichkeit (Hades) wie auch gegenüber den grundlegenden Zyklen des Lebens (Demeter) gleich. Doch mit dem Tod endet die menschliche Existenz nicht: Die kosmische Lebenskraft (und gleichzeitig der göttliche Geist bzw. *Logos*) Pluton-Dionysos ist der evolutionäre Impuls, der die Seelen durch diverse Reinkarnationen hindurch zum Gipfel des „Berges“ aufsteigen lässt, d.h. zum göttlichen All-Einen. Eine antike mythologische Erzählung über Dionysos berichtet von seiner Zerstückelung und Verbrennung durch die Titanen und seiner Wiederauferstehung als Weinstock. Sikelianos bezieht sich in seinem Theaterstück darauf, interpretiert den Mythos aber esoterisch als Aufstieg des zersplitterten Geistes aus der Materie – „aus den Tiefen der Erde“, wie es heißt. Der „Heilige Weinstock“ steht für den kosmischen Lebensbaum, die organische Einheit hinter der Vielfalt der Phänomene, sein vollendetes Wachstum bedeutet die endgültige Wiederauferstehung des *Logos*.⁹⁸⁹ Wenn die individuelle Seele als Funken des göttlichen Geistes die höchste Bewusstseinsstufe erreicht hat, lässt sie die materielle Welt der Wiedergeburt hinter sich und erhebt sich in die Transzendenz; die hundertblättrige Rose (alle Blätter sind Teil eines Ganzen) ist das Symbol dieser vollkommenen *Gnosis*, wie Orpheus seinen Schülern mitteilt:

[...] plötzlich steigen wir auf, [...] bis sich in unserem Verstand der Atem entfaltet, der alles zu Einem vereint: Seele und Leib, Blut und Geist, Hass und Liebe, Völker mit Völkern, Länder mit Ländern, das Leben mit dem Tod, die Jahrhunderte mit den Jahrhunderten ... Und das ist der Augenblick der hundertblättrigen Rose tief in uns, die uns [...] in einen Kreis

⁹⁸⁸ Ebd., 43.

⁹⁸⁹ Diese Deutung entspricht den Ausführungen Édouard Schurés, der in *Die Großen Eingeweihten* ebenfalls Einweihungsworte aus dem Munde Orpheus' erklingen lässt. Dort heißt es: „Aber aus dem Rauch des Körpers des Dionysos sind die Menschenseelen entstanden, die wieder zum Himmel emporsteigen. Wenn die bleichen Schatten das funkelnde Herz Gottes wieder erreicht haben werden, werden sie sich wie Fackeln entzünden, und Dionysos in seiner Ganzheit wird wiederauferstehen, lebendiger als früher, in den Höhen des Empyräums.“ Schuré 1979, 199.

eintreten lässt, wo der Glaube überflüssig ist, weil das Leben selbst der Glaube ist, für immer auferstanden in der Mitte unseres Herzens.⁹⁹⁰

In seiner Rückschau erinnert sich Orpheus daran, wie sich der Blick und das Verhalten der von ihm frisch eingeweihten Adepten veränderte, gemäß ihrer jeweiligen geistigen Kapazität und Entwicklungsstufe (also im Sinne der Sikelianos'schen Einweihungskonzeption): Während einer von ihnen, auf einer niedrigeren Stufe, hoch konzentriert und bereit zu Höherem versuchte, den Sinn der Worte zu erfassen, begann in einem anderen bereits die Rose zu „atmen“, d.h. ein neues Bewusstsein war in ihm erwacht.⁹⁹¹ Die Koryphäen drängen Orpheus daraufhin, die Rose allen Völkern zu geben, so, wie er sie ihnen gegeben hatte; auf seine Frage, wo die Rose als Erstes in die Erde gepflanzt werden sollte, rief einer seiner Schüler aus voller Brust: „In Griechenland“.⁹⁹² Und so zogen sie durch Griechenland, wo die Massen dem „großen Eingeweihten“ und seinen Jüngern folgten, und wo durch sein „heiliges Wort“ die Ketten zerbrachen, welche „die Tyrannen überall der Seele, den Händen, den Füßen“ angelegt hatten.⁹⁹³ Schließlich kamen sie nach Delphi, wo sie alle griechischen Stämme zusammenriefen, damit sie sich im Zeichen der Rose vereinten und so zu einem Beispiel für die ganze Welt wurden. Die Pythischen, Olympischen, Isthmischen und Nemeischen Spiele wurden, wie eine der Koryphäen im Rückblick schildert, zu „Arenen der neuen freien Generation“, in deren Herzen das orphische Gesetz als Manifestation der „universellen Wahrheit“ Einzug gehalten hatte.⁹⁹⁴

Nach dieser Erinnerung an die Triumphe der Vergangenheit drückt Orpheus seine Sorge darüber aus, dass sein Werk vergebens gewesen sein könnte, wenn seine Schüler nach seinem Tod verzagten. Er stellt klar, dass sie untereinander und mit ihm für alle Zeit verbunden sind, jenseits der „fleischlichen Ordnung“, sprich: auf einer spirituellen Ebene.⁹⁹⁵ Der Aufstieg Orpheus' auf den Gipfel des Berges Pangaion, um dort Apollon die Rose darzubringen, kann als die Vollendung seines spirituellen Weges gedeutet werden, auf dem ihn seine Schüler nicht mehr begleiten können und von dem er nicht mehr zurückkommen wird. Er spricht von den Mänaden, die dort lauern, um ihn zu verschlingen – Symbole der Materie, die zwar den Leib Orpheus' zerreißen wird, nicht aber seinen unsterblichen göttlichen Wesenskern. Mit seiner Rückschau und der Wiederholung der Einweihungsworte will der Meister seinen Anhängern bewusst machen, dass das Gemeinwesen, das sie geschaffen haben, zerbrechen wird, wenn sie sich an seine vergängliche menschliche Gestalt klammern.⁹⁹⁶ Orpheus hinterlässt ihnen die Ein-

⁹⁹⁰ Sikelianos 1986, 45.

⁹⁹¹ Vgl. ebd., 44.

⁹⁹² Vgl. ebd., 44–46.

⁹⁹³ Vgl. ebd., 48.

⁹⁹⁴ Vgl. ebd., 50–52.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd., 52–54.

⁹⁹⁶ Vgl. Dimopulos 1981, 51.

weihung in das Mysterium der Rose, damit sie es weiter in die Welt tragen – die initiatorische Mission des „großen Eingeweihten“ transzendiert sein physisches Ableben. Zum Ende des Theaterstücks fordert er die Koryphäen auf, zu den Klängen seiner Lyra, die er ein letztes Mal anstimmt, zu singen und zu tanzen. Daraufhin tanzen sie im Kreis um ihren Meister herum und singen einen Schwur, in dem sie voll neuer Zuversicht und Freude ihre Einheit und ihre Mission zur Weiterverbreitung der orphischen Prinzipien bekräftigen.⁹⁹⁷

Der *Dithyrambus der Rose* ist alles in allem eine symbolische Darstellung und damit visuell-ästhetische Ergänzung der *Delphischen Idee*. Es handelt sich um ein Mysterienspiel, in dem weltanschauliche Inhalte in dramatisierter Form dargeboten werden, um die Zuschauer an eine höhere Wahrheit heranzuführen und für das Vorhaben von Sikelianos zu begeistern. Der Autor orientiert sich dabei deutlich an seinem großen Vorbild Édouard Schuré, der in seinen Mysteriendramen ebenfalls theosophische Vorstellungen kommuniziert, beispielsweise in *Die Kinder des Luzifer* von 1900.⁹⁹⁸ Orpheus ist das Alter Ego von Sikelianos; aus dem Mund dieser schauspielerisch dargestellten mythischen Figur erschallt 1933 auf dem Philopapposhügel der Geschichtsmythos, die symbolisch-poetisch überformte Kosmologie und das Selbstbild des Autors als göttlich inspirierter Künstler-Hierophant. Orpheus' Aufruf an die Koryphäen zur Bewahrung und Verbreitung seines Erbes ist die literarisch und dramatisch zum Ausdruck gebrachte Forderung Sikelianos' nach einer Rückkehr des griechischen Volks zu seinem „wahren Selbst“ bzw. zu seiner allgemeinemenschlichen Mission. Der ionische Lyriker versteht sich als neuen Orpheus, der mit seiner Kunst die Menschen in seinen Bann zieht und auch neue Koryphäen, also eine neue Elite von Eingeweihten, rekrutiert, um die Errichtung einer universalen Friedens- und Gerechtigkeitsordnung in die Wege zu leiten.

Mit seinem Rückgriff auf den Orpheusmythos partizipiert Sikelianos an der esoterischen Interpretation dieser Figur seit der Frühen Neuzeit, vom Neoplatoniker Marsilio Ficino, der ihn als Teil der Tradierungskette der *prisca theologia* sieht, bis hin zu Sikelianos' Idolen Édouard Schuré und Alexandre Saint-Yves d'Alveydre, die Orpheus als „Großen Eingeweihten“ bzw. als Erneuerer der *Synarchie* im antiken Griechenland darstellen. Eine breite literarisch-intellektuelle Faszination für den Mythos entfaltet sich seit der Romantik, in der Orpheus zu einer Gegenfigur der Aufklärung avanciert – als Künstler, der durch seine Kunst Zugang zu verborgenen Dimensionen der Realität erlangt und auf diese Weise eine alternative Option zum aufklärerischen „Vernunftmenschen“ bildet.⁹⁹⁹ Schriftsteller wie Victor Hugo, Alphonse de Lamartine oder Pierre-Simon Ballanche verstehen Orpheus als schamanischen Mystagogen, wodurch

⁹⁹⁷ Vgl. Sikelianos 1986, 62–64.

⁹⁹⁸ Siehe die Interpretation des Stücks bei Zander 2007, 1026–1028.

⁹⁹⁹ Vgl. Stuckrad 2003, 83–84.

[...] die neuplatonisch inspirierte Esoterik der Romantik nicht nur eine verborgene Welt der Poesie konzeptionalisierte, sondern sie zugleich sakralisierte. Die orphische Mystik ist letztlich nichts anderes als sakrale Kunst, lässt den Menschen die eigentliche und heilige Welt hinter dem Materiellen spüren [...]. Transgression und Transformation sind mit keinem anderen Mythologem so eng verbunden, wie mit dem orphisch-dionysischen, und so wird Orpheus zum Inbegriff des Sehers in der anderen Welt, zum Reisenden ins Jenseits, der nach der Rückkehr den Menschen Bericht erstattet von den Geheimnissen des Lebens.¹⁰⁰⁰

Der romantische Orpheusdiskurs ist für das ganze „lange 19. Jahrhundert“ und darüber hinaus prägend. Seine antiaufklärerische Stoßrichtung macht ihn – vermittelt vor allem durch das stark von der Romantik beeinflusste Werk Schurés – zu einem geistigen Fixpunkt für die antirationalistische bzw. antimodernistische Weltanschauung von Sikelianos.

Das Symbol der Rose verweist ebenfalls auf die *longue durée* der „Abendländischen Esoterik“ wie auch auf die christliche Mystik: Die kirchliche Ikonologie kennt die Rose als Zeichen der Heiligen Maria (*rosa mystica*); in den Visionen der Mystikerinnen Hildegard von Bingen (ca. 1098–1179) und Mechthild von Magdeburg (1212–1294) erscheint sie zudem in direkter Verbindung mit Christus: Die beiden Frauen sehen den Heiland mit einer Rose auf der Brust.¹⁰⁰¹ Ein sehr ähnliches Bild findet sich auch in Sikelianos' Theaterstück, nur dass es dort eben nicht Christus ist, auf dessen Oberleib sich die Rose befindet, sondern Orpheus. Ganz im Sinne seines Programms einer christlich-paganen Synthese präsentiert der Grieche den Protagonisten des *Dithyrambus* als christusähnliche Erlöserfigur, die über einen Kreis von Jüngern verfügt, den leiblichen Tod auf sich nimmt und als hohes, die Welt veränderndes geistiges Ideal „aufersteht“.

Aus der mittelalterlichen Mystik gelangt das Symbol in die Alchemie, wo die rote Rose für das Ziel des *opus alchymicum* steht, den vollkommenen roten Stein, der die Macht hat, alle unedlen Metalle in Gold und den irdischen Menschen in einen erleuchteten Philosophen zu verwandeln (daher auch die Bezeichnung „Stein der Weisen“).¹⁰⁰² In der Frühen Neuzeit findet die alchemistische Rosensymbolik schließlich Eingang in das Rosenkruzertum, ausgehend von den zwischen 1614 und 1616 im deutschsprachigen Raum erscheinenden Rosenkreuzermanifesten, die in den darauffolgenden Jahrhunderten als Inspirationsquelle für vielfältige Manifestationen esoterischer Religiosität wirken.¹⁰⁰³ Diese anonym verfassten Schriften verkünden zum einen die Existenz einer geheimen „Bruderschaft des Rosenkreuzes“ – Träger eines höheren Wissens –, die im Ver-

¹⁰⁰⁰ Ebd., 86.

¹⁰⁰¹ Vgl. Edighoffer 2008, 131.

¹⁰⁰² Vgl. Abraham 1998, 173.

¹⁰⁰³ Zu den Rosenkreuzermanifesten siehe Edighoffer 2008; zum Spektrum religiöser Bewegungen und Gruppierungen, die sich selbst als rosenkreuzerisch definieren, siehe Lamprecht 2004.

borgenen auf eine „Generalreformation“ der Welt hinarbeite¹⁰⁰⁴; zum anderen schildern sie in symbolhaften Erzählungen ein hermetisch-alchemistisches Erlösungswerk, als dessen Sinnbild die Kombination eines goldenen Kreuzes mit einer Rose dient: Das Kreuz repräsentiert den Menschen, der eine alchemistische Reinigung und Veredlung auf geistig-seelischer Ebene durchlaufen und innere Vollkommenheit erlangt hat, die erblühende Rose symbolisiert die Vollendung dieser Transmutation.¹⁰⁰⁵ Eine Gruppierung, die sich selbst als rosenkreuzerisch versteht, ist Joséphin Peladans *Ordre du Temple de la Rose-Croix Catholique*, dessen Mitglied Gabriel Boissy, wie bereits erwähnt, ein langjähriger Freund von Sikelianos ist. Der *Dithyrambus der Rose* spiegelt die Rezeption rosenkreuzerischer bzw. alchemistischer Symbolik seitens des griechischen Literaten wider¹⁰⁰⁶, der in seinem Theaterstück ein spirituelles Transmutationsgeschehen entwirft, an dessen Endpunkt die Rose als Symbol eines vollkommenen Bewusstseins steht.

Abschließend sei noch auf die *Göttliche Komödie* Dante Alighieris hingewiesen, in der die höchste Sphäre des Paradieses, das Empyräum, als riesige weiße Rose dargestellt wird, welche die göttliche Liebe und Reinheit symbolisiert und in der alle erlösten Seelen vereint sind.¹⁰⁰⁷ Sikelianos, der sich in den vierziger Jahren als „griechischer Dante“ begreift¹⁰⁰⁸, besitzt nachweislich zwei Exemplare des Werkes¹⁰⁰⁹ und wird auch von dieser literarischen Vorlage zur Wahl der Rose als Erlösungssymbol für sein Mysterienspiel inspiriert.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁴ Vgl. Stuckrad 2004, 183ff.

¹⁰⁰⁵ Vgl. ebd., 128–132.

¹⁰⁰⁶ Diese Einschätzung wird auch von Elli Philokyrou geteilt, vgl. Φιλοκόπου 1995, 61.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Alighieri 1991, 354–401.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Constantinidis 2001, 132.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Papadaki 1995a, 364.

¹⁰¹⁰ Vgl. Philokyrou 1995, 61.

V. Vergleichend-analytische Betrachtungen

1. Soziale Beglaubigung und Mobilisierung

Das Hauptkapital mit dem Dănov und Sikelianos auf dem gesellschaftlichen Spielfeld antreten, ist, wie wir gesehen haben, ihr Anspruch über eine höhere Erkenntnis, Wissen, Weisheit, Bewusstsein zu verfügen, welches sie aus der Masse der „gewöhnlichen“ Menschen heraushebt, und das mit einem Sendungsbewusstsein verknüpft ist, welches sich aus ihrem Selbstverständnis als Werkzeuge, Gefäße oder Agenten übermenschlicher Mächte speist: Dănov lehnt sich an den theosophischen Weltlehrer-Messianismus an und gibt an, „eins mit Christus“ zu sein; er will die Menschen ein neues Leben im Einklang mit der vom Band der göttlichen Liebe durchdrungenen „Vernünftigen Lebendigen Natur“ lehren, um so Krieg, Vereinzelung, Elend und Krankheit zu überwinden und einer neuen, höherentwickelten Menschheit den Weg zu ebnet. Sikelianos versteht sich als göttlich inspirierter „wahrer Poet“, der durch die Gabe der Imagination und Intuition bewusstseinsmäßige Vervollkommenung erlangt hat und die Menschheit zur ewigen Weisheit der antiken Heiligtümer und in den Schoß der *Mutter Erde* zurückführen will, um sie so aus ihrer Orientierungslosigkeit und geistig-sozialen Zersplitterung zu erlösen.

Im Hinblick auf die Praktiken, in denen diese esoterische Religiosität jeweils zum Ausdruck kommt, ist eine grundlegende Differenz zu beobachten, die, wie ich noch genauer ausführen werde, in den unterschiedlichen sozialen Aktionsweisen der beiden Protagonisten begründet ist: Im bulgarischen Fall kommt es tatsächlich zur Formulierung eines Praxiskomplexes, der interventionistische (*Paneurhythmie*, Begrüßung des Sonnenaufgangs, *Narjadi*, Wanderungen im Gebirge, Atemübungen, Kontemplation etc.), diskursive (Vorträge, Gespräche zwischen „Lehrer“ und Schülern, Veröffentlichung von Zeitschriften, Büchern und bestimmten Vorträgen) sowie verhaltensregulierende Handlungen (vegetarische Ernährung, „brüderliches“ Zusammenleben, Geschlechtergleichheit, relative sexuelle Liberalität, Naturheilverfahren) umfasst; in Griechenland hingegen resultiert aus dem bereits angesprochenen Verzicht Sikelianos' darauf, schon vor der Schaffung der *Delphischen Universität* einen religiösen Vergemeinschaftungsrahmen bereitzustellen, eine Konzentration auf diskursive Praktiken (Vorträge und Artikel), ergänzt um die *Delphischen Festspiele* (wobei die Aufführungen des *Gefesselten Prometheus* vom Dichter als interventionistische Praktiken gedeutet werden) und den *Letzten Orphischen Dithyrambus*. Die verhaltensregulativen Implikationen von Sikelianos' esoterisch-lebensphilosophischer Religiosität und Weltanschauung sind nur in theoretischer Form in seinen Schriften zu finden: Das Zusammenleben in synarchischen Gemeinschaften, die Stärkung agrarischer Lebensweisen und der Handarbeit, Geschlechtergleichheit, die Befreiung der Sexualität, Pazifismus – dies wäre die von der geplanten *Delphischen Verei-*

nigung gelebte und gesamtgesellschaftlich forcierte Überformung des Alltagsverhaltens unter Rücksicht auf übermenschliche Mächte gewesen. Bei Sikelianos wie auch bei Dănov zeigen sich fließende Übergänge zwischen den Praxisformen, zumal die diskursiven Äußerungen der beiden Akteure in ihrer Selbst- bzw. Fremdwahrnehmung als Träger einer höheren Erkenntnis den Charakter von interventionistischen Praktiken annehmen: Der griechische Literat versteht sich als erleuchteter Hierophant, in dessen poetischem Wort sich die kosmische Wahrheit ausdrückt, derer die Zuhörer teilhaftig werden können. Für die *Weißten Schwestern* und *Brüder* ist die Anwesenheit bei Dănovs Vorträgen bzw. das Studium der gedruckten Versionen nicht nur eine Rezeption von Texten, sondern die Partizipation am göttlichen Wort eines „Meisters“.

Eine zentrale Stellung der diskursiven Handlungsdimension, also der Kommunikation über Natur, Status und Zugänglichkeit übermenschlicher Mächte, ist in beiden Fällen auszumachen. Der Grund hierfür ist, dass es sich bei Dănov und Sikelianos um religiöse Intellektuelle handelt, ebenso bei publizistisch aktiven, diskursprägenden Anhängern der *Weißten Bruderschaft* (z.B. Bojan Boev, Sava Kalimenov, Metodi Konstantinov) sowie beim Gros der Sympathisanten und Unterstützer der *Delphischen Idee*, die sich ja gezielt an diese Gruppe richtet (z.B. Takis Dimopoulos, Takis Barlas, Gabriel Boissy). Kurt Rudolph hat den Typus des religiösen Intellektuellen in sieben Punkten charakterisiert:

1. Von Ausbildung bzw. Wissen und Bildung her sind religiöse Intellektuelle Träger oder Interpreten religiöser Überlieferungen, seien diese mündlich oder schriftlich [...].
2. Ihre Stellung in der Struktur der Gesellschaft wird bestimmt von der Rolle der religiösen Überlieferung und ihrem Einfluss.
3. Religiöse Intellektuelle sind nicht ohne weiteres identisch mit religiösen Funktionären [...], können es aber sein. Ihr Reservoir ist ebenso der Laienstand, d.h. der eben nicht berufsmäßig „Religiöse“. [...]
4. Religiöse Intellektuelle haben sich von einem standortgebundenen, traditionellen Denken mehr oder weniger befreit. Individualität und Subjektivität sind eines ihrer Kennzeichen.
5. Als „Sucher“ von „Sinn“ stehen Intellektuelle oft aktiv und einflußreich in Krisenzeiten von Religion und Gesellschaft. Dabei können sie sowohl Rückbindung an vergangene Formen (Tradition, Verhaltensweisen, Ideen) als auch eine Flucht in die Zukunft (Utopie) antreten.
6. Thematisch sind die Werke von religiösen Intellektuellen nicht festgelegt, kreisen aber immer um zentrale Probleme von Lehre und Ethik, die von der religiösen Tradition aufgeworfen werden. [...]
7. Vertreter religiösen Intellektuellentums im engeren Sinne können sein: Weisheitslehrer, Schreiber, Propheten, Apokalyptiker, Gnostiker, Theologen, Philosophen, Rechtslehrer [...], Staatsmänner (z.B. Echnaton, Marc Aurel oder Akbar), Mystiker, Gelehrte im weiteren Sinne (einschließlich von Religionswissenschaftlern, z.B. Rudolf Otto, J.W. Hauer, Friedrich Heiler oder Mircea Eliade), Dichter.¹⁰¹¹

¹⁰¹¹ Rudolph 1989, 28-29.

Die Protagonisten der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* sind Stifter und Träger gesamtgesellschaftlich marginaler, idiosynkratischer religiöser Überlieferungen, aus deren Perspektive sie sich mittels Vorträgen, Büchern, Essays und Artikeln zur Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt und nach den Werten und Prinzipien, die das menschliche Zusammenleben leiten sollten, äußern. Der Weisheitslehrer-Mystiker Dänov und der Dichter-Mystiker Sikelianos haben sich dabei von der orthodoxen Tradition emanzipiert und interpretieren bzw. kritisieren von einer subjektiv-individuell geprägten Position aus traditionelle christliche Lehren, institutionelle Strukturen und Symbolbestände. In der Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg agieren sie als Vertreter utopischer Ideen und, im Falle von Sikelianos, einer Rückbindung an die vergangenen Formen eines mutmaßlichen „goldenen Zeitalters“. Die sprachliche Formulierung einer sinnhaften Weltdeutung und gesellschaftlicher Leitbilder ist – neben der Auslegung religiöser Quellen – die wichtigste Praxisform des religiösen Intellektuellen; die Ressource „Sinn“ ist das zentrale von ihm angestrebte Heilsgut, wie schon Max Weber festgehalten hat.¹⁰¹² Falls der Intellektuelle nicht innerhalb der Grenzen einer übergeordneten institutionalisierten religiösen Tradition agiert, sondern sich als unabhängiger „Heilsunternehmer“ positioniert, ist der diskursiv kommunizierte Sinn gleichzeitig auch das wichtigste von ihm innerhalb und außerhalb des religiösen Feldes *angebotene* Heilsgut. Insofern stellt esoterische Religiosität eine Intellektuellenreligiosität par excellence dar – die Erlangung von Wissen und Weisheit wird darin als Heilsweg gekennzeichnet. Nicht von ungefähr ist Esoterik „in ihrem Ursprung eine Gelehrtenreligion, mit der sich, im Gegensatz zum im Volk verbreiteten christlichen Glauben, nur wenige Belesene beschäftigten“¹⁰¹³.

Der Verkehr von Menschen mit übermenschlichen Mächten, sprich interventio-nistische Praktiken, verleiht in größeren, traditionellen religiösen Praxiskomplexen den anderen Praktiken erst Autorität und Relevanz, er stellt ihre logische und psychologische Voraussetzung dar:

Was auch immer religiöse Intellektuelle als das ‚Wesen‘ ihrer jeweiligen Religion herausstellen mögen, das Zentrum der Religionen liegt in der Praxis des Verkehrs mit übermenschlichen Mächten. Dort spielt sich primär das religiöse Leben ab.¹⁰¹⁴

¹⁰¹² „Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‚innerer Not‘ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfassten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet. Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden ‚Sinn‘ zu verleihen, also ‚Einheit‘ mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos.“ Weber 1980, 307-308.

¹⁰¹³ Neugebauer-Wölk, zit. nach Path, <http://www.sfb804.de/en/home/newsdetails/article/hexenlinien-gurus-und-kraftsteine.html?type=98>.

¹⁰¹⁴ Riesebrodt 2007, 136.

Bei Vergemeinschaftungs- und Aktionsformen religiöser Intellektueller, die von übergeordneten Religionen institutionell und doktrinell unabhängig sind, liegt hingegen eine umgekehrte Hierarchie von Handlungsweisen vor: Die sprachliche Formulierung und Vermittlung einer sinnhaften Weltdeutung und gesellschaftlicher Leitbilder steht hier am Anfang, und aus ihr erhalten interventionistische und verhaltensregulierende Praktiken erst ihre Relevanz und Autorität, auch wenn die jeweiligen Intellektuellen ihre religiöse Berufung aus Erleuchtungs- und Erweckungserfahrungen im Kontakt mit übermenschlichen Mächten ableiten – dies sind sprachlich-textuell vermittelte Legitimationspostulate und damit Teile der diskursiven Praxis. Insbesondere in esoterischen Gruppierungen tritt dieses Grundmuster deutlich hervor: Das höhere Wissen, die Erleuchtung, Weisheit, absolute Erkenntnis, d.h. ein diskursiv kommuniziertes, oft mit einer charismatischen Gründerfigur verbundenes religiöses Kapital, bildet den sinn- und identitätsstiftenden Dreh- und Angelpunkt der jeweiligen Bewegung. Mitunter erwächst daraus das Bedürfnis, die Dominanz diskursiver Praktiken durch eine stärkere interventionistische oder verhaltensregulierende Ausrichtung aufzubrechen, etwa bei Rudolf Steiner, der seine „Geisteswissenschaft“ um künstlerische, pädagogische, agrarische, medizinische und andere Anwendungen erweitert, oder bei Petăr Dănov, der seine „Neue Lehre“ um die *Paneurhythmie* und andere Praktiken ergänzt.¹⁰¹⁵

Die Art und Weise, wie Sikelianos und Dănov ihr religiöses Kapital kommunikativ in Stellung bringen, um für ihre Heilsverkündigung Anerkennung zu erlangen, das *potentielle* religiöse Kapital somit zu aktualisieren und in andere Kapitalformen (v.a. soziales und ökonomisches Kapital) umsetzen zu können, ist sehr unterschiedlich und führt zu verschiedenartigen Ergebnissen. Bei beiden geht es letztlich um die Anerkennung und gesellschaftswirksame Inkraftsetzung ihres beanspruchten Charismas durch eine Anhängerschaft, Charisma mit Max Weber verstanden als

Qualität einer Persönlichkeit [...], um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften (begabt) oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.¹⁰¹⁶

Im Falle von Sikelianos und Dănov, die sich als göttlich Berufene begreifen, handelt es sich genauer gesagt um prophetisches Charisma – noch einmal Max Weber:

¹⁰¹⁵ Eine vergleichend-analytische Betrachtung der Ansätze zur Ästhetisierung, Ritualisierung und Inszenierung im Kontext der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* nehme ich in Abschnitt V. 3. vor.

¹⁰¹⁶ Weber 1980, 140.

Wir wollen hier unter einem Propheten verstehen einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet. Wir wollen dabei hier keinen grundsätzlichen Unterschied darnach machen: ob der Prophet eine (wirklich oder vermeintlich) alte Offenbarung neu verkündet oder gänzlich neue Offenbarungen zu bringen beansprucht, oder ob er als Religionserneuerer oder als Religionsstifter auftritt. [...] Entscheidend ist für uns die persönliche Berufung. Die scheidet ihn vom Priester. Zunächst und vor allem, weil dieser im Dienst einer heiligen Tradition, der Prophet dagegen (zufolge) persönlicher Offenbarung oder kraft seines Charisma Autorität beansprucht.¹⁰¹⁷

Weber betont den subjektiven, von den Charismatikern und ihren Anhängern „hergestellten“ und „sozial konstruierten“ Charakter des Phänomens, und nennt in knapper Weise Begeisterung und Not als zentrale psychologische Rahmenfaktoren für die Formierung charismatischer Herrschaft.¹⁰¹⁸ Im Kontext der Not- und Krisenlagen von Erstem Weltkrieg und Zwischenkriegszeit sucht Dănov nach einer Erweiterung seines bis dato kleinen Kreises von Anhängern, und Sikelianos nach begeisterten Mitstreitern für sein Projekt. Bevor ich ihr jeweiliges Vorgehen vergleichend in Augenschein nehme, ist es zunächst hilfreich, die allgemeine, idealtypische Struktur der Formierung charismatischer Herrschaft bzw. Autorität zu skizzieren, um so die Gründe für Erfolg und Scheitern der untersuchten religiösen Bewegungen bzw. Projekte analytisch erfassen zu können. Ulrich Oevermann hat dafür in Anknüpfung an Weber eine „pragmatische Ablauffigur“ des Charismas herausgearbeitet, wie sie sich im Zusammenhang mit der Praxis historisch konkreter Vergemeinschaftungen politischen, religiösen oder kulturellen Charakters zeigt.¹⁰¹⁹ Diese unterteilt sich in fünf Schritte:

1. Der Charismatiker findet eine Gefolgschaft, indem er entweder eine reale Krisenkonstellation zutreffend identifiziert und diagnostiziert, die in der Wahrnehmungsroutine der Gesellschaft noch nicht als solche interpretiert worden ist, oder er redet erfolgreich eine solche Krisenkonstellation herbei.

2. Er erhebt entweder Anspruch auf den Besitz einer erfolgreichen Krisenlösung, die so schnell wie möglich zur Abwehr von Unheil umgesetzt werden müsse, oder verkündet zumindest, die Richtung zu kennen, in der man eine solche Lösung suchen müsse.

3. Die Gefolgschaft ist bereit, diese Krisendiagnostik und -lösungsstrategie ernst zu nehmen und sich als Überzeugung zu eigen zu machen. Dies bedeutet die Charismatisierung des Protagonisten der Krisenlösung, der nun eine praktische Chance der Bewährung erhält.

4. Die Bewährung: Diese kann sofort scheitern oder erfolgreich zu einer Krisenlösung führen.

¹⁰¹⁷ Ebd., 268

¹⁰¹⁸ Vgl. ebd., 140.

¹⁰¹⁹ Vgl. Oevermann 2003, 23–29.

5. Verwandlung der Bewährung in eine Routine (ihre Veralltäglicung), die ihrerseits jederzeit in eine Krise geraten und zu einem neuen charismatischen Ablauf führen kann.

Wie Oevermann anmerkt, ist die Krisenlösung, die der Charismatiker in Anspruch nimmt, ein Versprechen auf zukünftiges Gelingen ohne Erfahrungsgrundlage, da sonst keine Krise vorläge und die bewährten Routinen „im Sinne einer schlüssigen Richtig-Falsch-Berechnung einer Handlungskonstellation“ tatsächlich greifen würden.¹⁰²⁰ Die Krisenlösung des Charismatikers könne sich aber nicht auf routinisierte Begründungsargumente stützen und müsse daher ihre Geltung aus einer anderen Quelle beziehen, die gleichzeitig die Quelle der Charismatisierung sei:

Der Charismatiker prätendiert also, aus dieser Quelle der Charismatisierung gespeist zu werden, sei es in Gestalt einer transzendenten Macht, außerirdischer Geister und magischer Kräfte; oder – rationalisiert und säkularisiert – einer genialischen oder auf Erweckungen oder Erleuchtungen besonderer Art beruhenden Intuition, oder schließlich einer Berufung auf vorausgehende Krisenbewährungen [...]. Jedenfalls muss die Inanspruchnahme der Teilhabe an den aus solchen Quellen sprießenden Kräften in irgendeiner Weise sinnfällig symbolisiert sein: sei es durch positive Stigmatisierung, wie z.B. bei den Schamanen, durch ästhetisch-suggestive Künste, durch außeralltägliche Bewährung, [...] durch herausragende Erfüllung ethisch anspruchsvoller oder utopischer Programmatik [...].¹⁰²¹

Charismatische Abläufe können jederzeit und in verschiedenen Phasen ihres Ablaufs scheitern, also sowohl in der ersten Phase der Gefolgschaftsbildung für eine Krisendiagnostik als auch erst nach einer relativ langen Zeit der erfolgreichen Bewährung. Betrachten wir nun die jeweiligen Abläufe bzw. Ablaufansätze bei Dănov und Sikelianos im Einzelnen in Kombination mit ihren religiösen Kapitalerwerbungen und –einsätzen. Zunächst der bulgarische Fall:

1. Während seines Studiums in den USA erwirbt Dănov spezielles religiöses Kapital durch seine Begegnung mit Theosophie, Spiritismus, Phrenologie¹⁰²² usw. Konkret gehört dazu die Kenntnis bestimmter Schriften des Okkultismus und darin vermittelter Weltbilder und Kritik am etablierten Christentum, die Verfahrensweisen im Zusammenhang mit Séancen, die Gestaltung mediumistischer Praxis, die phrenologische Messung und Deutung von Schädeln; darüber hinaus erlangt er in seinem Theologiestudium – zusätzlich zu seiner bereits in Bulgarien absolvierten Predigerausbildung und seiner von

¹⁰²⁰ Vgl. ebd., 23.

¹⁰²¹ Ebd., 2003, 24.

¹⁰²² Die Phrenologie zähle ich zum religiösen Kapital dazu, da es sich dabei um 1900 um eine Praxis v.a. okkultistischer Kreise handelt, d.h. die Phrenologie in einen religiösen Praxiskontext eingebunden ist.

Haus aus vorhandener Vertrautheit mit der Orthodoxie – einen vertieften Zugang zu christlich-protestantischen Quellen. Nach der Rückkehr in seine Heimat tritt Dănov in Kontakt mit dem dort unter Federführung von Georgi Mirkovic entstehenden kleinen okkultistischen Milieu, wo er sein religiöses Kapital in soziales transferiert: Er identifiziert eine gesellschaftliche Krisenkonstellation – die „postkoloniale Apathie“ in Bulgarien nach der staatlichen Unabhängigkeit in Verbindung mit einer mangelnden Sinnstiftungskapazität und ethisch-moralischen sozialen Prägekraft der Orthodoxie, deren Theologie und Autorität in den Augen der Intelligenzija durch die naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse seit dem 18. Jahrhundert an Legitimität verloren hat. Auf diese Weise findet er eine erste Gefolgschaft in Gestalt von Vertretern eben dieser Intelligenzija, die ihre christliche Identität auf die neue, „wissenschaftliche“ Grundlage des Okkultismus bzw. Spiritismus stellen wollen. Zusammen gründen sie die *Gesellschaft zur Erhöhung des religiösen Geistes des bulgarischen Volkes*.

2. Dănov verkündet um 1900 eine Richtung, in der eine Krisenlösung zu suchen ist, nämlich in der Bildung einer Keimzelle geistiger Erneuerung Bulgariens gemäß den Prinzipien der Liebe, Weisheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, von der ausgehend dann auch die Orthodoxie auf eine höhere Bewusstseinsstufe gebracht werden könne, damit sie ihrer geistlichen Aufgabe in Nachfolge Jesu gerecht werde. Die Quelle von Dănovs Charismatisierung ist Christus selbst und auch andere höhere Wesen aus der spirituellen Welt, mit denen er kommunizieren könne bzw. die durch ihn als Medium mit seinen Anhängern sprechen. Diese Präsentation seiner spiritistischen Fähigkeiten sowie seine äußerliche Ähnlichkeit mit ikonischen Darstellungen Christi ist eine sinnfällige Symbolisierung seiner aus der Quelle der Charismatisierung stammenden Kräfte.

3. Das eingesetzte religiöse Kapital des bulgarischen Theologen trägt Früchte: Sein Kreis akzeptiert die Krisenlösung, steht mit Überzeugung hinter seiner Lehre und beglaubigt seine außeralltäglichen Fähigkeiten. Im Rahmen seiner phrenologischen Vorträge und Demonstrationen reist er durchs ganze Land und erweitert sein soziales Kapital, indem er ein überregionales Netzwerk von Anhängern und Sympathisanten aufbaut.

4. Liegt um 1900 noch eine eher diffuse Krisenkonstellation vor, eine religiöse und soziale Unzufriedenheit von Angehörigen der Intelligenzija, auf die Dănov erfolgreich Antworten findet, so stellen der Erste Weltkrieg und die darauffolgenden Jahre eine anspruchsvollere Bewährungsprobe für den Charismatiker dar: 1914, in der europaweiten Erwartung eines historischen Einschnitts, intensiviert sich sein millenaristischer Verve, er verkündigt nun den unmittelbaren Übergang in ein neues Zeitalter; durch die Interpretation der Kriegereignisse als „Geburtswehen“ einer kommenden Ära der Liebe und seiner nun verstärkt öffentlichen Inszenierung als göttlicher Gesandter bzw. als Gefäß Christi spricht er die Hoffnungen und Ängste einer signifikant wachsenden Anhängerschaft an. Dănovs Charisma findet zudem Beglaubigung, als er

trauernden Witwen Botschaften ihrer gefallenen Männer übermittelt. Nach dem Krieg trägt er der besonders unter jungen Leuten vorherrschenden revolutionären Stimmung und dem Wunsch nach einer umfassenden gesellschaftlichen Veränderung, einer neuen geistigen Orientierung und einem dauerhaften Frieden Rechnung, indem er in seinen Vorträgen den geistigen Brückenschlag zum Anarchismus, Kommunismus, Esperantismus etc. vollzieht. Die wachsende Gefolgschaft Dănovs bedeutet nicht nur steigendes soziales und religiöses Kapital (in Form eines festen Kreises von Konsumenten seiner Heilsgüter), sondern auch ökonomisches Kapital durch freiwillige Beiträge, mit deren Hilfe es möglich wird, *Izgrej* als Zentrum der *Weißten Bruderschaft* einzurichten und die Strukturen und Aktivitäten der Bewegung auszubauen.

In den chaotischen Verhältnissen der Zwischenkriegszeit offeriert Dănov das Bild einer harmonischen, vom göttlichen Geist beseelten Ordnung der Natur, in der es keine realen Widersprüche oder Trennungen gebe, sondern nur eine universale Ganzheit und Einheit, von der der Mensch in seiner eigenen Ganzheit ein Teil sei. Die Befolgung der Gesetze dieser Ordnung durch ein „vernünftiges“ Leben in Liebe, Weisheit, Wahrheit usw., naturgemäße Ernährung und Heilung, Kontakt mit den positiven Naturenergien, Gymnastik, *Pan-aurhythmie*, Atemübungen usw. schaffe umfassendes Heil – eine Vorstellung, die Dănovs Anhänger akzeptieren, zumal der „Lehrer“ sich durch die erfolgreich sinnstiftende Qualität dieser Vorstellungen und Praktiken in seiner Rolle als krisenlösender Charismatiker bewährt. Dazu trägt auch bei, dass Dănov seinen Schülern ein ebenfalls sinnstiftendes mythisches Selbstbild als Speerspitze eines göttlichen Weltveränderungsimpulses vermittelt – gesamtgesellschaftlich eher marginale Vertreter esoterischer Religiosität an der europäischen Peripherie können sich so als Adepten einer in Petăr Dănov herabgestiegenen hohen spirituellen Wesenheit begreifen, als Vorhut der neuen, höherentwickelten Sechsten Rasse, als Teil des „bogumilischen Zweiges“ der „Universalen Weißten Bruderschaft“, dem die endgültige Verwirklichung der wahren Lehre Christi auf Erden zukomme.¹⁰²³ Die in der bulgarischen Intelligenzija seit der Unabhängigkeit verbreiteten Minderwertigkeitskomplexe bezüglich einer Rückständigkeit ihres Landes gegenüber Westeuropa können durch Dănovs Geschichtsbild kompensiert werden, in welchem Bulgarien

¹⁰²³ Jürgen Freese spricht von einer „mythisierenden Kompensation von Statusdefiziten“, d.h. X-Leute (die sich als negativ erfahren bzw. marginalisiert sind) werden zu Y-Leuten (in einer Gruppe bzw. Rolle aufgewertet), und zwar durch eine Person Z. So werden zum Beispiel verletzte, beleidigte, verstörte Individuen (X) durch einen Anwalt (Z) zu entrechteten Klägern vor Gericht (Y), oder obachlose bzw. ziellos umherziehende Individuen (X) durch einen Abt oder einen charismatischen Prediger (Z) zu (Wander-)Mönchen oder missionierenden Aposteln. Vgl. Freese 2000, 455. Im Falle der *Weißten Bruderschaft* verwandeln sich z.B. an der Krisensituation nach dem Weltkrieg leidende oder orientierungslose Individuen (X) durch den „Lehrer“ Dănov (Z) zu „Schülern der Weißten Bruderschaft“ und „neuen Bogumilen“ (Y).

durch die Bogumilen und die Präsenz des „Lehrers“ selbst Impulse aussendet, ohne die entscheidende geistige, religiöse und kulturelle Entwicklungen (Renaissance, Reformation, Aufklärung und schließlich die kommende „Kultur der Liebe“) im Westen wie auch in der übrigen Welt nicht möglich wären.

Doch es gelingt Dănov nicht nur, Vertreter der Intelligenz an sich zu binden, sondern auch, wenngleich in geringerem Maße, Dorfbewohner und Arbeiter, wozu die Beschaffenheit seiner diskursiven Praktiken entscheidend beiträgt: Zwar sind seine Vorträge und Gesprächsäußerungen durch eine gewisse logische und formale Inkohärenz gekennzeichnet, so dass seine Anhänger des Öfteren nicht unmittelbar verstehen, worauf er hinaus will. Der britische *Izgrej*-Besucher Rom Landau spricht in diesem Zusammenhang von einem „östlichen Element“ in Dănovs Ausführungen, das von der logischen Organisation westlichen Denkens abweicht; der Bulgare formuliere jedoch gedankliche Grundlinien, wobei er sich präzisen Antworten entziehe, so dass Raum für individuelle Interpretationen bleibe: „Several of his pupils assured me that though at the time his answers do not seem to amount to very much, they have the strange faculty of solving problems at a later date and of helping the pupil to evolve the right answer for himself.“¹⁰²⁴

Genau diese Art der Kommunikation aber ist Teil der sinnfälligen Symbolisierung von Dănovs proklamierter Teilhabe an übermenschlichen Kräften, die die Quelle seiner Charismatisierung darstellen. Er verwendet keine sachlich-nüchterne, lehrbuchhafte Sprache, sondern einen diskursiven Stil, der die Außeralltäglichkeit seiner Person und seines Handelns wiedergibt, umso mehr als ein „östliches Element“ bei einem Publikum, das mit dem „Meister“-Ideal der anglo-indischen Theosophie bestens vertraut ist, auf große Offenheit stößt. Zu Dănovs sprachlicher Charisma-Symbolisierung gehört darüber hinaus, dass er in seinen Vorträgen häufig Gleichnisse heranzieht, was seine beanspruchte Stellung in der Nachfolge des Lehrers Jesu und seiner Einheit mit der hohen Christuswesenheit in ihm versinnbildlicht. Die Gleichnisse und Beispiele, die er einsetzt, stammen in der Regel aus dem Alltagsleben, oft mit einem ländlichen Bezug, so dass auch Zuhörer mit rudimentärer Bildung und ohne esoterische Vorkenntnisse Zugang zu Dănovs Predigt finden. Die zentralen Begriffe in seinen Äußerungen – Liebe, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Tugend, Freiheit, lebendige Natur – werden spontan mit positiven Assoziationen verbunden, auch wenn der genaue inhaltliche Sinn eines Vortrags oder Ausspruchs des „Lehrers“ nicht unmittelbar verständlich ist.

Der bulgarische Theologe setzt also seit der Jahrhundertwende sein religiöses Kapital erfolgreich ein, die von ihm in Aussicht gestellten Heilsgüter werden von einem wachsenden Personenkreis als erstrebenswert anerkannt, und die Art und Weise der Vermittlung dieser Güter sowie überhaupt Dănovs charismatischer Anspruch, sie vermitteln zu *können*, wird beglaubigt. So vermehrt sich sein soziales und auch ökonomisches Kapital bzw. das seiner Be-

¹⁰²⁴ Landau 1938, 343.

wegung und ihre soziale Stellung verbessert sich von einem kleinen, in der Öffentlichkeit nicht präsenten Verein in Varna zur größten alternativ-religiösen Vergemeinschaftung des Landes. Gleichzeitig wird neues religiöses Kapital produziert, das den Bedürfnissen der Gefolgschaft nach Ganzheit, Harmonie und Naturnähe entspricht: zum einen die „Begrüßung des Sonnenaufgangs“, zum anderen die *Paneurhythmie*, eine interventionistische Praxis, in die Dănov sein kulturelles Kapital der Musikalität und der Kenntnis moderner und traditioneller Tänze einfließen lässt. Die gemeinschaftliche Identität und die Zusammengehörigkeit der *Weißten Bruderschaft* werden durch die *Paneurhythmie* bekräftigt, zusätzlich stützt die Schaffung des komplexen Systems von Bewegungen als außergewöhnliche kreative Leistung das Charisma Dănovs.

Seinen Höhepunkt erreicht die gesellschaftliche Wirkung des „Lehrers“ bzw. der *Bruderschaft* Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre, als der Dănov-Anhänger und ehemalige Offizier Ljubomir Lulčev dank seines religiösen Kapitals in Form der „Mitgliedschaft“ in der Bewegung und der Beherrschung von Praktiken wie Chiromantie, Astrologie und Phrenologie König Boris III. kennenlernt und mit ihm in Kontakt bleibt. Das religiöse wird so zu kostbarem sozialen und schließlich auch, in engen Grenzen, zu politischem Kapital, als der Monarch einige von Lulčevs Vorschlägen zur Besetzung von höheren Beamtenposten berücksichtigt bzw. die Bestätigung eigener Pläne durch die „okkulten“ Methoden des Ex-Soldaten sucht. Auf diese Weise verbessert sich Lulčevs persönliche soziale Stellung – er wird inoffizieller Berater des Königs – wie auch die der *Weißten Bruderschaft*, die nun über mehrere Vertreter und damit Fürsprecher in der staatlichen Verwaltung verfügt.

5. Die *Weißte Bruderschaft* etabliert sich während der Zwischenkriegszeit in Bulgarien, sie erhält ein Zentrum in Gestalt der *Izgreve*-Kommune, es bildet sich ein fester, bis heute tradierter Bestand von Praktiken heraus (*Paneurhythmie*, „Begrüßung des Sonnenaufgangs“, Wanderungen im Gebirge, das Sommerlager bei den Rilaseen, bestimmte Gebete, Gesänge und Mantren etc.). Dessen ungeachtet vermeidet Dănov eine Institutionalisierung; zu seinen Lebzeiten bleibt eine, wie Weber es nennt, „charismatische Herrschaftsform“ bestehen, die an die persönliche charismatische Qualität des Bewegungsgründers gebunden ist.¹⁰²⁵ Es gibt keine feste Mitgliedschaft, keine religiösen Spezialisten, keine administrativ-bürokratischen Strukturen – es handelt sich um ein offenes Netzwerk; der eklektische, antidogmatische Charakter von Dănovs Predigt ermöglicht individuelle Zugänge und Aneignungen. Nach seinem Tod, als es darum geht, sein Andenken, seine Lehre und den Zusammenhalt der Anhängerschaft zu bewahren, bleibt das in Abgrenzung zur Orthodoxie formulierte antiinstitutionelle Diktum des „Lehrers“ ein zentrales Paradigma. Es werden keine Institution, kein Glaubenskodex, kein Korpus kanonischer Schriften und keine speziellen Gedächtnisrituale geschaffen. Die weiterhin offene, lose Struktur erleichtert den kommunistischen Machthabern zwischen-

¹⁰²⁵ Vgl. Weber 1980, 142.

zeitlich die Neutralisierung und Zersetzung der *Weißten Bruderschaft*, jedoch verhindert sie auch eine zu starke Routinisierung bzw. Veralltäglichen der religiösen Praxis; auch heutzutage ist kein wirklicher Boden für neue, verkrustete Ordnungsstrukturen und Dogmen aufbrechende Charismatiker gegeben, da kaum Ordnungsstrukturen und keine Dogmen existieren.

Alles in allem liegt in Bezug auf Dänov eine erfolgreiche charismatische Ablauffigur vor. Bei Sikelianos sieht die Sache anders aus:

1. Der Dichter erwirbt schon in seiner Jugend potentiell religiöses Kapital: Zum einen durch die Lektüre von Edouard Schurés *Großen Eingeweihten*, zum anderen durch mystische Einheitserfahrungen mit der Natur auf seiner Heimatinsel Lefkada. Um 1900 träumt er bereits von einem neuen spirituellen Zentrum in Delphi, zunächst verfolgt er jedoch seine literarische Karriere, für die er durch die Heirat mit der über großes ökonomisches Kapital verfügenden Eva Palmer finanziell abgesichert ist. Palmer verfügt darüber hinaus über soziales Kapital in Form von Kontakten zum Pariser Avantgardemilieu, in dem alternative religiöse Orientierungen florieren.¹⁰²⁶ Großes, seine gesellschaftliche Stellung weiter verbesserndes symbolisches Kapital bringt ihm sein erstes Gedicht *Der Seher* wie auch nachfolgende Werke, die ihn als renommierten Mitspieler im literarischen Feld etablieren. Bei seinen Reisen auf den Berg Athos und nach Jerusalem sammelt er Eindrücke und byzantinisches bzw. patristisches Quellenmaterial, das zunächst nur in seine christlich-pagane Synthese auf literarischer Ebene bzw. im literarischen Feld einfließt, das aber auch religiöses Kapital darstellt.

Der Erste Weltkrieg und die „Kleinasiatische Katastrophe“ aktivieren sein millenaristisches Sendungsbewusstsein, das sich aus der Überzeugung speist, über eine holistische Erkenntnis von Mensch, Natur und Geschichte zu verfügen und den tieferen Geist Griechenlands in einer verschütteten historischen Tradition – der arisch-orphischen *Synarchie* – gefunden zu haben. Seine Krisendiagnose ist die einer verlorenen Ganzheit und Heiligkeit des Lebens durch die Verdrängung dieser Urtradition, einer zunehmenden Zersplitterung und Orientierungslosigkeit der Menschheit im Gefolge des westlichen Rationalismus und Materialismus. Um damit eine Gefolgschaft zu gewinnen, wirbt er nicht im literarischen oder okkultistischen Milieu Griechenlands, sondern er wendet sich zunächst an König Konstantin I., dem er eine Erlöserrolle zuge-dacht hat und demgegenüber er in vagen Ausführungen und unklaren Begriffen seine Kritik am Westen äußert, der durch eine Masse träger und abstrakter Formen den prometheischen Zustand des Menschen verdränge. Der König versteht nichts, verfügt gar nicht über die zum Verständnis nötige gleiche oder ähnliche weltanschauliche Perspektive wie Sikelianos und könnte als Monarch des Orthodoxen Griechenlands kein wie auch immer gerartetes alter-

¹⁰²⁶ Vgl. Jacquin 1988, 25.

nativ-religiöses Erlösungsprojekt unterstützen; der Appell des Dichters verpufft folglich.

1926 kündigt der Leukadier die ersten *Delphischen Festspiele* an, er erwähnt die „arische oder orphische Tradition“ bzw. die „orphische Methode“, identifiziert oder diagnostiziert aber keine konkrete Krisenkonstellation, für die er eine Lösung anbieten will. Auch in den folgenden Prosaveröffentlichungen zur *Delphischen Idee* bleibt der Grund, aus dem er sein Vorhaben verwirklichen will, undeutlich, er spricht von der „Konfusion unserer Zeit“¹⁰²⁷, der „Entweihung des Menschen“¹⁰²⁸, einer „bescheidenen empirischen Denkweise, die immer mehr die körperliche, seelische und geistige Vitalität der Völker verschlingt“¹⁰²⁹, der „geistigen Zersplitterung unserer Epoche“, aber all das bleibt bruchstückhaft. Dies trifft ebenso auf das Vorhaben selbst zu, von dem er nur grobe Umrisse entwirft, und auf die „ewigen Prinzipien“, die er wieder in Kraft setzen will, aber nur schemenhaft benennen kann oder will. Hinzu kommt sein emischer Sprachgebrauch, der von den meisten nicht als solcher erkannt wird, d.h. das hauptsächlich von französischen Okkultisten übernommene alternative Geschichtsbild, auf dessen Grundlage er von „Apollon“, „apollinischer Ethik“, „orphischer Tradition“, „Amphiktyonen“ etc. spricht, wird mit einem etischen, von der akademischen Geschichtswissenschaft und Archäologie bestimmten Antikebild verwechselt. Wie Sikelianos' Kritikerin Eleni Negrepondi-Ourani richtig anmerkt, trägt seine Äußerung in sporadischen Artikeln anstelle eines ausführlichen Hauptwerks ebenfalls zu einer mangelnden Verständlichkeit bei.

Anders als die Vorträge Dänovs, die zwar in logischer und formaler Hinsicht oft nicht stringent, aber offen für individuelle Interpretationen und inhaltliche Aneignungen sind, ist die delphische Prosa im wahrsten Sinne des Wortes „esoterisch“, zumal sie sich überwiegend an eine Elite von „Eingeweihten“ richtet, also Menschen, die über vergleichbare weltanschauliche und religiöse Voraussetzungen wie der Dichter verfügen – die fehlende Anhängerschaft der *Delphischen Idee* zeigt, dass selbst die Zielgruppe keinen Zugang zu Sikelianos' Äußerungen findet. Der Grund für diese kommunikativen Schwierigkeiten liegt zum einen in der von Nikos Kazantzakis festgestellten Eigenschaft seines Freundes, in poetischen Bildern zu denken und diese für schlüssige Argumente zu halten; zum anderen ist Sikelianos in literarischer Hinsicht stark vom französischen Symbolismus etwa eines Stéphane Mallarmé beeinflusst, der aus einer antirationalistischen Haltung heraus klare textliche Instruktivität ablehnt und den Anspruch erhebt, „eine ‚dunkle‘, den Postulaten der Kommunikation sich verweigernde Sprache könne Geheimnisse enthüllen, die der Alltagssprache unzugänglich seien.“¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ Sikelianos 1980, 27.

¹⁰²⁸ Ebd., 28.

¹⁰²⁹ Ebd., 28.

¹⁰³⁰ Pauen 1994, 104.

Man kann davon ausgehen, dass Sikelianos genau wie Dănov durch eine besondere Sprache seinen Anspruch auf eine außeralltägliche, charismatisierende persönliche Qualität versinbildlichen will; anders als dem Bulgaren fehlt dem Griechen aber eine tragfähige Botschaft, durch die sich eine zur Hingabe bereite Anhängerschaft mobilisieren lässt. So erntet er vorwiegend Unverständnis und Spott ob seiner, wie es in den griechischen Zeitungen heißt, „Orakelsprüche“.

Sikelianos kann kaum soziales Kapital für die Verwirklichung des Projektes erwerben: Es findet sich zwar ein kleiner Kreis von Sympathisanten und Bewunderern, aber selbst diese Personen haben mehrheitlich nur einen vagen Begriff von den Vorstellungen und Zielen des Leukadiers. Sie fühlen sich von dem erkennbaren antirationalistischen, antimaterialistischen, idealistisch-hellenozentrischen und „geistesaristokratischen“ Charakter des Vorhabens angesprochen, wirken teilweise bei der Organisation der Festspiele mit, verteidigen den Dichter gegen Kritik in der Presse und schreiben eigene Artikel zur *Delphischen Idee*. An deren wirkliche Realisierung glaubt neben Eva Palmer aber wohl nur sein treuester Gefolgsmann Takis Dimopoulos, der geistig ganz im Okkultismus verwurzelt ist, und in dessen Augen Sikelianos tatsächlich über ein Charisma verfügt, das sich aus einer übermenschlichen Quelle speist. Sowohl seine Fürsprecher als auch seine Gegner verstehen ihn nicht, nicht ganz oder falsch, Letztere werfen ihm das Ziel einer Rückführung Griechenlands in die Antike vor – sei es um sich gegen die Modernisierung des Landes zu stellen, wie es die säkularen Gegner kritisieren, sei es um zum vorchristlichen Polytheismus zurückzukehren, wie es orthodoxe Stimmen fürchten.

Das ökonomische, kulturelle und soziale Kapital, das Palmer und Sikelianos für die Festspiele aufwenden, die Einladung von Vertretern staatlicher und öffentlicher Einrichtungen und sogar des Premierministers Venizelos, der Appell an den offiziellen nationalen Identitätsdiskurs mittels der Kombination von Elementen aus verschiedenen griechischen Epochen führt zwar zum Gewinn von künstlerischem Prestige im In- und Ausland, nicht jedoch zu den notwendigen symbolischen, religiösen, politischen und ökonomischen Kapitalerträgen für die Schaffung eines spirituellen Zentrums. Der Grund dafür ist zum einen, dass dafür ein adäquat kommuniziertes ideologisches Fundament fehlt; zum anderen ist das Projekt aufgrund seines utopischen Charakters von vornherein zum Scheitern verurteilt – weder würden die Staatsorgane ihre Macht zugunsten einer *Delphischen Vereinigung* selbst beschneiden, noch ist in Griechenland, zu dessen identitätsbildenden Faktoren die Orthodoxie gehört, die Einrichtung eines nicht-orthodoxen religiösen Zentrums mit Anspruch auf Gesellschaftsgestaltung denkbar.

2. Sikelianos stellt eine Krisenlösung in Aussicht, bevor er eine Krisenkonstellation identifiziert hat und tut beides auf eine ungenügende Weise, so dass die charismatische Ablauffigur scheitert, bevor sie überhaupt begonnen hat. Der massive Verlust an ökonomischem Kapital durch die aufwändige Organi-

sation der unentgeltlichen *Delphischen Festspiele* verschlechtert seine gesellschaftliche Position. Weder durch seine Schriften noch durch seine Vorträge in Delphi und Eleusis, noch durch die Festspiele oder gar die Aufführung des *Letzten orphischen Dithyrambus* in Athen gelingt eine Charismatisierung. Das letztgenannte Stück zeigt indes in symbolischer Form, welche Rolle Sikelianos sich eigentlich erträumt: die eines Eingeweihten, der einen Kreis von Jüngern um sich scharft und durch die Kraft seines Wortes die Menschen in Scharen verzaubert und erlöst. Paradoxerweise beginnt er nach der *Delphischen Idee*, genauere Ausführungen über die Menschheitskrise zu machen, die nach seiner Ansicht einer Lösung bedürfe, er kommuniziert erst nach seinem *Delphischen Versuch* in vollem Umfang sein Selbstbild als „wahrer Poet“, der „jenseits des Pulses der Schöpfung“ stehe und durch seine höhere, imaginative Erkenntnis die vom Rationalismus hinterlassene Kluft zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt zu schließen berufen sei. Auch seine ausführliche Positionierung gegenüber der Orthodoxie und Reformvorstellungen bezüglich der Kirche finden sich erst später. Allerdings tritt er aufgrund der historischen Umstände, seiner chronischen Krankheit und zunehmenden gesellschaftlichen Marginalisierung zu keiner aktiven Verwirklichung einer religiösen Utopie mehr an.

Dănov und Sikelianos haben ähnliche Vorstellungen bezüglich einer neuen Ganzheit des Lebens und der Einheit der Menschheit im Einklang mit dem Kosmos; der Weg, den sie jeweils zu diesem goldenen Zeitalter aufzeigen, ist unterschiedlich und verweist auf individuelle Detaildifferenzen in ansonsten vergleichbaren weltanschaulichen Ausgangsbedingungen. Dănov vertritt das Ideal einer spirituellen Vervollkommnung, durch die jegliche „äußerliche“ Gesetze, institutionalisierte Regularien und Dogmen hinfällig werden, da der höherentwickelte Mensch, der über ein „kosmisches Bewusstsein“ verfügt, von sich aus ein „vernünftiges“ Leben führt, ein Leben in vollkommener solidarischer Einheit mit den anderen Menschen. Aus einer „inneren Freiheit“ des göttlichen Wesenskerns im Individuum soll so eine umfassende äußere – aber nicht äußerliche – Freiheit werden. Die seitens des „Lehrers“ postulierte Strategie zur Erreichung dieses utopischen Zustandes ist eine Transformation „von unten“: Fortschrittliche Träger des „neuen Lebens“ bzw. der „neuen Ideen“ – vor allem die *Weißer Bruderschaft* und ähnliche Bewegungen, aber auch Kommunisten, Anarchisten, Esperantisten, Feministinnen und andere – sollen die Prinzipien der Liebe, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit etc. gewissermaßen durch Graswurzelarbeit innerhalb der Gesellschaft verbreiten, insbesondere, indem sie sie vorbildhaft leben. Schließlich soll das Neue „nach oben“ auf die staatliche und institutionell-religiöse Ebene gelangen und in die ganze Welt ausstrahlen. Dănov kennzeichnet diese Entwicklung als Teil eines evolutionären, d.h. natürlichen Prozesses, der durch Impulse aus der „göttlichen Welt“ vorangetrieben, seitens der Gesandten der „Universalen Weißen Bruderschaft“ vermittelt werde, und den die Menschheit zur Vermeidung von Unglück nicht durch ein Festhalten an alten Formen behindern dürfe.

Sikelianos vertritt den umgekehrten Ansatz, er spricht von einer „Revolution von oben“¹⁰³¹: Er fordert nicht, dass eine geistige Elite die Prinzipien der „Dorischen Orthodoxie“ inmitten der Gesellschaft vorlebt und disseminiert, sondern verlangt vielmehr die Schaffung einer über der Politik stehenden religiösen Institution, in der die „Eingeweihten“ zusammenkommen und ein weltanschauliches Leitbild für die gesamte Gesellschaft, einschließlich der Orthodoxen Kirche, vorgeben. Die „Massen“ sollen dabei „von oben“ unter Einsatz künstlerisch-liturgischer Kollektivveranstaltungen auf eine höhere Bewusstseinsstufe gebracht und zu einer Einheit geformt werden. Dieses spirituelle Zentrum würde dann die „Geistesaristokratie“ der ganzen Welt zusammenbringen, die Aktivitäten anderer Zentren koordinieren und schließlich die alte synarchische Weltordnung wiederherstellen. Auch nach Ansicht von Sikelianos gibt es eine spirituelle Evolution, eine naturgesetzliche Aufwärtsentwicklung, von der die Menschheit im Laufe der Geschichte abgekommen sei und Unheil auf sich geladen habe, so dass man sie nun wieder auf den richtigen Kurs bringen müsse.

Dănov schwebt eine Erlösung durch die Obsoleszenz von Institutionen und Gesetzen vor, Sikelianos ein staatliches Gesetz zur Einrichtung einer erlösenden Institution. Die unterschiedlichen Ansätze der beiden spiegeln sich in den charismatischen Ablauffiguren wider: Dănov beginnt unten, im okkultistischen Milieu, baut ein Netzwerk auf, kann immer mehr Anhänger durch seine auch abgedruckten Vorträge und die Aktivitäten bzw. Lebensweise der Bewegung gewinnen, bis schließlich sogar eine Verbindung zur Staatsführung hergestellt ist. Sikelianos beginnt oben, wendet sich zuerst an den König, dann an die republikanische Führung – und genau hierin liegt der Grund für die Aussichtslosigkeit seines Unterfangens und, im Gegenzug, den relativen Erfolg Dănovs: Letzterer richtet sich mit seiner Botschaft gezielt an einen Personenkreis, der dafür empfänglich ist, Leute mit spiritistischen, theosophischen, tolstojanischen Vorstellungen, die ein grundlegendes Vorverständnis und Akzeptanz sowohl für die Inhalte seiner diskursiven Praktiken mitbringen als auch für die von ihm eingenommene charismatische Rolle. Sikelianos hingegen veröffentlicht Artikel in Tageszeitungen und Kulturzeitschriften, hält Festspiele ab, zu denen er die Presse und Vertreter des Staates einlädt, in der Hoffnung (oder besser gesagt: in der Überzeugung), dass erstens, die von ihm anvisierte „eingeweihte“ Zielgruppe auf ihn zukommt und seine charismatische Führungsrolle anerkennt, und zweitens, breite gesellschaftliche und vor allem staatliche Unterstützung für sein Projekt daraus erwächst. Er wendet sich damit an eine Öffentlichkeit, die im Großen und Ganzen seine idiosynkratische, emische Perspektive auf die Welt nicht teilt, seine poetisch verdunkelte Sprache nicht versteht und folglich auch kein Vorverständnis bzw. keine Offenheit für die beanspruchte charismatische Rolle hat, mit der so eine Sprache einhergeht.

Aus dieser Differenz wird ersichtlich, dass der Theologe und der Literat in unterschiedlichen sozialen Feldern agieren. Dănov setzt sein Kapital von Anfang

¹⁰³¹ Sikelianos 1980, 135.

an im religiösen Feld ein: Er wendet sich an alternativ-religiöse Kreise, schafft bzw. greift auf ein in diesem Milieu klar als solches erkennbares religiöses Kapital in Form von bestimmten interventionistischen, diskursiven und verhaltensregulierenden Praktiken zurück, formuliert angesichts einer strukturellen Schwäche der Orthodoxie das Ziel einer religiösen Erhöhung des bulgarischen Volkes, beansprucht Charisma, das sich aus einer übermenschlichen Quelle speist – religiöses Charisma also. Er gewinnt dadurch neues Kapital diverser Art und produziert neue religiöse Güter, setzt diese aber weiterhin fast ausschließlich im religiösen Feld ein, so bemüht er sich z.B. nicht um eine vorteilhafte Positionierung in der intellektuellen Szene Bulgariens, schlägt zwar eine Brücke zu Anhängern linker politischer Ideologien, aber weder er selbst noch seine Bewegung als Ganzes wird politisch aktiv. Seine Anhänger formulieren in den Zeitschriften der *Bruderschaft* gesellschaftspolitische Vorstellungen; aufgrund des überwiegend bruderschafts-internen oder erweiterten alternativ-religiösen Leserkreises ist dies aber vor allem eine religiöse Binnenkommunikation über die Deutung sozialer Verhältnisse und Krisen bzw. über ihre Lösung auf der Basis von Dănovs Lehre, und höchstens indirekt eine Beteiligung an Diskursen im politischen oder intellektuellen Feld. Die Anhänger der Bewegung agieren in ihrem täglichen Leben selbstverständlich in diversen sozialen Kontexten, die spezifische soziale Praxis, die sich aus der Verbundenheit mit Dănovs Lehre ergibt, ist aber eine Praxis im religiösen Feld – einem Feld, in dem es nicht um politisches, wirtschaftliches oder akademisches Handeln geht, sondern um die Produktion und den Konsum von Heilsgütern, um mit Bourdieu zu sprechen. Das Anhören bzw. Studium von Dănovs Äußerungen, die Begrüßung des Sonnenaufgangs, die Durchführung der *Paneurhythmie* und anderer Übungen, Wanderungen, gemeinsames Singen und Beten, die Befolgung von Ernährungs- und Gesundheitsempfehlungen – all diese Praktiken dienen der Erlangung von Heil, der Abwehr von Unheil und der Stiftung von Sinn unter Bezug auf übermenschliche Mächte; es sind religiöse Praktiken, und genau sie machen das spezifische soziale Handeln der *Weißten Bruderschaft* aus. Dănov äußert in seiner millenaristischen Botschaft zwar, dass die gesamte Gesellschaft bestimmte ethische Prinzipien befolgen müsse und hofft in diesem Zusammenhang auf eine Durchdringung des bulgarischen Volkes durch den „Impuls der göttlichen Liebe“, die Aktivitäten der *Weißten Bruderschaft* vollziehen sich aber vornehmlich innerhalb der religiösen Wertsphäre. Die große Ausnahme ist der Fall Ljubomir Lulčev, der die Gelegenheit bekommt, sein religiöses Kapital im politischen Feld einzusetzen, und in dem Dănov ein Mittel sieht, seine Lehre zur Handlungsbasis des höchsten politischen Akteurs zu machen und auch die religiöse Praxis der *Paneurhythmie* gesamtgesellschaftlich zu verankern. Dies alles ist aber nur begrenzt erfolgreich, und der Missmut, der Lulčev seitens seiner *Schwestern* und *Brüder* ob der Verbindungen zum König teilweise entgegenschlägt¹⁰³², bestätigt die Konzentration der Bewegung auf das religiöse Feld. Das in der *Bruderschaft* vorherrschende Empfinden, durch die charismatische Präsenz

¹⁰³² Vgl. Lulčev 1992, 7.

Dänovs an einer höheren, Staat und Gesellschaft transzendierenden Ordnung Anteil zu haben, ist für dieses soziale Handlungsmuster prägend.

Sikelianos auf der anderen Seite setzt sein religiöses Kapital nach dem Ersten Weltkrieg vorwiegend außerhalb des religiösen Feldes ein, er gründet keine religiöse Gruppierung oder Bewegung, sondern versucht, erstens, politische Handlungsträger auf seine millenaristische Vision auszurichten und ihre Unterstützung zu erhalten; zweitens versucht er, in der allgemeinen Öffentlichkeit und in den intellektuellen und literarischen Feldern (die sich natürlich mit dem religiösen Feld überschneiden), Anhänger zu gewinnen. Er kommuniziert seine Botschaft in Tageszeitungen und Zeitschriften, die als Medien des intellektuellen bzw. kulturjournalistischen Diskurses dienen, da er tatsächlich Intellektuelle für die Schaffung einer *Delphischen Vereinigung* gewinnen will, wobei er zum einem Nietzsches Ideal der „Geistesaristokratie“ folgt, mehr aber noch Schurés theosophisch geprägtem Bild der Intellektuellen als wahren Philosophen und Weisen, die von den Schranken der Materie befreit sind.¹⁰³³ Die *Delphischen Festspiele* zielen ebenfalls auf diese Gruppe sowie auf das politische Feld ab, da der Dichter verlangt, dass der Staat einen Teil seines Gebietes zur Schaffung eines territorial autonomen spirituellen Zentrums bereitstellt.

Der Leukadier versucht nicht nur in nicht-religiösen Feldern Anerkennung für ein tatsächliches religiöses Kapital zu erlangen (die „orphische Intuition“, die Kenntnis der heiligen Tradition der antiken Heiligtümer, die Verkündigung einer Rückkehr der „Ideen-Mütter“ etc.), sondern auch für ein kulturelles Kapital, das er als religiöses Kapital umdeutet. Dies ist bei seiner Interpretation des *Gefesselten Prometheus* als Liturgie der Fall, in der die antike Mysterienweisheit symbolisch vermittelt werde – für diese Sichtweise sucht er die Beglaubigung der allgemeinen Öffentlichkeit. Das Aufgabenfeld, das er der *Delphischen Universität* zuweist, ist die gesamte griechische Gesellschaft (später auch die übrige Menschheit) auf ein vereinigendes geistiges Leitbild auszurichten, das für das Bildungswesen, Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kunst und die bestehenden Religionsgemeinschaften gelten soll. Das Projekt des Dichters zielt letztlich also auf eine Entsäkularisierung der Gesellschaft ab: Die Ausdifferenzierung autonomer sozialer Wertsphären als Ergebnis der gesellschaftlichen Emanzipation von religiösen Normen und Institutionen – ein Prozess, der für die Geschichte des Westens prägend war und vor allem nach 1830 auch Griechenland erfasste – ist für Sikelianos ein Ausdruck geistiger Zersplitterung und sozialer Fragmentierung, die durch die Bindung eben dieser Wertsphären an die von Delphi vorgegebene geistige Orientierung überwunden werden soll.

Dänov sagt ebenfalls eine derartige geistig-soziale Einheit voraus, weder er selbst noch seine Anhänger streben aber, anders als der Leukadier, dafür eine aktive, unmittelbare gesellschaftspolitische Umgestaltung an, sondern vertrauen wie gesagt auf eine Bewusstseins-erhöhung „von unten“, die in einer zeitlich nur vage definierten Zukunft dann zu ihrer Vollendung kommen werde. In der Ein-

¹⁰³³ Schuré 1979, 312.

leitung habe ich erwähnt, dass die gesellschaftlichen Umbrüche in Europa bis zum Ersten Weltkrieg eher Fluchtbewegungen erzeugen, während in der Zwischenkriegszeit das Streben nach Gestaltung einer „anderen Moderne“ Auftrieb erhält – die *Weißer Bruderschaft* und die *Delphische Idee* sind Ausdruck dieser beiden Tendenzen: Dănov offeriert eine Fluchtmöglichkeit in eine harmonische, von Liebe, Reinheit, Gesundheit und Schönheit geprägte Gegenwelt, Sikelianos hingegen fühlt sich zur entschlossen-kämpferischen Überwindung der „Entzauberung“, Zersplitterung und Orientierungslosigkeit der Welt verpflichtet. Dies hat er mit anderen, teilweise ebenfalls religiös motivierten Künstlern und Intellektuellen gemein, die auch seine inhaltliche Vagheit teilen:

Daneben stand der Wille [...], diesen diagnostizierten Verfallsprozess allseitiger Auflösung nicht länger hinzunehmen: die resignierende Rebellion ohne Erlösungshoffnung (Existenzialismus) oder der rebellische Aktionismus (Sorel, Barrès, Stefan George, Gabriele d'Annunzio). Der entschlossene Wille zur Zerstörung durch die ziellose „Tat“, die „Aktion“, die „Revolution“ waren verschiedene Ausprägungen dieser Hoffnung, die Vernunft (und die Gegenwart) zu überspringen und so den Ausweg aus der Stagnation zu weisen, ohne ein Ziel benennen zu können oder zu wollen.¹⁰³⁴

Sikelianos will keine partikuläre Bewegung im religiösen Feld gründen und führen, sondern er stellt gleich die Maximalforderung: die Schaffung eines von staatlicher und gesellschaftlicher Zustimmung getragenen spirituellen Zentrums, in dem international verstreute alternativ-religiöse und antirationalistische Bestrebungen gebündelt werden, und welches nicht nur die Griechen zu neuen Menschen macht, sondern auch den Grundstein für eine neue Weltordnung bildet. Im Gegensatz zum Aktionismus anderer Künstler und Intellektueller der Epoche, die gar nicht mit einer wirklichen Realisierung ihrer Forderungen rechnen, sondern denen es um die reine Formulierung eines entschlossenen Handlungswillens geht (quasi um eine „Ästhetik der Tat“), setzen Sikelianos und Palmer den Großteil ihres Vermögens ein und suchen verzweifelt nach Unterstützern und Geldgebern, um das Projekt tatsächlich zu Wege zu bringen. Die schwache Mobilisierungskraft der *Delphischen Idee* rührt gerade aus der Radikalität von Sikelianos' Anliegen, er richtet seine Anstrengungen auf die Schaffung der *Delphischen Universität* und vernachlässigt, trotz der Unterzeichnung der Satzung der *Delphischen Vereinigung*, die Formierung eines religiösen Vergemeinschaftungsrahmens (wie ihn die *Weißer Bruderschaft* darstellt) und entsprechender Praktiken, mit denen sich potentielle Anhänger identifizieren könnten.

Diese unterschiedliche Grundausrichtung der beiden Männer ist mit ihrer jeweiligen Haltung zur „Moderne“ bzw. zum Westen verbunden: Während Dănov die Westeuropäer als „Lehrer der Slawen“ bezeichnet, der Begriff der Vernunft bei ihm positiv konnotiert ist („vernünftiges Leben“, „Lebendige Vernünftige

¹⁰³⁴ Mai 2001, 26.

Natur“) und er die naturwissenschaftlich-empirische Rationalität zum Maßstab für seine Lehre erklärt (wenngleich er freilich darüber hinausgeht), sieht Sikelianos die Menschheit in geistiger Unterdrückung durch die westlich geprägten Kriterien des, in seinen Augen, zersetzenden Rationalismus. Der Bulgare erkennt in der Aufklärung eine Etappe auf dem Weg zum „wahren“ Christentum, der Grieche den Gipfel der erkenntnistheoretischen Abtrennung der sichtbaren von der unsichtbaren Welt. Gemeinsam ist beiden in Bezug auf den Westen, dass sie für ein größeres Selbstbewusstsein ihrer Völker eintreten, das auf einem historischen Kapital fußt: Bei Dănov sind das die Bogumilen als Vorreiter westlicher Entwicklungen, bei Sikelianos das „Delphische Griechenland“, dessen Spuren sich in Religion, Kunst und Volkskultur fänden. Beide wollen dabei den kriegsbereiten Nationalismus ihrer Länder überwinden, indem sie die nationale Identität in ein größeres Ganzes integrieren – der Theologe in das Slawentum, die gesamte Menschheit und den Kosmos, der Dichter in die indoarische Kultur sowie ebenfalls die gesamte Menschheit und den Kosmos.

Was Dănov und Sikelianos prophezeien, ist das „Reich Gottes auf Erden“, eine universale Liebes- und Gerechtigkeitsordnung im Einklang mit der Natur, getragen vom „Neuen Menschen“. Liebe, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Tugend bzw. Strahlung, Eurhythmie, Disziplin, Einfachheit, Autonomie und Gedächtnis sind die ewigen, absolut gesetzten Prinzipien, in deren Geist die Menschheit zu einer harmonischen Ganzheit verschmelzen soll, in der sich die Individualseelen zu einer Kollektivseele verbinden bzw. alle Traditionen und Mythen zu einer Tradition und einem Mythos. Diese Vorstellungen spiegeln deutlich die krisenbedingte antipluralistische Tendenz der Zwischenkriegszeit wider, die gerade in Ost- und Südosteuropa nach 1930 die Ablösung parlamentarischer Systeme durch diktatorische Regime begünstigt, in Deutschland die Machtübernahme durch den Nationalsozialismus. Eine ordnende, die Massen mit einem „einheitlichen Rhythmus“ versiehende Funktion soll die *Delphische Universität* nach Vorstellung von Sikelianos ausüben; die Überwindung der Vereinzelung des Individuums zugunsten eines „Lebens für das Ganze“ ist Dănovs Vision – nur in einer höheren geistig-sozialen Kollektivität ist aus der Sicht beider das Heil der Menschheit zu finden. Im einen Fall soll dies, wie erwähnt, durch ein theokratisches System „von oben“ herbeigeführt werden, im anderen Fall durch das Obsoletwerden politischer und sonstiger Herrschaft „von unten“, das grundlegende Ziel ist letztlich das gleiche.

Hieraus erklärt sich, dass beide Akteure früher oder später (Sikelianos nach einer Phase der Rechtstendenz) dem Sowjetkommunismus eine wichtige Rolle im Evolutionsprozess einräumen; wohlgemerkt sieht keiner von beiden im Marxismus-Leninismus (aufgrund seiner fehlenden spirituellen Dimension) eine dauerhafte Lösung für die Probleme der Menschheit, jedoch deuten sie die Ereignisse der Oktoberrevolution in Kombination mit den von den Bolschewiki vertretenen Idealen der Gleichheit, Gerechtigkeit und des Internationalismus als Anzeichen und wegbereitenden Faktor einer allgemeinen Welterneuerung. Dănov hegt eine ambivalente Haltung gegenüber kommunistischen Gewaltmaßnahmen, distanziert

sich zum einen von ihnen, legitimiert sie mit Blick auf Russland aber auch indirekt als Folgen von negativem Karma und als Reinigung des russischen Volkes, um es auf seine allgemeinmenschliche Mission an der Spitze des Slawentums vorzubereiten; er und seine Anhänger schützen kommunistische Aktivisten vor Verhaftung; Sikelianos sieht die repressiven Maßnahmen der Sowjetführung gegen die Orthodoxie als notwendige Zurechtstufung reaktionärer Kräfte und preist Lenin als Heldenfigur, die das Tor zu einer universalen Gerechtigkeitsordnung auf Erden aufgestoßen hat, Stalins strategische Förderung der Orthodoxie während des Zweiten Weltkriegs erscheint ihm als Rückbindung des Kommunismus an den unterbewussten religiösen Archetyp der russischen Volksseele und damit als Ausgleich des spirituellen Defizits des historischen Materialismus.

2. Esoterik und Orthodoxie

Ich habe zu Anfang in einer Arbeitsdefinition Esoterik als Religiosität bestimmt, für die interventionistische, diskursive und verhaltensregulierende Praktiken charakteristisch sind, und die sich auf den Anspruch auf bzw. das Streben nach einem höheren Wissen mit soteriologischer Qualität beziehen. Damit verbunden ist eine Strategie der religiösen Selbstermächtigung, der Selbsterlösung des Individuums unabhängig von religiösen Institutionen wie den großen Kirchen.

Monika Neugebauer-Wölk hat für den Zeitraum vor 1800 die These aufgestellt, dass ungeachtet der Tatsache, dass es sich bei den damaligen Vertretern esoterischer Religiosität um Christen handelt, die sich auch als solche verstehen, Esoterik und Christentum zwei unabhängige und inkompatible religiöse Sinn-systeme seien, wie sie anhand der Gegenüberstellung eines Grundprofils der frühneuzeitlichen Esoterik und eines Grundprofils theologisch basierter christlicher Glaubenskonzepte nachzuweisen sucht.¹⁰³⁵ Diese Gleichsetzung von Christentum und kirchlichen Institutionen ist problematisch, da so zum einen die theologische Binnenperspektive letzterer zum wissenschaftlichen Betrachtungsmaßstab erhoben wird, zum anderen dem individualistischen (es handelt sich ja um Religiosität, also eine subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion), adogmatischen bzw. antidogmatischen Charakter der Esoterik nicht Rechnung getragen wird, in der mitunter eklektisch Elemente aus unterschiedlichen religiösen Kontexten zusammenkommen, so dass gerade in den Jahrhunderten vor 1800, als die Ausdifferenzierung des religiösen Feldes in Europa noch relativ gering ist, Anteil an einem christlichen Sinnsystem besteht.¹⁰³⁶

Dessen ungeachtet bietet die von Neugebauer-Wölk vorgenommene Gegenüberstellung sehr treffende Feststellungen bezüglich des Verhältnisses von esoterischer Religiosität und eben kirchlich-institutionellem Christentum, die auch für die Zeit nach 1800 gültig sind, und die ich heranziehen möchte, um die

¹⁰³⁵ Vgl. Neugebauer-Wölk 2003.

¹⁰³⁶ Für eine ausführlichere Kritik am Ansatz Neugebauer-Wölks siehe Stuckrad 2005, 83–84.

Positionierung von Dänov und Sikelianos gegenüber der Orthodoxie wie auch die Gegenreaktionen letzterer einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen.

Der erste Punkt, den die Historikerin anführt, ist die **Überschreitung der heiligen Schriften** durch die Esoterik, also die Tatsache, dass die Bücher des Alten und Neuen Testaments als Offenbarungsträger im esoterischen Argumentationszusammenhang nicht ausreichend sind:

[...] sie werden durch das Corpus Hermeticum, die chaldäischen Orakel, kabbalistische Literatur und vergleichbare Texte ergänzt. [...] Dabei haben die ergänzenden Texte esoterischer Provenienz eine andere Funktion als sie etwa die Kirchenväterliteratur im Verhältnis zur Bibel in der katholischen Kirche hat: Sie sind nicht Träger von Auslegung, sondern ebenfalls Quellen von Offenbarung und stehen damit auf derselben sakralen Ebene wie die Bibel. In einem übertragenen Sinn ist auch die Vorstellung von den „zwei Büchern“ göttlicher Offenbarung, der Bibel und dem Buch der Natur, hier einzuordnen. Es geht immer darum, dass der Kanon der heiligen Schriften des Christentums nicht ausreicht, um das optimal mögliche Wissen über die Geheimnisse des Göttlichen zu erlangen.¹⁰³⁷

Die Natur als symbolische Manifestation des Göttlichen und Quelle von Offenbarung nimmt im Denken Dänovs wie auch Sikelianos' eine zentrale Rolle ein. Der Bulgare nimmt seine Schüler mit auf Wanderungen im Gebirge, um ihnen die verschlüsselte Weisheit der „lebendigen vernünftigen Natur“ zu eröffnen und sie mit dem Göttlichen in Kontakt zu bringen. Zwar beginnt der „Lehrer“ die meisten seiner Vorträge mit einem Bibelzitat und greift bei der sprachlichen Gestaltung seiner diskursiven Praktiken auch sonst häufig auf *Altes* und *Neues Testament* zurück, jedoch ist der christliche Schriftkorpus nicht ausreichend: Dänov bezieht sich in seinen ca. 7500 Vorträgen auf Elemente aus verschiedensten religiösen und philosophischen Quellen und kennzeichnet die Offenbarung der Natur als essentiell: Nur wer ihre Symbole entziffern könne, erlange Weisheit, ein „kosmisches Bewusstsein“ und könne ein „vernünftiges“ Leben in Einklang mit ihren Gesetzen führen.

Sikelianos gibt in seiner Prosa an, dass er die Bibel als schädlichen Einfluss im Denken der Kirchenväter betrachtet, die dadurch von der antiken Weisheit abgebracht worden seien; er selbst versucht, dem in seinen Augen defizitären Charakter des *Neuen Testaments* wie auch ergänzender apokrypher Literatur entgegenzuwirken, in dem er die Figuren Jesus und Maria hellenisiert, universalisiert und erotisiert. Durch die lyrisch-imaginative Wahrnehmung der Natur als Offenbarungsraum des männlichen wie des weiblichen Aspekts des Göttlichen sowie in mystischer Seelenschau habe er ein vollkommenes Bewusstsein erlangt. Auch für ihn sind andere religiöse und philosophische Schriften legitime Erleuchtungsquellen, etwa die Veden und Upanishaden¹⁰³⁸, aber in gewisser Weise auch das

¹⁰³⁷ Neugebauer-Wölk 2003, 137.

¹⁰³⁸ Vgl. Tsakonas 1987, 385.

Werk Saint-Yves d'Alveydres, das ihm Wissen über eine verborgene historische Tradition liefert, und das die Darstellungen Mose und Jesu in der Bibel um ihre Deutung als Kämpfer für die Wiederherstellung der universalen *Synarchie* erweitert.

Der zweite Differenzpunkt ist das **höhere Wissen** selbst. Esoterik setzt sich in ein Steigerungsverhältnis gegenüber dem kirchlichen Christentum, sie beansprucht tiefere Einsicht, höheres Wissen, eigentliche Erleuchtung, wobei die Priorität des esoterischen Wissensbegriffs gegenüber dem Glauben (der „gnostische“ Charakter der Esoterik) die Basis dieses Anspruchs ist. Die verschiedenen Erkenntniswege des höheren Wissens zielen, so Neugebauer Wölk, auf die Entzifferung des „Okkulten“ ab, auf die Entschlüsselung der geheimen Substanz hinter den äußeren Zeichen und Bildern.¹⁰³⁹ Und weiter:

In der Konsequenz dessen wird das Selbstverständnis vom Besitz höherer Erkenntnis auf das Christentum in der Form des Wahrheitsanspruchs projiziert. Auch dies ist ein Modus der Steigerung. Das Frühchristentum hat sich selbst gegenüber der heidnischen Antike als die wahre Religion verstanden und dies auch in philosophischer Argumentation [...] zu begründen versucht. Esoterische Religiosität erhebt den Anspruch, die Wahrheit noch jenseits des lehrhaft formulierten, in Dogmen festgeschriebenen Wahrheitsanspruchs der Kirchen zu erkennen. Frühneuzeitliche Esoterik versteht sich als „wahres Christentum“ auf der Basis höheren Wissens.¹⁰⁴⁰

Diesen Anspruch vertreten auch Dănov und Sikelianos: Der bulgarische Theologe postuliert die „Neue Lehre“, die eine Aktualisierung der „wahren“ Lehre Jesu und aller anderen großen Menschheitslehrer sei; der griechische Dichter sieht sich selbst als Vertreter des „orphischen Christentums“, welches das Christentum Jesu selbst und mit der Weisheit der „großen Eingeweihten“ der Geschichte identisch sei. Das institutionelle Christentum ist für beide eine „Steinerne Kirche“ (Dănov) bzw. ein „Gebäude aus Stein“ (Sikelianos), welche die lebendige urchristliche Botschaft verzerrt und starre Dogmen an ihre Stelle gesetzt habe. Aus diesem Grund idealisieren beide auch „häretische“ Personen und Bewegungen der Vergangenheit, die für sie den Geist des „wahren“ Christentums repräsentieren: Im Falle Dănovs sind das die Bogumilen, im Falle von Sikelianos ist das Georgios Gemistos Plethon wie auch die Paulikianer¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁹ Vgl. Neugebauer-Wölk 2005, 138.

¹⁰⁴⁰ Ebd., 138–139.

¹⁰⁴¹ In seinem Theaterstück *Der Tod des Dijenis* von 1947 stellt er Dijenis Akritas, eine in byzantinischen Volksliedern besungene Heldenfigur, die an den Grenzen des Reiches gegen die muslimischen Araber kämpft, als Führer der frühmittelalterlichen gnostisch-dualistischen Bewegung der Paulikianer dar. Dijenis erhebt sich in dem Stück gegen die imperiale und klerikale Macht Konstantinopels und wird von Sikelianos als christusähnliche Erlöserfigur porträtiert, vgl. Sikelianos 1960.

Den dritten Punkt ihrer Gegenüberstellung bezeichnet Neugebauer-Wölk als „**Realisierung und weltliche Macht**“. Sie führt aus, dass das Erkenntnismodell esoterischer Religiosität in doppelter Weise vom christlichen Erkenntnisbegriff abgesetzt ist, zum einen durch die Steigerung, zum anderen durch den Anspruch auf Verwirklichung:

Selbstverständlich gibt es auch im Christentum den Grundsatz, daß die Religion Auswirkungen auf das Handeln der Menschen haben müsse, aber dies gehört zum Bereich der guten Werke, von Nächstenliebe und sozialer Praxis, also zur Ethik und nicht zur Epistemologie. Die höhere Erkenntnis und esoterische Hermeneutik [...] ermöglicht nach dem Verständnis des Esoterikers das Einsetzen dieser Kräfte als Herrschaft über die Dinge, Macht über die Menschen und Realisierung göttlicher Ordnung in der Welt. Das Überwinden natürlicher Grenzsetzung erscheint nicht wie im Christentum als seltenes, von den Kirchen häufig beargwöhntes Wunder, sondern als logische und zu erwartende Folge höheren Wissens.¹⁰⁴²

Dies ist nicht mit der Herrschaftsausübung des institutionellen Christentums zu verwechseln – das Christentum müsse, so Neugebauer-Wölk, sein religiöses Konzept politisch erweitern und anpassen, während Formen von Herrschaft und Wirkungsmacht genuiner Bestandteil esoterischer Religiosität seien.¹⁰⁴³ Betrachtet man die *Weißer Bruderschaft* und die *Delphische Idee*, so stellt man fest, dass die im Rahmen dieser Bewegung bzw. dieses Projektes anvisierten Auswirkungen auf das menschliche Handeln eher dem esoterischen als dem kirchlich-christlichen Modell entsprechen: Trotz des für Dänovs Lehre zentralen Liebesbegriffes entwickeln sich in der *Bruderschaft* keinerlei Ansätze zu karitativer Tätigkeit, Armenhilfe u.ä., zumal der Lehrer diesbezüglich auch keine Handlungsimpulse gibt. Vielmehr bedeutet „Verwirklichung der Liebe“ für ihn die Realisierung der organischen Einheit der „lebendigen vernünftigen Natur“ im menschlichen Zusammenleben, die Schaffung einer universalen Kollektivvergemeinschaftung, getragen von physisch höherentwickelten und spirituell vervollkommenen Menschen. Aus der Entschlüsselung der Symbole der Natur geht in seinen Augen die Macht zur Gestaltung der Welt hervor, ebenso aus der Anwendung der Liebe, dank der es – wie ich oben zitiert habe – keinen Gedanken gebe, der sich dem Anwender nicht unterwerfe und sich in den Dienst seiner Ideale stelle. Die *Weißer Bruderschaft* sei durch ihr höheres Wissen in der Lage, heißt es bei Dänov, einen „Impuls der Liebe“ in die Welt zu senden und sie dadurch beeinflussen zu können. Die Anhänger des „Lehrers“, die ihn für einen hohen Meister im theosophischen Sinne halten, schreiben ihm selbstverständlich auch paranormale Fähigkeiten zu, deren Quelle sie in seiner spirituellen Vollkommenheit erkennen.

Bei Sikelianos ist der Befund noch deutlicher: Er kritisiert die „sentimentale Philanthropie“ vieler Gläubiger, an deren Stelle die Rückbesinnung der Ortho-

¹⁰⁴² Neugebauer-Wölk 2003, 139.

¹⁰⁴³ Vgl. ebd., 139.

doxie auf das soziale Gebot Jesu und der ersten christlichen Gemeinden treten müsse – die *Synarchie*, eine organische, harmonische, gerechte und idealiter globale Ordnung ewigen Friedens. Als Träger eines höheren Wissens sieht sich Sikelianos dazu berufen und ermächtigt, gemeinsam mit anderen „Eingeweihten“ diese Ordnung zu verwirklichen. Nur der „wahre Poet“, der Mensch, Natur und Geschichte in ihrer Gesamtheit erfasst habe und gleichzeitig aus ihr herausrage, könne die Entwicklung der Menschheit wieder in geordnete Bahnen lenken. Sikelianos' treuer Gefolgsmann Takis Dimopoulos schreibt ihm gar zu, nach dem Tod einen noch mächtigeren vergeistigten Zustand erlangt zu haben.

Neugebauer-Wölks vierter Punkt ist „**Erlösung und Christusbild**“: Hiermit ist erstens die Frage der Erlösung gemeint, die im kirchlichen Christentum von Gott kommt und im Falle von Katholizismus und Orthodoxie institutionell vermittelt wird, während der Erlösungsweg in der Esoterik von der Idee einer religiösen Selbstermächtigung geprägt ist:

Der Glaube an die Fähigkeit des Menschen, das göttliche Zeichensystem des Universums entziffern zu können und die Grundsätze der spekulativen Alchemie begründen dagegen esoterisch auch für die Neuzeit Heilskonzepte, die der Selbsterlösung nahekommen oder sie doch als denkbare Ziel im Blick haben. Auch hier verschwimmt die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz in einer dem Christentum nicht nachvollziehbaren Weise: Erlösung schon im Vollzug des irdischen Lebens wird immer wieder angesprochen, aus den heiligen Schriften zu beweisen und im spekulativen Transmutationsgeschehen zu erreichen versucht.¹⁰⁴⁴

Zweitens zeigt Neugebauer-Wölk auf, dass dieses Erlösungskonzept Einfluss auf esoterische Christusbilder hat, in denen der Heiland z.B. mit Hermes Trismegistos gleichgesetzt oder mit dem Charakter der alchemistischen Substanz identifiziert wird, und in denen – in direktem Gegensatz zur kirchlichen Lehre von der Einzigartigkeit des historischen Christus – multiple Inkarnationen möglich sind.¹⁰⁴⁵

Dänov und Sikelianos verstehen sich als bereits in dieser Welt erlöste Individuen, als „Meister“ bzw. „Eingeweihter“ – ein Zustand, den sie nicht einer sakralen Heilsvermittlung der Kirche und der Gnade eines personalen Schöpfergottes zuschreiben, sondern der Erlangung höheren Wissens durch Mediationen und Imagination. Ihr Ziel ist es, diese Erlösung an die Menschheit weiterzugeben: bei Dänov in Form der „Neuen Lehre“ und dem daraus hervorgehenden „neuen Leben“, bei Sikelianos durch das in die Welt ausstrahlende spirituelle Zentrum von Delphi. Ihr Christusbild ist im Grunde dasjenige der Theosophie nach Blavatsky und ihren Nachfolgern, in dem es, vereinfacht gesagt, eine Unterscheidung gibt zwischen dem „eingeweihten“ Lehrer Jesus, dem in ihm wirkenden hohen spirituellen Wesen Christus sowie dem „kosmischen Christus“ bzw. *Logos* als

¹⁰⁴⁴ Ebd., 140.

¹⁰⁴⁵ Vgl. ebd., 140–141.

alles durchdringendem Weltgeist, der im Menschen individualisiert ist.¹⁰⁴⁶ Dänov tritt als christusbeseelter Nachfolger Jesu auf, der das „wahre“ Christentum seiner endgültigen Verwirklichung zuführt; Sikelianos will die mutmaßliche Mission des „großen Eingeweihten“ Jesus zur Wiederherstellung der universalen *Synarchie* vollenden, darüber hinaus bezieht er sich auf Christus als *Weltlogos*, für den Apollon, Dionysos und Prometheus nur andere Bezeichnungen sind. In seinen Theaterstücken *Der letzte orphische Dithyrambus* und *Der Tod des Dijenis* präsentiert er Orpheus bzw. den als Paulikianerführer dargestellten Dijenis Akritas als jesusähnliche Erlöserfigur, auf die er seine eigenen Auserwähltheitsvorstellungen projiziert.

Der fünfte und letzte Punkt ist schließlich **„Unsichtbare Kirche und Geheime Gesellschaft“**: In der Frühen Neuzeit entwickelt sich, wie Neugebauer-Wölk darlegt, in esoterischen Strömungen eine der Kirche gegenüber distanzierte, antidogmatische Haltung, die in einem Selbstverständnis der Esoterik als freier Religiosität wurzelt:

Erleuchtung oder Imagination als eine der zentralen Quellen des esoterischen Offenbarungs- und Erkenntniserwerbs war in ihrem Ergebnis weder festzuschreiben noch für die große Menge der Menschen organisierbar. Damit war den Kirchen als Verwaltern und Verkündern religiöser Lehrsätze der Boden entzogen, und jeder Bezug auf christliche Dogmatik wurde als Disziplinierung erlebt, wobei es weniger um die einzelnen Inhalte von Dogmen oder Konfessionsschriften ging, als um eine lehrhafte Fassung des Glaubens überhaupt. Es entstand die Metapher der äußerlichen – toten – Kirchenorganisation, der die innerliche – lebendige – Religiosität esoterischen Denkens konfrontiert wurde.¹⁰⁴⁷

Aus dieser Haltung erwächst eine Ablehnung kirchlicher Rituale und genormter Gottesdienstformen, die seitens esoterischer Kreise als Vollzug eines Scheinchristentums gewertet werden, das nur zum Heil führe, wenn es durch die Erkenntnis- und Erlebnisformen des „wahren“ Christentums ergänzt werde. Die Vorstellung einer „Unsichtbaren Kirche“ macht sich breit, wenngleich es auch in der vor-modernen Esoterik schon Ansätze zu formeller Gemeinschaftsbildung und Institutionalisierung gibt, wie z.B. die „Akademie“ Marsilio Ficinos in Florenz, Geheimbünde, Freimaurerei und anderes.¹⁰⁴⁸

Die Distanz des bulgarischen Theologen und des griechischen Dichters zur „steinernen Kirche“ habe ich bereits erwähnt, die Freisetzung des göttlichen Wesenskerns im Menschen ist das Ziel beider. Dänov spricht von einer „inneren Kirche“¹⁰⁴⁹ sowie von einem mystischen Christentum ohne die überkommenen äußerlichen Formen als Religion der *Sechsten Rasse*; Sikelianos betont, dass die

¹⁰⁴⁶ Zum theosophischen Christusbild siehe Santucci 2009, 190–211.

¹⁰⁴⁷ Neugebauer-Wölk 2003, 142.

¹⁰⁴⁸ Vgl. ebd., 2003, 142.

¹⁰⁴⁹ Zit. nach Zlatev 2005b, 107.

Ausrichtung der *Delphischen Universität* „nicht fanatisch“ sei und ihr geistig-soziales Programm über den Dogmen stehe und alle Religionen und Mythen vereine. Beide Männer wünschen sich eine reformierte Orthodoxie, die zur ursprünglichen Botschaft Jesu zurückkehrt – sprich: die sich ihre eigene Religiosität zum Leitbild macht – und auf die Schaffung einer erlösenden, solidarisch-harmonischen Kollektivität auf Erden hinarbeitet.

Die Orthodoxen Kirchen Bulgariens und Griechenlands, das athonitische Mönchtum sowie orthodoxe Laienvereinigungen reagieren auf die religiösen Selbstermächtigungen und konkurrierenden Heilsangebote der beiden Propheten mit kritischen bis gereizten Tönen. In den Krisen- und Notsituationen nach dem Ersten Weltkrieg sieht die Orthodoxie beider Länder ihre Aufgabe darin, ihre Wirkmächtigkeit in der Gesellschaft auszubauen, im Volk Sinn, Ordnung und Zusammenhalt auf der Basis christlicher Werte und Normen zu stiften, die etablierte Gesellschaftsstruktur gegenüber kommunistischen Revolutionsbestrebungen zu stützen und gegen „unsittliche“ oder „obszöne“ Auswüchse moderner Kunst, Kultur und Mode Stellung zu beziehen. Alternative religiöse Bestrebungen gelten ihr demgegenüber als Infragestellung der Legitimität ihres religiösen Kapitals, als Bedrohung ihrer sozialen Position, als Unterminierung ihres gesellschaftlichen Einflusses und damit auch als Schwächung der Nation, als deren Stütze sie ihrem eigenen Anspruch, den offiziellen nationalistischen Diskursen und den Verfassungen Griechenlands und Bulgariens nach fungiert.

Neben die theologischen Differenzen zwischen den griechischen bzw. bulgarischen Esoterikern und der Orthodoxie tritt in diesem Zusammenhang noch eine allgemeinere, nämlich die zwischen im ländlichen Raum verwurzelten traditionellen Wert- und Moralvorstellungen, als deren Hüterin sich die Kirche sieht, und den Modernisierungstendenzen im urbanen Raum. Letztere werden vor allem von der Intelligenzija getragen, die sich in allen geistigen, gesellschaftlichen und kulturellen Belangen stark an westeuropäischen Einflüssen orientiert; Dănov, Sikelianos und ihre jeweiligen Anhänger und Sympathisanten gehören (mehrheitlich) dieser Intelligenzija an und vertreten entsprechende Positionen. Dănov hat bereits um 1900 Kontakt zur feministischen Bewegung Bulgariens und bejaht die Gleichheit der Geschlechter, er kennzeichnet gemäß seinem Freiheitsideal die Eheschließung als unnötige Voraussetzung für das Zusammenleben von Mann und Frau und formuliert keine sexualmoralischen Ge- oder Verbote. Auch Sikelianos vertritt feministische Ideen, imaginiert das antike Delphi als Hort vor-moderner Geschlechtergleichheit, die vom künftigen spirituellen Zentrum neu etabliert werden soll, und kritisiert die traditionelle christliche Sexualmoral als Unterdrückung des schöpferischen Lebensimpulses. Demgegenüber stehen vor allem im ruralen Raum klar patriarchalische Geschlechterverhältnisse und strengere sexuelle Normen.¹⁰⁵⁰ Nicht umsonst wird in den scharfen Polemiken gegen Dănov Anfang der zwanziger Jahre das Pauluswort vom Mann als Haupt der Frau

¹⁰⁵⁰ Zu den Geschlechterverhältnissen und dem Feminismus in Griechenland und Bulgarien im Untersuchungszeitraum siehe Xiradaki 1988; Daskalov 2005, 316–329.

zitiert, gegen das der „Lehrer“ verstoße, indem er sagt, dass Ehepartner einander Herz, Geist und Wille nicht begrenzen dürften. Man wirft ihm und seinen Anhängern sexuelle Unmoral vor, insbesondere die Verführung der Jugend zu solchen Taten.

Sikelianos' kommunikative Defizite sorgen dafür, dass eine derartige Argumentationslinie gegen ihn nicht eröffnet wird, sondern bedingen vielmehr, dass auch in der Orthodoxie kein wirkliches Verständnis seiner Vision und ihrer weltanschaulichen Grundlage vorhanden ist. Anders als Dänov, dessen Weltbild klar als theosophisch erkannt und als solches Ziel von apologetischen Äußerungen wird, wird Sikelianos des Polytheismus, einer nostalgischen Rückwendung zur vorchristlichen Idolatrie bezichtigt, welche die orthodoxen Kritiker an seiner – nicht als emisch erkannten – Bezugnahme auf „Apollon“ festmachen. Übereinstimmend wird den beiden Propheten allerdings eine religiöse Selbstermächtigung vorgeworfen, eine Heilsverkündigung, Vergemeinschaftung und geplante Institutionengründung außerhalb der organisatorischen Strukturen und des theologischen Rahmens der Orthodoxie.

Ungeachtet aller Differenzen zwischen den Protagonisten der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* auf der einen und dem Orthodoxen Christentum auf der anderen Seite bleiben Estere, die beide aus fromm orthodoxen Elternhäusern stammen, in gewissem Maße von der kirchlichen Tradition geprägt und auf sie bezogen: Diese ist, erstens, die Negativfolie, von der sie sich abheben wollen, um mit ihren Heilsunternehmungen ein eigenständiges Profil zu gewinnen; zweitens fordern beide eine Erneuerung der Kirche, damit diese von ihrer einseitigen Ritualistik und den, wie Sikelianos sagt, „Wolken“ ihrer Theologie abkomme, höheren Idealen genüge und das Volk tatsächlich auf das Göttliche ausrichte – sie wollen eine andere, bessere, „geistig erhöhte“ bzw. „dorische“ Orthodoxie. Drittens eignen sich beide im Rahmen ihrer esoterischen Religiosität bestimmte Elemente aus dem orthodoxen Kontext an und deuten sie gemäß ihren eigenen Weltanschauungen und auch in Konkurrenz mit den Kirchen um, etwa wenn Sikelianos die *Delphische Universität* als Patriarchat bezeichnet, auf dem Athos byzantinische Quellen für eine christlich-pagane Synthese sichtet oder in Erzbischof Damaskinos einen Träger des „kosmischen Bewusstseins“ erkennt, oder wenn Dänov in Anknüpfung an Dostojewskij dem Starez-Ideal folgt und wie ein orthodoxer Priester den Handkuss seiner Anhänger empfängt. Eine derartige Aneignung und Uminterpretation findet auch in Bezug auf liturgische Konzepte der Orthodoxie statt, wie ich im folgenden Unterkapitel ausführe.

3. Ritualisierung und Inszenierung

Wie ich im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Kontext der rituellen und inszenatorischen Praktiken von Sikelianos und der *Weißten Bruderschaft* dargestellt habe, besteht zwischen *Fin de Siècle* und Zweitem Weltkrieg eine enge Verbindung von Avantgardekunst und Esoterik, die auch in der *Paneurhythmie*

bzw. den Theateraufführungen im Kontext der *Delphischen Idee* ihren Niederschlag findet.¹⁰⁵¹ Seien es von Wagner inspirierte Gesamtkunstwerke, Aufführungen mit liturgischem Anspruch und Mysterienspiele oder verschiedene Formen des Ausdruckstanzes, immer ist mit dem entsprechenden künstlerischen Handeln ein Anspruch verbunden, der über das rein künstlerisch-ästhetische hinausgeht, nämlich die Zuschauer auf eine höhere Bewusstseinsstufe zu führen, sie in einer sakralen oder ekstatischen Atmosphäre zu einer Einheit zu verschmelzen oder die Ausführenden durch bestimmte Bewegungsabläufe mit dem Rhythmus des Kosmos zu harmonisieren.

Diese religiöse Mobilisierung der Kunst hängt mit einer religiösen Aufladung des Selbstbildes von Künstlern in der damaligen Zeit zusammen, die sich zur Mitwirkung an einer Dekonstruktion der materialistischen Moderne und der Rekonstruktion neuer Ganzheitlichkeit berufen fühlen:

Von der Kunst sollte eine neue Lebenspraxis und Weltwahrnehmung ausgehen [...]. Seit der Jahrhundertwende, verstärkt seit dem Weltkrieg, versuchten Dadaismus, Kubismus oder Surrealismus, durch die provozierende Zerstörung der Form, der Harmonie und des klassischen Schönheitsideals das Wahre und Authentische hinter der äußeren, zur Konvention erstarrten Erscheinung zu finden [...]. Der Expressionismus wollte das „Wesentliche“, die „sinnliche Empfindung“, die seelischen Vorgänge, das Unbewusste, das Vorvernünftige sichtbar machen, die „zweite“, nicht kommunizierbare ‚Realität hinter den sichtbaren Dingen‘ [...]. Der Surrealismus hoffte, durch die Verschmelzung von Traum und Realität den Dualismus des Unvereinbaren im Magischen zu überwinden [...].¹⁰⁵²

Die Kunst wird zur erlösenden Kraft stilisiert, der Künstler zum Erlöser oder wenigstens zum Propheten einer kulturellen Renaissance, worin sich eine Profanisierung überkommener religiöser Rollenmuster einerseits und die Sakralisierung der Kunstproduzenten andererseits widerspiegeln.¹⁰⁵³ Sikelianos, der sich selbst als Dichter-Mystagoge mit Welterlösungsberufung sieht, ist dafür das beste Beispiel. Er, wie auch Dänov, der zwar kein Künstler im engeren Sinne ist, aber Violine spielt und Stücke für die *Weißer Bruderschaft* komponiert, setzen bestimmte Formen der Avantgarde-Kunst ein, um ihre Anhänger mit übermenschlichen Kräften in Kontakt zu bringen bzw. dem Publikum eine höhere Realität zu offenbaren und dadurch Gemeinschaft und Heil zu stiften. Es handelt sich also, ganz dem Zeitgeist entsprechend, um eine Deutung künstlerischer Praktiken als interventionistische religiöse Praktiken, man könnte auch sagen: um eine Kennzeichnung künstlerischen Kapitals als religiöses Kapital.

Dänov kombiniert Bewegungsfiguren der *Eurythmie* Rudolf Steiners bzw. der Rhythmischen Gymnastik Émile Jaques-Dalcrozes mit stilisierten Elementen des

¹⁰⁵¹ Zu dieser Verbindung siehe von Beyme 2005, insb. 259–289.

¹⁰⁵² Mai 2001, 26–27.

¹⁰⁵³ Vgl. Ulbricht 2001, 17.

bulgarischen Volkstanzes und eigenkomponierter Musik zur *Paneurhythmie*, mit der der Anspruch verbunden ist, die Praktizierenden mit den heilsbringenden Energien und Rhythmen der „Lebendigen Vernünftigen Natur“ in Einklang zu bringen und die hohen Gedanken spiritueller Wesenheiten aufnehmen zu können. Sikelianos und Palmer wollen in Delphi eine „kosmische Liturgie“ inszenieren; dazu wählen sie die antike Tragödie *Der gefesselte Prometheus* des Aischylos, die sie als expressionistisches Gesamtkunstwerk aufführen. Laut dem Leukadier handelt es sich bei dem Werk um eine verschlüsselte Darstellung antiker Mysterienweisheit, ein ewiges Symbol aus dem Schoß des unpersönlichen Weltgedächtnisses. Um dieses Sinnbild versammelt, sollen die Zuschauer je nach ihrer spirituellen Entwicklungsstufe die dadurch vermittelte höhere Wahrheit zu einem gewissen Grad rezipieren und so geistig vereint werden.

Neben dem Anspruch nach interventionistischen Praktiken bilden die *Paneurhythmie* und die Aufführungen in Delphi symbolische Repräsentationen der Weltanschauungen und Erlösungsvorstellungen ihrer Schöpfer und Initiatoren, mithin visuell-ästhetische Kontrapunkte zu deren diskursiven Praktiken (Vorträgen, Artikeln etc.). In der *Paneurhythmie* finden die zentralen Glaubensvorstellungen der *Weißten Bruderschaft* sinnbildlichen Ausdruck, so dass die Gemeinschaftsidentität der Bewegung symbolisch bekräftigt wird. Sikelianos verwendet den *Gefesselten Prometheus* als Mittel, um einen Teil der ewigen Weisheit, an die er glaubt, und sein Ziel einer Versöhnung von sichtbarer und unsichtbarer Welt künstlerisch an eine breite Öffentlichkeit zu kommunizieren. Die allein sprachlich-textuelle Formulierung von Weltbildern, gesellschaftlichen Idealen, Utopien, Wertvorstellungen reicht für deren Internalisierung und Mobilisierung zur Stiftung und Aufrechterhaltung einer gemeinschaftlichen Identität und Zusammengehörigkeit nicht aus; die religiösen Intellektuellen Dänov und Sikelianos greifen daher auf rituelle bzw. inszenatorische Mittel zurück, um eine sinnliche und emotionale Erfahrbarkeit der proklamierten Wahrheit und der darum kreisenden kollektiven Zusammengehörigkeit zu ermöglichen.

Wie Hans-Georg Soeffner ausgeführt hat, bilden Symbole, Embleme¹⁰⁵⁴ und Rituale¹⁰⁵⁵ eine gesellschaftliche Lebenssphäre, einen Kommunikationstypus und Erkenntnisstil, der vom Bereich argumentativer bzw. diskursiver Strukturen abzugrenzen ist. Symbole verfügen über eine ungleich größere Unmittelbarkeit als Diskurse und Argumente, da letztere die analytische Trennung unterschiedlicher Elemente herausarbeiten und in eine Abfolge bringen, während erstere das Widersprüchliche in der Gleichzeitigkeit verknüpfen und zu einer strukturell wie

¹⁰⁵⁴ Als emblematische Zeichen, d.h. als Aushängeschilder bestimmter Gruppenzugehörigkeiten, Wertorientierungen oder sozialer Distinktionsbestrebungen versteht Soeffner etwa die Friedenstaube, Parteienembleme, gruppenspezifische Haarschnitte, Aufkleber mit moralischen Appellen wie „Ich bremsen für Tiere“ oder bestimmte Markennamen auf der Kleidung, vgl. Soeffner 1989, 174-175.

¹⁰⁵⁵ Soeffner definiert den Begriff „Ritual“ als „die Verknüpfung von Symbolen und symbolischen Gesten in gleichbleibenden und vorstrukturierten Handlungsketten“, ebd., 178.

inhaltlich ambivalenten Einheit zusammenführen.¹⁰⁵⁶ Soeffner betont, dass Symbole, Rituale und Embleme keine abstrakten und willkürlichen Relationierungen zwischen einem zeichenhaften Ausdruck und den von ihm repräsentierten Gegenständen, Sachverhalten, Gefühlen usw. darstellen, sondern immer aus bestimmten Erfahrungs-, Erlebnis- und Traditionszusammenhängen hervorgegangen sind, welche die Zeichenverwendung wieder wachruft:

Als Träger und Repräsentanten sozialer und sozialisierter Erfahrungen sind diese Zeichen überindividuell, historisch fundiert, historisch variierend und Historisches tradierend. Sie repräsentieren und formen Ordnungsschemata und Deutungen. [...] In ihren jeweiligen Wahrnehmungs- und Verwendungszusammenhängen strukturieren diese Zeichen als Repräsentanten von Vorwissen, Wissen und Deutungsvorgaben die Ausdrucksformen und Wirklichkeitsentwürfe menschlicher Gesellschaft(en) ebenso wie die menschliche Intersubjektivität als solche.¹⁰⁵⁷

Kollektive symbolisch-rituelle Ausdrucksformen ermöglichen bzw. erleichtern durch ihren emblematischen Charakter die Identifizierung von Individuen mit der jeweiligen Gemeinschaft; sie fördern den Zusammenhalt der Gruppierung, da das eingesetzte Zeichenrepertoire in verdichteter Form auf ein gemeinsames Orientierungssystem, auf geteilte Inhalte, Gesinnungen und Werte verweist, die den Mitgliedern so immer wieder vor Augen geführt werden:

Geschlossene emblematische Systeme reklamieren eine bestimmte Ordnung, erinnern an das verbindende Auslegungsmuster und dienen als Grenzmarkierungen einer Gemeinschaft nach innen – Zugehörigkeit – und nach außen – Ausschluß.¹⁰⁵⁸

Damit ein Ritual integrative Wirkung entfalten kann, muss also seitens der Partizipanten ein Mindestmaß an geteilten Orientierungs- und Deutungsmustern vorhanden sein, eine gewisse Vorstellung von gemeinsamer Identität und Zusammengehörigkeit, für die das Ritual dann emblematisch stehen kann bzw. in welchem sie zum Ausdruck kommt – Soeffner spricht auch von einer „Interpretationsgemeinschaft“¹⁰⁵⁹.

Wenn wir nun die zentralen symbolischen Ausdrucksformen im Kontext von *Weißer Bruderschaft* und *Delphischer Idee* betrachten, so sehen wir wieder die grundlegende Differenz zwischen den beiden religiösen Unternehmungen: Dānov bleibt „unten“, produziert mit der *Paneurhythmie* religiöses Kapital für seine Anhängerschaft, d.h. für Personen, die sich zur „Neuen Lehre“ bekennen und das Charisma des „Lehrers“ beglaubigen. Es handelt sich um eine Interpretationsgemeinschaft, die den Glauben an ein höheres Wissen über den Kosmos und das

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd., 162-163.

¹⁰⁵⁷ Ebd., 161.

¹⁰⁵⁸ Vgl. ebd. 167.

¹⁰⁵⁹ Ebd., 167.

Streben nach Brüderlichkeit und Einklang mit der Natur teilt, und die ihr Zusammengehörigkeitsgefühl als „Schüler der Weißen Bruderschaft“ in der tänzerisch-gymnastischen Praxis zelebriert und bekräftigt. Für Dänovs Bewegung ist dies umso wichtiger, als es dort keine formale Mitgliedschaft bzw. Aufnahme-rituale gibt und die *Paneurhythmie* somit als einheitlicher, integrativer symbolischer Identitätsmarker fungiert, der die individuellen Zugänge der einzelnen Anhänger zur diskursiv vermittelten „Neuen Lehre“ transzendiert.

Sikelianos hingegen setzt „oben“ an, richtet sich mit den Theateraufführungen in Delphi an Staat und Öffentlichkeit, also an Personen, die seine Prosaschriften mehrheitlich nicht gelesen oder nicht verstanden haben, die gar nicht wissen, dass in Delphi eine „kosmische Liturgie“ stattfinden soll, und die die Festspiele als rein künstlerische und athletische Darstellungen der diachronen Nationalkultur mit Unterhaltungswert betrachten. Der Dichter und seine Frau verstehen den *Gefesselten Prometheus* nicht nur als Symbol, sondern als Medium der *philosophia perennis*, durch dessen Wahrnehmung allein bei den Zuschauern schon eine positive Veränderung auf der geistig-seelischen Ebene eintritt – es geht somit nicht um die Bereitstellung einer identitätsbekräftigenden rituellen Praxis für eine Interpretationsgemeinschaft, sondern um den Einsatz eines symbolischen Instruments zur spirituellen Erhöhung einer „uneingeweihten“ Menschenmenge. Wie ich bereits erwähnt habe, soll die neue *Delphische Universität* unter Heranziehung des antiken Dramas das griechische Volk zu einer unerschütterlichen geistig-sozialen Einheit formen, d.h. für die angestrebte *Delphische Vereinigung* (de facto eine Interpretationsgemeinschaft) ist es in dieser Konzeption nicht vorgesehen, an Ritualen teilzunehmen, sondern sie in ihrer Funktion als religiöse Elite zu entwerfen und zu leiten.¹⁰⁶⁰

Den Zuschauern bleibt somit eine passive Rolle als Objekt der Mystagogie der „Eingeweihten“, und Sikelianos ist – wie schon angesprochen – in seinem Bericht über die Aufführung des *Prometheus* vor Dorfbewohnern davon überzeugt, dass diese von der Darbietung spirituell erhöht wurden. Ungeachtet dieser emischen Sichtweise ist jedoch festzuhalten, dass ein religiös gedeutetes künstlerisches Kapital wie jedes religiöse Kapital soziale Anerkennung benötigt, um in einer breiteren Dimension gesellschaftlich wirkmächtig zu werden – die große Mehrheit der Zuschauer und des griechischen Volkes weiß nichts über die religiösen Deutungsmuster des Literaten bzw. ist ihnen gegenüber gleichgültig und nimmt die Veranstaltungen in Delphi als künstlerisch-kulturelles Ereignis wahr und nicht als religiöses. Selbst die Schauspieler und die meisten anderen Mitwirkenden haben keine Vorstellung von der emischen Interpretation. Die in Delphi anwesenden Angehörigen staatlicher und öffentlicher Einrichtungen, die

¹⁰⁶⁰ Sikelianos steht mit diesem Ansatz ganz im Zeitgeist der Zwischenkriegszeit, als unter dem weitreichenden Einfluss der „Psychologie der Massen“ Gustave Le Bons von 1895 die Idee grassiert, dass eine triebgesteuerte und unvernünftige Bevölkerungsmasse von intellektuellen und politischen Eliten mittels planvoll eingesetzter mythisch-symbolischer Inszenierungen und Rituale gelenkt und auf höhere Ziele ausgerichtet werden müsse. Naturgemäß trägt dieser Gedanke besonders im Totalitarismus Früchte. Vgl. Mai 2001, 33; 39.

Mehrheit der Journalisten und Intellektuellen sowie die Dorfbewohner aus der Umgebung bilden keine Interpretationsgemeinschaft im Hinblick auf die *Delphische Idee*, zumal Sikelianos das Theaterstück des Aischylos nur sehr vage als religiöse Handlung kennzeichnet. Die Aufführungen finden lediglich zweimal als Ausblick auf das spätere Wirken der *Delphischen Universität* statt und sind nicht in den Kontext einer real existierenden religiösen Vergemeinschaftung eingebettet, so dass sie – anders als die *Paneurhythmie* – nicht als Identität und Gemeinschaft bekräftigendes Emblem eines Kollektivs wirken.

Ungeachtet dieser Differenzen besteht im Hinblick auf die eingesetzte Symbolik eine deutliche Übereinstimmung zwischen beiden rituell-inszenatorischen Ansätzen: Der bulgarische Theologe und der griechische Lyriker entwerfen in ihren millenaristischen Visionen das Bild einer Überwindung von Chaos, Spaltung und Vereinzelung in der Welt zugunsten einer harmonischen Ganzheit, in welcher der Mensch mit der „Lebendigen Vernünftigen Natur“ bzw. der „Mutter Erde“ im Einklang lebt. Die *Paneurhythmie* und der *Gefesselte Prometheus* sind aus diesem Grund Repräsentationen der postulierten kosmischen Einheit, in die der Mensch organisch integriert ist. Um dies ästhetisch umzusetzen, greifen beide auf die Form des Kreises zurück: Die Tänzer der *Paneurhythmie* bewegen sich in konzentrischen Kreisen, die nicht durchquert werden dürfen, um den Energiefluss in diesem Zirkel nicht zu unterbrechen. Die Tragödie des Aischylos wird im Halbrund des antiken Theaters von Delphi aufgeführt, das mit den Bergen im Hintergrund einen großen Kreis bildet – laut Eva Palmer generiert die kreisförmige Positionierung der Zuschauer eine „magnetische Kraft“ aus vereinten Emotionen. Die Verwendung von Begrifflichkeiten wie „Energie“ und „magnetische Kraft“ verweist auf den Wissenschaftlichkeitsanspruch des Okkultismus, der das Denken der bulgarischen und griechisch-amerikanischen Akteure prägt, und in dem der Kreis ein Symbol der göttlichen All-Einheit ist. So schreibt z.B. die von Dănov wie von Sikelianos rezipierte Helena Blavatsky in ihrem Hauptwerk *Die Geheimlehre*:

Der Kreis repräsentiert das eine göttliche Sein, aus dem alles hervorgeht und in das alles zurückkehrt. Seine Peripherie [...] weist hin auf die abstrakte, immer unergründliche GÖTTLICHE ALLGEGENWART; und die Fläche repräsentiert die Universalseele, obwohl beide natürlich eine Einheit sind.¹⁰⁶¹

Beide Praktiken finden im Freien statt, wodurch die Vorstellung einer Einheit von Mensch und göttlich beseelter Natur sinnfällig zum Ausdruck gebracht wird. Im Kontext der *Weißten Bruderschaft* ist dies bei den Sommerlagern an den Rilaseen besonders deutlich der Fall, wo Dănov und seine Anhänger ihre heilbringende tänzerisch-gymnastische Praxis in unberührtem gebirgigem Terrain praktizieren. In Griechenland zeigen insbesondere die Aufführungen von 1930 die intendierte

¹⁰⁶¹ Blavatsky 2003, 73 (Hervorhebung im Original).

holistische Symbolik, als der Verzicht auf den Pappmaché-Berg von 1927 im Bühnenbild zugunsten einer diametrischen Plattform die umgebende Berglandschaft besser zur Geltung kommen lässt und so das Bild einer Ganzheit von Mensch und Natur, Himmel und Erde in größerer Schärfe präsentiert.

Sowohl das Ritual der *Weißten Bruderschaft* als auch die Inszenierungen des Ehepaars Sikelianos scheinen auf den ersten Blick sehr weit weg von orthodoxer Liturgik zu sein, dennoch besteht hier eine gewisse Verbindung, eine Bezugnahme auf kirchliche Praktiken, wie sie bei Dănov und Sikelianos auch im Hinblick auf andere Aspekte auszumachen ist: Der eucharistische Gottesdienst, die „Göttliche Liturgie“, steht im Zentrum des religiösen Lebens der Orthodoxie, dort findet nach gängiger Lesart die Versöhnung von Gott, Mensch und gesamter Schöpfung statt, wobei die Gemeinschaft der Gläubigen als Leib Christi symbolisch repräsentiert und bekräftigt wird; alle Glaubensinhalte werden im Kirchenraum und in den liturgischen Handlungen visualisiert.¹⁰⁶² Dies spiegelt sich bei Dănov, dessen Vater orthodoxer Priester war, wider: Alle zentralen Punkte seiner Lehre werden in der ebenfalls als heilsspendende Handlung konzipierten *Paneurhythmie* dargestellt und ästhetisch fassbar gemacht, der paneurhythmische Kreis symbolisiert und bekräftigt die Gemeinschaft der „Schüler der Weißten Bruderschaft“ innerhalb der großen kosmischen Einheit. An die Stelle des Kirchenraumes tritt der offene Raum der Natur, in dem sich das Göttliche nach Vorstellung der *Weißten Bruderschaft* symbolisch offenbart. Dănov leitet die *Paneurhythmie* in *Izgreve* persönlich und nimmt dadurch vorübergehend eine an priesterliches Handeln gemahnende Rolle ein – ein Befund, der durch die Handküsse seiner Anhänger am Ende des Rituals und die Bezeichnung der tänzerisch-gymnastischen Praxis als „göttliche Ordnung“ (in Analogie zur „Göttlichen Liturgie“) untermauert wird.

Bei Sikelianos gibt es den offenen Anspruch, in Delphi eine Liturgie zu inszenieren; er will den gemeinschaftsstiftenden Charakter der orthodoxen Gottesdienste, deren Wirkung auf nur eine Konfession beschränkt ist, durch einen supra-religiösen Kollektivitätseffekt des antiken Dramas überbieten. Die frappierendste Bezugnahme auf die orthodoxe Tradition im Rahmen der Darbietung des *Gefesselten Prometheus* zeigt sich beim Tragödienchor, den Okeaniden: In den eucharistischen Gottesdiensten Orthodoxer Kirchen gibt es generell einen Chor, der entsprechende liturgische Hymnen aus byzantinischer Zeit oder zumindest in byzantinischer Tradition singt – bei den Aufführungen in Delphi ist im Prinzip das gleiche vorhanden: Ein Chor, die Okeaniden, der Melodien vorträgt, die im Stil byzantinischer Kirchenmusik von einem Experten in diesem Fach, Konstantinos Psachos, komponiert wurden. Darüber hinaus rekurriert Sikelianos durch den Begriff der „kosmischen Liturgie“ auf die patristische Literatur, genauer gesagt auf den Mönch und Theologen Maximus Confessor (580–662), der den Terminus geprägt hat. Dieser schreibt über Entsprechungen zwischen kosmischen Prozessen und liturgischen Handlungen wie auch zwischen der Ordnung des

¹⁰⁶² Vgl. Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1987, 118–125.

Kosmos und der Struktur des Kirchenraums; der Kirchenbau insgesamt entspreche dem Kosmos, das Kirchenschiff der sichtbaren und der Altarraum der unsichtbaren, göttlichen Welt.¹⁰⁶³ Das Ehepaar Sikelianos eignet sich dieses Konzept an und deutet es gleichzeitig um, wenn es im delphischen Theater die Einheit von Himmel (= spirituelle Welt) und Erde (= sichtbare Welt) inszeniert, die der Dichter durch die Überwindung von Rationalismus und Materialismus wiederherstellen will. Wie bei Dänov entfällt auch hier der Kirchenraum zugunsten der Natur als Offenbarungsraum des Göttlichen. An die Stelle der gemeinsamen, Gemeinschaft stiftenden Kommunion der gewandelten eucharistischen Gaben tritt die gemeinsame, nach Ansicht von Sikelianos ebenfalls Gemeinschaft stiftende Teilhabe der Zuschauer am Mysterium des *Gefesselten Prometheus*.

Im Rahmen ihrer generellen Bezogenheit auf die Orthodoxie – sei es durch Abgrenzung, sei es durch Reformvisionen, sei es durch die Aneignung und Umdeutung bestimmter Elemente aus dem orthodoxen Kontext – kombinieren sie ihre alternativ-religiösen Praktiken mit einem aus dem kirchlichen Bereich stammenden Ritualverständnis und liturgischen Rollenmustern. Ihr Postulat höherer Erkenntnis geht aber mit dem Anspruch einher, visuell-ästhetische Handlungen zu schaffen, welche die in ihren Augen enge partikularistische Begrenzung und falsche doktrinäre Grundlage der Eucharistie durch einen suprareligiösen Universalismus und die symbolische Repräsentation einer ewigen Weisheit übertrumpft. Für beide Männer ist die Orthodoxie in einer weltabgewandten Ritualistik erstarrt – demgegenüber wollen sie die „steinerne Kirche“ durch den offenen Raum der Natur ersetzen, in dem sich das allumfassende Göttliche manifestiere.

¹⁰⁶³ Vgl. Louth 1996, 74–77.

VI. Abschließende Bemerkungen

Die Protagonisten der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* sind Rezipienten alternativ-religiöser, alternativ-wissenschaftlicher, lebensreformerischer, und antirationalistischer Strömungen, wie sie sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der Zeit gesellschaftlicher Modernisierung und als Reaktion darauf, vor allem in Westeuropa und Nordamerika formiert haben (natürlich unter Neuformulierung und Modifizierung älterer Einflüsse) – Dănov zu großen Teilen durch seine siebenjährige Studienzeit in den Vereinigten Staaten, Sikelianos unter anderem durch seine amerikanische Ehefrau Eva Palmer mit ihren Kontakten zu französischen Avantgardemilieus. Die Orientierung an west- und mitteleuropäischen Vorbildern ist so groß, dass selbst die Kritik an den geistigen Paradigmen des Westens, die Sikelianos vorträgt, sich auf westliche Autoren wie Nietzsche, Bergson, Schuré oder Saint-Yves d'Alveydre stützt, und der Dichter die Kooperation westlicher Intellektueller für sein Vorhaben anstrebt.

Zu den übernommenen Elementen gehören okkultistische Evolutionsvorstellungen und darauf gründende Geschichtsbilder, die im Denken von Dănov und Sikelianos eine regionale Färbung erhalten – der Theologe kennzeichnet Bulgarien als Ort, von dem aus sich zunächst das Slawentum und dann die gesamte Menschheit vereint und die *Sechste Rasse* gebiert, Sikelianos schreibt Griechenland eine Berufung zur Wiederherstellung der univeralen *Synarchie* zu. Man tut beiden sicherlich nicht Unrecht, wenn man darin eine Kompensation von Statusdefiziten erkennt: Den in der internationalen Politik machtlosen, ökonomisch schwachen Ländern mit Hauptstädten, deren geistig-kulturelles Leben demjenigen von Metropolen wie Berlin, Paris, London oder Wien nachgeordnet ist, wird auf diese Weise eine zentrale, aus übermenschlichen Mächten gespeiste Bedeutung für die ganze Welt zugewiesen. Die gesamte Balkanregion wird mitunter in diese Heilsmission einbezogen, wie wir anhand von Äußerungen in der *Bruderschafts-Zeitschrift* *Bratstvo* und seitens Sikelianos' zu den Balkankonferenzen der dreißiger Jahre gesehen haben: Die Vertreter esoterischer Religiosität fordern eine Überwindung der nationalen Chauvinismen in Südosteuropa und bejahen die Schaffung einer Balkanföderation, die dann zur Keimzelle für die Vereinigung der gesamten Menschheit werden soll, gerade aufgrund ihrer geographischen Situation als „Brücke“ zwischen Europa und Asien. Eine Balkannachbarschaftliche gegenseitige Wahrnehmung von *Weißer Bruderschaft* und *Delphischer Idee* indes hat es meines Wissens nie gegeben.

Mit der Übernahme esoterischer Vorstellungen „westlicher“ Provenienz seitens Dănovs und Sikelianos' geht aber nicht nur ihre Kombination mit einem bulgarozentrischen bzw. hellenozentrischen Messianismus einher, sondern auch, zu einem gewissen Grad, ihre Inkulturation in einen vom Orthodoxen Christentum geprägten religiösen Kontext, was sich z.B. an bestimmten Rollenmustern (Dănov als geistlicher Vater, in Verbindung mit der *Paneurhythmie* als eine Art Liturg) oder an der Verwendung byzantischer Musik und der inszenatorischen

Orientierung an der Theologie Maximus Confessors bei den *Delphischen Festspielen* zeigt. Die Protagonisten der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* verfügen in religiöser Hinsicht über einen orthodoxen biographischen Hintergrund, streben aber teils die Schaffung einer Alternative zur Orthodoxen Kirche an, teils drängen sie auf eine geistige Erneuerung derselbigen. Sie soll keine dogmatische, formalistische, sexuell restriktive, weltabgewandte amtscharismatische Verwalterin von Heilsgütern mehr sein, sondern sich einen suprareligiösen Universalismus zu eigen machen und sich für die aktive Verwirklichung des „Reiches Gottes auf Erden“ einsetzen. Dabei äußern sich Erneuerungsvisionen und Alternativpositionierungen bei Dănov und Sikelianos in jeweils umgekehrter Reihenfolge: Die *Synarchische Kette* in Bulgarien will die Kirche um 1900 als religiöse Avantgarde von innen heraus spirituell erhöhen, während die *Weißte Bruderschaft* später klar als außerkirchliche Bewegung aufgestellt ist; Sikelianos spielt schon um die Jahrhundertwende mit dem Gedanken an die Schaffung eines nicht-orthodoxen bzw. über der Kirche stehenden spirituellen Zentrums – als diese Vision mit der *Delphischen Idee* gescheitert ist, spricht er vom „dorischen“ Erbe im Orthodoxen Christentum, das freigelegt werden müsse, um die Kirche an die „kosmische Ethik“ der antiken Eingeweihten rückzubinden. Die Formierung alternativer religiöser Positionen vollzieht sich also in beiden untersuchten Fällen in einer Dialektik von Abgrenzung gegenüber dem überkommenen Orthodoxen Christentum und einer subjektiven Aneignung und Umdeutung bestimmter Elemente dieser Tradition.

Der esoterische Anspruch auf höheres Wissen ist die Grundlage für ein soziales Handeln, durch das die gesamte Gesellschaft auf eine neue geistig-religiöse Grundlage gestellt und die Orthodoxe Kirche mitsamt ihren Wert- und Moralvorstellungen als gesellschaftsprägender Faktor abgelöst bzw. auf die höhere Weisheit ausgerichtet wird. Wie Monika Neugebauer-Wölk betont hat, geht das esoterische Wissenspostulat mit einer Machtdimension einher – aus dem beanspruchten absoluten Wissen über den Ursprung und die Strukturen des Kosmos wird die Möglichkeit abgeleitet, „magisch“ oder „alchemistisch“ manipulierend in die Natur und den Weltenlauf einzugreifen. Im Kontext der *Weißten Bruderschaft* und der *Delphischen Idee* verbindet sich diese Vorstellung mit dem Selbstbild einer südosteuropäischen Intelligenzija, die ihre Aufgabe auch darin sieht, die agrarische Bevölkerungsmehrheit auf ein höheres geistiges, kulturelles und ökonomisches Niveau zu bringen, ihre Länder aus der Rückständigkeit zu führen und ihnen internationale Bedeutung zu verleihen – genau dieses Selbstverständnis findet sich in den Visionen von Dănov und Sikelianos in religiös überhöhter Form wieder: Die spirituelle Transmutation der jeweiligen Völker und die Ausstrahlung dieses erlösenden Impulses in die ganze Welt ist es, was die „neuen Bogumilen“ in Bulgarien und die „Delphischen Eingeweihten“ in Griechenland anstreben.

VII. Literaturverzeichnis

1. Quellen

1.1. Quellen zu Petär Dănov und der *Weißten Bruderschaft*

Boev, Vojan 1937, *Мисията на Богомилството в свързка с мисията на славянството*, Kazanlak.

Boev, Vojan 1939, „Днешното положение на човечеството“, in: *Житно Зърно* 4–5, 84–88.

Boev, Vojan 2000, *Акордиране на човешката душа*, Bd. II, Sofia.

Boev, Vojan 2009, *Акордиране на човешката душа*, Bd. III, Sofia.

Sankov, Stefan 1939, *Българската православна църква от освобождението до настояще време*, Sofia.

Senkov, Boris 1960, *Антинаучната и реакционна същност на дъновизма*, Sofia.

Dănov, Petăr 1970, *Der Meister spricht. Das Wort der Hohen Universalen Bruderschaft*, Remagen.

Dănov, Petăr 1995, *Богомилство, Славянство, Възраждане*, Sofia.

Dănov, Petăr 1999, *Писма на Учителя до д-р Георги Миркович*, Sofia.

Dănov, Petăr 2004, *Той иде*, Sofia.

Dănov, Petăr 2005, *Паневритмия*, Sofia.

Dănov, Petăr 2007a, *Веригата на Божествената Любов*, Sofia.

Dănov, Petăr 2007b, *За енергиите на природата*, Sofia.

Dănov, Petăr 2008, *За мистичните учения*, Sofia.

Dănov, Petăr 2009a, *Молитви, формули, песни*, Sofia.

Dănov, Petăr 2009b, *Акордиране на човешката душа*, Bd. III, Sofia.

Dănov, Petăr 2009c, *Българите*, Sofia.

Dănov, Petăr 2010, *Личен бележник на Петър К. Дънов*, Sofia.

Dănov, Petăr 2012, *Завета на цветните лъчи на светлината*, Sofia.

Djulgerov, Dimităr/Conevski, Iliа 1937, *Учебник по мисионерство*, Sofia.

G. 1932, „Мисията на Богомилството“, in: *Житно Зърно* 9–10, 258–268.

- Kalimenov, Sava 1929, „Воля за мир“, in: *Братство* 9, 1–2.
- Kalimenov, Sava 1930a, „Балканска Федерация“, in: *Братство* 19, 1–2.
- Kalimenov, Sava 1930b, „Един е изходът!“, in: *Братство* 23, 1.
- Kalimenov, Sava 1944, „Ден първи“, in: *Братство* 1, 1;3.
- Kalnev, Michail 1995, „Нравственото и социално-политическото учение на Дънов пред съда на Божието слово“, in: *Дъновизмът без маска*, Sofia.
- Krăstev, Vergilij (Hg.) 1995a, *Изгревът на Бялото Братство: Пее и свири, учи и живее*, Bd. II., Sofia.
- Krăstev, Vergilij (Hg.) 1995b, *Изгревът на Бялото Братство: Пее и свири, учи и живее*, Bd. III., Sofia.
- Krăstev, Vergilij (Hg.) 1995c, *Изгревът на Бялото Братство: Пее и свири, учи и живее*, Bd. IV., Sofia.
- Krăstev, Vergilij (Hg.) 1996, *Изгревът на Бялото Братство: Пее и свири, учи и живее*, Bd. V., Sofia.
- Krăstev, Vergilij (Hg.) 1999, *Изгревът на Бялото Братство: Пее и свири, учи и живее*, Bd. XI, Sofia.
- Landau, Rom 1938, *Search for Tomorrow*, London.
- Laskov, Daniil 1922, *Петър Дънов и неговото учение*, Sofia.
- Lulčev, Ljubomir 1992, *Тайните на дворцовия живот*, Sofia.
- Ohne Autor 1920/21, „От редакторския стол“, in: *Теософия* 4, 97–100.
- Ohne Autor 1922a, „Решения на архиерейското събрание от месец юли“, in: *Църковен Вестник* 19–20, 3–5.
- Ohne Autor 1922b, „Послание от православните български архиереи, събрани през 1922 год“, in: *Църковен Вестник* 22–23, 1–6.
- Ohne Autor 1922c, „Определение на събора на православните български архиереи през 1922 година“, in: *Църковен Вестник* 33, 4–5.
- Ohne Autor 1929, „Какво е дала България на света“, in: *Житно Зърно* 3, 94–95.
- Pravoslavov, N. 1922, *Дъновизмът от социално гледище*, Sofia.
- Vanov, Ivan (Hg.) 1996, *Народният Съд срещу Любомир Христов Лулчев*, Sofia.
- Živkov, Todor 1995, „Играчът“, in: *Дъновизмът без маска*, Sofia, 138.
- Živkov, Todor 1997, *Мемоари*, Sofia.

1.2 Quellen zu Angelos Sikelianos und der *Delphischen Idee*

Barlas, Takis 1933, „Το θρησκευτικό ιδανικό των Ελλήνων“, in: *Νέα Εστία* 156, 635–637.

Charis, Petros 1930, „Ένας επικριτής των Δελφικών Εορτών“, in: *Νέα Εστία* 74, 99–100.

Churmuzios, Aim 1946, „Πνευματικά ήθη“, in: *Νέα Εστία* 449, 371.

Dimopoulos, Takis 1930, *Νεοδωρικά. Τέσσερες μελέτες και μία αφιέρωση*, Pyrgos Ilias.

Dimopoulos, Takis 1998, *Άγγελος Σικελιανός. Ο Ποιητής και Μυστές. Β'. 23 Μονογραφίες*, Athen.

Irenäos, Metropolit von Samos 1933, „Εξ αφορμής ένος οραματισμού“, in: *Εκκλησία* 7, 50–52.

Karzis, Linos 1997, *Εστίες ελληνικού ζωισμού και η σικελιανική Δελφική Ιδέα*, Athen.

Kazantzakis, Nikos 1983, *Rechenschaft vor El Greco*, Berlin.

Kurillas, Evlogios 1930, „Άθως – Δελφοί“, in: *Ελληνική Επιθεώρησις* 278, 26–29.

Labridi, Elli 1926, „Η αντίληψις για την αρχαίαν Ελλάδα. Μέσα από τις γιορτές των Δελφών (Απάντησις στον Άλκη Θρύλο)“, in: *Ελεύθερος Τύπος* 10. Okt., 1.

Labridi, Elli 1931, „Η Δελφική Ιδέα“, in: *Νέα Εστία* 103, 346–351.

Labridi, Elli 1937, „Προς νέα ανθρωπιστικά ιδεώδη“, in: *Νέα Πολιτική* 12, 1417–1418.

Mavroidi, Sofia 1930, „Δελφικές Εορτές“, in: *Ελληνική Επιθεώρησις* 278, 101–102.

Ohne Autor 1930, „Η Δελφική Ιδέα“, in: *Ανάπλασις* 11, 160.

Ohne Autor 1930, „Από τα Επίκαιρα. Αι Δελφικάί Εορταί“, in: *Απόστολος Παύλος* 4, 32.

Ohne Autor 1934, „Επί των Γεγονότων. Σωτηρία εκ των...Δελφών!“, in: *Ζωή* 1145, 208.

Ohne Autor 1934, „Παρατηρήσεων Στηλή. Ο Δελφικός Οργανισμός“, in: *Εκκλησία* 25, 196–197.

Ohne Autor 1934, „Περί συστάσεως Δελφικού Οργανισμού“, in: *Εφημερίς της Κυβερνήσεως* 3, 2375–2378.

Ohne Autor 1946, „Ελεύθερα“, in: *Ελευθερία* 598, 1.

Palmer-Sikelianos, Eva 1993, *Upward Panic. The Autobiography of Eva Palmer-Sikelianos*, Chur.

Paraschos, Kleon 1933, „Άγγελου Σικελιανού: ‚Η Δελφική Ένωσις‘ (Ένα προανάκρουσμα)“, in: *Νέα Εστία* 145, 61–63.

Sikelianos, Angelos 1929, *Plan général du mouvement delphique. L'Université de Delphes*. Paris.

- Sikelianos, Angelos 1938, „Ομιλίες μου στους άριστους“, in: *Νέα Πολιτική* 6, 562–568.
- Sikelianos, Angelos 1938, „Ομιλίες μου στους άριστους. Β“, in: *Νέα Πολιτική* 7, 665–671.
- Sikelianos, Angelos 1960, *Poèmes akritiques. La mort de Digénis*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1965, *Λυρικός Βίος Α΄. Πρόλογος. Αλαφροΐσκιωτος. Ραψωδίες του Ιονίου*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1978, *Πέζος Λόγος Α΄ (1908–1928)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1980, *Πέζος Λόγος Β΄. Δελφικά (1921–1951)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1981, *Πέζος Λόγος Γ΄ (1929–1938)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1983, *Πέζος Λόγος Δ΄ (1940–1944)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1985, *Πέζος Λόγος Ε΄ (1945–1951)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 1986, *Dédale en Crète. Tragédie*, Montpellier.
- Sikelianos, Angelos 1988, *Το αγιορειτικό ημερολόγιο*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 2000a, *Γράμματα. Τ.1: 1902–1930*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 2000b, *Γράμματα. Τ.2: 1931–1951*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 2001, *Ιερουσαλήμ. Ανέκδοτο ημερολόγιο (Απρίλιος–Μάιος 1921)*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 2003, *Θυμέλη Β΄. Ο Δαίδαλος στην Κρήτη. Ο Χριστός στην Ρώμη*, Athen.
- Sikelianos, Angelos 2008, *Γράμματα στην Εύα Πάλμερ-Σικελιανού*, Athen.
- Sikelianou, Anna 1985, *Η ζωή μου με τον Άγγελο*, Athen.
- Thrylos, Alkis 1928, *Στοχασμοί για τό δημοτικό τραγούδι και άλλοι στοχασμοί. Κριτικές μελέτες*, Bd. IV, Athen.
- Tournakis, Dimitris 1974, „Ανέκδοτα γράμματα του ζεύγους Σικελιανού“, in: *Νέα Εστία* 1118, 159 – 162.
- Tournakis, Kostas 1926, „Γύρω από τας εορτάς των Δελφών. Ο κ. Σικελιανός ομίλησε. Απάντησις στον κύριον Άλκην Θρύλον“, in: *Πρωΐα* 12. Okt., 3–4.

1.3 Sonstige Quellen

- Alighieri, Dante 1991, *Die göttliche Komödie*, Bd. III, Stuttgart.
- Bachofen, Johann Jakob 1861, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart.

- Blavatsky, Helena 1968, *The Key to Theosophy*, Boston.
- Blavatsky, Helena 2003, *Die Geheimlehre*, Hamburg.
- Elenkov, Ivan 1994, *Защо сме такива? В търсене на Българската културна идентичност*, Sofia.
- Saint-Yves d'Alveydre, Alexandre 1930a, *Mission des Juifs*, Bd. I, Paris.
- Saint-Yves d'Alveydre, Alexandre 1930b, *Mission des Juifs*, Bd. II, Paris.
- Schuré, Édouard 1979, *Die großen Eingeweihten*, München.
- Schuré, Édouard 2010, *Die großen Eingeweihten*, Grafing.
- Tertullian 1995, „Apologetik“, in: Storch, Wolfgang (Hg.), *Mythos Prometheus: Texte von Hesiod bis René Char*, Leipzig.
- Trebelas, Panajotis 1932, *Μασσωνισμός. Θεοσοφία*, Athen.
- Wesley, John 1781, *A concise ecclesiastical history*, London.

2. Sekundärliteratur

2.1 Sekundärliteratur zu Petär Dănov und der *Weißer Bruderschaft*

- Asenov, Bončo 1998, *Религиите и сектите в България*, Sofia.
- Atanasova, Violina 1999, „Измерения на религиозното пространство на източния мистицизъм в България (до средата на XX век)“, in: Bakalov, Georgi (Hg.), *Религия и църква в България*, Sofia, 372–380.
- Atanasova, Violina 2001, „The Social Adaptation of the White Brotherhood (Mid-40s – Late 60s of the 20th Century)“, in: *Bulgarian Historical Review* 1/2, 158–183.
- Benovska-Sabkova, Milena 1998, „Political Myth and Religion“, in: *Ethnologia Balkanica* 2, 137–143.
- Dimitrova, Nina 2008, *Дебати около българския гностицизъм – XX век*, Veliko Tărnovo.
- Heinzel, Thomas 2011, „Slavic Messianism in Southeast Europe. The White Brotherhood and the Question of National Identity“, in: *International Journal for the Study of New Religions* 2.1, 55–75.
- Introvigne, Massimo 2005, „Peter Deunov“, in: Hanegraaff, Wouter J./Faivre, Antoine/van den Broek, Roelof/Brach, Jean-Pierre (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, 309–310.

- Kalev, Dimităr 1999, „Анастасия Узунова- Желязкова и Варненското благотворително дружество „Майка““, in: *Учителя във Варна*, Sofia, 173–177.
- Kalev, Dimităr 2002, „Категорията любов и проблемът за другия в учението на Петър Дънов“, in: *Демократически преглед* 50, 356–373.
- Kovacheva, Eva 2011, *Die Weiße Bruderschaft des Peter Danov. Entstehung, Geschichte und Lehre*, Marburg.
- Kraleva, Milka 2001, *The Master Peter Deunov*, Sofia.
- Krasztev, Péter/Kerényi, Szabina 2001, „Spirit Awakening at Sunrise. Peter Dănov and the White Brotherhood: Attempting Interpretation“, in: *Ethnologia Balkanica* 5, 79–100.
- Ličeva, Milena 1994, „Учението на Петър Дънов и индийската философия и религия“, in: *Философски Алтернативи* 3, 118–122.
- Ličeva, Milena 2006, „Универсалното в учението на Петър Дънов – сравнителен анализ“, in: *Философски Алтернативи* 5, 102–109.
- Lorimer, David 1991a, *The Circle of Sacred Dance: Peter Deunov's Paneurhythmy*, Shaftesbury.
- Lorimer, David 1991b, *Prophet for Our Times: The Life and Teaching of Peter Deunov*, Shaftesbury.
- Petkov, Todor 1998, *Пътеводител към духовните общности в България*, Sofia.
- Tončeva, Svetoslava 2011, *Нови религиозни движения в Европа – национални и транснационални контексти*, Sofia. [Unveröff. Diss.]
- Vălkov, Vanjo 1993, *Царят и неговият съветник*, Sofia.
- Zlatev, Konstantin 2005a, *Учението на Бялото Братство*, Bd. I, Sofia.
- Zlatev, Konstantin 2005b, *Учението на Бялото Братство*, Bd. II, Sofia.
- Zlatev, Konstantin 2008, *Учението на Бялото Братство*, Bd. III, Sofia.

2.2 Sekundärliteratur zu Angelos Sikelianos und der *Delphischen Idee*

- Androulidakis, Kostas 2005, „Θρησκευτικότητα και θεολογία στο έργο του Άγγελου Σικελιανού“, in: *Νέα Εστία* 1776, 376–401.
- Anton, John 1986, „Η φιλοσοφία της Δελφικής Ιδέας του Σικελιανού στον πεζό του λόγο“, in: *Νέα Εστία* 1406, 145–156.
- Chasioti, Aspasia 2009, *Το μεταφορικό σύστημα στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, Ioannina.

- Chatziphotis, Ioannis M. 1997, *Το προσκόνημα στον Άθω του Σικελιανού και του Καζαντζάκη*, Athen.
- Constantinidis, Stratos 2001, *Modern Greek Theatre: A Quest for Hellenism*, Jefferson.
- Dimopoulos, Takis 1981, *Σικελιανός, ο Ορφικός*, Athen.
- Frangou-Kikilia, Ritsa 2002, *Άγγελος Σικελιανός. Βαθμίδες Μήσης*, Athen.
- Hirst, Anthony 2004, *God and the poetic ego: the appropriation of biblical and liturgical language in the poetry of Palamas, Sikelianos and Elytis*, Oxford.
- Jacquín, Renée 1988, *L'Esprit de Delphes: Anghélos Sikélianos*, Aix-en-Provence.
- Kumbatis, Dinos 1981, *Ο αγνοημένος Προφήτης Άγγελος Σικελιανός. Η μεταφυσική στη ζωή και στο έργο του*, Athen.
- Lorentzatos, Zisimos 2000, *Drama of Quality*, Limni.
- Papadaki, Lia 1995a, „Τα Ευρεθέντα της Βιβλιοθήκης των Δελφών του Άγγελου και της Εύας Σικελιανού“, in: *Επετηρίς*, Bd. VII, Athen, 333–406.
- Papadaki, Lia 1995b, *Το εφηβικό πρότυπο και η Δελφική Προσπάθεια του Άγγελου Σικελιανού*, Athen.
- Papadaki, Efthalie 1998, *L'interprétation de l'antiquité en Grèce moderne: le cas de Anghélos et Eva Sikélianos (1900–1952)*, Paris. [Mikrofiche]
- Philokyprou, Elli 1995, „Κάτω από τον Ίσκιο του Λόγου του Δημιουργού. Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου, ο Δελφικός Λόγος, ο Ερωτικός Λόγος και ένας Διάλογος με τον Gerard de Nerval“, in: *Σύγκριση* 6, 54–77.
- Valaoritis, Nanos 2002, „Ο κοσμικός μύθος του Άγγελου Σικελιανού“, in: Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών (Hg.), *70 Χρόνια από τις πρώτες Δελφικές Εορτές: Το αρχαίο δράμα στους Δελφούς από τον Άγγελο Σικελιανό έως τις ημέρες μας*, Athen, 79–91.

2.3 Sonstige Sekundärliteratur

- Abraham, Lyndy 1998, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge.
- Allan, Nicholas 2003, *George Russel (AE) and the New Ireland 1905–30*, Dublin.
- Arvidsson, Stefan 1999, „Aryan Mythology as Science and Ideology“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 2, 327–354.
- Atanasova, Ivanka 2004, „Lyudmila Zhivkova and the Paradox of Ideology and Identity in Communist Bulgaria“, in: *East European Politics and Societies* 18, 278–315.

- Barlösius, Eva 1997, *Naturgemäße Lebensführung: zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt/Main.
- Bar-Zohar, Mikael 1998, *Beyond Hitler's grasp. The heroic rescue of Bulgaria's Jews*, Holbrook.
- Beaufils, Christophe 1993, *Joséphin Péladan (1858–1918). Essai sur une maladie du lyrisme*. Grenoble.
- Beauvy, François 2004, *Philéas Lebesgue et ses correspondants en France et dans le monde de 1890 à 1958*, Beauvais.
- Besterman, Theodore 2003, *Dictionary of Theosophy*, Whitefish.
- von Beyme, Klaus 2005, *Das Zeitalter der Avantgarden: Kunst und Gesellschaft 1905–1955*, München.
- Blaschke, Olaf (Hg.) 1996, *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh.
- Boisset, Yves-Fred 2005, *Saint-Yves d'Alveydre. Une philosophie secrète*, Paris.
- Bozoky, Edina 2005, „Bogomilism“, in: Hanegraaff, Wouter J./Faivre, Antoine/van den Broek, Roelof/Brach, Jean-Pierre (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, 192–194.
- Brandon, Ruth 1983, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York.
- Brodskaja, Natalija V. 2007, *Symbolismus*, London.
- Bourdieu, Pierre 2000, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz.
- Campbell, Bruce 1980, *Ancient wisdom revived. A history of the Theosophical movement*, Berkeley.
- Chumachenko, Tatiana/Roslof, Edward 2002, *Church and State in Soviet Russia. Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev years*, New York.
- Clogg, Richard 2002, *A concise history of Greece*, Cambridge.
- Crampton, Richard J. 1997, *A concise history of Bulgaria*, Cambridge.
- Crampton, Richard 2007, *Bulgaria*, Oxford.
- Daskalov, Rumen 2005, *Българското Общество 1878-1939*, Bd.II, Sofia.
- Detienne, Marcel 2000, *Die Adonis-Gärten. Gewürze und Düfte in der griechischen Mythologie*, Darmstadt.
- Dimitrova, Nina 2006, *Религия и Национализъм. Идеи за религията в междувоенния период в България*, Sofia.

- Dougherty, Carol 2006, *Prometheus*, London.
- Edighoffer, Roland 2008, *Die Rosenkreuzer*, München.
- Faivre, Antoine 1994, *Access to Western Esotericism*, Albany.
- Finger, Anke 2006, *Das Gesamtkunstwerk der Moderne*, Göttingen.
- Flashar, Hellmut 2009, *Inszenierung der Antike: das griechische Drama auf der Bühne; von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München.
- Freese, Jürgen 2000, „Intellektuellen-Assoziationen“, in: Faber, Richard/Holste, Christine (Hg.), *Kreise, Gruppen, Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, Würzburg, 441–462.
- French, Brendan 2007, „Blavatsky, Dostoevskii, and Occult Starchestvo“, in: *Aries* 2, 161–184.
- Fritzen, Florentine 2006, *Gesünder leben: die Lebensreformbewegung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Fuchs-Heinritz, Werner/König, Alexandra 2005, *Pierre Bourdieu. Eine Einführung*, Konstanz.
- Galitis, Georg/Mantzaridis, Georg/Wiertz, Paul 1987, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München.
- Galvan, Elisabeth 2006, „Demeters Verwandlungen. Zur Funktionsweise eines Mythos in den 30er Jahren“, in: Vietta, Silvio (Hg.), *Moderne und Mythos*, Paderborn, 193-205.
- Gerstner, Alexandra 2008, *Neuer Adel. Aristokratische Elitekonzeptionen zwischen Jahrhundertwende und Nationalsozialismus*, Berlin.
- Giannakopoulos, Angelos 1999, *Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland: Ihr Wirken und ihre Funktion im Hinblick auf die Modernisierung und Säkularisierung der griechischen Gesellschaft*, Frankfurt a. Main.
- Gladigow, Burkhard 2009, „Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit“, in: Kippenberg, Hans/Rüpke, Jörg/von Stuckrad, Kocku (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. I, Göttingen, 15–37.
- Godwin, Joscelyn 2010, *Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations*, Rochester.
- Goodrick-Clarke, Nicholas 2008, *The Western Esoteric Traditions. A historical introduction*, New York.
- Goodrick-Clarke, Nicholas 2010, „The coming of the masters. The Evolutionary Reformulation of Spiritual Intermediaries in Modern Theosophy“, in: Kilcher, Andreas B. (Hg.), *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden/Boston, 113–160.

- Green, Martin 1986, *Mountain of Truth. The Counterculture begins. Ascona, 1900–1920*, Hannover.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998, *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, New York.
- Hanegraaff, Wouter J. 2004, „The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture“, in: Antes, Peter/Geertz, Armin/Warne, Randi R. (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion*, Bd. I, Berlin, 489–519.
- Hanegraaff, Wouter J. 2013, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London.
- Herzfeld, Michael 2007, *Ours once more: folklore, ideology, and the making of modern Greece*, New York.
- Hillebrand, Bruno 2000, *Nietzsche: wie ihn die Dichter sahen*, Göttingen.
- Hopkins, John Lindsay 2009, *The Bulgarian Orthodox Church*, New York.
- Illerhaus, Florian 2009, *Gegenseitige Beeinflussungen von Theosophie und Monte Verità*, München.
- Karalis, Vrasidas 2007, „Greek Christianity after 1453“, in: Parry, Ken (Hg.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Malden, 156–186.
- Karamouzis, Polykarpos 2004, *Κράτος, Εκκλησία και εθνική ιδεολογία στη νεότερη Ελλάδα. Κλήρος, Θεολόγοι και θρησκευτικές Οργανώσεις στο Μεσοπόλεμο*, Athen.
- Knowles, Dorothy 1972, *La réaction idéaliste au théâtre depuis 1890*, Genève.
- Lamprecht, Harald 2004, *Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch*, Göttingen.
- Lazarova, Emilija 1997, *Славянското Движение в България*, Sofia.
- Lazarova, Erika 2013, „The Esoteric Myth of Bogumilism“, in: *Philosophical Alternatives* 1, 91-100.
- Livanios, Dimitris 2008, „The Quest for Hellenism: Religion, Nationalism, and Collective Identities in Greece, 1453–1913“, in: Zacharia, Katerina (Hg.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot, 237–269.
- Lorgus, Andrej/Dudko, Michail 2001, *Orthodoxes Glaubensbuch*, Würzburg.
- Louth, Andrew 1996, *Maximus the Confessor*, London.
- Lukacz, Georg 1920, *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin.
- Mackridge, Peter 2009, *Language and national identity in Greece, 1766–1976*, Oxford.

- Mai, Gunther 2001, *Europa 1918–1939. Mentalitäten, Lebensweisen, Politik zwischen den Weltkriegen*, Stuttgart.
- Mazower, Mark 2001, *Inside Hitler's Greece*, New Haven.
- McCalla, Arthur 2001, „Antoine Faivre and the study of esotericism“, in: *Religion* 31, 435–450.
- Michelakis, Pantelis 2010, „Theater Festivals, Total Works of Art, and the Revival of Greek Tragedy on the Modern Stage“, in: *Cultural Critique* 74, 149–163.
- Mommsen, Hans 1987, „Die Auflösung des Bürgertums im 19. Jahrhundert“, in: Kocka, Jürgen (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen, 288–315.
- Mylonaki, Ioanna 1995, *Die Suche nach der ‚Nationalen Identität‘. Eine griechische literarische Zeitschrift der Zwischenkriegszeit*, Frankfurt am Main.
- Na'or, Betsal'el 2001, *Kabbalah and the Holocaust*, Spring Valley.
- Neugebauer-Wölk, Monika 2003, „Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz“, in: *Aries* 2, 127–165.
- Neugebauer-Wölk, Monika 2006, „Esoterik und Neuzeit. Überlegungen zur historischen Tiefenstruktur religiösen Denkens im Nationalsozialismus“, in: *zeitenblicke* 1, 1–28.
- Nipperdey, Thomas 1988, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München.
- Oevermann, Ulrich 2003, „Der Intellektuelle – Soziologische Strukturbestimmung des Komplementär von Öffentlichkeit“, in: Franzmann, Andreas/Liebermann, Sascha/Tykwer, Jörg (Hg.), *Die Macht des Geistes. Soziologische Fallanalysen zum Strukturtyp des Intellektuellen*, Frankfurt a. Main, 13–75.
- Panesar, Rita 2006, *Medien religiöser Sinnstiftung. Der ‚Volkserzieher‘, die Zeitschriften des ‚Deutschen Monistenbundes‘ und die ‚Neue Metaphysische Rundschau‘. 1897–1936*, Stuttgart.
- Pauen, Michael 1994, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin.
- Pelt, Mogens 2001, „The establishment and development of Metaxas dictatorship in the context of Fascism and Nazism“, in: *Totalitarian movements and political religions* 2/3, 143–172.
- Petkov, Petko 1999, „За развитието на отношенията между българската православна църква и държавната власт“, in: Бакалов, Георги, *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи*“, in: Bakalov, Georgi (Hg.), *Religion und Kirche in Bulgarien. Soziale und kulturelle Dimensionen in der Orthodoxie und ihre Spezifik auf dem bulgarischen Territorium*, Sofia, 190–210.

- Pietikäinen, Petteri 2008, „Future's past: C.G. Jung's Psychotopia and the ‚German Revolution‘ of 1933“, in: Junginger, Horst (Hg.), *The Study of Religion and the Impact of Fascism*, Leiden, 591–611.
- Plaut, Joshua Eli 1996, *Greek Jewry in the Twentieth Century, 1913–1983: Patterns of Jewish Survival in the Greek provinces before and after the Holocaust*, Madison.
- Poppetrov, Nikolaj 2001, „Flucht aus der Demokratie: Autoritarismus und autoritäres Regime in Bulgarien 1919–1944“, in: Oberländer, Erwin (Hg.), *Autoritäre Regime in Ostmittel- und Südosteuropa*, Paderborn, 379–401.
- Poppetrov, Nikolaj 2006, „Църквата в българското обществено-политическо пространство“, in: Ganev, Ginjo (Hg.), *Държава и църква – църква и държава в българската история. Сборник по случай 135-годишнината от учредяването на Българската екзархия*, Sofia, 419–437.
- Pytlík, Priska 2005, *Okkultismus und Moderne: ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*, Paderborn.
- Rey, Terry 2007, *Bourdieu on religion. Imposing faith and legitimacy*, London.
- Riesebrodt, Martin 2005, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München.
- Roberts, David 2011, *The total work of art in European modernism*, Ithaca.
- Rogalla von Bieberstein, Johannes 2008, *Der Mythos von der Verschwörung. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Wiesbaden.
- Rohkrämer, Thomas 2004, „Richard Wagner oder die Mobilisierung der Kunst für eine konservative Revolution“, in: Baumgartner, Judith/Wedemeyer-Kolbe, Bernd (Hg.), *Aufbrüche, Seitenpfade, Abwege: Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert*, Würzburg, 13–20.
- Rudolph, Kurt 1989, „Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus“, in: Antes, Peter/Pahnke, Donat (Hg.), *Die Religion von Oberschichten: Religion, Profession, Intellektualismus*, Marburg, 23–34.
- Sahu, Bhagirathi 2004, *The new educational philosophy*, New Delhi.
- Sánchez, Pierre 2001, *L' amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au IIe siècle de notre ère*, Stuttgart.
- Santucci, James A. 2005, „Theosophical Society“, in: Hanegraaff, Wouter J./Faivre, Antoine/van den Broek, Roelof/Brach, Jean-Pierre (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, 1114–1123.
- Santucci, James A. 2009, „The conception of Christ in the Theosophical tradition“, in: Hammer, Olav (Hg.), *Alternative Christs*, Cambridge, 190–211.

- Saunier, Jean 1981, *Saint-Yves d'Alveydre, ou, Une synarchie sans énigme*, Paris.
- Sawicki, Diethard 2001, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1990*, Paderborn.
- Schroeder, Friedrich-Christian / Küpper, Herbert 2010, *Die rechtliche Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit in Osteuropa*, Frankfurt a. Main.
- Seewald, Kristian 2003, *Der Balkanpakt von 1934*, München.
- Seng, Thomas 1994, *Weltanschauung als verlegerische Aufgabe: Der Otto Reichl Verlag 1909–1954*, St. Goar.
- Sherrard, Philip 1978, *The Wound of Greece. Studies in Neo-Hellenism*, London.
- Sherrard, Philip 1981, *The marble threshing floor. Studies in modern Greek poetry*, Athen.
- Smolitsch, Igor 2004, *Leben und Lehre der Starzen*, Freiburg i.Br.
- Soeffner, Hans-Georg 1989, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt am Main.
- Spiliotis, Susanne-Sophia 2001, „Die Metaxas-Diktatur in Griechenland 1936–194: ein faschistoides Regime?“, in: Oberländer, Erwin (Hg.), *Autoritäre Regime in Ostmittel- und Südosteuropa 1919–1944*, Paderborn, 403–430.
- Sterbling, Anton 2001, *Intellektuelle, Eliten, Institutionenwandel. Untersuchungen zu Rumänien und Südosteuropa*, Hamburg.
- von Stuckrad, Kocku 2003, *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven.
- von Stuckrad, Kocku 2004, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München.
- von Stuckrad, Kocku 2005, „Western Esotericism: Towards an integrative Model of Interpretation“, in: *Religion* 35, 78–97.
- Szwat-Gyłybowa, Grażyna 2009, „The Lonely Sceptic. Bulgarian Culture in the trap of its neo-Manichean tradition“, in: *Nationalities Affairs* 34, 27–40.
- Treiber, Hubert 1989, „Nietzsches ‚Kloster für freiere Geister‘“, in: Antes, Peter/Pahnke, Donata (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion, Profession, Intellektualismus*, Marburg, 117–161.
- Trompf, Gary 1998, „Macrohistory in Blavatsky, Steiner and Guénon“, in: Faivre, Antoine/Hanegraaff, Wouter (Hg.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven, 269–296.
- Tsakonas, Dimitris 1987, *Λογοτεχνία και κοινωνία στο μεσοπόλεμο*, Athen.

Tsakonas, Dimitris 1988, *Ιδεαλισμός και Μαρξισμός στην Ελλάδα*, Athen.

Ulbricht, Justus H. 2001, „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“. Aspekte einer Problemgeschichte ‚arteigener‘ Religion um 1900“, in: Schnurbein, Stefanie/Ulbricht, Justus H. (Hg.), *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe ‚arteigener‘ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Würzburg, 9-39.

Verter, Bradford 2003, „Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu“, in: *Sociological Theory* 21:2, 150–174.

Wedemeyer-Kolwe, Bernd 2004, *Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Würzburg.

Witzmann, Pia 1995, „Dem Kosmos zu gehört der Tanzende. Der Einfluss des Okkulten auf den Tanz“, in: Apke, Bernd (Hg.), *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915*, Ostfildern, 600–645.

Xiradaki, Koula 1988, *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα (1830-1936): πρωτοπόρες Ελληνίδες*, Athen.

Zander, Helmut 2007, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*, Bd. II, Göttingen.

Zelepos, Ioannis 2011, „Amateurs as nation-builders? On the significance of associations for the formation and nationalization of Greek society in the nineteenth century“, in: Grandits, Hannes/Clayer, Nathalie/Pichler, Robert (Hg.), *Conflicting loyalties in the Balkans: the great powers, the Ottoman Empire and nation-building*, London, 64–86.

3. Elektronische Quellen

Ohne Autor, <http://www.verfassungen.eu/bg/verf79-i.htm> (1.9.2013). [Text der 1879 unterzeichneten Verfassung von Veliko Tărnovo.]

Dănov, Petăr, *Разговорите при Седемте Рилски Езера*, http://www.bratstvoto.net/vehadi/menu/b0/Razgovori_pri_7te_ezera.pdf. (1.9.2013)

Dănov, Petăr, *Всичкият дълг*, <http://triangle.bg/books/1920-02-12-19.1995/1920-12-31--1.html> (1.9.2013).

Dănov, Petăr, *Двама или трима*, <http://triangle.bg/books/1941-08-24-05.1998/1941-09-14-10.html> (1.9.2013).

Dănov, Petăr, *Разумното в човека*, <http://triangle.bg/books/1927-09-04-19.1998/1928-01-01-19.html> (1.9.2013).

Dănov, Petăr, *Das Erwachen der Menschenseele*, <http://www.beinsadouno.org/de/node/1106> (1.9.2013).

Katonis, Andreas, *Rabindranath Tagore and Angelos Sikelianos*, <http://www.elinepa.org/index.php/el/publications-gr/research-gr/23-meletes/144-rabindranath-tagore-and-angelos-sikelianos> (1.9.2013)

Path, Caroline, *Hexenlinien, Gurus und Kraftsteine*, <http://www.sfb804.de/en/home/news/details/article/hexenlinien-gurus-und-kraftsteine.html?type=98> (1.9.2013).

Thémanlys, Pascal, *Max Théon et la philosophie cosmique*, <http://www.abpw.net/cosmique/theon/mouvem.htm> (1.9.2013).

Zaccarini, Matteo, *Feste Delfiche (1927 e 1930)*, http://amsacta.unibo.it/2762/1/Zaccarini_M._-_Feste_Delfiche_%281927_e_1930%29_Benaki.pdf (1.9.2013)

Lebenslauf
Thomas Heinzl

10/2009 bis 05/2013

Promotion

Stipendium des Graduiertenkollegs 1412 der Deutschen Forschungsgemeinschaft („Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südosteuropa“), Universität Erfurt; Prädikat: magna cum laude (Note 1)

Titel der Doktorarbeit:

„*Weißer Bruderschaft und Delphische Idee: Esoterische Religiosität in Bulgarien und Griechenland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*“

10/2006 bis 09/2008

Weiterführendes Studium der Religionswissenschaft

Universität Erfurt; Abschluss: Master of Arts (Note 1,5)

10/2003 bis 09/2006

Studium der Religionswissenschaft (Hauptfach) und Sozialwissenschaften (Nebenfach)

Universität Erfurt; Abschluss: Bachelor of Arts (Note 1,7)

10/2002 bis 09/2003

Studium der Geophysik

TU Bergakademie Freiberg; ohne Abschluss

06/2002

Abitur

Obermenzinger Gymnasium, München (Note 2,1)