

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Cyranka, Daniel  
Title: "Esoterik als theologisches Argument?: Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel"  
Published in: Esoterik und Christentum: religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven; Helmut Obst zum 65. Geburtstag. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Year: 2005  
Pages: 98 – 118  
ISBN: 978-3-374-02376-9

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Esoterik als theologisches Argument?

### Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel

Die Abgrenzungen zwischen Christentum und Esoterik sind vielfach und zu Recht erfolgt. Das hat jedoch meist zur Folge, dass Esoterik als etwas geradezu Absurdes und nicht Erforschungswürdiges erscheint. Ein Blick in den Alltagsgebrauch des Ausdrucks »Esoterik« scheint diese Sicht zu bestätigen: Es geht um Bachblütentherapie wie um das kollektive Unbewusste, um Lichtnahrung oder auch um Waldorfpädagogik. Was das Wort »Esoterik« bezeichnen soll, ist zunächst völlig unklar.<sup>1</sup> Das Verständnis von Christentum und damit die Grundlage der Bestimmung des Gegenstandsbereiches auch historischer Analysen ist bei näherer Betrachtung vom jeweiligen Theologiebegriff abhängig. Untersucht bzw. beachtet wird, was von einem bestimmten Standpunkt aus als »produktiv« erscheint.<sup>2</sup> Die Bandbreite dessen, was unter Christentum aufgefasst wird, ist allerdings sehr groß. Allein in der Neuzeit reicht sie von den Täufern oder ekstatischen Radikalpjetisten über den Deismus bis zur Hochkirchlichen Bewegung, von der Heilsarmee über die Thomas-Messe bis zu den Kreationisten. Was ist Christentum und womit beschäftigt sich dem entsprechend Theologie? Ein jüngerer Ansatz ist es, Christentum im Sinne neuzeitlicher Christentumspraxis auf inhärente Transformationsprozesse zu befragen und sich auf diese Weise anhand des historischen Befundes z. B. mit Säkularisierungstheorien auseinanderzusetzen.<sup>3</sup>

### *Transformationsprozesse neuzeitlicher Christentumspraxis – Vorbemerkungen*

Die Rede von Transformationsprozessen neuzeitlicher Christentumspraxis signalisiert *erstens* eine Ausweitung des zu betrachtenden Feldes. Sie zeigt an, dass es in der wissenschaftlichen Analyse nicht ausschließlich um kirchliche Praxis in der Neuzeit gehen soll, sondern um das *Christentum* in

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hans-Jürgen Ruppert, Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung – moderne esoterische Religiosität, in: *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001: 210–309, bes. 210 ff.

<sup>2</sup> Vgl. unten Anm. 46.

<sup>3</sup> Als konkrete Untersuchung derartiger Prozesse vgl. z. B. Eckart Beutel, Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation, Gütersloh 2003.

seinem Verhältnis zur Kirche, zur Gesellschaft und zum Einzelnen. Daran gebunden sind in der Debatte zum einen der kirchlichen Praxis gegenüber differente oder alternative Kulturformen und zum anderen die Spannweite von civil religion über Kunstreligion bis zur Privatreligion bzw. -religiosität. So stellte Volker Drehsen vor einigen Jahren fest:

»Die Erforschung einer lebensweltlich und lebensgeschichtlich verwurzelten Religiosität als kommunikativ sinnstiftender Faktor von Mentalitäten und Handlungsweisen, Einstellungen und Symbolmustern in der gegenwärtigen Gesellschaftskultur ist dabei, wieder zu einem durchaus seriösen Unterfangen mit zeitdiagnostischen Absichten zu avancieren.«<sup>4</sup>

Seinen Grund – so Drehsen – habe das Forschungsinteresse in dem Paradox, dass Kirchlichkeit schwinde, Religion aber wiederkehre. Wie sehen die Debatten dieser von der Theologie neu- oder wiederentdeckten Religions- und Religiositätsforschung heute aus? Und was bedeutet ihre Gestalt für die Theologie? Ein Bereich der neueren Religionsforschung widmet sich der so genannten Esoterik.<sup>5</sup>

Die Rede von Transformationsprozessen neuzeitlicher Christentumspraxis signalisiert, wie gesagt, erstens eine Ausweitung des zu betrachtenden Feldes. Sie impliziert *zweitens* eine diachrone Perspektive, die Beschreibung einer Art Verlaufs- und oftmals auch Verlustgeschichte. Die Debatte um das Säkularisierungstheorem steht für diesen Zusammenhang. In dieser Debatte geht es letztlich um das Ende von Kirche oder gar von Religion überhaupt – also um ein postreligiöses Zeitalter – oder eben auch um die sogenannte Wiederkehr von Religion.<sup>6</sup> Beides benennt eine als vorübergehend oder auch als endgültig angesehene Abwesenheit von Religion, eine Art Entkirchlichung, die nur allzu oft mit Entchristlichung verwechselt wird. Dieser Verwechslung begegnet die Rede von der Christentumspraxis und der Suche nach Transformationsprozessen. Hier geht es darum, dass etwas in einem prozesshaften, also vorwärtsgehenden Geschehen seine Gestalt verändert. Nicht nur die Kirche bzw. das kirchliche Handeln sind Gegenstand theologischer Analyse und Reflexion, sondern die Christentumspraxis, die über die institutionalisierte Kirche hinausweist bzw. ihr – im institutionsoziologischen Sinn – auch vorausgeht. Es gibt die Rede von der Privatreligion, die sich entwickelt habe und verschiedene Kommunikationsformen entweder neu ausbilde oder vorhandene Kommunikations-

<sup>4</sup> Volker Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994: 7.

<sup>5</sup> Vgl. etwa die Arbeiten von A. Faivre, W. Hanegraaff, Chr. Bochinger, M. Neugebauer-Wölk, K. v. Stuckrad.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Michael Bergunder, *Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus der Sicht der Religionssoziologie*, in: »... mitten in der Stadt«. *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Hg. Daniel Cyranka/Helmut Obst, Halle 2001: 213–252.

formen nutze (z. B. die bildende Kunst, Literatur, Musik oder auch Wissenschaft). Bei diesem Verständnis von Privatreligion drohen die Begriffe Religion und Religiosität zu verschwimmen. Diese Diffusion deutet eine Grenze an, die aber offenbar nicht scharf zu ziehen ist, was seinen Grund in der Genese des modernen Religionsbegriffes haben dürfte, die eine theoretische Linie (mit Bezug auf Wesen und Sinn<sup>7</sup>) sowie eine empirische Linie (mit Bezug auf Religionen<sup>8</sup>) aufweist.<sup>9</sup>

Der Ausdruck »Religiosität« weist offenbar auf den individuellen Vollzug von etwas, das wir Religion nennen. In diesem Sinne wäre Religion der Ausgangspunkt, Religiosität die individuelle Aneignung und Praxis. Auch Christian Albrecht betont in seiner Konzeptionalisierung der Praktischen Theologie in einer Protestantismustheorie »eine deskriptiv-analytische Aufklärung über die faktischen *Folgen* [Hervorhebung D. C.] des Christentums in der Praxis der Kultur«<sup>10</sup>. Es geht ihm um »praxistheoretisch reflektierte [...] Aufklärung über die faktischen Kulturpraxen des Christentums«<sup>11</sup>. Was aber ist der Grund – das »Christentum«? Was ist die Folge – »Kultur«?

Die eben benannte diachrone Perspektive, die man notwendig einnimmt, wenn man Transformationsprozesse betrachtet, wirft eine strukturelle Frage auf: Wie verläuft die Entwicklung bzw. wo ist der Ausgangspunkt der beschriebenen Entwicklung, an deren vorläufigem Endpunkt der Betrachter jeweils steht. Von welchem »Urbild« geht man aus, wo fängt man an? Es liegt nahe, dass oft implizit Konstruktionen wie z. B. »der mittelalterliche Mensch dachte in Jenseitskategorien« oder »der neuzeitliche Mensch ist ein Wesen der Freiheit« die Grundlage von Entwicklungs- und Transformationstheorien bilden. Darüber hinaus entspricht die Rede von Transformationsprozessen einem bestimmten evolutionären Geschichtsbild, das bei seiner Verabsolutierung die Analyse einseitig werden lässt. Auch die Rede von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (R. Koselleck), die eine Art Versöhnung z. B. zwischen Wissenschaft und Religion anbieten könnte, geht davon aus, dass man Vorwärtsweisendes und Rückwärtswei-

<sup>7</sup> Vgl. zuletzt *Ulrich Barth*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

<sup>8</sup> Vgl. zuletzt die beiden Sammelbände zu neuen Ansätzen und Feldern in der Religionswissenschaft *New Approaches to the Study of Religion*, Hg. Peter Antes u. a., Bd. 1: Regional, Critical and Historical Approaches, Bd. 2: Textual, Comparative, Critical and Historical Approaches, Berlin/New York 2004 (Religion and Reason, 42/43).

<sup>9</sup> Um die Schnittmenge von Religion und Esoterik zu berühren, ohne beide Bereiche zu vermischen, versucht Linus Hauser eine Religiositätsdefinition als Grundlage für das, was er in Abgrenzung von Religion »religionsförmige Neomythen« nennt; vgl. *Linus Hauser*, Kritik der neomythischen Vernunft, Bd. 1: Menschen als Götter der Erde (1800–1945), Paderborn u. a. 2004.

<sup>10</sup> *Christian Albrecht*, Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen 2000 (Beiträge zur historischen Theologie, 114): 318.

<sup>11</sup> Ebd.

sendes eindeutig zuordnen kann. Auch hier also holt uns in der historiographischen Konstruktion von Wirklichkeit unser Entwicklungsdenken ein.<sup>12</sup> Es kann also nicht mehr darum gehen, im Sinne der Konstruktion einer bestimmten religionshistorischen oder gar theologischen Entwicklung zwischen erforschungswürdigen und nicht erforschungswürdigen Strömungen zu unterscheiden.<sup>13</sup>

Um diejenigen religionsgeschichtlichen – und das heißt u. U. auch theologiegeschichtlichen – Phänomene, die sich einem Transformationsparadigma nicht erschließen, in den Blick nehmen zu können, ist ihr jeweiliger Kontext als historischer Ort zu beachten. Folgendes Vorgehen scheint mir dabei plausibel zu sein: Die diachrone Perspektive – also das Herausarbeiten von Transformationen bzw. Umformungen – durch eine synchrone Perspektive zu ergänzen. Das bedeutet dann, nicht nach einem Wesen und dessen Transformationsgestalten, sondern im Sinne der Methoden- und Perspektivenvielfalt, auch nach jeweils zeitgenössischen, bestimmenden Diskursen und Situationen und also weniger nach ideengeschichtlicher Kontinuität oder Diskontinuität als nach konkreten Debatteplätzen, Anlässen und Absichten zu fragen.<sup>14</sup>

### *Esoterik als »Schattenseite« neuzeitlicher Christentums- und Kirchengeschichte? Gottfried Gentzels Spiritismus als theologisches Argument*

In den Jahren 1699/1700 veröffentlichte Gottfried Arnold (1666–1714) seine *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, die alles andere als »un-

---

<sup>12</sup> So hält Kaspar von Greyerz fest, dass in der Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit eine Fortschrittsorientierung sowie eine Orientierung an einem gewissenmaßen zeit- und kontextlosen Geniedenken dazu geführt hätten, diverse Aspekte von Religiosität (er benennt Magie und Alchemie) nicht zu erforschen. In dieser Sicht sei »die traditionelle Wissenschaftsgeschichte nicht ganz unschuldig daran, dass sich die *populare* Wahrnehmung des komplexen Beziehungsfeldes zwischen frühneuzeitlicher Wissenschaft und Religion landläufig immer noch auf die Konstruktion eines geradezu aprioristischen Gegensatzes von Kirche und Wissenschaft reduziert.« *Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Darmstadt 2000: 31 f., 32.* Gleiches gilt m. E. für das 19. u. 20. Jahrhundert; vgl. weiterhin *Anne-Charlott Trepp, Hermetismus oder zur Pluralisierung von Religiosität»- und Wissensformen in der Frühen Neuzeit: Einleitende Bemerkungen, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, Hg. dies./Hartmut Lehmann, Göttingen 2001: 7–15, 14.*

<sup>13</sup> Vgl. *Greyerz, Religion: 31.*

<sup>14</sup> »Erinnert sei an den Perspektivenwechsel, den der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz bereits in den 1970er Jahren betonte und der sich mit Gewinn auch auf historische Fragestellungen beziehen lässt; vgl. *Clifford Geertz, »Aus der Perspektive des Eingeborenen.« Zum Problem des ethnologischen Verstehens, in: ders., Dichte Beschreibung, Frankfurt/Main 1983: 289–309.*

parteyisch« war. Vielmehr versuchte Arnold, gegen die übliche Darstellung vorzugehen, indem er die Kirchengeschichte umschrieb. Waren bislang die Ketzer und Häretiker in einer Art Alterierungsdiskurs zu Außenseitern gestempelt worden, holte Arnold sie in den Mittelpunkt der Betrachtung.<sup>15</sup>

Nun ist es wohl nicht angebracht, die sogenannten Außenseiter im Sinne Arnolds in einer Art Umkehrschluss zu den Trägern der Wahrheit zu erklären. Ich möchte allerdings in einer synchronen, diskursiven Perspektive auf eine Debatte hinweisen, die in der Theologie und – wie ich meine – auch in der Religionsgeschichte immer noch unterbelichtet ist. Ich möchte anhand eines Beispiels fragen, was diese vermeintlich ganz *anderen* – in diesem Fall sogenannte Esoteriker oder auch Spiritisten<sup>16</sup> – mit dem Christentum, mit der Theologie und der Kirche zu tun haben.

Als Fokus für diese Leitfrage dient eine Veröffentlichung von Adam Gottfried Gentzel, einem brandenburgischen Pastor und Schriftsteller mit sehr bewegter Biographie. Gentzel wurde am 5. Februar 1808 in Kehmstedt bei Nordhausen geboren. Nach dem Besuch des dortigen Gymnasiums studierte er von 1827 bis 1832 in Halle Theologie, u. a. bei Julius August Friedrich Wegscheider (1771–1849).<sup>17</sup> Anschließend widmete Gentzel sich in Berlin dem Philosophiestudium<sup>18</sup> und redigierte dort u. a. von 1836 bis 1839 die Zeitschrift »Der Freimüthige«<sup>19</sup> bis er ein eigenes Blatt unter dem Titel »Die Staffette« herausgab.<sup>20</sup> Während dieser Zeit veröffentlichte

---

<sup>15</sup> Zu Arnold vgl. zuletzt *Andreas Urs Sommer*, Fragmentarisierte (Heils-)Geschichte? Bemerkungen zu Gottfried Arnold, in: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*, Hg. Udo Sträter u. a., Halle/Tübingen 2005, Bd. 1: 135–144.

<sup>16</sup> Helmut Zander weist auf die Grenzen des wissenschaftlich diskutierten Esoterikbegriffes im Hinblick auf den Spiritismus hin: »Evidenterweise gehört der Spiritismus zu den nicht-hegemonialen esoterischen Strömungen der europäischen Religionsgeschichte, aber ebenso offensichtlich greift eine »klassische« Esoterik-Definition wie diejenige Antoine Faivres nicht«; *Helmut Zander*, Spiritismus in Deutschland, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, 3 (2003): 82–93, 88. Das jüngst erschienene erste wissenschaftliche Lexikon zum Thema Esoterik bietet selbstverständlich einen Artikel über »Spiritualism«, der auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts v. a. in englischsprachigen Ländern konzentriert ist; vgl. *John Patrick Deveney*, Art. »Spiritualism«, in: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Hg. Wouter J. Hanegraaff u. a., Bd. 2, Leiden/Boston 2005: 1074–1082.

<sup>17</sup> Universitätsarchiv Halle, Matrikel 1827; Datum der Immatrikulation an der Theologischen Fakultät ist der 20. Dezember 1827; die Exmatrikulation erfolgte im Sommer 1832. Zu Wegscheider vgl. *Gentzel*, Geständnisse: 7.

<sup>18</sup> Er verweist u. a. auf Kontakte zu Henrik Steffens (1773–1845) in Berlin; vgl. *Gentzel*, Geständnisse: 15.

<sup>19</sup> *Der Freimüthige. Ein Unterhaltungsblatt für gebildete Leser*. Unter dem Titel »Der Freimüthige« gab es eine ganze Reihe von Veröffentlichungen.

<sup>20</sup> Vgl. *Franz Brümmer*, Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Bd. 2: Dennert bis Grütter, Leipzig 1913: 348 f.

Gentzel erste Erzählungen.<sup>21</sup> Unter dem Titel »Kreuz und Palme« gab er außerdem 1841 eine Sammlung neuer geistlicher Lieder heraus wie auch ein vierbändiges Repetitorium der Exegese des Alten Testaments.<sup>22</sup> Sein größter publizistischer Erfolg war wohl ein von ihm herausgegebenes Volksbuch anlässlich des 300. Todestages von Martin Luther – bereits im Erscheinungsjahr 1846 erlebte es drei Auflagen.<sup>23</sup> In diesem Lutherjahr brach Gentzel mit der evangelischen Landeskirche, nachdem er in Berlin einige Jahre im Status eines Kandidaten des Predigtamtes verblieben war. Er übernahm das Amt des Pfarrers bzw. Predigers in der deutschkatholischen Gemeinde in Stettin.<sup>24</sup> Die deutschkatholische Bewegung formierte sich damals gegen den konservativen römischen Ultramontanismus, nahm aber auch Elemente bestimmter rationalistischer protestantischer Strömungen auf. Damit begab Gentzel sich in ein Milieu, in dem eine späte Form von Aufklärungstheologie die Umdeutung grundlegender christlicher, vor allem kirchlich-dogmatischer Positionen suchte.<sup>25</sup> Mit diesem Schritt vollzog Gentzel im deutschkatholischen Milieu nach, was in Leipzig, Magdeburg, Halle, Köthen und andernorts ab 1841/42 zur Gründung der »Protestantischen Freunde« bzw. der »Lichtfreunde« geführt hatte, die häufig unter dem Einfluss Wegscheiders gestanden hatten, wie z. B. der Pfarrer an der St. Laurentiuskirche am Neumarkt zu Halle, Gustav Adolf Wislicenius (1803–1875), oder Leberecht Uhlich (1799–1872), Pfarrer in Magdeburg.

---

<sup>21</sup> 1837: Federzeichnungen, gesammelte Erzählungen; 1839: Jesus Christus. Tagebuch eines Gläubigen (2 Bde.); 1841: Lichtbilder (Erzählungen, Bd. 1).

<sup>22</sup> Kreuz und Palme. Neue geistliche Lieder Berlin Wohlgemuth 1841. Repetitorium der Exegese des Alten Testaments. Hebräischer Text nebst einem nach neuesten Hilfsmitteln bearbeiteten Kommentar. Zum Handgebrauch für Theologie-Studierende, besonders zur Vorberitung auf das Examen, Berlin Gaertner <sup>2</sup>1855 (1841, Vorw. von 1839). Das Repetitorium war anonym veröffentlicht worden; vgl. *Deutsches Anonymen-Lexikon 1501–1850*, Hg. Michael Holzmann u. Hanns Bohatta, Bd. 3, Weimar 1905: 375. Gentzel gibt in diesem Repetitorium den rationalistischen Interpreten den Vorzug und kennt den Ausdruck »gläubige Exegeten« für die andere Partei; vgl. *Gentzel*, Repetitorium, Bd. 1: Die Genesis: V–VIII.

<sup>23</sup> *Volksbuch Luthers Leben, Sterben und vollständige Geschichte der Reformation nebst noch gar Vielem, was zu wissen jetzt jedem noth, von welcher Confession er sey mit zehn Bildnissen und Darstellungen und der echten Handschrift Luthers*, zusammengestellt von Mehreren und herausgegeben von Gottfried Gentzel, Berlin Vereinsbuchhandlung <sup>1-3</sup>1846.

<sup>24</sup> In dieser Zeit veröffentlichte Gentzel Predigten; vgl. *Gottfried Gentzel*, Zwei Predigten vor der deutsch-katholischen Gemeinde zu Stettin, Berlin Vereinsbuchhandlung 1846, darin enth.: Das Menschliche in der göttlichen Offenbarung. Predigt über 5. Mose 30, 11–14; Warum soll das Evangelium gepredigt werden? Predigt über Kolosser 1, 28; vgl. *Brümmer*, Lexikon, Bd. 2: 348.

<sup>25</sup> Vgl. *Helmut Obst*, Lichtfreunde, Deutschkatholiken und Katholisch-apostolische Gemeinden, in: *Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. 1. Die Anfänge (1817–1850)*, Hg. J. F. G. Goeters, Berlin 1992: 317–332, bes. 325–327.

Wegen ihrer rationalistischen Theologie, die z. B. das Gebet zu Jesus Christus als Aberglauben betrachtete oder den im menschlichen Bewusstsein gegebenen Geist zur grundlegenden christlichen Norm erhob, wurden Wislicenius wie auch der etwas gemäßigtere Uhlich 1846 bzw. 1847 vom Amt suspendiert. Aufgrund solcher obrigkeitlichen Repressionen wurden freie Gemeinden gegründet, die 1859 zusammen mit deutschkatholischen und christkatholischen Gemeinden den »Bund freireligiöser Gemeinden« (ab 1862 »Bund freier religiöser Gemeinden«) bildeten und später im 20. Jahrhundert zu freidenkerischen Gruppierungen und Vereinigungen zusammenfanden.<sup>26</sup> Wegscheider selbst war an den Entwicklungen um die »Protestantischen Freunde« bis zu seinem Tod im Jahre 1849 noch beteiligt.<sup>27</sup>

Als Pfarrer der deutschkatholischen Gemeinde in Stettin gab Gentzel 1847 wiederum ein Gesangbuch heraus.<sup>28</sup> Über die äußeren Umstände seiner Stettiner Tätigkeit ist nichts bekannt. Ein Bruch mit den Deutschkatholiken bzw. den Freireligiösen zeichnet sich vor 1850 ab – das brandenburgische Pfarrerbuch gibt dieses Jahr als Datum für Gentzels Rückkehr als Kandidat in die Landeskirche an.<sup>29</sup> Vorher verbrachte er jedoch noch einige Zeit in Mecklenburg als Lehrer in dem Dorf Schwarz bei Dobbertin.<sup>30</sup> Sein Weggang von der deutschkatholischen Gemeinde in Stettin muss also bereits während der kurzen Blüte der u. a. in Preußen aktiven Lichtfreunde (1848–1850) erfolgt sein. In die Landeskirche kehrte Gentzel schon vor der im Sommer 1851 erfolgten erneuten Repression seitens des evangelischen Oberkirchenrats gegen die freiprotestantische Bewegung und v. a. seitens des preußischen Innenministeriums gegen jegliche freireligiösen Bestrebungen, die grundsätzlich als politische Bewegungen angesehen wurden, zurück. Das lässt nicht auf einen opportunistischen Schritt Gentzels schließen.<sup>31</sup> Sicher ist, dass er im Jahre 1857 das Amt des Rektors

<sup>26</sup> Vgl. *Obst*, *Lichtfreunde*. Die Spannweite reicht vom spiritualistischen Rationalismus (Wislicenius) bis zu den Freidenker-Verbänden des 20. Jahrhunderts. Zum Deutschkatholizismus in der Forschung vgl. *Andreas Holzem*, *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866*, Paderborn u. a. 1994: 1–11; zur »Weltanschaulichkeit der Forschung« ebd.: 3–6.

<sup>27</sup> Vgl. *Jean Marcel Vincent*, *Leben und Werk des Hallenser Theologen Julius Wegscheider (1771–1849) mit unveröffentlichten Briefen an Eduard Reuss, Waltrop 1997* (*Wissen und Kritik* 13): 340 ff. u. ö.

<sup>28</sup> *Gesang- und Gebetbuch des reinen Christentums zum Gebrauch der deutsch-katholischen Gemeinden*, Stettin Dombrowsky 1847.

<sup>29</sup> *Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg seit der Reformation*. Herausgegeben vom Brandenburgischen Provinzialsynodalverband, Bd. II/1, Berlin 1941: 240.

<sup>30</sup> Vgl. *Brümmer*, *Lexikon*, Bd. 2: 348. Schwarz war seit dem Mittelalter Filia der Kirche zu Lärz unter dem Patronat des Klosters Dobbertin. Erst nach Gentzels Tätigkeit als Lehrer in diesem Ort wurde die Gemeinde 1867 selbständig.

<sup>31</sup> Vgl. zu den gesellschaftlich-politischen bzw. den kirchenpolitischen Umständen *Obst*, *Lichtfreunde*: 323 f.

in Christianstadt am Bober übernahm.<sup>32</sup> In der Zwischenzeit erschienen drei Erzählungen Gentzels.<sup>33</sup> Seine letzte literarische Arbeit<sup>34</sup> veröffentlichte er in dem Jahr seiner Ordination, die am 23. Juni 1863 den Beginn seiner ersten pfarramtlichen Tätigkeit im Dienst der evangelischen Landeskirche markierte. Gentzel war zu dieser Zeit bereits 55 Jahre alt. Über die folgenden Jahre gibt es unterschiedliche Auskünfte. Franz Brümmer hat seine biographischen Angaben offenbar nicht aus kirchenamtlichen Quellen bezogen, was u. U. die Differenzen für diese Zeit erklärt.<sup>35</sup> Einig sind sich die vorliegenden biographischen Notizen darin, dass es keine Angaben zu einer Ehe Gentzels gibt und dass Gentzel 1863 das Pfarramt in Dranse übernahm. Das brandenburgische Pfarrerbuch nennt neben der Ordination und dem Pfarramt in Dranse das Datum der Emeritierung 1. Oktober 1866, das Amt des Rektors in Zehden 1869, und es enthält einen letzten Hinweis auf das Ende des Dienstes am 1. April 1874.<sup>36</sup> Brümmer weist jedoch auf eine Emeritierung aus Krankheitsgründen im Jahre 1870 hin und schreibt: »Nach gekräftigter Gesundheit übernahm er 1875 das Rektorat der Schule in Zehden a. d. Oder u. wurde 1878 Prediger in Arnswalde«<sup>37</sup>.

Die Chronologie ist also unsicher. Deutlich scheint mir aber der Hinweis auf Arnswalde zu sein, insofern es sich nach Brümmer um Gentzels Sterbeort handelt, v. a. aber insofern der vormalige Zehdener Pastor, Lic. Gustav Adolf Friedrich Kreibitz (1840–1902), in demselben Jahr von Zehden auf den Posten des Superintendenten in Arnswalde wechselte<sup>38</sup> und Gentzel wohl als Prediger mitnahm: Ein Aufstieg im kirchlichen Amt, der

---

<sup>32</sup> *Evangelisches Pfarrerbuch*, Bd. II/1, Berlin 1941: 240; vgl. *Brümmer*, Lexikon, Bd. 2: 348.

<sup>33</sup> *Gottfried Gentzel*, Die Stufen des Glaubens. Blätter aus dem innern Leben eines Jüngers, Berlin 1852; *Ders.*, Der Schulze von Etingrode. Aus der Leute Mund nacherzählt, Halle Mühlmann 1861 (1852). Brümmer verweist darüber hinaus auf die Volkserzählung »Der Mädchensohn«, die 1857 erschienen sei; vgl. *Brümmer*, Lexikon, Bd. 2: 349.

<sup>34</sup> *Gottfried Gentzel*, Die Gemeinde ein Senfkorn. Eine christliche Dorfgeschichte, Eisleben Klöppel/Leipzig Schulze 1863.

<sup>35</sup> *Franz Brümmer*, Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Bd. 1: Aar bis Dennemark, Leipzig 1913 (1885): 22: »Ein \* vor dem Namen des Schriftstellers weist darauf hin, daß entweder ausschließlich oder doch zum Teil autobiographische Angaben benutzt wurden, oder daß die Angaben von den nächsten Angehörigen der Autoren herrühren.« Der Eintrag zu Gentzel (vgl. *Brümmer*, Lexikon, Bd. 2: 348 f.) enthält diesen Stern. Da das Buch 1885 bereits erschien, ist nicht auszuschließen, dass Brümmer Informationen noch von Gentzel bekam, der laut Brümmers Auskunft am 2. Februar 1883 in Arnswalde starb. Eine Entscheidung über Brümmers konkrete Quelle ist nicht möglich.

<sup>36</sup> *Evangelisches Pfarrerbuch*, Bd. II/1: 240.

<sup>37</sup> *Brümmer*, Lexikon, Bd. 2: 348.

<sup>38</sup> *Evangelisches Pfarrerbuch*, Bd. I/1: 449.

sich für Kreibig – ein Freund der positiven Union<sup>39</sup> – später in Berlin fortsetzen sollte. Mit diesem Superintendenten ist Gentzel 1778 offenbar nach Arnswalde gewechselt. Vorher muss es allerdings einen Aufenthalt in Petzow bei Werder gegeben haben, denn hier verfasste Gentzel das Vorwort zu seinem in unserem Zusammenhang höchst bemerkenswerten Büchlein unter dem Titel »Spiritistische Geständnisse eines evangelischen Geistlichen über die Wahrheit der christlichen Offenbarung«. <sup>40</sup> Diese Geständnisse erschienen zuerst 1877 (Vorwort 1876) in dem damals bekannten Verlag von Oswald Mutze in Leipzig, einem Zentrum des modernen esoterischen Publikationswesens, von dem Gentzel sich allerdings auch deutlich abgrenzt. <sup>41</sup> 1896 gab es posthum eine zweite Auflage des Buches im selben Verlag.

Der Beitrag von Gentzel ist deswegen besonders interessant, weil Gentzel hier in einer Art biographischem Rundumschlag seine theologische Ausbildung und kirchliche Praxis ins Verhältnis zu zeitgenössischen Debatten setzt und klare Motive für seine wissenschaftlich-theologische Unzufriedenheit benennt. Da ist einerseits der historisch-kritische Rationalismus des »Linkshegelianers« David Friedrich Strauß (1808–1874) oder beispielsweise der christliche Rationalismus des Hallenser Theologieprofessors und Lehrers Gentzels, Julius August Friedrich Wegscheider (1771–1849), den Gentzel kritisiert.

»Unsere gebildete Welt aber«, schreibt Gentzel, »ließ sich durch das Blendwerk eines geistsprühenden schönen Styls für den *Strauß* begeistern; hier läuft man dem Irrlicht der philosophischen Phrase nach und schwärmt für Pessimismus«. <sup>42</sup>

Weiterhin steht im Hintergrund der Materialismus beispielsweise des Heidelberger Physiologen Jakob Moleschott (1822–1893) oder der monistische Materialismus des darwinistischen Zoologen und Jenaer Professors Ernst

---

<sup>39</sup> Kreibig und Hermann Adolf Robert Schmidt (1842–1925), sein Arnswalder Amtsbruder, beteiligten sich offenbar an Veranstaltungen der Freunde der positiven Union in Berlin; vgl. *Gustav Adolf Friedrich Kreibig/Hermann Adolf Robert Schmidt*, Versöhnung und Rechtfertigung. Ihr theologischer Zusammenhang, ihre kirchliche Bedeutung. Zwei Vorträge auf dem Vereinstage der Freunde der positiven Union zu Berlin am 27. September 1882 gehalten, Magdeburg Baensch 1883.

<sup>40</sup> *Gottfried Gentzel*, Spiritistische Geständnisse eines evangelischen Geistlichen über die Wahrheit der christlichen Offenbarung, Leipzig 1777. Nach seinem Tod am 2. Februar 1883 war dieses Buch die einzige Veröffentlichung Gentzels, die (1896 bei Mutze in Leipzig) noch einmal aufgelegt wurde.

<sup>41</sup> *Gentzel*, Geständnisse: IV f. Gentzel besteht hier darauf, keinesfalls eine Auftragsarbeit für Mutze vorzulegen. Zu Mutze vgl. *Ulrich Linse*, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Hg. Mark Lehmstedt/Andreas Herzog, Wiesbaden 1999: 219–244.

<sup>42</sup> *Gentzel*, Geständnisse: 10.

Haeckel (1834–1919). Gegen diese materialistischen Weltanschauungen<sup>43</sup> wendet sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts u. a. auch der Spiritismus, der bei Gentzel, wenn man so will, eine Art Supranaturalismus mit naturwissenschaftlichem Anspruch darstellt.<sup>44</sup>

In historiographisch–diachroner Perspektive würde man in Gentzel eine Art Vorläufer eines esoterischen Christentums finden, das bspw. aus modernen spiritistischen und theosophischen sowie später anthroposophischen Wurzeln in die Christengemeinschaft Rudolf Steiners (1861–1925) und Friedrich Rittelmeyers (1872–1938) führt. So wäre Gentzel die Figur einer *Vorgeschichte* und hätte mit seinen Vorstellungen noch keine klare und ausgeformte Gestalt gefunden. Man würde von »nicht mehr« und von »noch nicht« sprechen. Er wäre *nicht mehr* der klassische Vertreter des Supranaturalismus gegenüber dem Rationalismus und *noch nicht* der Vertreter des esoterischen Christentums mit »geisteswissenschaftlichem« Anspruch, wie etwa die Christengemeinschaft und die Anthroposophie ihn auf ihre Art erheben.<sup>45</sup> Derartige Positionen finden sich *nicht mehr* in der Kirchengeschichtsschreibung und *noch nicht* in religionsgeschichtlichen Darstellungen oder theologischen Sektenhandbüchern. In diachroner Perspektive würde Gentzel somit eine Art Übergangsphänomen darstellen, wie wir es in der Geschichte des Christentums häufig vor Abspaltungen beobachten.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Zur Problematisierung von Monismus und Materialismus vgl. *Diethard Sawicki*, *Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn u. a. 2002: 281 ff.

<sup>44</sup> Das gilt für Gentzel unbeschadet der Fragen, die Sawicki im Hinblick auf das Verhältnis von Materialismusstreit und Spiritismus in Deutschland aufwirft. Für Frankreich, die USA und v. a. England ist mit anderen Konstellationen zu rechnen; vgl. *Michael Bergunder*, *Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik*, in: *Leben. Verständnis, Wissenschaft Technik*, Hg. Eilert Herms, Gütersloh 2005: 559–578, bes. 564 ff.

<sup>45</sup> Vgl. *Helmut Zander*, *Anthroposophie*, erscheint Göttingen 2006, dort v. a. Kapitel 18 über die Christengemeinschaft; *Helmut Obst*, *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2000: 575–606; *Helmut Zander*, *Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft*, in: *Der deutsche Protestantismus um 1900*, Hg. Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller, Gütersloh 1996: 238–297; *Klaus von Stieglitz*, *Einladung zur Freiheit. Gespräche mit der Anthroposophie*, Stuttgart 1996.

<sup>46</sup> Friedrich Wilhelm Graf problematisiert den Ausdruck »Kirchenspaltung« als »Kampfbegriff röm.-kath. Intellektueller, um die Protestanten des häret. Abfalls von röm. Wahrheit und der Sünde individualistischer Zerstörung substantieller Gemeinschaft zu bezichtigen. [...] Als Kategorie der Illegitimität können im semantischen Feld von K.[irchenspaltungen] die produktiven Folgewirkungen der Reformation, etwa die Etablierung der Freiheit eines Christenmenschen oder die funktionale Beschränkung der Autorität der kirchl. Institution, nicht angemessen wahrgenommen werden.« *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. »Kirchenspaltung«

Bei synchroner Betrachtung zeigt sich in Gentzels Text ein zeittypischer Diskurs gespiegelt, der spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Christentum und Theologie als Ganze und nicht nur theologische Außen-seiter betrifft. Gentzel vertritt hier einen Spiritismus mit naturwissenschaftlichem Anspruch zur Stützung der Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung. Er schreibt seine Abhandlung in Form von Briefen an einen nicht namentlich genannten Gegner<sup>47</sup>, den er zu überzeugen sucht. Es können hier nur kurz einige Aspekte herausgegriffen werden. Zunächst ordnet Gentzel seine theologische Biographie der des rationalistischen Gegners zu. Beide hätten eine gemeinsame Herkunft:

»Wer hätte, als wir noch zu Wegscheiders Füßen saßen und die kantische Aufklärung wollüstig schlürften – wer, theurer Freund, hätte es ahnen mögen, daß wir uns nach mehr als vierzig Jahren in dem Coupé eines Eisenbahn-Waggons erst wiedersehen würden?«<sup>48</sup>

Den Weg der ehemaligen Kommilitonen schildert Gentzel mit drastischen Worten als extrem verschieden. Der eine sei »mit mehr oder weniger Bewußtsein auf der schiefen Ebene des Rationalismus abwärts gegangen« und sei ein »Protestantentäger von reinstem Wasser geworden«<sup>49</sup>, der andere – also er selbst – habe sich von den gemeinsamen Anfängen zurückgezogen, die Wahrheit in entgegengesetzter Richtung gesucht, und sei »endlich zum gläubigen Christen aufgerückt«<sup>50</sup>, der supranaturalistische Ansichten ver-trete. Gentzel stellt diesen Weg in einigen Briefen dar, die er nach der Begegnung in der Eisenbahn verfasst habe. Antwortbriefe oder Einwände seines Gegners gibt es in dieser literarischen Fiktion praktisch nicht.<sup>51</sup> Erwähnt wird der Gegner dennoch:

»Du nennst schon meine Ansicht Mysticismus und wahnst mit diesem verrufenen Titel die Sache abgethan, da du doch als Theolog wissen mußt, daß alle

---

tung«, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 4: 1297 f. Die Kategorie »produktiv« ist in der Perspektive historischer Forschung m. E. eher kontraproduktiv, da sie dazu dient, von vornherein Gegenstandsbereiche auszugrenzen. Was nicht »produktiv« ist, wird nicht erforscht; vgl. *Greyerz*, *Religion*: 31 f. Die historische Bearbeitung dessen, was aus einer bestimmten Sicht als »nicht produktiv« gilt und von daher in aller Regel als nicht erforschenswert, führt auf Problemkonstellationen, die u. U. quer zu inzwischen üblichen Kategorisierungen wie z. B. »kirchlich/dissident« stehen. Zur Problematik die Ausschließung nach der Dichotomie wahr – falsch in der Perspektive der Diskursanalyse vgl. *Michel Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/Main<sup>9</sup>2003: 13 ff.

<sup>47</sup> Möglicherweise ist an eine Gestalt wie Leberecht Uhlich (1799–1872) zu denken, der zu den Begründern der Lichtfreunde zählt und ebenfalls bei Wegscheider in Halle studiert hatte; zur Biographie vgl. z. B. *Leberecht Uhlich in Magdeburg. Sein Leben von ihm selbst beschrieben*, Gera<sup>2</sup>1872.

<sup>48</sup> *Gentzel*, *Geständnisse*: 7.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Vgl. aber die Anfänge der beiden letzten Briefe; vgl. *Gentzel*, *Geständnisse*: 64 u. 66.

Religion auf mystischem Grunde ruht und Vernunftreligion ein Ding ist, was wir nirgends in der Wirklichkeit, sondern nur in euren Köpfen finden«.<sup>52</sup>

Den »Magus im Norden«<sup>53</sup>, Johann Georg Hamann (1730–1788), und den »Magus im Süden«<sup>54</sup>, Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), sowie Jakob Böhme (1575–1624) schätze er zwar sehr hoch, sei aber selbst kein Anhänger. »Ich erkenne in den genannten Mystikern die Propheten für das, was ich als wirkliche Tatsache vorzuführen gedenke«.<sup>55</sup> Es sei vielmehr der *moderne Spiritismus*, der ihn zum Glauben gebracht habe. Über diesen lässt er sich lange aus, nennt Namen wie Franz Anton Mesmer (1734–1815), Julius Neuberth<sup>56</sup> oder Karl Freiherr von Reichenbach (1788–1869), Erfinder nicht nur des Paraffins, sondern auch einer »Odismus« genannten Lehre. Mit dem Heiler Neuberth hatte Gentzel ab ca. 1850 in Berlin Experimente an der Somnambulen Emilie G. aus Thüringen durchgeführt, die u. a. über die Gabe des »Fernsehens« verfügt habe.<sup>57</sup>

Neben der Schilderung eigener Erfahrungen mit Medien bezieht Gentzel sich in seinen Briefen auf damals diskutierte wissenschaftliche Beweise für die Existenz von Geistern. Seine »vier neuen Evangelisten« sind das Mitglied der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London, William Crookes (1832–1919)<sup>58</sup>, der Mitentdecker des Darwinismus, Alfred Russel Wallace (1823–1913) aus London, Robert Hare (1781–1858), Professor der Chemie in Pennsylvania und der Richter des Ober-Gerichtshofes von New York, John Worth Edmonds (1816–1874).

»Es handelt sich hier nicht um eine neue Art mystischer Theologie, um Ueberspannung des Glaubens, um Visionen von christlichen Schwärmern, womit Du, den die Erfahrung nicht auf meinen Stuhl gesetzt, wohl ohne Weiteres bei der Hand sein möchtest. Nein, lieber Freund – die Leute, welche ich Dir hiermit als Evangelisten für unsere Zeit vorstelle, sind höchst nüchterner Natur und selbst Gegner des Christenthums, das sie in seiner Reinheit nicht kennen, sondern wie aus ihren polemischen Aeüßerungen hervorgeht, nur in dem Zerrbilde, das in dem dogmatischen Wirrwarr der christlichen Sekten Nordamerika's ausgeprägt vorliegt. Wären sie auch nur Theologen, so würde es sofort heißen: sie haben gesehen, was sie glaubten, also sehen wollten; was soll die neue Phantasterei! Im Gegentheil! sie alle halten so wenig von dem, was

<sup>52</sup> Gentzel, Geständnisse: 10 f.

<sup>53</sup> Ebd.: 11.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Zu Neuberth vgl. Sawicki, Leben: 244 ff. Allerdings war Gentzel zu seiner Zeit mit Neuberth noch kein ordinierter Geistlicher, wie Sawicki schreibt.

<sup>57</sup> Vgl. Gentzel, Geständnisse: 21 ff. Eine Bemerkung zur Biographie erlaubt den Rückschluss von der Ordination 1863 auf die Kontakte mit dem Medium um 1850; vgl. ebd.: 27. Gentzel sieht seine Ordination hier als 13 bzw. 14 Jahre zuvor prophezeit an.

<sup>58</sup> Zu Crookes vgl. Janet Oppenheim, *The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*, Cambridge u. a. 1985: 338–354.

›von den 36,000 Kanzeln Nordamerika's gepredigt wird, daß sie nicht undeutlich, sondern klar ausgesprochen, auf ihr Ziel hindeuten, die christliche Religion, welche ihre Kraft der Ueberzeugung bei den Zeitgenossen nun einmal eingeübt, durch die ›Religion‹ des Spiritualismus zu ersetzen.«<sup>59</sup>

Gentzel nutzte alle Möglichkeiten, Evidenz zu erzeugen, Autoritäten zu zitieren und somit seine Position zu stärken. Seine Verweise auf Justinus Kerner (1786–1862) und auf Emanuel Swedenborg (1688–1772) sind dabei von weniger Gewicht als die Berufung auf diese vier »neuen Evangelisten« oder an anderer Stelle auch auf den 1858 verstorbenen Präsidenten der Kaiserlich Leopoldino-Carolinisch deutschen Akademie der Naturforscher, Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858), aus Breslau.<sup>60</sup>

›Absichtlich schweige ich von dem ›Seher‹ Davis, obwohl *Nees von Esenbeck* ihn so verehrte und seine Werke in Nordamerika ein hohes Ansehen genießen, denn er ist kein Mann der strengen Wissenschaft, und wir Deutschen knien nun einmal vor dieser Götzin«<sup>61</sup>.

Nees von Esenbeck hatte nicht nur angeregt bzw. begonnen, Andrew Jackson Davis' (1826–1910) Werke ins Deutsche übersetzen zu lassen, sondern er soll ihn sogar dieser ältesten deutschen Akademie als Mitglied empfohlen haben.<sup>62</sup>

Obwohl die Spiritisten in der Regel erklärte Gegner des Christentums seien, wäre es dennoch der Spiritismus gewesen, der Gentzel zum christlichen Glauben gebracht bzw. zurückgebracht habe. Darum sei die Stimme der Spiritisten in der Auseinandersetzung der überkommenen theologischen Tradition mit dem Rationalismus auch von besonderem Gewicht:

›und wenn nun *Hare* dennoch, so zu sagen, wider seinen Willen unsere ›überkommene Tradition‹ durch seine so unantastbar dastehenden Offenbarungen stützen sollte, so ist ohne Zweifel sein Zeugnis genügend unverdächtig«<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> *Gentzel*, Geständnisse: 35 f.

<sup>60</sup> Nees von Esenbeck war einer der führenden Christkatholiken (Deutschkatholiken) in Breslau; vgl. *Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck*, *Die Wahrheit des positiven Christenthums im Christkatholizismus. Betrachtung und Spekulation*, Wohlau 1848; *ders. / Th. Hoferichter*, *Zwei politische Glaubensbekenntnisse*, Breslau 1848.

<sup>61</sup> *Gentzel*, Geständnisse: 34.

<sup>62</sup> Dazu sowie zu Nees von Esenbecks Affinität zum Spiritismus vgl. *Johanna Bohley*, *Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild*, Halle 2003 (*Acta Historica Leopoldina* 42) sowie *Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Ausgewählter Briefwechsel mit Schriftstellern und Verlegern (Johann Friedrich von Cotta, Johann Georg von Cotta, Therese Huber, Ernst Otto Lindner, Friederike Kempner)*, Bearbeitet von Johanna Bohley, Halle 2003 (*Acta Historica Leopoldina* 41). Bohley erklärt Nees von Esenbecks Beschäftigung mit dem Spiritismus als Altersschwäche; vgl. *Bohley*, *Nees von Esenbeck*: 159. Zu Nees von Esenbecks religiösen Aktivitäten als Deutsch- bzw. Christkatholik vgl. *Sawicki*, *Leben*: 268 ff.

<sup>63</sup> *Gentzel*, Geständnisse: 37.

Der Spiritismus habe Gentzel die Möglichkeit gegeben, dem Rationalismus und dem Geschichtsglauben eine Offenbarung von oben entgegenzusetzen und sich gleichzeitig gegen den monistischen Materialismus, wie er sich im Rahmen naturwissenschaftlich auftretender Weltanschauungen fand, abzugrenzen.

Gentzels Beitrag steht mitten in der seit den 1850er Jahren in Deutschland äußerst scharf geführten Debatte über die Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaft. Spätestens seit Charles Darwins (1809–1882) 1859 publizierter Deszendenztheorie, seit Jakob Moleschott und Ernst Haeckel, um nur die Prominentesten zu nennen, gab es in Deutschland eine vor allem auf der Ebene der Populärwissenschaft wirksame Auseinandersetzung über Christentum und Naturwissenschaft.

»Neue Magazine wie *Die Natur* und *Das Jahrhundert* wurden auf den Markt gebracht und machten es sich zur Aufgabe, ihren Abonnenten in jeder Nummer den Kosmos ohne Zuhilfenahme des lieben Gottes zu erklären, wobei eine bewusst antiklerikale Tendenz der Redakteure durchaus einzukalkulieren ist«<sup>64</sup>.

Dabei ist nicht zu vergessen, dass derartige Christenuskritik immer auch einen politischen Charakter hatte, insofern sie sich ja gegen die Staatskirche richtete. Viele der Vertreter eines naturwissenschaftlich orientierten Materialismus hatten 1848 auf der Seite der Revolution gestanden.<sup>65</sup> Dagegen betonte der Spiritismus in Deutschland nach der Einschätzung von Ulrich Linse »ganz besonders seine Staatsloyalität und Kirchentreu«.<sup>66</sup>

Gottfried Gentzel und seine *Spiritistischen Bekenntnisse eines evangelischen Geistlichen* verdeutlichen, dass die Diskurslinien oder die Trennungslinien nicht nur etwa zwischen »innerkirchlich« und »außerkirchlich« verlaufen, sondern dass es ganz andere Debattenlagen sind, von denen die Christenumspraxis entscheidend beeinflusst wird, bzw. in denen sie steht. In seinen Bekenntnissen mischt Gentzel lutherisches Christentum mit spiritistischen Ansichten und popularisierten naturwissenschaftlichen Begründungsmustern. Einerseits meint er, es sei

»in unserer Zeit nicht wohlgethan, die Welt nur durch das Kirchenfenster zu betrachten, während draußen Leute mit Tuben und Mikroskopen umherstellen, [...] oder seinen Horizont von einem Kirchturme aus zu bemessen, während draußen Gelehrte die Lüfte durchsegeln [...]«.<sup>67</sup>

Andererseits betont er:

<sup>64</sup> Sawicki, *Leben*: 286.

<sup>65</sup> Vgl. Bergunder, *Streben*: 562 f.

<sup>66</sup> Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt/Main 1996: 69.

<sup>67</sup> Gentzel, *Geständnisse*: IV.

»Mein Bekenntniß ist das sogenannte Apostolicum, worauf jeder gläubige Christ stehen muß, sei er katholisch oder evangelisch; darum will ich noch beifügen, daß der kleine Katechismus *Luther's* meine Deutung jenes alten Symbolums enthält.«<sup>68</sup>

Sein Weg ist, die *christliche Offenbarung* durch die wissenschaftliche Beweiskraft des Experimental-Spiritismus' zu verteidigen.

Diese Mischform ist nicht einfach als die Vorstufe eines esoterischen Christentums à la Steiner und Rittelmeyer abzutun. Diese Mischform zeigt m. E. vielmehr einen Normalzustand an, insofern sie deutlich die Verflechtung in zeitgenössische Diskurslagen offenbart. Die hier wahrzunehmende Situation gehört in den Kontext, der von den naturwissenschaftlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts geprägt ist. Seit dieser Zeit findet sich die Rede vom wissenschaftlichen Weltbild, das mit religiösen Weltbildern konkurrierte, teilweise sogar gegen sie gerichtet sei. In den wissenschaftlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts bestimmt der Glaube an *ein* wissenschaftlich benennbares Prinzip zur Erklärung des Ganzen, eine Art materialistischer Monismus, die Debatten. Dagegen richtete sich sowohl der Versuch, Theologie und Naturwissenschaft gegeneinander abzugrenzen, weil sie verschiedene Bereiche der Wirklichkeit bearbeiten würden, als auch ganz andere Versuche wie z. B. der Spiritismus, der von der Existenz höherer Wesen ausging, mit denen sogenannte Medien kommunizieren könnten.<sup>69</sup> Man wollte Religion, oder zumindest eine nicht materialistische und nicht monistische bzw. nicht auf rein rationalistischer Grundlage entwickelte Weltansicht, wissenschaftlich begründen, indem man experimentell, mit genauer Versuchsanordnung, die Existenz höherer Wesen nachzuweisen suchte. Theodor W. Adorno karikiert dieses Bestreben, verborgene Kräfte bzw. geistige Sphären im Kontext der Naturwissenschaft zu erweisen. Man zeterte über den Materialismus, schreibt Adorno, aber

»den Astralleib wollen sie wiegen. Die Objekte ihres Interesses sollen zugleich die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen und erfahren werden. Es soll streng wissenschaftlich zugehen; je größer der Humbug – so Adorno – »desto sorgfältiger die Versuchsanordnung.«<sup>70</sup>

Diese Karikatur beschreibt bestens das Dilemma, in dem Supranaturalisten, Okkultisten und Spiritisten standen: mit Mitteln, die vom materialistischen Wissenschaftsparadigma her definiert wurden, nicht materialistisches bzw. nicht materielles zu »beweisen« und so z. B. wie Gottfried Gentzel *diese* wissenschaftlichen Ansätze mit der Religion versöhnen zu wollen. Die Spannung zwischen wissenschaftlichem und religiösem Weltbild hat sich

---

<sup>68</sup> Ebd.: 14 f.

<sup>69</sup> Vgl. *Bergunder*, Streben.

<sup>70</sup> *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/Main 1985: 327.

im Laufe des 20. Jahrhunderts wohl entschärft, aber beileibe nicht aufgelöst.

Gentzel schlug einen eigenwillig anmutenden Weg ein, um ein in seiner Sicht traditionelles, lutherisches Christentum öffentlich zu vertreten und zu begründen. Die Diskurslage, in der und für die sein Büchlein entstand, ist allerdings alles andere als eigenwillig. Gentzels Bekenntnisse sind ein interessantes Beispiel für die Überschneidung von Debatten bzw. für diskursive Transfers.<sup>71</sup> Seine Ausflüge in den Experimental-Spiritismus führen Gentzel so weit, dass er am Ende seines Büchleins offenbar noch einmal sein rechtläubiges Christentum betonen will. Die Nähe zum Dissidententum ist ihm offenbar vollständig bewusst, wenn er schreibt:

»Ich meinerseits denke nicht daran, meinen christlichen Glauben mit der spiritualistischen Gnosis zu vertauschen oder, bildlich gesagt, den noch so hoch rectificirten Alcohol der Natur-Mystik mir unter den reinen Wein des heiligen Weinstocks *Christus* gießen zu lassen. Gnosis bleibt eben Gnosis und darf nie als ein zweites Evangelium, etwa als eine noch höhere Offenbarung, geltend gemacht werden [...]«.<sup>72</sup>

So sehr er den theologischen Rationalismus ablehnt, den er aus seinem Hallenser Studium kannte und über einige Zeit offenbar selbst als deutsch-katholischer Prediger aktiv vertreten hat, so wenig will er sich von der evangelischen Landeskirche – vielleicht sogar im Sinne der positiven Union – entfernen und sich als Spiritualist oder Spiritist ohne positives christliches Glaubensbekenntnis positionieren. Dennoch handelt es sich um *Spiritistische Geständnisse eines evangelischen Geistlichen*. Der Text macht deutlich, dass eine klare Lagerbildung wohl erst ex post konstruiert werden kann. Den einen gilt der Pastor nicht als richtiger Spiritist, den anderen ist er kein Theologe von Rang. Seine Anschauungen werden entweder als absurd oder aber als nicht produktiv aufgefasst, insofern diese Art

---

<sup>71</sup> Diese Transfers finden hier zwischen Naturwissenschaft und Religion statt. In Bezug auf den wissenschaftlichen Esoterikbegriff bedeutet das nach Kocku von Stuckrad: »Folgt man einem [...] kulturwissenschaftlichen Erklärungsmodell, so wird man die Esoterik nicht als eine eigenständige und von Christentum, empirischer Naturwissenschaft oder Aufklärung getrennte Tradition darstellen können, sondern nur in Auseinandersetzung mit ihnen, einer Auseinandersetzung, die nicht selten auch eine gegenseitige Befruchtung war. [...] Als Konsequenz aus all dem ergibt sich, dass man einen Esoterikbegriff braucht, der nicht nur Kontinuitäten abbildet, sondern der auch die Dynamik und Prozessualität von Identitätsbildung, die *diskursiven Transfers* zwischen einzelnen Bereichen europäischer Kultur – vor allem zwischen Religion, Naturwissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst – ins Kalkül zieht.« *Von Stuckrad*, Esoterik: 20. Er verweist darauf, dass man in dieser Perspektive besser von »dem Esoterischen« als Diskurselement und nicht von »der Esoterik« reden solle, die auf eine zusammenhängende Tradition oder Lehre verweise. Vermutlich wird man mit der Vieldeutigkeit auch des wissenschaftlichen Esoterikbegriffes leben und vom Umgang mit der Vieldeutigkeit des Religionsbegriffes lernen müssen.

<sup>72</sup> *Gentzel*, *Geständnisse*: 65.

des Spiritismus, die sich letztlich als die bessere Wissenschaft präsentieren wollte, spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts an ihr Ende gekommen ist. Die Wirkungen jahrzehntelanger Debatten zwischen Naturwissenschaft und Religion, zwischen Spiritismus und Christentum wie auch zwischen Freireligiösen und Kirchen in Deutschland sind jedoch nicht zu unterschätzen. Diethard Sawicki hält als Ergebnis seiner umfassenden Studie zum Spiritismus im 19. Jahrhundert fest:

»Geisterseher, Mesmeristen, Tischrücker, Somnambule und Spiritisten waren nicht in erster Linie befremdliche Randfiguren, sondern Repräsentanten einer Epoche, deren Bild ohne sie unvollständig wäre. Mithin erscheint die Zeit zwischen 1770 und 1900 widersprüchlicher, magischer und fremder, als uns bislang erzählt wurde. Deutscher Geist und Reich der Geister gehörten im 19. Jahrhundert zusammen.«<sup>73</sup>

Ähnliches ließe sich für das Feld der religiösen und theologischen Auseinandersetzungen sagen. Hier gibt es enormen Forschungsbedarf.<sup>74</sup>

### *Esoterik als Gegenstand religionsgeschichtlicher und theologischer Forschung*

Es ließe sich eine Fülle von Beispielen dafür bringen, dass die moderne Esoterik sich nicht als ein Phänomen erklären lässt, das grundsätzlich *außerhalb* der Christenumspraxis zu suchen wäre. Für die jüngste Zeit sei an den Aufschwung des Ausdrucks »Spiritualität« oder an die weite Verbreitung von so genannten Reinkarnationsvorstellungen erinnert.<sup>75</sup>

Im Kontext der Sekten- und Weltanschauungsarbeit der Kirchen findet bisweilen eine Art Alterierungsdiskurs statt, insofern das, was unter den Stichwörtern »Esoterik« oder auch »New Age« firmiert, in der notwendi-

---

<sup>73</sup> Sawicki, *Leben*: 359.

<sup>74</sup> Vgl. den kurzen Literatur- und Forschungsbericht von Zander, *Spiritismus*: bes. 90 f.

<sup>75</sup> Vgl. etwa Michael Nüchtern, *Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität*, in: *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hg. Reinhard Hempelmann u. a., Gütersloh 2001: 21–94, bes. 22 u. ö. Allerdings ist nicht nur die beschriebene Verwendung religiöser Begriffe und Zeichen außerhalb etablierter Religionen, sondern auch die Rückwirkung derselben Zitate in das Feld der Religionen hinein zu vermerken; vgl. zu diesem Feld z. B. Albrecht Rademacher/Klaus-Peter Jörns, *Antworten von Pfarrerinnen und Pfarrern der Evangelischen Kirche in Berlin Brandenburg sowie von Berliner Theologiestudierenden*, in: *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage*, Hg. Klaus-Peter Jörns/Carsten Großholz, Gütersloh 1998: 195–257, sowie Thomas Camphausen, *Was evangelische Gemeindeglieder glauben. Auf dem Weg zu einer Standard-Umfrage für Kirchengemeinden*, in: ebd.: 261–285. Zum Thema Reinkarnation vgl. Michael Bergunder, *Reinkarnationsvorstellungen als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001): 701–720, 701 f.

gen kritischen Distanz betrachtet und beurteilt und dadurch aber auch zum Fremden und zum Anderen gemacht wird. Dieser Vorgang ist bewusst wahrzunehmen. Gleichzeitig ist deutlich, dass weder die Religionsgeschichte noch die Theologie gut daran tun, ihre historischen Analysen auf einer Alterierung aufzubauen. Denn im Sinne der diskursiven Formationen haben diese religiösen bzw. religionsgeschichtlichen Phänomene deutlich mehr mit dem Christentum zu tun, als man auf den ersten Blick annehmen möchte.<sup>76</sup> So lässt sich andersherum Esoterik nicht einfach im Sinne eines »alternativen« Selbstverständnisses vieler Esoteriker als Gegenentwurf zum Christentum<sup>77</sup> rekonstruieren, zumal die Frage beantwortet werden müsste, was »Christentum« im Einzelfall konkret bedeutet. Man wird vielmehr nach dem jeweiligen Verhältnis z. B. zur Aufklärung oder zu naturwissenschaftlich begründeten Weltbildern zu fragen haben. In historischer Perspektive geht es um das Verhältnis von Esoterik und von Christentum zu diesen bestimmenden Debattenlagen. Dies ist von gegenseitigen Ab- und Ausgrenzungen deutlich zu unterscheiden, die daneben bzw. gesondert zu beachten sind.

In der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft gibt es erst seit vergleichsweise kurzer Zeit Debatten zum Esoterikbegriff selbst. Eine stark diskutierte Frage ist dabei, wie Esoterik und Christentum sich zu einander verhalten. Mit Esoterik soll entweder eine Denkform mit spezifischen

---

<sup>76</sup> Vgl. auch Hanegraaffs Kritik an der Kirchen- und an der Religionsgeschichte: »Church history, even if conceived as a historical and impartial discipline, has largely concentrated either on the Church or on the well-known Christian heresies which have historically threatened its hegemony. The common assumption on the part of the academic study of religion that the Christian domain can be left to Church historians betrays (apart from a questionable lack of concern with the *systematic* rather than merely historical *raison d'être* of the study of religion) a neglect of the distinction between a history of the Christian churches and a history of Christianity. The result is a deficient state of academic knowledge about important parts of the western religious heritage.« Wouter J. Hanegraaff, *New Age religion and Western culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996 (Studies in the history of religions 72): 381.

<sup>77</sup> Vgl. bspw. den Artikel »Esoterik« im Handbuch religiöse Gemeinschaften der VELKD, in dem auf diese Selbstdeutung und die inhärente beidseitige Abgrenzung zumindest hingewiesen wird: »Seit Lévy und Blavatsky ist man es gewohnt, diese okkulte bzw. esoterische Weltanschauung dem modernen, abstrakten, rationalen Denken als »ganzheitliches Denken«, als »Ur-Weisheit« der Menschheit entgegenzusetzen – gewissermaßen als »Alternative« oder »Dritten Weg« sowohl gegenüber der *modernen Wissenschaft* als auch gegenüber der traditionellen *christlichen Religion* (vgl. den daran orientierten Aufbau von Blavatskys Hauptwerk »Isis entsleierte«, 1877).« *Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende religionen des Ostens, Neureligionen, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen*, hg. im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes, Gütersloh 2000: 503–508, 503.

Charakteristika bezeichnet werden (Faivre<sup>78</sup>), so etwas wie eine außerchristliche europäische Religion (Neugebauer-Wölk<sup>79</sup>), ein eigener soziologischer Typus moderner Religion (Bochinger<sup>80</sup>) oder ein Diskurselement europäischer Religionsgeschichte (von Stuckrad<sup>81</sup>).

Dazu sollte die Theologie sich verhalten. Einmal, indem sie auch diese Formationen neuzeitlicher Christentumspraxis in ihre Analysen einbezieht und damit ein Verhältnis z. B. zum Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte<sup>82</sup> gewinnt, zum anderen, indem sie ihr differenziertes und lang ausgearbeitetes Bild von Kirche, Christentum und Christentumspraxis für die wissenschaftlichen und populären Debatten über Religion deutlicher zur Verfügung stellt.<sup>83</sup>

Diejenige Theologie, die sich in ihren historischen Disziplinen nicht ausschließlich als eine Kirchengeschichte im engeren Sinne, sondern als *Christentums*geschichte versteht, tut gut daran, diese Debatten nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern sich auch wissenschaftlich daran zu beteiligen. Diejenige Theologie, die sich in ihren praktischen Disziplinen nicht ausschließlich als Handlungswissenschaft versteht, sondern großes Augenmerk auf analytische Beschreibungen des Christlichen legt, wird

<sup>78</sup> Vgl. *Antoine Faivre*, *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg 2001 (frz.: *L'Ésotérisme*, Paris 2000): 24–34.

<sup>79</sup> *Monika Neugebauer-Wölk*, *Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003): 127–165.

<sup>80</sup> *Christoph Bochinger*, *Was ist Esoterik?* in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales Ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, Bd. 7, Hg. U. Nembach u. a., Frankfurt/Main 1998: 271–281, 281.

<sup>81</sup> *Kocku von Stuckrad*, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004: 9–23; vgl. dazu auch *Hanegraaff*, *New Age*: 384–410. Theoretisch und methodisch versucht von Stuckrad einen Neuansatz. Das präsentierte Material seiner »Geschichte des geheimen Wissens« erinnert in der Durchführung jedoch stark an Faivres »Geheime Geschichte des abendländischen Denkens«.

<sup>82</sup> Vgl. etwa *Burkhard Gladigow*, »Europäische Religionsgeschichte«, in: *Lokale Religionsgeschichte*, Hg. Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi, Marburg 1995: 21–42. Gladigow betont die Bedeutung von Philosophie und Philologien für die Wiederbelebung und teilweise für die Entstehung religiöser Traditionen. Er hält bspw. fest: »gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen« (ebd.: 29). Dem Hinweis auf asiatische Religionen und auf europäische Philologien ist m. E. die Frage des Verhältnisses etwa von moderner Theosophie, europäischer Religionswissenschaft und Neohinduismus als Beziehungsgeflecht der Träger (im Weberschen Sinne) an die Seite zu stellen. Die europäische Religionsgeschichte ist m. E. daher im Kontext globaler Kultur-, Religions-, Wirtschafts- und Machtbeziehungen zu lesen.

<sup>83</sup> Dazu gehören selbstverständlich ebenso die Gegenstände der Missionswissenschaft, die den Blick über die deutsche und europäische Geschichtsschreibung hinaus lenkt; vgl. etwa *Leitfaden ökumenische Missionstheologie*, Hg. Christoph Dahling-Sander u. a., Gütersloh 2003, in dem die unterschiedlichen Perspektiven explizit thematisiert werden.

nicht daran vorbeisehen können, dass es verschiedene Formen des Christentums gibt. Das gilt für öffentliche und private Religion im Sinne von unterschiedlichen Sozialformen. Das gilt aber auch für die wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse, zu denen seit langer Zeit auch das gehört, was die Religionsgeschichte meist »Esoterik« nennt.<sup>84</sup> Bislang scheint mir auch in der historischen – theologischen wie religionsgeschichtlichen – Wahrnehmung eine Konstruktion des Fremden, ein Alterierungsvorgang stattzufinden, der ein *Bild* von Esoterik aus einem *Bild* von Christentum heraushält, also alteriert.<sup>85</sup> Diese religiös-weltanschaulichen Phänomene in der wissenschaftlichen Debatte auf solche Art und Weise zu betrachten, wäre m. E. in zwei Hinsichten problematisch: *Ers-tens* würde die wissenschaftliche Analyse durch die Übernahme von Zuschreibungen ersetzt, insofern man keine eigenständigen historischen bzw. kulturwissenschaftlichen Untersuchungen dieser Phänomene vornähme; *Zweitens* würde auf diese Weise ein wesentlicher Teil der philosophischen, wissenschaftlichen und religiösen Debatten – vielleicht sogar ihre schärfste Problemlage – von vornherein aus der Analyse des neuzeitlichen Christentums wie aus der modernen europäischen Religionsgeschichte insgesamt ausgeklammert.

Die historische Wahrnehmung von »Randfiguren« wie Gottfried Gentzel führt mitten in zeitgenössische Debattenlagen. Gentzel verbindet das offenbarungsbezogene Christentum auf seine Weise mit dem Spiritismus.<sup>86</sup> Er steht – wie alle zeitgenössischen Theologen und auch alle sogenannten Esoteriker, seien sie Spiritisten, Okkultisten oder andere – in einer Debatte um das Weltbild. Die historische Wahrnehmung dieser Phänomene ist darum auf die damalige Diskurslage zu beziehen, in der Gentzel mit Hilfe des Experimental-Spiritismus gegenüber dem Materialismus, v. a. aber gegenüber dem theologischen Rationalismus seinen Offenbarungsglauben verteidigen will. Gentzels christlicher Spiritismus wendet sich gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus *und* gegen den theologischen Rationalismus.

---

<sup>84</sup> Wogegen sich einige Historiker – zumindest für die frühe Neuzeit – aussprechen; vgl. *Anne-Charlott Trepp*, Hermetismus oder zur Pluralisierung von Religiositäts- und Wissensformen in der Frühen Neuzeit: Einleitende Bemerkungen, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Hg. dies./Hartmut Lehmann, Göttingen 2001: 7–15, 10.

<sup>85</sup> Ein interessantes Beispiel ist *Hildegard Piegeler*, »Über den Hang des Menschen ...«, an esoterische Vorstellungen und Praktiken zu glauben, in: *Celebte Religionen*, Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag, Hg. Hildegard Piegeler u. a., Würzburg 2004: 339–357. In dem Aufsatz geraten Weltbild, Wissenschaftsverständnis und Forschungsgegenstände auf eine interessante Art durcheinander.

<sup>86</sup> Zander nennt entsprechende Personen »Doppelgänger« in beiden Milieus« und verweist auf ein eminentes Forschungsdefizit; *Zander*, Spiritismus: 86.

Im Hinblick auf das Weltbild ist die Frage, wer der Dissident ist, der Materialist, der Rationalist oder der vom Spiritismus beeinflusste Supernaturalist, neu zu stellen. Die Zuschreibungen »kirchlich« oder »dissident« greifen in dieser Perspektive nicht so weit, dass man daraus völlig disparate Forschungsgegenstände, z. B. Kirchen- und Theologiegeschichte auf der einen und europäische Religionsgeschichte auf der anderen Seite ableiten könnte.

Eine Person wie Gentzel verdeutlicht, dass beispielsweise der Spiritismus nicht adäquat erfasst wird, wenn er nur neben oder nur gegen das Christentum gestellt wird. Dafür spricht auch Gentzels äußerst bewegte religiöse Biographie: vom Hallenser Theologiestudenten über den Prediger der deutschkatholischen Gemeinde in Stettin zum brandenburgischen Landpfarrer und Rektor weiter zum Verfasser spiritistischer Geständnisse und Prediger in Arnswalde. Gentzels Biographie belegt Sawickis These, dass nicht nur der Kulturprotestantismus und die Arbeiterbewegung, sondern auch der Spiritismus als Erben des Deutschkatholizismus angesehen werden müssten.<sup>87</sup> Gentzels *Bekenntnisse* erweitern diese Beobachtungen jedoch dahingehend, dass auch der christlich gesinnte Spiritismus – ja, der Spiritismus als theologisches Argument – in diese Linie gehört. Die Gründe für eine solche bewegte Biographie aufzusuchen, führt in die philosophischen und religiös-theologischen Probleme der Zeit, führt mitten in den Kampf um das richtige Weltbild.

---

<sup>87</sup> Sawicki, *Leben*: 281.