

Gdańsk 2021, Nr. 44

<https://doi.org/10.26881/sgg.2021.44.02>

Markus Steinmayr

(Universität Duisburg-Essen)

<https://orcid.org/0000-0002-1230-0006>

Pietistische Kommunikation. Konzepte der Sozialität bei Spener, Francke und Zinzendorf

Die forschungsleitenden Positionen zum Verhältnis von Literatur und Religion im 17. und 18. Jahrhundert sind sich in der Überzeugung einig, die Entstehung der Literatur an die Erklärungskraft des Modells ‚Säkularisierung‘ rückzubinden. Säkularisierung ermöglicht eine hohe Differenzierungsleistung der religiösen Kommunikation selbst. In dieser Differenzierungsleistung stellt sie als Eigenleistung des religiösen Systems eine günstige Umweltbedingung der Literatur dar.

Schlüsselwörter: Pietismus, Kommunikation, Systemtheorie, Spener, Francke, Zinzendorf

Pietistic Communication. Images of Sociality in Spener, Francke und Zinzendorf. In the early modern age, religious knowledge was not limited to the prospective definition of metaphysical expectations or religious writing. This study demonstrates that for the 17th and 18th centuries, the culture-historical dynamics of secularisation consisted in the generation of tensions between edifying and literary writing, religious and secular rules of writing, and religious and secular life.

Keywords: Pietism, Communication, System Theory, Spener, Zinzendorf, Francke

Der Romantiker Joseph von Eichendorff beschreibt die Rolle der Reformation als Zäsur und als den notwendigen Beginn der Koppelung von Literatur und Subjektivität:

Die Reformation hat einen, durch alle ihre Verwandlungen hindurchgehenden Faden: sie hat die revolutionäre Emancipation der Subjektivität zu ihrem Prinzip erhoben, indem sie die Forschung über die kirchliche Autorität, das Individuum über das Dogma gesetzt; und seitdem sind alle literarischen Bewegungen des nördlichen Deutschland mehr oder wenig kühne Demonstrationen nach dieser Richtung hin gewesen. (Eichendorff 1976: 602)

Ohne Zweifel attestiert der Autor damit der Reformation eine große Relevanz für die Entstehung der ‚literarischen Bewegungen‘ des 18. Jahrhunderts (Luserke-Jacqui 2016). Säkularisierung religiöser Errungenschaften wie Selbstbeobachtung sowie sprachbildnerische Kraft der Beziehung zu Gott sind sogar das ‚Eigentliche‘ deutscher Literatur, wie es Heinz Schlaffer vor einiger Zeit noch einmal polemisch zugespitzt hat (Schlaffer 2002). Das, was wir als Beginn ‚moderner, weil autonomer Literatur‘ bezeichnen, also jene kulturellen und literarischen

Strömungen, die unter dem Titel ‚Empfindsamkeit‘ und ‚Sturm und Drang‘ in der Literaturgeschichte Karriere gemacht haben, sind ohne Reverenz an die Reformation und deren Evolution, wie sie beispielsweise der Pietismus darstellt, nicht zu verstehen (Steinmayr 2006).

Diese Irritationsverhältnisse haben unmittelbar mit den strukturellen Eigenheiten vormoderner Kommunikation zu tun (Stöckmann 2001, Luhmann 1995, Luhmann 1989, Luhmann 1985). Dem stratifikatorischen Differenzierungstypus fehlen schlichtweg die Möglichkeiten, Kommunikationen gegeneinander zu differenzieren. Die stratifikatorischen Ordnungsleistungen, die sich am sozialen Ort des Sprechenden ausrichten, bewirken ein – im Vergleich zur funktionalen Differenzierung – geringes Maß an eigendirektierter Kommunikation. Die Folgen eines solchen Differenzierungstypus für die gesellschaftliche Kommunikation liegen auf der Hand: Alles, was religiös kommuniziert wird, erzeugt unmittelbare Resonanzen im literarischen, moralischen oder politischen System.

Grundthese meiner Überlegungen ist, dass der Pietismus im religiösen Rahmen eine eigenständige Form der Kommunikation differenziert, die man als soziosemantische Vorleistung für die Entstehung moderner Literatur bezeichnen kann. Er entwickelt dies ganz wesentlich über die Vorstellungen von Kommunikation. Zentral für den Pietismus ist eine – noch nicht hinreichend erforschte – Aufmerksamkeit für die politischen Klugheitslehren. Der Pietismus beobachtet jene höfischen Direktive des Verhaltens in sozialen Zusammenhängen und entwickelt im Rahmen religiöser Kommunikation eine andere Vorstellung von Sozialität, die somit für die Gemeinschaftsentwürfe des späten 18. Jahrhunderts bedeutsam werden können.

Ich möchte diesen Gedanken in drei Schritten illustrieren. Zunächst soll es anhand der Rekonstruktion der Sozialitätsentwürfe (I.) bei Spener, Francke und Zinzendorf darum gehen, wie der Pietismus die Gemeinschaft der Gemeinde in Abgrenzung zu der des Hofes aufzubauen gedenkt. Ich kombiniere hierzu rhetorikgeschichtliche und theologische Überlegungen, um abschließend (II./III) einige – mehrheitlich mediengeschichtliche – Hypothesen bezüglich des Schriftgebrauchs bei den Pietisten zu formulieren.

I. Die Hölle des Sozialen

Der Hof ist in zahlreichen Biographien des Pietismus die Hölle des Sozialen, die man um der Bekehrung willen verlassen muß. „Und dergestalt“ heißt es in einer bei Johann Henrich Reitz veröffentlichten Biographie über Anna Skelton, „verschwendete sie ihre Zeit NICHT mit Schlafen/ Spiegeln/ Aufsetzen/ Putzen/ Schmücken/ Schmincke/ Spielen/ Karten“ (Reitz 1982, Bd.1, II. Theil: 55). Auch vermeidet sie es „zu Assembleen zu gehen/ Spazieren [zu] fahren/ unnöthige eitle Discoursen zu führen“ (ebd.).

Was deutlich wird, ist, neben der Stereotypik der Hofkritik, natürlich die Tatsache, dass der Höfling sich in einer Sphäre permanenter Öffentlichkeit befindet, somit unter Interaktions- und Konversationszwang steht. Auch sind nach Außen orientierte Verschönerungen des Körpers – das Putzen, das Schminken und Schmücken – von allergrößter Wichtigkeit. Es herrschen bei Hofe Verhältnisse, in denen Äußerliches und das Lob der Oberfläche wichtiger sind als aufrichtige und authentische Meinungen. Der, wie es der Romanist Volker Kapp

(1990: 49) formuliert, „höfische Aufwand fortwährender Veräußerlichung“ fordert eine ständige Präsenz und das souveräne Spiel mit den Zeichen. Insbesondere die Erziehung wurde zum Mittel, die Hofleute christlich und das heißt hier pietistisch zu schulen. Francke schreibt:

Allezeit und bei aller Gesellschaft hüte Dich vor allen unanständigen Mienen, Hand-Gebärden und unordentlicher Stellung des Leibes. Es bezeuget Unordnung im Gemüt und verraten sich dadurch deine heimlichsten Gemütsbewegungen. (Francke 1969: 354)

Diese Verhaltensschule klingt zunächst einmal nach höfischer Dissimulation. Doch im weiteren Verlauf sagt Francke, dass sich das Sprechen gerade nicht vom gesellschaftlichen Ort des Einzelnen ablesen lasse (was der Logik der Stratifikation entspräche), sondern, dass die Aufgabe sei, „jedermann in der Gesellschaft“ (Francke 1969: 355) zu ehren, also die Sprache jenes ständischen ‚Decorums‘ zu entkleiden, das die Kommunikationsroutinen Alteuropas beherrschte.

Die Opposition zu dieser Welt führte zur Schaffung eines „christliche[n] Lebensideal[s], das alle Stände verband und die Unterschiede zwischen ihnen bedeutungslos machte“ (Hinrichs 1971: 178). Spener wünscht sich noch anlässlich einer Anfrage über das Verfahren der *collegia pietatis*, dass man in diesen „seines hertzens sinn deutlich und vornemlich darstelle“ (Spener 1999a: 500).

Die Beredsamkeit des Herzens bildet also das Fundament der pietistischen Sozialität. Spener zeigt dies am Beispiel des Gebets:

Wie also unser hertz wahrhaftig in tiefer demuth vor Gott erscheinen muß/ so sollte sich billich auch solche demuth in äusserlichen geberden hervor thun. Dann obwohl die krafft des gebets eigentlich in dem innerlichen bestehet/ ja auch die demuth nicht in dem äußerlichen sondern innerlichen steckt/ daher wo das hertz hochmüthig wäre und vor Gott etwas einbildete/ die äusserliche demüthigste geberden/ Gott nicht gefallen könnten/ sondern wegen der heucheley vor ihm ein greuel seyn würden/ so bringt doch die innerliche demuth/ wo sie tief in dem hertzen gegründet ist/ auch eine äußerliche demuth und ehrerbietung mit sich. (Spener 1992: 628)

Äußerliches und Innerliches treten hier auseinander und entsprechen einander nicht mehr. Dies mag Spener zum Anlaß genommen haben, insbesondere die Vorbereitung des Gebets zu thematisieren. Die üblichen Maßnahmen wie „eine fleissige vorbereitung des hertzens“ (Spener 1992: 637) sind nach wie vor notwendig. Spener aber ist skeptisch gegenüber diesen Ritualen. Er schreibt: „Zwar ists nicht unrecht/ wann ein Mensch Gebete aus Büchern lieset/ oder solche herbetet/ die er außwendig gelernet hat“ (ebd.: 638). Die eigentliche Fülle des Gebets kommt aber aus der Fülle des Herzens:

Indessen ists ein trefflicher vortheil [...] *ohne formeln* zu beten: dann da in den außwendig gelerneten gebeten die gedancken leichter außschweiffen/ so bleibet hingegen die andacht viel besser beysammen/ wo auff seine gedancken/ und wort/ die man reden soll/ acht geben muß. (Spener 1992: 638, eigene Hervorhebung kursiv)

Man sieht: Das Ritual des Gebets ist zu äußerlich und macht es unwahrscheinlich, dass im Gemüt des Gläubigen sich die unsichtbare Aufrichtigkeit angemessen repräsentiert. Spener kommt in diesem Zusammenhang auf Gebärden zu sprechen. Es gibt nämlich Zeichen, die,

„die andacht ungesucht“ (Spener 1992: 638) begleiten. Als solche dem Bewußtsein entzogen, werden sie in ihrer Unwillkürlichkeit wichtig, da sie nicht dem Verdacht unterliegen, bloß zu prätentieren oder der Äußerlichkeit des Rituals zu folgen. Die dem Pietisten abverlangte „Repräsentation des ‚verborgenen Herzensschatzes“ (Geitner 1992: 199) soll von aller Prä-tention frei sein.

Die Aufforderung, „mit Worten und Gebärden zu überzeugen und gleichwohl nicht als Person zu erscheinen“ (Geitner 1992: 199) kennzeichnet die Gratwanderung pietistischer Semiotik und Rhetorik. Die Gratwanderung war natürlich ein Problem. Denn die beim Gebet relevanten Zeichen bilden ja nur einen Teil des pietistischen Zeichenverkehrs.

Insbesondere ist es die Rede, der sich die Sozialitätsverstellungen mit gesteigerter Aufmerksamkeit widmen. Oder besser: Das Schweigen als Absenz der Rede wird immer bedeut-samer, da es so etwas wie ein Garant von Aufrichtigkeit und Authentizität ist (Luhmann/Fuchs 1989). Denn Schweigen in religiösen Kontexten ist ja vor allem deshalb Kommu-nikation, weil gerade das Andere des Schweigens – nämlich die Rede – dem Verdacht unterzogen wird, keine Deckungsgleichheit zwischen Glaube und seinem Ausdruck herzu-stellen. Zeichen werden dem generellen Verdacht unterzogen, nur zu prätentieren. Dieser Prä-tentionsverdacht – also etwas nur darzustellen, aber nicht zu sein – legt sich auf die gesamte Rede.

Ich möchte diesen Sachverhalt im Folgenden an der von Nikolaus Graf von Zinzendorf ins Leben gerufenen pietistischen Gesprächskultur illustrieren. Dieser schreibt in seiner Pro-grammschrift *Schöne Gedancken vom Reden und Gebrauch der Worte*:

Ich bin hingegen der Meynung, daß die groben Zoten, als offenbare Effectus und Würckungen des bösen Geistes, so schädlich denen Kindern Gottes bey weiten nicht seyn, als die so genannten Salien, Ver-nunfts- und Sinnreiche Reden. (Zinzendorf 1992: 720–721)

Er geht aber noch weiter. Was dem Gläubigen widerfahren kann, wenn er trotz allem in höfischen Kreisen weiter redet und sich dem Fluss der Rede überlässt, kleidet Zinzen-dorf in ein bedrohliches „Exempel“ (Zinzendorf 1992: 729), das die Verführung *durch* Konversation zum Gegenstand hat. Die Regeln und Rituale der Kommunikation werden hier als Raum der Bedrohung einer „stillen und geistlichen Gemüths=Fassung“ (ebd.) gesehen, die unterden Konversationsroutinen in der Gefahr steht, außer Fassung zu gera-ten und sich hier als temporär abwesende Aufmerksamkeit zeigt: „Es ist dir ein Wort von der Rede entfallen, du fragst, was es gewesen sei, man antwortet dir freundlich dies oder das“ (ebd.). Der Gläubige ist für einen Moment nicht aufmerksam, in sich selbst versunken und setzt sich damit in einen Gegensatz zu höfischen Kommunikationsroutinen, in der die Aufmerksamkeit für die Konversation ja geradezu eine Pflicht war. Zinzendorf beschreibt die Konsequenzen:

Du begiebst Dich wieder in eine Stille von aussen, aber inwendig hat die Begierlichkeit zugenommen, das Herz ist ein wenig heftiger in der Bewegung worden, die Freundlichkeit oder Aufmerksamkeit Deines Angesichts zeigt denen anderen deine inwendige Beschaffenheit, es verdoppelt der andere, der da redet, und dessen Zweck vielleicht ist seine Sachen wohl anzubringen [...] er wendet sich wohl gar zu dir, oder entfernt sich, wie es der Feind am bequemsten findet. (Zinzendorf 1992: 729–730)

Die Ordnung der höfischen Kommunikation beginnt zu arbeiten. Ein Moment desorientierter Aufmerksamkeit erregt Verdacht. Alle Versuche scheitern, der Pietist kommt zu spät:

Du willst den Fehler gutmachen, trachtest nach Gelegenheit durch den Discours (das Gespräch) zu fahren, deiner inwendigen Unruhe ein Ziel zu stecken, den auswendigen Menschen zu sammeln, die ganze Sache vielleicht auf etwas nützlich zu führen. [...] Du geräthest in falsche Bewegungen, unverständigen Eifer, [...] die Gegenwärtigen merken es, sie hauen dir hier und da ein, und verwunden dich, sie fallen dir in die Schwäche und überwältigen dich, sie entdecken dir deine Blöße und beschämen dich. (Zinzendorf 1992: 731)

Das Resultat ist, mit Stanitzek (1989: 90–92) gesprochen, jene spezifisch pietistische Blödigkeit, deren Kernproblem in einer Neigung zu der bei Zinzendorf drastisch geschilderten, für den Pietisten zur Heilszunahme notwendigen Überreflexion besteht, die den Kandidaten im Diskurs immer schon zu spät kommen lässt.

Blödigkeit wird zum Verhaltensideal des Pietisten und kann damit als ein „Superlativ“ (Stanitzek 1989: 91) der stets prekären Aufrichtigkeit verstanden werden.

Des weiteren glaubt Zinzendorf, dass die Beteiligung an weltlichen Gesprächen stets die Gefahr beinhalte, dass „süße Rede zum Geschwätz“ (Zinzendorf 1992: 733) verführe. In diesem Fall stellen die Gespräche ein Elend dar, das man zu vermeiden hat. Geschwätz scheint mir der Modus des Gesprächs zu sein, in dem die Ordnung der Selbstprüfung abhanden gekommen ist, in der also allein Zerstreuung herrscht. Nützlich für die eigene ‚Glaubenskarriere‘ ist ausschließlich das heilsgewisse Reden. Dementsprechend dürfen nur Worte geäußert werden, die den Heilsfortschritt dokumentieren und vom Wachsen im Glauben Zeugnis ablegen.

II. Die Semantik der Sozialität

Diese Kommunikationsskepsis führt mit Zinzendorf zu bemerkenswerten Konsequenzen. Es geht um den Versuch, die Herrnhuttischen Versammlungen auch semantisch gegen das verachtete gesellige Treiben abzugrenzen. In dieser Lage kommt den sogenannten Banden eine besondere Bedeutung zu. Sie sind – neben den Gemeindeversammlungen – sicherlich ein, wenn nicht sogar das Spezifikum der herrnhuttischen Sozialität. So definiert Zinzendorf folgende Definition solcher Banden:

Gesellschaft drückt es nicht aus, denn das hat den Sinn von einer Assemblée, das heißt einer zahlreichen oder gemischten Versammlung. Club würde in Ansehung der Unvermischtheit und Vertraulichkeit den Sinn gut exprimieren. (Zinzendorf 1977c: 80)

Religiöse Gesellschaft, die die Banden darstellt, wird aber durch einen bestimmten Zweck definiert (Zinzendorf 1977c: 80). Diesen beschreibt er wie folgt:

Daß sich ein jeder entweder so gut assortieren möge in seinem täglichen Umgange, als er kann, oder daß die Lehrer einem, der Gabe selbst zu wählen nicht hat, nach den treuesten Freundschaftsregeln mit aller von Gott verliehenen Weisheit zu Freunden und Vertrauten verhelfen, die zuverlässig sind. (Zinzendorf 1977c: 80)

Zinzendorf definiert hier den Zweck der Banden in einer Art und Weise, die an eine Utopie des Sozialen gemahnt. Zunächst einmal attestiert Zinzendorf einen grundlegenden Mangel an Freundschaft. Dieses Intimitätsdefizit war Anlass genug, die Banden zu begründen, wie er in einer kleinen historischen Einlassung deutlich macht. Die „unbeschreibliche Fremdlichkeit unter den Familien und Gemüthern, die man bei den ersten Einwohnern in Herrnhut wahrgenommen [habe]“ (Zinzendorf 1977c: 80), sei der Grund zur Einrichtung der Banden gewesen. Sie sind also eine spezifische Form der Intimkommunikation, in der das Allerpersönlichste vorgebracht wird. „Die Brüder und Schwestern sollen [...] ihre Zweifel, ihre Sorge, ihre Gedanken in geistlichen Dingen anderen Brüdern sagen“ (Zinzendorf 1977a: 90). Darüber muß jeder mit einer anthropologischen Grundvoraussetzung ausgestattet sein. Zinzendorf beschreibt diese als „Seligkeit, das Herz gemeinschaftlich auszuschütten“ (Zinzendorf 1977b: 109).

Die skizzierte Sozialität spielt in einem Hauptwerk des antihöfischen Romans eine große Rolle. Der mit dem Pietismus in inniger Verbundenheit stehende Onkel Johann Wolfgang von Goethes, Johann Michael von Loen, beschreibt in seinem Roman *Der redliche Mann am Hofe* eine pietistische Sozialtutopie, die alle Züge der Herrnhutischen Sozialität trägt:

Sie nahmen niemand unter sich auf, als nach einer genauen Prüfung [...] Man erforschte die neu=Ankommenden, ihr Gemüths-Art, ihre Absichten und ihre Aufführung auf das genaueste und wann sie Fremde waren, so erkundigte man sich darnach durch Briefe und durch Einziehung unverdächtiger Nachrichten. (Loen 1966: 306)

Ich möchte diese Prüfung der ‚Gemüthsart‘ den ‚menschenschaftlichen‘ Zweck der Banden nennen. Dieser besteht darin, möglichst viele ‚Daten‘ über den Zustand der religiösen Subjektivität zu erheben. Um sich über die Seele Klarheit zu verschaffen, wurde in der Regel einmal in der Woche ‚Bande‘ gehalten. Ohne einer genauen Ordnung unterworfen zu sein, trägt jeder Anwesende den Zustand seiner Seele vor. Rechenschaft muss über Taten, Worte und Gedanken gegeben werden, selbst Träume werden der Interpretation unterzogen. Dabei konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf Anfechtungen jedweder Art, die Annäherungen an das mögliche Heil blockieren.

Zum Zweck der Banden heißt es in einer zeitgenössischen Quelle:

Derjenige Zweck, den wir in unseren Banden zu erreichen suchen, ist, daß wir alle Seelen recht gut kennen lernen und wie es mit einem jeden von innen nach außen steht. Gehen wir also in diesen Gesellschaften auf Grund, fragen einander nach der Reihe, wie es um sein Herz stehet, ob es gewachsen oder zurückgegangen. Haben wir in der Gesellschaft einen Neuen, so lassen wir ihn etliche mahl erst zuhören, bis er uns versteht, wie wirs meinen, dann fragen wir auch ihn um seinen geistlichen Lebenslauf, wie es mit ihm zugegangen, daß er auf die Gedanken kommen ist, sich zu bekehren, wie es sich in an seinem Herzen angefangen, wie weit es mit ihm gekommen sei, wo er es gelassen, was ihn aufhalte und im Wege stehe, was er für einen Hauptfeind habe, ob es der Hochmut, die Wollust, der Geiz oder Faul- und Trägheit sey. (David 1977: 80)

Christian David beschreibt hier pietistische Fragetechniken, die vor allem dadurch motiviert sind, das Innere auszuforschen und das zu extrapolieren, was jenseits aller Kommunikation liegt – nämlich, wie ‚es um sein Herz stehet‘. Die Herrnhuter entwickelten daher spezielle Fragetechniken. Mit Hilfe dieser Fragen versprach man sich den Zugriff auf den inneren Zustand der Seele.

In einer Schrift *Regeln der Bandengesellschaften* aus dem Jahre 1738 findet sich folgender Fragekatalog:

- „1. Was für erkannte Sünden hast du seit unserer letzten Zusammenkunft begangen?
2. Was für Versuchungen sind Dir begegnet?
3. Wie bist Du befreit worden?
4. Was hast Du gedacht, gesagt oder getan, von dem dir zweifelhaft ist, ob es Sünde war oder nicht?
5. Hast Du nichts, was Du geheim zu halten wünschst?“ (zit. nach Schmidt 1909: 190)

All diese Szenarien beobachten die „äußerliche Präsentation des inneren Vorgangs“ (Geitner 1992: 198) und versuchen durch Fragetechniken und Beobachtung von Interaktionsszenarien an das Innere heranzukommen.

Pietist und Höfling teilen in dieser Hinsicht ein Problem, denn auch das pietistische Selbstgefühl radikalisiert unter religiösen Vorzeichen die Spannung zwischen „innerer Wirklichkeit und äußerer Darstellung“ (Stanitzek 1986: 86). Die Gnade wird nicht sichtbar, da ihre Wirkung ein ganz und gar innerliches Phänomen ist. Diese Problematik setzt die Öffentlichkeit oder die Interaktionskontrollen wieder in ihr Recht ein. Die äußeren Zeichen der Gnade sind zwar keine hinreichenden, wohl aber notwendige Bedingungen für die innere Realität des Gnadensandes. Man könnte davon sprechen, dass hier die spezielle Semantik des Intimen, das sich in signifikanter Nachbarschaft zum Geheimnis befindet, dazu dient, das Ureigne – nämlich die Seele – zu identifizieren. Die geforderte Identität lässt sich nur dann einlösen, wenn der einzelne ununterbrochen das Innere nach außen kehrt und somit eine Liquidation des Geheimnisses bewirkt. Somit wird immer auf die Darstellung des Inneren Wert gelegt oder besser: es wird einer genaueren Beobachtung unterzogen.

III. Pietistische Medienprogramme

Alle Pietisten waren Vielschreiber. Dies gilt ausnahmslos von den Gründungsfiguren Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke bis hin zu Spät pietisten wie Haller, Jung-Stilling und anderen. Nun nutzt der Pietismus Schrift und Schreiben zum Aufbau eines Archivs der Innerlichkeiten (Schneider 1986: 19), indem er eine Umcodierung innerhalb der schriftlichen Mediensemantik vornimmt (Soboth, Schmid et al. 2016). Der Schriftverkehr wird bei den Pietisten zu einem auf privat-intime Verständigung ausgerichteten Kommunikationsmittel, das allerdings nicht funktional entlastet ist, sondern zur wechselseitigen Erbauung benutzt wird.

Die üblicherweise erst der Empfindsamkeit zugestandene Entdeckung des Briefes als die „eigentliche Ausdrucksformen des Intimen“ (Miller 1968: 190, vgl. auch Wegmann 1988, Koschorke 1999: 169–185) hat eine eminent pietistische Vorgeschichte. Georg Steinhausen hat in seiner in vielerlei Hinsicht grundlegenden *Kulturgeschichte des deutschen Briefes* auf die Umcodierung des Schriftmediums durch die Pietisten hingewiesen. Der Brief, so Steinhausen, wird bei den Pietisten signifikanterweise „der Vermittler gleich empfindender Seelen“ (Steinhausen 1968: 154). Den Inhalt solcher Briefe bilden nicht mehr Nachrichten des

äußeren Lebens, sondern ganz gegenteilig „berichtet [man] von gegenseitigen Gemütszuständen“ (Steinhausen 1968: 154). Der Brief wird hier ein scheinbar transparentes Medium, dessen Funktion darin besteht, das Gefühlte und Empfundene ohne Substanzverlust in die Kommunikation mit einbringen zu können.

Nun war, wie anhand der pietistischen Sozialität gezeigt, der Austausch der Seelen bereits in der Interaktion Programm. Der pietistische Briefverkehr funktioniert vor diesem Hintergrund und übernimmt die Funktion des Seelenaustausches. Er wird über seine Funktion des Bekenntnisses hinaus zu einem Medium der Erbauung bzw. führt diese fort. Der Brief emergiert aus einem Interaktionszusammenhang und substituiert diesen. Sukeyoshi beschreibt dies als Ersetzung der schon besprochenen Erbauungskonversation durch den Briefverkehr. Er übernimmt als substituierter „Seelenbesuch“ (Sukeyoshi 1982: 200) die Funktion des dialogischen Austauschs, die die Wesensbestimmung des Briefes darstellt.

Nun hatte bereits Cicero den Brief als „amicorum conloquia absentium“ (Müller 1994: 61) definiert. Der Brief ist als Gespräch der Freunde in Abwesenheit bestimmt. Der Schreiber soll im gleichen Raum zu Hause sein, in dem er auch als sprechender Akteur seinen Ort findet. Aus dieser Vorstellung heraus kann man den Brief als eine schriftliche Kulturtechnik vor dem Hintergrund des Gesprächs modellieren. Dies führt dann zur Anweisung, auch die Ordnung des Sozialen, die das Gespräch steuert, in die Ordnung der Schrift hineinzukopieren. Das Schreiben von Briefen wird damit zu einem Zeremoniell, in dem sich das soziale Ordnungsmuster zeigt und spiegelt. Den Briefverkehr Alteuropas kann man generell als den Versuch bezeichnen, die sozialen Schichtdifferenzen zu repräsentieren.

Die Schrift produziert – paradoxerweise – eine schriftlich formulierte Semantik der Interaktion. Schriftlichkeit hat den Sinn und den Zweck, die Interaktion zu verstärken. Sie ist hier eine Art Kopie der Rede. Die verbindlichen Stilideale folgen in ihrer rhetorisch-zeremoniellen Ausrichtung den gebotenen Verhaltensregeln der sozialen Ständehierarchie. Der Pietismus kennt mehrere Briefsorten. Zum einen gibt es eine hohe Anzahl von Geschäftsbriefen, die alleamt noch die Züge des alten Briefstils tragen. Spener verwehrt sich im übrigen sogar gegen den Verdacht, sein Schreiben verfare jenseits des ständischen Decorums. 1701 veröffentlichte er einen bereits 1692 geschriebenen Brief unter dem Titel *Von den tituln*, der deutlich macht, wie wenig er einem Schriftgebrauch jenseits des ständischen Ordnungsmusters Vorschub leisten wollte. Speners Anliegen ist es, die Standesformeln „dannoch continuiren“ (Spener 1999b: 240) zu lassen. Nach wie vor soll „auf die vertrauliche alte Art“ (ebd.) geschrieben werden, in der „der unterschied der stände“ (ebd.) gelte. Die Frage, ob er „den unterschied der stände aufheben“ (ebd.) wolle, ist für den Vielschreiber Spener durch den Hinweis auf das notwendige Repräsentationsverhältnis zwischen der Ordnung der Schrift und der Ordnung des Sozialen geklärt. Für ihn können Texte nur in einer zementierten sozialen Struktur zirkulieren, denn der soziale Stand des Einzelnen garantiert die Adressierung, da man, wie er wohl zurecht fürchtet, „niemal gewiß ist/ in wessen hände die brieffe gerathen“ (ebd.).

Christian Weises Lehren vom Briefeschreiben bringen in dieser Hinsicht etwas Neues, da sie genau diese Schreibroutinen zum Einsturz bringen. Denn nun geht es darum, das „Einfühlungsvermögen“ (Erwentraut 1999: 277) des Briefeschreibers als Kalkül des eigenen Stils einzuführen. Diese Konzeption untergräbt die Vormachtsstellung der alteuropäischen Ständehierarchie, indem man auf das Titularbuch zu verzichten können glaubt und letzten Endes den

Stil (Luhmann 1986, Stöckmann 2001: 133–165) als Imitation einer individuellen Erfolgsmoral sieht: „Denn die Person mag so hoch und so niedrig seyn als sie will/ so wird gleichwol der Stylus gar anders geführet/ wenn wir sie entweder als Freund oder Feind zu erkennen“ (Weise 1691: 283).

Die Pietisten übernehmen die Problematik der Organisation und der Stabilisierung der eigenen Glaubenskarriere durch das Schreiben, indem sie das Schriftmedium auf eine signifikante Art und Weise neu programmieren. Der „schriftliche Austausch von gleich empfindenden Seelen“ (Grenzmann 1958: 189) tritt an die Stelle des alten Kurialstils und der Orientierung am sozialen Ort des Empfängers. Der Seelenaustausch fordert die „Abschaffung der Kurialien im brieflichen Verkehr der Pietisten untereinander“ (Hinrichs 1971: 215) und führt zu einem „unzeremoniösen Schreibe[n]“ (ebd.). Der Brief wird, wie es heißt, zum Sakrament (Nickisch 1991: 44).

Er kann damit zu einer Kulturtechnik werden, die einerseits Gemeinschaft herstellt und erhält, und zum anderen zu einer Selbsttechnik, die die persönliche Beziehung zu Gott und zum Nächsten stabilisiert. In einem Brief des Radikalpietisten Johann Georg Rosenbach findet sich folgende Inszenierung der Intimität:

Immanuel? Mein Herzensbruder, was hat dein Herz wohl gedacht, daß ich dir so lange nicht geschrieben [...] Ach, mein Bruderherz, der liebe Gott hat mich bei zehn Wochen auf das Krankenbett gelegt, worin auch noch liege unter der erzürnten Hand Gottes. Wie erschrecklich habe ich meinem Verfall ersehen müssen. Ach! was habe ich getan! O mit wie viel tausend Tränen habe ich meinen Zustand beweinet! [...] Könnte ich vor allen Kindern Gottes auf meinen Knien und Angesicht liegen und sie in tiefster Demut um Verzeihung bitten, wegen des großen Ärgernis, das ich gegeben, ja vor der ganzen Welt und allen Kreaturen [...] Ach, daß es Gott erbarme, wie ist meine Seele in Abweichen und Irrtum geraten. Ach, Bruderherz, laß doch dein Herz für mich zu Gott schreien [...]. Wer das lieset, der merke auf. (zit. n. Sukeyoshi 1982: 206–207)

Die gesamte Diktion der Passage ist ein Musterbeispiel pietistischer Kommunikation. Der Leser solcher Briefe soll sich vor allem rührend erbauen lassen. Die, wie Schmitt es für die Liedtexte gezeigt hat, „Forderung nach Einfühlung in den im Text mitgeteilten Gemütszustand“ (Schmitt 1958: 53) lässt sich wohl auch für den Briefverkehr zeigen.

Was die Briefeschreiber damit aber immer häufiger inszenieren, ist die Unmöglichkeit, die Emotionen und Rührungen ohne Verlust in die Kommunikation mit einzubringen. Es entsteht eine spezifische Rhetorik des Schweigens, die die Unverfügbarkeit der eigenen Erfahrung zum Ausweis der Authentizität macht. Es geht darum, mithilfe eines arbiträren, immer der Lüge und der Unaufrichtigkeit verdächtigten Mediums Effekte zu erzielen, die das Medium und die Sphäre der Kommunikation gleichsam vergessen.

Um diese Freiheit der Kommunikation *von* Kommunikation zunächst imaginieren zu können, muss man die Interaktion von den Zumutungen der sozialen Repräsentation entlasten. Die zahllosen Dokumente des Pietismus wären ein Zeichen der Aufwertung der Schrift, denn die Organisation eines Archivs der Bekehrungen und der Gnadenzeichen signalisiert den Bruch mit dem Konversationszeitalter der Frühen Neuzeit, das das Wissen über den Menschen und die Gesellschaft an die Beobachtung von Interaktion band.

Gegen ein rhetorisches Prinzip, das darin besteht, die eigene Glaubwürdigkeit sicherzustellen, indem man sich am sozialen Ort ausrichtet, wird ein authentisches Schreiben ins

Spiel gebracht, das sich vor allem dadurch auszeichnet, die reine Wahrheit zu sagen, ohne die Bedingungen, unter der dies möglich wäre, zu reflektieren. Man achtet nicht mehr darauf, wie Glaubwürdigkeit unter externen Bedingungen hergestellt werden kann, vielmehr ist man einfach glaubwürdig – aus sich selbst heraus. Glaubwürdigkeit ist unter der Bedingung der Interaktion eine Frage an Darstellung sowie an Äußerlichkeit. Glaubwürdigkeit wird unter modernen Bedingungen hingegen eine Kategorie der Innerlichkeit. Die Innerlichkeit der Erfahrung wie auch die Innerlichkeit des Glaubens ist Ausweis von Authentizität.

Schriftlichkeit wird bei den Pietisten unter religiösen Vorzeichen erstmalig zum *Ersatz* für Interaktion. Sie ist ein „Surrogat für eine mündliche Kommunikation“ (Schmitt 1958: 61) und kann somit die Autonomisierung der Schrift von der Interaktion vorantreiben. Durch die Lektüre entsteht also eine Gemeinschaft von Einsamen, die sich durch das wechselseitige Aussprechen von Befindlichkeiten konstituiert.

Literatur

- David, Christian (1977): Christian Davids Schweizer Bericht aus dem Jahre 1731. In: Hans-Christoph Hahn / Hellmut Reichel (Hg.): *Zinzendorf und die Herrnhutter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722–1760*. Hamburg: Friedrich Wittig, 82.
- Eichendorff, Joseph von (1976): Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. In: Ders.: *Werke. Bd. III: Schriften zur Literatur*. München: Winkler, 529–903.
- Erwentraut, Kirsten (1999): Briefsteller und Briefkultur. In: Albert Meier (Hg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV, 266–285.
- Francke, August Hermann (1969): Schriftmäßige Lebens-Regeln/ wie man so wohl bey als aussser der Gesellschaft die Liebe und Freundlichkeit gegen den Nechsten/ und Freudigkeit eines guten Gewissens für GOTT bewahren/ und ihm Christenthum zunehmen soll. (1695). In: August Hermann Francke: *Werke in Auswahl*. Hg. v. Erhard Peschke. Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 351–355.
- Geitner, Ursula (1992): *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer.
- Grenzmann, Wilhelm (1958): Brief. In: Paul Merker (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. 1: A–K. Berlin: De Gruyter, 186–193.
- Hinrichs, Carl (1971): *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kapp, Volker (1990): Die Lehre von der actio als Schlüssel zum Verständnis der Kultur der frühen Neuzeit. In: Volker Kapp (Hg.): *Die Sprache der Zeichen und Bilder. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*. Marburg: Hitzeroth, 40–64.
- Koschorke, Albrecht (1999): *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink.
- Loen, Johann Michael von (1966): *Der redliche Mann am Hofe; Oder die Begebenheiten des Grafens von Rivera*. Franckfurt/Main 1742. Faksimiliedruck mit einem Nachwort von Karl Reichert. Stuttgart: Metzler.

- Luhmann, Niklas (1985): Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie. In: Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer, Ursula (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11–33.
- Luhmann, Niklas (1986): Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst, in: Hans Ulrich Gumbrecht / Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 620–672.
- Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 149–258.
- Luhmann, Niklas / Fuchs, Peter (1989): *Reden und Schweigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 125–142.
- Luserke-Jaqui, Matthias (2016): „*Ein Nachtigall die waget*“: *Luther und die Literatur*. Tübingen: Attempto.
- Miller, Norbert (1968): *Der empfindsame Erzähler. Untersuchungen zu Romananfängen des 18. Jahrhunderts*. München: Hanser.
- Müller, Wolfgang G. (1994): Art. Brief. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2, Tübingen: Niemeyer, 60–76.
- Nickisch, Reinhard M.G (1991): *Brief*. Stuttgart: Metzler.
- Reitz, Johann Henrich (1982): *Historie der Wiedergeborenen/Oder Exempel gottseliger/So bekandt= und benant= als unbekandt und unbenanter Christen/Männlichen und Weiblichen Geschlechts/ In allerley Ständen/Wie dieselbe erst von Gott gezogen und bekehrert/und nach vielen Kämpfen und Aengsten/ durch Gottes Geist und Wort/ zum Glauben und Ruh ihrer Gewissens gebracht seynd. Ins Hochteutsche übersetzt*. Teil 1. Offenbach 1698. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelautobiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus den späteren Auflagen. Herausgegeben von Hans-Jürgen Schrader. Tübingen: Niemeyer.
- Schlaffer, Heinz (2002): *Eine kurze Geschichte der deutschen Literatur*. München: Hanser.
- Schmidt, Gottfried (1909): Die Banden oder die Gesellschaften im alten Herrnhut. In: *Zeitschrift für Brüdergeschichte*, 3, 145–207.
- Schmitt, Wolfgang (1958): *Die pietistische Kritik der „Künste“, Untersuchungen über die Entstehung einer neuen Kunstauffassung im 18. Jahrhundert* (Diss. Univ. Köln 1958). Köln.
- Schneider, Manfred (1986): *Die erkaltete Herzenschrift: Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert*. München: Hanser.
- Soboth, Christian, Schmid, Pia et al. (2016): „*Schrift soll leserlich seyn*“: *der Pietismus und die Medien; Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013*, 2 Bände. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Spener, Philipp Jakob (1992): Gott=gefälliges Gebet. In: Ders.: *Die Evangelischen Lebens= Pflichten In einem Jahrgang der Predigen Bey den Sonn- und Festtäglichen ordentlichen Evangelien auß . Göttlicher Schrift* (1692). Eingeleitet von Erich Beyreuther. Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/M. 1692, (=Schriften, Bd. III/2, Teilband 1), Hildesheim–Zürich–New York: Olms, 621–644.

- Spener, Philipp Jakob (1999a): An einen guten freund / der mich vieler dinge erinnert (1681). In: Ders.: *Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten*. 4 Teile (1700ff.). In: Ders.: *Schriften*. Bd. XI – Bd. XIV. Nachdruck der Ausgabe Halle 1700–1702. Hildesheim–Zürich–New York: Olms, 3. Teil, 499–519.
- Spener, Philipp Jakob (1999b): Von den tituln. In: Ders.: *Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten*. 4 Teile (1700ff.). Hildesheim–Zürich–New York: Olms, 2. Teil, 240–242.
- Stanitzek, Georg (1989): *Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer.
- Steinhausen, Georg (1968): *Geschichte des deutschen Briefes. Zur Kulturgeschichte des deutschen Volkes*. Teil 1 und 2. Berlin 1889 (2. Aufl.). Nachdruck Dublin [u. a.]: Weidmann.
- Steinmayr, Markus (2006): *Menschenwissen. Zur Poetik der religiösen Menschen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer.
- Stöckmann, Ingo (2001): *Vor der Literatur. Eine Evolutionstheorie der Poetik Alteuropas*. Tübingen: Niemeyer.
- Sukeyoshi, Shimbo (1982): Die innerpietistische Säkularisation des Bekenntnisbriefes. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 56, H. 2, 198–225.
- Wegmann, Nikolaus (1988): *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler.
- Weise, Christian (1691): *Curiöse Gedanken von Teutschen Briefen/ Wie ein hunger Mensch/ sonderlich ein zukünftiger Politicus, Die galante Welt wohl vergnügen soll. In kurtzen und zunlänglichen Regeln/ So dann in anständigen und practicablen Exempeln ausführlich vorgestellt*. Leipzig und Dresden: Mieth.
- Zinzendorf, Nicolaus Graf von (1977a): Jüngerhaus-Diarium, 2. April 1731. In: Hans-Christoph Hahn / Hellmut Reichel (Hg.): *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722–1760*. Hamburg: Friedrich Wittig, 90–92.
- Zinzendorf, Nicolaus Graf von (1977b): Jüngerhaus-Diarium, 10. August 1749. In: Hans-Christoph Hahn / Hellmut Reichel (Hg.): *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722–1760*. Hamburg: Friedrich Wittig, 108–110.
- Zinzendorf, Nicolaus Graf von (1977c): Summarischer Unterricht in Anno 1753. London 1755. In: Hans-Christoph Hahn / Hellmut Reichel (Hg.): *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität*. Hamburg: Friedrich Wittig, 80–81.
- Zinzendorf, Nicolaus Graf von (1992): Des Graffen von Zinzendorf Gedancken vom Reden und Gebrauch der Worte. In: Ders.: *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*. Erich Beyreuther und Gerhard Meyer (Hg.) Bd. XI: *Freywillige Nachlesen Bey den bißherigen Gelehrten und erbaulichen Monats=Schriften, VI Sammlung*. Franckfurth und Leipzig o.J. Nachdruck Hildesheim 1972.