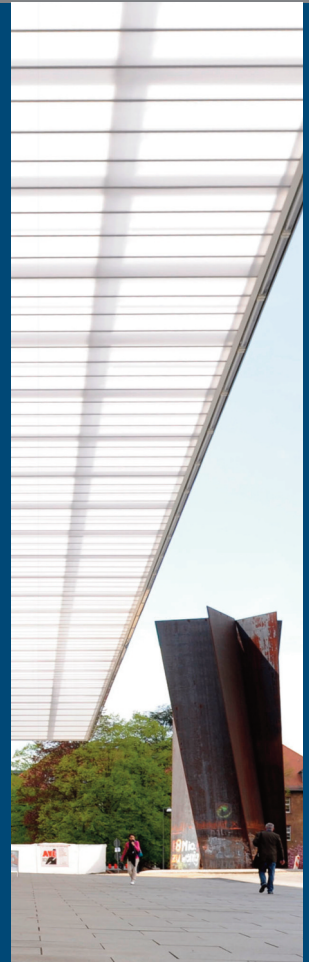


UNIVERSITÄTSREDEN 104

**Alter Glaube und
moderne Welt.**
Zur Transformation des
europäischen Christentums
1750-1850

**Europavortrag des
Historischen Instituts
von Prof. Dr. Rudolf Schlögl**



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Universitätsprofessor Dr. Rudolf Schlögl

Europavortrag des Historischen Instituts

Prof. Dr. Rudolf Schlögl

**Alter Glaube und moderne Welt.
Zur Transformation des europäischen
Christentums 1750-1850**

25. Januar 2012

© 2014 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Herausgeber Der Universitätspräsident

Redaktion Universitätsarchiv

Vertrieb Presse und Kommunikation
 der Universität des Saarlandes
 66123 Saarbrücken

ISBN 978-3-86223-153-9

URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-1282

Satztechnik: Julian Wichert

Fotos: Jörg Pütz (Umschlag), Universität Konstanz Michael Latz (Foto Prof. Schlögl)

Druck: Universitätsdruckerei

Inhalt

Einführung Prof. Dr. Wolfgang Behringer	7
Vortrag Prof. Dr. Rudolf Schlögl (Universität Konstanz) Alter Glaube und moderne Welt. Die Umgestaltung des europäischen Christentums am Beginn der Moderne 1750-1850. Universität Konstanz	11
Bisher veröffentlichte Universitätsreden	25

Wolfgang Behringer

Einführung

Meine Damen und Herren,

mir ist die angenehme Aufgabe zugefallen, den heutigen Referenten vorzustellen, und ich möchte mit einem Stimmungsbild beginnen: „Schlögl sitzt in seinem Büro hundert Meter vom Senatssaal entfernt, er sieht erholt aus, ist euphorisch. Den Kollegen, gerade den Geisteswissenschaftlern, kann er nach einem Jahr Erfahrung die Clusterforschung empfehlen: „Wir haben größere Freiheiten.“¹

Dieses Zitat stammt aus einem von Christine Böhringer – nicht verwandt und nicht verschwägert – verfassten Artikel aus der Wochenzeitschrift „Die Zeit“, Ausgabe 44 vom 25. Oktober 2007 über die „Kür der Elite-Unis“, an der sich Konstanz unter der Federführung von Rudolf Schlögl beteiligt hat. Er ist Sprecher des Sonderforschungsbereichs „Kulturelle Grundlagen von Integration“, der in der ersten Runde der Exzellenzinitiative als einziges geisteswissenschaftliches Verbundprojekt erfolgreich war.

Als wir ihn vor über einem Jahr zum „Europavortrag“ einladen wollten, war der Bewilligungszeitraum gerade verstrichen, und der Sprecher musste wieder ins Geschirr – im Sommer 2011 war kein Termin bei ihm zu bekommen. Aber für das Wintersemester ist es uns gelungen, ihn als einen der international führenden Frühneuzeithistoriker zum „Europavortrag“ nach Saarbrücken einzuladen, dem Premiumvortrag unserer Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften, den wir noch unter der Ägide von Frau Universitätspräsidentin Wintermantel in einer Zielvereinbarung festgeschrieben hatten.

Rudolf Schlögl wurde 1955 in Geitenöd in Niederbayern geboren und studierte Germanistik, Geschichte und Sozialkunde in Augsburg und Erlangen. Das hört sich nach einem Lehramtsstudium an, es kam aber ganz anders: 1986 wurde er mit der Untersuchung „Bauern, Krieg und Staat. Oberbayerische

¹ Zeit online: <http://www.zeit.de/2007/44/Uni-Konstanz/seite-2>.

Bauernwirtschaft und frühmoderner Staat im 17. Jahrhundert“² promoviert. Von 1986 bis 1994 war er Assistent – eigentlich sollte man ja sagen: assistant professor – in Münster. Dort habilitierte er sich 1992 mit der Studie „Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster (1740-1840)“.³

Soweit die akademische Pflicht. Nach Lehrstuhlvertretungen in Düsseldorf und Halle erhielt er 1996 einen Ruf als Ordinarius nach Konstanz, wo er das akademische Biotop in den langen Jahren seiner Anwesenheit soweit prägen konnte, dass er vor einigen Monaten einen Ruf an die Ludwig-Maximilians-Universität München abgelehnt hat – zum größten Erstaunen der Münchner, aber für Beobachter der Szene durchaus vorhersehbar.

Rudolf Schlögl gehört heute zu den international führenden Historikern im Bereich der Frühneuzeitforschung, aber seine Ambitionen haben ihn weit darüber hinaus geführt. Er ist seit 2000 Sprecher des DFG-Forschungskollegs „Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration“ und – wie erwähnt – seit 2006 Sprecher des DFG-Exzellenzclusters „Kulturelle Grundlagen von Integration“ der maßgeblich Anteil an der Anerkennung der Universität Konstanz als „Eliteuniversität“ hatte. Rudolf Schlögl ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Henkel- und der Thyssen-Stiftung, doch die Erwähnung weiterer Meriten würde an dieser Stelle zu weit führen.

Beachtenswert finde ich aber, dass ihm immer noch Zeit für die akademische Kür blieb, wobei neben Ausflügen in die Stadt- und die Kriminalitätsgeschichte vor allem ein anhaltendes Interesse an der Kommunikationsgeschichte charakteristisch ist. Statt der Nennung einzelner Publikationen möchte ich auf sein Konzept der Politik als „Kommunikation unter Anwesenden“ hinweisen, zuletzt ausformuliert in dem Aufsatz: Rudolf Schlögl: „Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit“.⁴

Dieses Konzept hat einige Wellen geschlagen und breite Rezeption erfahren, etwa auf einer Tagung in Gotha 2009, bei der es um die „Vergesellschaftung der Abwesenden“ ging. Mit dem Konzept in Zusammenhang steht auch sein gegenwärtiges Projekt über die „Vergesellschaftung unter

² Die Publikation ist als Band 89 der Reihe des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen 1988 erschienen.

³ Die Publikation ist als Band 28 der Reihe „Ancien Régime, Aufklärung und Revolution“ in München 1995 erschienen.

⁴ Dieser Beitrag ist publiziert in: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), S.155-224. Vgl. auch außerdem das aktuelle Schriftenverzeichnis unter <http://www.geschichte.uni-konstanz.de/professuren/prof-dr-rudolf-schloegl/publikationen/>.

Anwesenden und ihre Transformation. Eine Gesellschaftsgeschichte und Theorie der europäischen Frühneuzeit“, für das Rudolf Schlögl 2009 das von der DFG ausgeschriebene „Reinhart-Koselleck-Projekt“ für risikobehaftete Forschungen mit einer Fördersumme von 500.000 Euro zugesprochen bekam. Wenn ich es recht verstanden habe, soll es darin um nichts Geringeres als eine theoretische Neubestimmung der frühneuzeitlichen Gesellschaft gehen. Wenn das gelingt – und wer wollte daran zweifeln – ,dann wäre das Geld gut angelegt.

Im heutigen „Europavortrag“ wird er sich einem Thema widmen, das an die Forschungen der Habilitationsschrift zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft anschließt, das für die Entwicklung der europäischen Kultur prägend war und zu den Forschungsschwerpunkten seines Lehrstuhls zählt.

Meine Damen und Herren, wir freuen uns auf den Vortrag „Alter Glaube und moderne Welt. Die Umgestaltung des europäischen Christentums am Beginn der Moderne 1750-1850“.

Rudolf Schlögl

Alter Glaube und moderne Welt. Zur Transformation des europäischen Christentums 1750-1850¹

Zwischen 1750 und 1850 vollzog sich in den Gesellschaften Mittel- und Westeuropas ein tiefgreifender Umbruch, der nicht nur die Institutionen der politischen Ordnung betraf, sondern auch die Grundmuster im Prozess der Vergesellschaftung. Angestoßen von der gewaltsamen Emanzipation der britischen Kolonien in Amerika, ihrer Unabhängigkeitserklärung und ihrer Verfassung wurden in Europa in einer Revolution und weiteren zwei Jahrzehnten der Staatenkriege die institutionellen Gerüste des feudalen Ancien Régime in Trümmer geschlagen, damit eine neue „bürgerliche“ Gesellschaft mit den ihr entsprechenden politischen Einrichtungen an ihre Stelle treten konnte.

Das europäische Christentum war in einer doppelten Weise an diesem Umbruch und der nachfolgenden Suche nach neuen Ordnungsmustern beteiligt. Es unterlag in seinen sozialen Formen selbst einem tiefgreifenden Wandel, der sich aus der Umstellung der gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien ergab, und es wirkte dabei wiederum zurück auf die Prozesse der Vergesellschaftung und ihre Institutionen. Von dieser Umgestaltung der sozialen Form des europäischen Christentums zwischen 1750 und 1850 handelt mein Vortrag.

Ich setze dabei einen kommunikations- und medientheoretischen Argumentationsrahmen voraus, in dem mit Unterscheidungen von Kommunikation und Beobachtung, Handeln und Erleben, System und Umwelt gearbeitet wird. Ihnen liegt die Annahme zugrunde, dass die Differenz zwischen Selbst- und Fremdreferenz (oder soziologisch die zwischen Ego und Alter-Ego) eine der zentralen Voraussetzungen für individuelle und kollektive Sinnbildung ist.

Die Frage der Umgestaltung des europäischen Christentums lässt sich dann in die folgenden Teilprobleme zerlegen: Wie wird in einer bestimmten historischen Konstellation die Differenz zwischen Religion und anderen Sozialbereichen im Vollzug von Vergesellschaftungsprozessen hergestellt und wel-

¹ Der Vortrag orientiert sich an den im Schlusskapitel meiner Studie „Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750-1850, Frankfurt/M. 2013 formulierten Ergebnissen. Ich danke der Universität des Saarlandes für die Einladung zu diesem Vortrag.

che soziale Form (oder Formen) gewinnt Religion dabei; wie ist Religion in diesen Formen dann an der Reproduktion von Individualität beteiligt und wie verbindet sich religiöse Praxis mit sozialer Inklusion und Exklusion?

Drei Felder lassen sich im Bezug zwischen Religion und Gesellschaft benennen, auf denen in dieser Perspektive empirische Daten von theoretischer Relevanz anfallen. Nächstliegend ist der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und der institutionellen Formung von Religion. Weil viele historische Beispiele – etwa der Atheismusstreit des Mittelalters – zeigen, dass man kaum Gesellschaften ohne Religion antrifft, wohl aber häufig einzelne Menschen, sind die Formen der Inklusion in Religion und ihre Medien samt der damit verbundenen Konstitutionsbedingungen der sozialen und psychischen *persona* ein zweites wichtiges Feld. Als drittes Feld lassen sich die in Selbst- und Fremdbeschreibungen fassbaren Sinnbildungen von Religion und des Religiösen identifizieren, weil sie umreißen, wie religiöses Handeln sich gestalten konnte, vor allem aber, wie Ereignisse als religiöse Ereignisse erlebt werden konnten.

Die Befunde, die ich dazu jetzt präsentieren werde, sind notwendigerweise knapp und skizzenhaft.

Differenzierung

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war das europäische Christentum in seinen sozialen Erscheinungsformen eng und auf vielen Ebenen mit der Reproduktion der sozialen und politischen Ordnung der europäischen Gesellschaften verbunden. Kirchen waren als Herrschaftsinstitutionen gestaltet oder direkt an die verstaatlichte Herrschaft des frühmodernen Staates angekoppelt. Das führte dazu, dass kirchliche und staatliche Institutionen sich in einer Art symbiotischer Konkurrenz zueinander verhielten. In klerikalen Hierarchien, dem Pfründen- und Patronatswesen reproduzierte sich eine Gesellschaft in ihrer Privilegienordnung, ihren Herrschafts- und Besitzverhältnissen. Die vom konfessionellen Territorialstaat nach 1648 angestrebte und häufig auch erzwungene konfessionelle Homogenität der Bevölkerung war ebenfalls Ausdruck dieser symbiotischen Konkurrenz.

Der Bruch ereignete sich ein erstes Mal in der Eruption der Französischen Revolution, die als Menetekel sichtbar machte, was sich anschließend bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts an Umbrüchen und Verschiebungen im Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Mittel- und Westeuropa abspielen sollte. Die Gesellschaft der französischen Monarchie verwandelte sich in wenigen Jahren aus einer beherrschten Untertanenschaft in eine emphatisch verbundene

Gemeinschaft, die ihre politische Ordnung selbst hervorbrachte. Die wirkmächtige Chiffre dafür wurde die Nation. Mit großer Gewalt vertrieb sie das kirchlich verfasste Christentum aus dem Zentrum der Gesellschaft, schloss es von den zentralen Prozessen politischer und sozialer Ordnungsbildung aus und suchte es als Medium sozialer Inklusion zu vernichten. Gleichwohl war auch die Nation der Meinung, dass die vernünftige Vergesellschaftung von Patrioten ohne Religion nicht zu bewerkstelligen sei, und sie erfand daher die Kulte der Vernunft und des Höchsten Wesens.

Mit den großen Säkularisationen und der rechtlichen Neufassung des Konfessions- und Kirchenwesens, die nachher in Konkordaten, Organischen Artikeln, Verfassungen oder Gesetzen vorgenommen wurden, passten die europäischen Staaten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts das Christentum in Gesellschaften rechtsgleicher Bürger und Eigentümer ein, indem sie seine Kirchen und Bekenntnisse von privilegierten Korporationen mit Herrschaftsrechten zu Vereinen machten, in denen sich private Interessen organisierten. Der von der Gesellschaft verschiedene Staat hatte die Konkurrenz zu seinen Gunsten entschieden und die Symbiose einseitig aufgelöst.

Dieses Ende von Kirchlichkeit als Herrschaftsverband machte den Weg frei für neue Formen der Institutionalisierung des Christentums. Im Katholizismus ermöglichte das Ende der Adelskirche, die Amtsrollen weiter zu professionalisieren und die im hierarchischen Herrschaftsverband schon angelegten Organisationselemente zielstrebig auszubauen, so dass in kurzer Zeit eine Weltkirche entstand, die in Rom Lenkungsbefugnisse, den Gnadenschatz und schließlich auch die dogmatische Souveränität zentrierte. Im Protestantismus sorgten soziale Bewegungen in Gestalt von Freikirchen und einem Netzwerk von Vereinen aller Art für die Anpassung der weiterhin stark staatsverbundenen Kirchentümer an eine bürgerliche Gesellschaft und ihre Vergesellschaftungsprozesse. In beiden Fällen erwachsen aus der Beteiligung an der imperialistischen Zivilisierungsmission Europas weltumspannende Konfessionen. Die Weltreligionen entstanden nicht in der Achsenzeit, sondern in der merkantilen und militärischen Globalisierung des 19. Jahrhunderts.

Diese Ausdifferenzierung von Religion gegenüber anderen sozialen Feldern, die auf diese Weise durch politische Entscheidungen und das Recht vollzogen wurde, schloss nicht aus, dass einzelne Konfessionen als Staatskirchen weiterhin privilegiert und bevorzugt wurden, und sie vertrug sich auch mit starker staatlicher Kontrolle und politischer Indienstnahme von Religion, wie sie in Konkordaten und Organischen Artikeln bis in die 1820er Jahre niedergelegt wurden.

Obwohl Religion durch das konfessionelle Staatskirchenrecht bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts immer mehr zur Privatsache gemacht wurde, bedeutete

diese Differenzierung auch nicht, dass das Christentum aus dem öffentlichen und politischen Raum verschwand. Das hatte wesentlich damit zu tun, dass die Umgestaltung der Untertanengesellschaften zu Nationen sich als schwieriges Unterfangen erwies und ebenfalls die Anpassung der alteuropäischen autokratisch-monarchischen Herrschaftsform an diese partizipative Ordnung ohne Adelsgesellschaft. Die konstitutionelle Monarchie war ein schwieriges Kind dieses Projektes der Aussöhnung. In beiden Fällen taten sich für ein institutionell verfasstes Christentum Handlungs- und Diskursräume auf, die seine Präsenz auf der politischen Bühne sicherten, allerdings ohne ihm umfangreiche politische Macht zuwachsen zu lassen.

Das Christentum half dabei, die einstige Heiligkeit des Monarchen noch als persönliche Frömmigkeit zu inszenieren. Es wurde eingesetzt, um die Liebe der Untertanenbürger zu ihren Bürgerkönigen zu motivieren und zur Anschauung zu bringen, und es ließ sich brauchen, um die einstigen Dynastien als königliche Familien in der politischen Öffentlichkeit darzustellen. Die Legitimation monarchischer Macht ließ sich jetzt aber auf Religion schon nicht mehr bauen, weswegen das Regierungsjubiläum und Selbstkrönungen die sakralen Krönungsakte nach und nach verdrängten. Das verkirchlichte Christentum half auch dabei, den homogenen Handlungs- und Erfahrungsraum aufzuspannen und ihn in Festen wie kirchlichen Ritualen erfahrbar zu machen, den die neue politische Ordnung voraussetzte. Es ließ Symbole und Rituale, damit die Nationen sich vor Altären des Vaterlandes und in Staatsbegräbnissen ihrer Helden und Märtyrer als Erinnerungsgemeinschaften opferbereiter Patrioten entwerfen konnten. Fast noch wichtiger erscheint allerdings im Hinblick auf die weitere parlamentarische Demokratisierung, dass Religion diesen öffentlichen politischen Raum mit einem kontroversen Thema versorgte und ihn auf diese Weise gleichzeitig strukturierte, weil die fundamentalistischen Ansprüche, Politik und Welt ausschließlich nach Maßgabe christlicher Normen zu gestalten, die nicht nur im Ultramontanismus, sondern in allen Konfessionen und Kirchen formuliert wurden, als politische Optionen und Alternativen mit hohem Mobilisierungspotential ausgemünzt werden konnten. Noch wusste niemand, was eine politische Partei sein sollte.

In Entwürfen politisch-sozialer Theorien von Chateaubriand bis zu Fourier wurde diese Konstellation in phantasievollen Narrativen und Imaginationen bearbeitet, die sich zwar in ihren Zielen schon nach politischen Richtungen sortieren ließen, aber in ihren topologischen Grundmustern sehr ähnlich waren. Überall war man mit der Erzählung einer heilen, integral christlich geordneten, alteuropäischen Welt befasst, weil sie eine Referenz für die Kritik der laufenden Differenzierungs- und Umgestaltungsprozesse bot. Soziale Integration wurde in diesen Entwürfen nicht als medien- und institutionenver-

mittelt gedacht, sondern immer noch in Kategorien einer vormodernen Vergesellschaftung unter Anwesenden. Seit Rousseau kursierte die Befürchtung, dass man sich einer Gesellschaft, die ihre politische Ordnung selbst hervorbrachte und legitimierte, durch Dissens auch verweigern und sie dadurch in Anomie stürzen konnte. Deswegen imaginierte man die Nation als emphatische Vergemeinschaftung, die durch ein Band von Emotionen zusammengehalten wurde. Es war nicht die Zivilreligion Rousseaus, die hier Abhilfe zu schaffen in der Lage war. Sie war noch ganz im Sinne der *societas civilis* und des Deismus als eine Einrichtung gedacht, die den Menschen auf Gesetzes- und Obrigkeitseingehorsam verpflichtete. Es waren die neuen Amalgame von Christentum, Vernunft und Emotionen, die sich Konservative und romantische Utopisten ausdachten, mit denen in den Nationen Kohäsion und emphatische Solidarität zwischen freien und selbstsüchtigen Individuen erzeugt werden sollten. Die neuen Zivilreligionen waren daher keine Säkularisate, sondern „romantische“ Erfindungen. Zu gleicher Zeit dachte der Tübinger Theologe Eduard Zeller Säkularisierung bereits als historischen und sozialen Prozess. Der Fortbestand des Christentums hänge davon ab, wie lange die Welt noch als vom Christentum geprägt erlebt und beobachtet werden könne.

Sowohl die konstitutionelle Monarchie wie auch die Nation blieben daher bei all dem durch und durch säkulare Projekte. Preußens Friedrich Wilhelm IV. scheiterte religiös, vor allem aber politisch, als er versuchte, Union und Agenda als Substitute für die verweigerte politische Modernisierung Preußens einzusetzen. In allen Ländern Mittel- und Westeuropas häuften sich schon in diesen Jahrzehnten die Anzeichen dafür, dass diese Inanspruchnahme des Christentums für die symbolische Gestaltung moderner Prozesse politischer Integration mit einem Verfallsdatum versehen war. Vor allem in den nationalen Armeen der allgemeinen Wehrpflicht erwuchs ein Konkurrent, der für die Nation der Männer künftig den entscheidenden Symbolhorizont und Erfahrungsraum abgeben konnte. Aus dieser Konstellation heraus ist die liberale Säkularisierungsthese als politisches Programm formuliert. Sie war eine Reaktion auf den Umstand, dass sich in der katastrophischen Umgestaltung gesellschaftlicher Strukturbildungsprozesse von Hierarchie auf Funktion Probleme und Anforderungen ergaben, die zwar nicht mehr in der Religion, aber mit ihr gelöst werden konnten.

Inklusion

Die vormoderne Frömmigkeit hatte in allen Konfessionen öffentliche Gottesverehrung mit der Reproduktion der lokalen und familialen Sozialordnung auf

enge Weise verflochten. Messen- und Abendmahlsfeiern, Hausandachten, Kirchenzucht, Kirchenstuhlwesen, Prozessionen und Bruderschaften standen für diese Verbindung von sozialer Inklusion und pfarrgemeindlich gestalteter Frömmigkeit. Die auch von den Kirchen seit den 1830er Jahren nicht mehr zu ignorierenden Erosionserscheinungen der Kirchlichkeit christlicher Gläubiger war Resultat eines Bruchs dieser Verbindung. Die Pfarrgemeinde wurde von einer tragenden Säule zu einem Problem der Kirchenorganisation. Das hatte mit Verstädterung, Arbeits- und Armutsmigration zu tun, aber auch damit, dass Prozesse sozialer Strukturbildung und damit auch der Inklusion in der Gesellschaft sich von der lokalen auf die regionale, translokale und nach und nach auch auf globale Ebene verlagerten. Frömmigkeit und auch Bekenntnis veränderten damit zwangsläufig ihre Bedeutung als Medien sozialer Inklusion und Exklusion.

Weil die entstehenden Nationen durch Migration und im Gefolge der kriegerischen Umgestaltung der Herrschaftslandschaft Europas am Beginn des 19. Jahrhunderts als plurikonfessionelle Gesellschaften entstanden waren, ließen sich Toleranz in Verbindung mit räumlicher Segregation, mit denen der konfessionelle Territorialstaat konfessionelle Heterogenität noch hatte handhaben können, nicht mehr fortsetzen. Konfessionelle Pluralität verlangte in einer partizipativ gedachten Nation rechtsgleicher Individuen die Pluralität der Konfessionen im Sinne einer negativen Gleichheit. Aus konfessioneller Zugehörigkeit durften keine besonderen Vorteile der Inklusion erwachsen, sie durfte aber auch keine Exklusionsfolgen haben – insbesondere nicht auf dem politischen Feld. Das war bis zur Jahrhundertmitte nicht völlig verwirklicht, aber die Emanzipation der Katholiken im Vereinigten Königreich, die europäischen Auseinandersetzungen um Mischehen, um die Zivilehe, um ein konfessionelles Bildungswesen und schließlich die rechtliche Fassung des Bekenntnisses als Privatsache in der Paulskirchenverfassung waren Stationen auf diesem Weg der europäischen Bürgergesellschaften, aus der Spaltung des Christentums in Konfessionen mit konkurrierenden, absoluten Wahrheitsansprüchen die gesellschaftsadäquaten Konsequenzen zu ziehen. Man mutete den Konfessionen eine Pluralität zu, die das Bekenntnis als Medium sozialer Inklusion neutralisierte.

Die gewandelten sozialen Institutionalisierungen des Christentums hatten Folgen, die in die gleiche Richtung wiesen. Organisation wie soziale Bewegung verlassen sich bei ihren Mitgliedern und Anhängern nicht mehr auf ein Hineingeborenwerden, mit dem eine Korporation zufrieden sein kann. Sie müssen Mitgliedschaft als Entscheidung und fortgesetztes Engagement autonomer und verantwortlicher Individuen immer wieder inszenieren und sie auf diese Weise dramatisieren. Deswegen wurden kirchliche Aktivitäten und

öffentliche Gottesverehrung jetzt mit Blick auf Beteiligungszahlen und die individuelle Frequenz solcher Akte der Gottesverehrung beobachtet. Deswegen wurde Frömmigkeit in Heiligen Jahren, Volksmissionen, Dombaufesten und spektakulären überregionalen Wallfahrten jetzt als Massenereignis inszeniert und in Medien dann noch einmal in dieser Massenhaftigkeit vorgestellt und multipliziert. Der Gläubige einer organisierten Glaubensgemeinschaft braucht Anlässe für Glaubensakte und Entscheidungen. Die Breven und Enzykliken gegen die Irrtümer der modernen Welt lieferten sie ebenso wie das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und das der päpstlichen Unfehlbarkeit. Dramatisierung von Mitgliedschaft und Engagement drängt zur Zuspitzung und prämiiert fundamentalistische Radikalität.

Der Privatisierung des Bekenntnisses entsprach die Individualisierung der öffentlichen wie der privaten Gottesverehrung im Sinne eines neuen Bezugs auf das Individuum. Die kirchliche Gottesverehrung gewann dort neue Attraktivität, wo sie dazu beitrug, die Spannungen und Probleme der Individualitätsbildung in der polykontextuellen Ordnung der funktional differenzierten Gesellschaft zu bearbeiten. Weil dies zunächst als Kompensation für verlorene Sicherheit, Einheit und Orientierung gedacht und auch praktiziert wurde, äußerte sich das in einer Aufwertung der Familie, die Hegel daher als das Modell der Gesellschaft und ihr gleichzeitiges Gegenteil beschrieb. Frömmigkeit wurde familienbezogen, wie an der Aufwertung der Kasualien und der neuen protestantischen Begräbniskultur zu sehen war.

Religion und Familie wurden zu komplementären argumentativen Topoi im Verlust- und Defizienznarrativ, das die Romantiker in Anschluss an Rousseau von der Moderne erzählten. Beide Einrichtungen kamen aus einer älteren Welt und konnten daher als Reservate einer vormaligen Ordnung und damit als Refugien identifiziert werden: die Religion für die sinnliche Frau, die Familie für das in der Öffentlichkeit tätige männliche Individuum. Für den Mann bildete der bürgerliche Beruf das erste Medium sozialer Inklusion, die Familie wurde dann zum Gegenteil der Gesellschaft. Für die Frau, der es oblag, diesen Gegenort als ein Naturverhältnis zu gestalten, damit er auf der anderen Seite aus der Gesellschaft gestellt war, war Religion das Medium der Vergesellschaftung, die ihr aber allenfalls eine abhängige, mindere, randständige Position in der Sozialordnung zuwies.

Bluntschli, einer der ersten Theoretiker des liberalen Säkularisierungsprogramms, machte in seinen „Psychologischen Studien“ von 1844 den Staat zum Mann und die Kirche zum Weib. Das war eine angstbesetzte Reaktion auf den Umstand, dass die mit Urbanisierung und einsetzender Industrialisierung verbundenen tektonischen Verschiebungen im sozialen Gefüge Probleme entste-

hen ließen, mit deren Bearbeitung der liberale Staat samt seiner Gesellschaft sich überfordert wussten. Sie überließen sie den christlichen Kirchen und Gruppen, wo sie aus einem alteuropäischen Rollenverständnis heraus als Aufgaben der Frau interpretiert wurden. Auf diese Weise entstand in den erziehenden, armenpflegenden und missionierenden Kongregationen und Vereinen in allen Konfessionen eine neue öffentliche Frömmigkeit, die Lebensentwürfe jenseits der bloßen Existenz als treusorgender Ehefrau möglich machten oder auch nur neue Räume erschlossen, die über die Familie hinaus führten.

Der soziale Wandel hatte für die Religion soziale Funktionen und Rollen entstehen lassen, durch die sie dazu beitrug, dass sich in der Welt des Patriarchats Risse auftaten. Deswegen war die Feminisierung des Christentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die in erster Linie eine der Frömmigkeit und der Frömmigkeitsformen war und keine der kirchlichen Institutionen, von einem misogynen Diskurs der sexualisierten Verdächtigung der weiblichen Frömmigkeit und der zielgerichteten *culpabilisation* des weiblichen Gewissens begleitet. Michelets Pamphlet über den Priester und die Frau bildete das Gegenstück zu Bluntschlis Psychologie oder den hysterischen Diskurs der Anglikaner über die Prostitution, und in der Mitte standen Männer der Römischen Kirche wie der Konstanzer Bischof Wessenberg, der die Frömmigkeit der Frauen als erotische Schwärmerei und heimliche Verliebtheit denunzierte. Der Beitrag des Christentums zur Ausformulierung des weiblichen Geschlechtscharakters, mit der die Männerwelt auf die nivellierenden Argumente einer universalistischen Anthropologie und greifbare soziale Veränderungen antwortete, war vergiftet.

Kommunikation und Sinnbildung

Das Christentum wurde im Verlauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem massenmedialen Phänomen. Zeitungen, Zeitschriften, Vereinsorgane, Andachts- und Gebetbücher trugen dazu bei, dass religiöses Handeln und Erleben sich in massenmedialer Vermittlung vollzog. Medien multiplizierten religiöse Ereignisse, prägten und popularisierten Frömmigkeitspraktiken, fromme Gefühlslagen und stellten Paradigmen religiösen Erlebens bis hin zu Visionen und Stigmatisierungen bereit. Es entstand auf diese Weise eine neue Sphäre öffentlicher Gottesverehrung jenseits des Kirchenbesuchs, die sich als eine von Massenmedien getragene soziale Wirklichkeit der Religion entfaltete. Damit wuchs die Wahrnehmbarkeit der Gottesverehrung jeder Form, und auch die privateste Kommunikation mit der Transzendenz konnte noch zu

einer Kommunikation im gesellschaftlichen Raum werden.

Es hatte daher nichts Überraschendes, dass diese private Kommunikation mit der Transzendenz zu einem diskursiven Reflexionsraum und einem Archiv der Imaginationen wurde, in und mit dem über Kommunikation als einem Übertragungsphänomen in ganz allgemeiner Weise nachgedacht und mit ihr experimentiert wurde. Der Thierische Magnetismus setzte eine jenseitige Welt voraus, die die diesseitige der Körper wie ein imponderables Fluidum durchdrang, in ihr präsent und den besonderen Sinnen von besonders begabten Menschen zugänglich war. Die Religiosität wandelte sich daher seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts auch in Spiritualität.

Die Suche nach einem Organ, das diesen Sinn für die Transzendenz beherbergte, die Ärzte, Chirurgen und Psychologen, Philosophen und Theologen gemeinsam betrieben, muss aber auch als Reflex gelesen werden, den das Fehlen einer Theorie von Vergesellschaftungsprozessen auslöste, die in der Lage gewesen wäre, die mediale Vermittlung des Sozialen und seine emergente Strukturierung jenseits der Kommunikation unter Anwesenden systematisch auszubuchstabieren. Was vorlag, war die Kombination von Arbeitsteilung und „unsichtbarer Hand“ bei Adam Smith sowie die hegelsche Dialektik des Absoluten Geistes, der die Welt den physikalischen Imponderabilien gleich durchdrang und zusammenhielt. Wie wenig solche Theorie-Instrumente taugten, um eine von Erfolgs- und Verbreitungsmedien gestaltete Welt verständlich zu machen, zeigte sich an der Unfähigkeit Hegels, sich die Ausbreitung absoluter Armut in Gestalt eines ungesellschaftlichen Pöbels und die Existenz des Eigentum und Recht sichernden Staates gleichzeitig zu erklären. Die Antwort von Karl Marx auf Adam Smith, der das Fluidum der Unsichtbaren Hand durch die Imponderabilie des Mehrwerts ersetzte, rief zu praktischen Konsequenzen auf, führte aber theoretisch kaum weiter. Erst Gabriele Tarde ging am Ende des Jahrhunderts daran, eine Theorie der sich selbst hervorbringenden sozialen Ordnung zu entwerfen, die mit Medien rechnete und das Soziale und seine Strukturen im Kern aus der „Nachahmung“ entstehen ließ. An welcher Theoriestelle hier gearbeitet wurde, zeigte sich, als Tarde die Wirkungsweise der Nachahmung unter Rückgriff auf Theorien der Hypnose als „sozialen Somnambulismus“ charakterisierte.

Dieser Konstellation verdankten sich aber nicht nur neue Sinnfigurationen des religiösen Handelns und Erlebens wie etwa die medienvermittelte Kontaktaufnahme mit der jenseitigen Welt der Verstorbenen. Sie veränderte die Semantik von Religion und den Begriff der Transzendenz gleicherweise. Mit der durch Hume und Kant verursachten Implosion des deistischen Ideenuniversums war die Religion aus der Funktion entlassen, gesellschaftliche Ordnung und die Befolgung der Gesetze über Jenseitsfurcht sicherzustellen.

len. Damit war die Religion der *societas civilis* bereits vor deren rechtlicher Liquidation zu einem Ende gekommen. In Fremd- wie Selbstbeschreibungen wurden Religionen statt dessen zu Einrichtungen, in denen der Mensch als symbolisierungsfähiges Wesen sich und die Welt erschafft und es auf diese Weise dem Geist möglich wird, Selbst- und Fremdverhältnisse zu entwickeln. Hegel brachte das auf die Formel, dass die Reflexivität des Geistes sich in der Religion auf sinnliche Weise vollzog, während er in der Philosophie den abstrakten Begriff dafür gebrauchte. Sein Opponent Schleiermacher schlug entsprechend vor, als Grund von Religion unter den Fähigkeiten des Menschen das Gefühl und nicht die Vernunft zu identifizieren. Nachfolgende Theologen realisierten, dass damit die Anschlußfähigkeit zwischen religiöser Sinnbildung und anderen Lebenssphären untergraben wurde und plädierten dafür, dass alle Fakultäten des Menschen an der Hervorbringung von Religion beteiligt seien.

Diese Semantik entwarf eine Religion, in der der Mensch sich selbst zu Gott machte und Gott aus der Unterscheidung des Geistes von sich selbst Wirklichkeit wurde. Ihre Funktion war es jetzt, die Formierung von Individualität in der sozialen wie der psychischen *persona* auszugestalten und zu stabilisieren, die für die polykontextuelle Gesellschaft eines Vico, Mandeville oder auch Adam Smith tauglich war.

Die Transzendenz war nicht nur ins Diesseits gerückt, sie war in den Menschen selbst eingewandert. Religion konnte jetzt als individuelle religiöse Sinnbildung ausbuchstabiert werden, die dann kommuniziert werden wollte, um sich dieses Erlebens zu vergewissern, wie Schleiermacher schrieb. In seiner Formulierung von Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ war religiöse Sinnbildung als Bereitschaft und Fähigkeit charakterisiert, Ereignisse im Horizont des Unendlichen zu beobachten und ihnen aus dieser Perspektive einen Sinn zu geben, statt sie dem bloßen Zufall oder irdischer Kausalität zu überantworten. Feuerbach formulierte dann die naheliegende Anschlussfrage, unter welchen Umständen denn diese Reflexivität noch als Religion, d.h. als religiöse Sinnbildung vollzogen werden sollte, und bei welchen Symbolkonfigurationen von Religion dies in pathologische Welt- und Selbstbilder führte. Seine Grabungen im Bilder- und Symbolarchiv des europäischen Christentums führten ihn zu dem Schluss, dass man den Sinn und Geschmack fürs Unendliche tunlichst gegen Sinn und Geschmack fürs Leben eintauschen sollte. Der Transzendenz war damit eine ernsthafte Konkurrenz erwachsen, die die Differenz zwischen dieser Welt und einer anderen nur noch rhetorisch aufrechterhalten konnte oder sie auf andere Weise – beispielsweise über dionysische Rauschzustände – wieder herstellen musste.

Das war eine Antwort auf die semantische Säkularisierung von Religion, die der des Katholizismus sehr verwandt war. Religion ließ sich nur noch in

bewusst gestalteten performativen Akten hervorbringen, in denen eine Differenz zur laufenden Reproduktion der Welt wie sie war, gesetzt wurde. Das legte Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung wie in seiner Mythologie nahe, und auch der Protestant Noack suchte die Religionswissenschaft, wie er die Theologie bezeichnete, wieder als religiösen Akt zu präsentieren, in dem Beobachten und Operieren zusammenfallen. Er entwarf die historische Phänomenologie der Religion als eine Art von Signaturenlehre, die Sicherheit über die Identität des Christentums in allen Phasen seines Wandels geben sollte. Religion konnte Transzendenz nicht mehr voraussetzen. Zu ihrer Hauptaufgabe wurde es, sie stets wiederherzustellen.

Ich bin damit am Schluss meiner Beobachtungen angelangt. Statt meinen Vortrag hier zusammenzufassen, möchte ich die Befunde noch einmal im Hinblick auf das Stichwort Säkularisierung diskutieren.

In dem Szenario, das ich entworfen habe, vollzieht sich Religion auf drei sozialen Ebenen und in zwei Formen. Die Ebenen, auf denen Kommunikationen oder Prozesse der Sinnbildung anfallen, die man als Religion identifizieren kann, sind

- (1) das Individuum (auch sein Bewusstsein, könnte man sagen),
- (2) soziale Handlungszusammenhänge wie z.B. Kirchen, soziale Bewegungen oder – allgemeiner – Funktionssysteme und
- (3) die Gesellschaft. Die Formen sind Kommunikation einerseits und die in Semantiken kondensierten Beobachtungen andererseits.

Das strittige Konzept der Säkularisierung gewinnt mit diesen Unterscheidungen eine sehr handhabbare Form. Als Kategorie der Beobachtung kann man es zunächst als eine zeitgenössische Hervorbringung identifizieren, mit der seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die Religion selbst ihr Verhältnis zu einer nichtreligiösen Welt beschrieb. Die Texte dazu sind Legion. Säkularisierung wäre in dieser Hinsicht ein Konzept der Stabilisierung von Religion durch die Dramatisierung einer semantischen Differenz. Die polemische Wende, die der Liberalismus dem Konzept dann gab, hat diesen Kern aufgegriffen, ihn gewissermaßen von der anderen Seite ernst genommen und daraus ein politisches Programm gemacht, das einerseits den Raum des Politischen ausgreifend definierte, andererseits die Gegenstände des Politischen auf nicht kostenpflichtige Reglementierungen beschränkte. Damit waren der Religion Funktionsbereiche überlassen, die aus den vom Staat ignorierten Folgeschäden der durch Markt und Recht gesteuerten Sozialintegration erwachsen.

Hinsichtlich der Ebenen sozialer Strukturbildung sind die Befunde nicht ganz so eindeutig. Auf der Ebene von Gesellschaft haben wir gesehen, dass

Religion als Reflexionsfigur zur Beschreibung von Vergesellschaftungsprozessen wichtig wird, also die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung von Gesellschaft unterstützt. Wenn man aber fragt, ob die durch den Bezug auf Religion inspirierten Selbstbeschreibungen der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts möglichen Komplexität von Gesellschaft wirklich angemessen waren, dann fällt die Antwort schon eher negativ aus. Sie sollten eher kurativ gegen die Irritation aus zuviel Komplexität wirken als helfen, zusätzliche Komplexität zu bewältigen.

Auf der Ebene von Teilsystemen stärkten die europäischen Christentümer ihren Organisationscharakter und gewannen neue soziale Dynamik durch die soziale Bewegung. Dass damit Mitgliedschaft zu einem Problem wurde, steht auf einem anderen Blatt. Wichtiger scheint mir der Befund, dass Religion zu einem Ort wurde, an dem die Folgeprobleme der funktionalen Problemlösungen anderer Sozialsysteme bearbeitet wurden. Das war ganz besonders deutlich im Falle der neuen marktgesteuerten Ökonomie, aber auch die Umstellungsprobleme des politischen Systems verhalfen der Religion zunächst zu neuer Funktionalität und Bedeutung. Beides schuf aber in den Kirchen und Konfessionen auch Probleme, die nicht leicht zu lösen waren, weil man systemisch anders codierte Kommunikation als Religion erscheinen lassen musste. Die Spannungen, die sich aus den neuen Frauenrollen ergaben, stehen dafür.

Auch auf individueller Ebene lässt sich eine solche Doppelbewegung ausmachen. Religiöse Praxis verlor an Inklusions- und Exklusionsfunktion, gewann aber in verschiedenen Bereichen und für einzelne Personengruppen an Bedeutung bei der Konfiguration der sozialen *persona*. Es wurde aber auch bereits in Zweifel gezogen, ob die Art der Identitätsbildung, die im Horizont religiösen Sinns möglich war, grundsätzlich mit den normativen Vorgaben für das Individuum der Moderne übereinstimmen, oder nicht vielleicht gemessen daran als pathologisch zu bezeichnen waren. Feuerbachs Antwort war eindeutig und die Nietzsches auch. Man kann vermuten, dass die damit angedeuteten Spannungen, die offenkundig auch nicht durch den Abschied von Prädestination, Erbsünde und Teufel zu beheben waren, stark zum von jetzt an in der Summe abfallenden Trend religiöser Aktivitäten führten.

Der Vorteil dieser Operationalisierung des Säkularisierungsproblems ist, dass sie klarmacht, dass die Bedeutung von Religion für die Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen nur sehr mittelbar mit der Häufigkeit individueller religiöser Sinnbildung zusammenhängt. Die systemische und die gesellschaftliche Ebene operieren jedenfalls in der Moderne unabhängig davon. Andererseits ist offensichtlich, dass auf allen drei Ebenen die funktionalen Äquivalente, d.h. Alternativen, zu religiösen Operationen zunehmen. Solange

Organisation und soziale Bewegung die bevorzugten Formen religiöser Institutionalisierung sind, behält das Problem der Mitgliedschaft seine Dramatik – in der Organisation mehr als in der sozialen Bewegung. Auf diese Weise bleibt der Bestand des Systems doch an die religiösen Aktivitäten seiner Mitglieder gebunden. In allen reichen Ländern dieser Welt, in denen die Sozialordnung ausreichend Sicherheit und Planbarkeit garantiert (weswegen die USA nicht dazu gehören), nehmen die praktizierte Religiosität und die Orientierung an durch die jeweilige Religion bestimmten Wertordnungen seit dem Zweiten Weltkrieg stetig ab. Den naheliegenden Schluss, dass es sich bei Religion möglicherweise nicht um ein universales, sondern nur ein historisches Phänomen menschlicher Vergesellschaftung handelt, wird gerade der Historiker nicht ziehen wollen. Er kann nicht wissen, auf welche Problemlagen – individuelle oder gesellschaftliche – künftig mit religiöser Sinnbildung reagiert wird und auch nicht, in welchem Umfang beispielsweise dann das Christentum in der Lage sein würde, dies für die eigene Systembildung zu nutzen. Aber der Historiker kann wissen, dass dies dann nicht selbstverständlich, sondern – wie alle Systembildung – unwahrscheinlich wäre.

Grundlegende Literatur:

Aston, Nigel, *Religion and Revolution in France 1780-1804*, Washington D.C. 2000.

Beyer, Peter, *Religion in Globalized Society*, Arlington 2006.

Bluntschli, Johann Caspar, *Psychologische Studien über Staat und Kirche*, Zürich 1844.

Borutta, Manuel, *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347-376.

Brockmeyer, Bettina, *Selbstverständnisse. Dialoge über Körper und Gemüt im frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2009.

Brown, Callum G., *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, London u.a. 2008.

Casanova, José, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

Ebertz, Michael N., *Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“*, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, S. 132-163.

- Freytag, Nils, Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918), Berlin 2003.
- Gibson, Ralph, A Social History of French Catholicism 1789-1914, London u.a. 1989.
- Hinchliff, Peter, Voluntary Absolutism. British Missionary Societies in the 19th Century, in: William J. Sheils, Diana Wood (Hg.), Voluntary Religion, London 1986, S. 363-379.
- Hölscher, Lucian, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.
- Koschorke, Albrecht, „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, Manuskript, Konstanz 2011.
- Langlois, Claude, Le Catholicisme au Féminin. Les Congrégations Françaises à Supérieure Générale au XIX^e Siècle, Paris 1984.
- Luhmann, Niklas, Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000.
- Michelet, Jules, Le Prêtre, la Femme et la Famille, Paris ²1865.
- Norris, Pippa, Inglehardt, Ronald, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.
- Pollack, Detlef, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), S. 163-190.
- Schlögl, Rudolf, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: Geschichte und Gesellschaft 34 (2008), S. 155-224.
- Scholz, Natalie, Die imaginierte Restauration. Repräsentationen der Monarchie im Frankreich Ludwigs XVIII., Darmstadt 2006.
- Zeller, Eduard, Die Annahme einer Perfektibilität des Christentums, Historisch und dogmatisch untersucht, in: Theologische Jahrbücher 1 (1842), S. 1-50.

Bisher veröffentlichte Universitätsreden

- 1 *Joseph Gantner*, Leonardo da Vinci (1953)

Neue Serie

- 13 *Johann Paul Bauer*, Universität und Gesellschaft (1981)
Ernst E. Boesch, Von der Handlungstheorie zur Kulturpsychologie – Abschiedsvorlesung von der Philosophischen Fakultät (1983)
- 14 *Hermann Josef Haas*, Medizin – eine naturwissenschaftliche Disziplin? (1983)
- 15 *Werner Nachtigall*, Biologische Grundlagenforschung (1983)
- 16 *Kuno Lorenz*, Philosophie – eine Wissenschaft? (1985)
- 17 *Wilfried Fiedler*, Die Verrechtlichung als Weg oder Irrweg der Europäischen Integration (1986)
- 18 *Ernest Zahn*, Die Niederländer, die Deutschen – ihre Geschichte und ihre politische Kultur (1986)
- 19 *Axel Buchter*, Perspektiven der Arbeitsmedizin zwischen Klinik, Technik und Umwelt (1986)
- 20 Reden anlässlich der Verleihung der Würde eines Ehrensensors an Herrn Ernst Haaf und Herrn Dr. Wolfgang Kühborth (1987)
- 21 *Pierre Deyon*, Le bilinguisme en Alsace (1987)
- 22 *Jacques Mallet*, Vers une Communauté Européenne de la Technologie
Rainer Hudemann, Sicherheitspolitik oder Völkerverständigung? (1987)
- 23 *Andrea Romano*, Der lange Weg Italiens in die Demokratie und den Fortschritt
Rainer Hudemann, Von der Resistenza zur Rekonstruktion
Helene Harth, Deutsch-italienische Literaturbeziehungen (1987)
- 24 *Alfred Herrhausen*, Macht der Banken (1987)
- 25 *Gerhard Schmidt-Henkel*, „Die Wirkliche Welt ist in Wahrheit nur die Karikatur unserer großen Romane“ – über die Realität literarischer Fiktion und die Fiktionalität unserer Realitätswahrnehmungen (1995)
- 26 *Heike Jung*, Johann Paul Bauer, Problemkreis AIDS – seine juristischen Dimensionen (1988)
- 27 *Horst Albach*, Praxisorientierte Unternehmenstheorie und theoriegeleitete Unternehmenspraxis (1987)
- 28 Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño (1988)
- 29 Jubiläumssymposium zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Martin Schrenk und zum 15jährigen Bestehen des Instituts für Klinische Psychotherapie (1988)
- 30 *Hermann Krings*, Universität im Wandel: „Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß“ (Heraklit) (1988)
- 31 *Wolfgang J. Mommsen*, Max Weber und die moderne Geschichtswissenschaft (1989)

- 32 *Günter Hotz*, Algorithmen, Sprachen und Komplexität (1990)
- 33 *Michael Veith*, Chemische Fragestellungen: Metallatome als Bausteine von Molekülen (1992)
- 34 *Torsten Stein*, Was wird aus Europa? (1992)
- 35 *Jörg K. Hoensch*, Auflösung – Zerfall – Bürgerkrieg: Die historischen Wurzeln des neuen Nationalismus in Osteuropa (1993)
- 36 *Christa Sauer/Johann Marte/Pierre Béhar*, Österreich, Deutschland und Europa (1994)
- 37 Reden aus Anlass der Verabschiedung von Altpräsident Richard Johannes Meiser (1994)
- 38 *Karl Ferdinand Werner*, Marc Bloch und die Anfänge einer europäischen Geschichtsforschung (1995)
- 39 Hartmann Schedels Weltchronik, Eine Ausstellung in der Universitäts- und Landesbibliothek Saarbrücken (1995)
- 40 *Hans F. Zacher*, Zur forschungspolitischen Situation am Ende des Jahres 1994 (1995)
- 41 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Fred Oberhauser (1997)
- 42 *Klaus Martin Girardet*, Warum noch 'Geschichte' am Ende des 20. Jahrhunderts? Antworten aus althistorischer Perspektive (1998)
- 43 *Klaus Flink*, Die Mär vom Ackerbürger. Feld- und Waldwirtschaft im spätmittelalterlichen Alltag rheinischer Städte (1998)
- 44 Ehrenpromotion, Doktor der Naturwissenschaften, von Henri Bouas-Laurent (1999)
- 45 *Rosmarie Beier*, Menschenbilder. Körperbilder. Prometheus. Ausstellungen im kulturwissenschaftlichen Kontext (1999)
- 46 *Erika Fischer-Lichte*, Theater als Modell für eine performative Kultur (2000)
- 47 *Klaus Martin Girardet*, 50 Jahre „Alte Geschichte“ an der Universität des Saarlandes (2000)
- 48 Philosophie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2000)
- 49 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. phil. Jörg K. Hoensch (2001)
- 50 Evangelische Theologie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2002)
- 51 *Franz Irsigler*, Was machte eine mittelalterliche Siedlung zur Stadt? (2003)
- 52 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Günther Patzig (2003)
- 53 Germanistik im interdisziplinären Gespräch. Reden und Vorträge beim Abschiedskolloquium für Karl Richter (2003)
- 54 Allem Abschied voran. Reden und Vorträge anlässlich der Feier des 65. Geburtstages von Gerhard Sauder (2004)
- 55 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. jur. Dr. h.c. mult. Alessandro Baratta (2004)
- 56 Gedenkfeier für Bischof Prof. Lic. theol. Dr. phil. Dr. h.c. mult. Gert Hummel (2004)
- 57 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jan Lichardus (2005)
- 58 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Richard van Dülmen (2005)
- 59 *Klaus Martin Girardet*, Das Neue Europa und seine Alte Geschichte (2005)

- 60 Psychologie der Kognition. Reden und Vorträge anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Werner H. Tack (2005)
- 61 *Alberto Gil*, Rhetorik und Demut, Ein Grundsatzpapier zum Rednerethos, Vortrag zur Eröffnung des Workshops „Kommunikation und Menschenführung“ im Starterzentrum (2005)
- 62 Oft gescholten, doch nie zum Schweigen gebracht. Treffen zum Dienstende von Stefan Hüfner (2006)
- 63 Theologische Perspektiven aus Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2006)
- 64 Germanistisches Kolloquium zum 80. Geburtstag von Gerhard Schmidt-Henkel (2006)
- 65 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Wegener (2006)
- 66 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Jürgen Domes (2006)
- 67 *Gerhard Sauder*, Gegen Aufklärung? (2007)
- 68 50 Jahre Augenheilkunde an der Universität des Saarlandes 1955–2005 (2007)
- 69 *Elmar Wadle*, Urheberrecht zwischen Gestern und Morgen – Anmerkungen eines Rechtshistorikers (2007)
- 70 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Rudolf Richter (2007)
- 71 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Bernhard Aubin (2007)
- 72 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Gerhard Lüke (2007)
- 73 Dokumentationsziele und Aspekte der Bewertung in Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen. Beiträge zur Frühjahrstagung der Fachgruppe 8 – Archivare an Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen – des Verbandes deutscher Archivarinnen und Archivare (2007)
- 74 Gemeinsame anglistisch-germanistische Antrittsvorlesung von Ralf Bogner und Joachim Frenk. Geschichtsklitterung oder Was ihr wollt. Fischart und Shakespeare schreiben im frühneuzeitlichen Europa (2007)
- 75 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Wolfgang Haubrichs (2008)
- 76 Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. h.c. Peter Grünberg (2008)
- 77 *Michael McCormick*, Karl der Große und die Vulkane. Naturwissenschaften, Klimageschichte und Frühmittelalterforschung (2008)
- 78 Gedenkfeier für Universitätsprofessor und Ehrensenator Dr. Günther Jahr (2008)
- 79 *Heike Jung*, Das kriminalpolitische Manifest von Jean-Paul Marat (2009)
- 80 Quo vadis, Erziehungswissenschaft? Ansätze zur Überwindung der Kluft zwischen Theorie und Praxis. Podiumsdiskussion anlässlich der Emeritierung von Herrn Universitäts-Professor Dr. phil. Peter Strittmatter (2009)
- 81 1983-2008. 25 Jahre Partnerschaft Universität des Saarlandes – Staatliche Ivane-Iavachischvili-Universität Tbilissi / Tiflis (Georgien) (2009)
- Erschienen im Universitätsverlag des Saarlandes
- 82 Festakt anlässlich des 65. Geburtstages von Lutz Götze mit seiner Abschiedsvorlesung „Von Humboldt lernen“ (2011)
- 83 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Manfred Schmeling (2011)

- 84 10 Jahre Historisch orientierte Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes (2011)
- 85 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät I Geschichts- und Kulturwissenschaften an Dieter R. Bauer, Leiter des Referats Geschichteder Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart (2008)
- 86 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften an Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gonthier-Louis Fink 9. Februar 2010
- 87 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Günter Wöhe 7. Januar 2009
- 88 Gelehrte am Rande des Abgrunds: Über Professoren in Literatur und Film Antrittsvorlesung von Christiane Solte-Gresser Lehrstuhl für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft Fachrichtung 4.1. Germanistik am 31. Januar 2011
- 89 Griechen und Europa Die große Herausforderung der Freiheit im fünften Jahrhundert v. Chr. Europavortrag von Christian Meier am 20. Januar 2010
- 90 30 Jahre Partnerschaft St.-Kliment-Ochridski-Universität Sofia Universität des Saarlandes. Beiträge zum Festakt in Saarbrücken 7. Dezember 2010
- 91 Akademische Feier zur Verabschiedung von Herrn Universitätsprofessor Herrn Dr. Hartmut Bieg am 25. Januar 2010
- 92 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. Heinz Müller-Dietz am 15. November 2011
- 93 Jubiläumsfeier 60 Jahre Institut für Kunstgeschichte an der Universität des Saarlandes am 22. Juli 2011
- 94 *Karsten Jedlitschka* Singuläres Erbe. Die archivalischen Hinterlassenschaften der Staatssicherheit 31. Januar 2012
- 95 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Max Pfister am 27. April 2012
- 96 „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“ Kolloquium zum 50. Geburtstag von Herrn Prof. Dr. theol. Joachim Conrad 12. November 2011
- 97 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften an Herrn Prof. Dr. Edgar Rosenberg am 11. Juli 2012
- 98 Akademische Gedenkfeier für Herrn Universitätsprofessor Dr. Christian Autexier am 14. Dezember 2012
- 99 Akademische Gedenkfeier für den Altrektor und Ehrensator der Universität des Saarlandes Herrn Universitätsprofessor Dr. Gerhard Kielwein am 5. Juni 2013
- 100 Festakt zur 50-Jahr-Feier der Fachrichtung Evangelische Theologie an der Universität des Saarlandes am 22. Juni 2013
- 101 Akademische Feier zum 75. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Gerhard Sauder
- 102 Eröffnung des Niederländischen Jahres an der Universität des Saarlandes am 23. Januar 2014
- 103 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Woldemar Görler am 22. November 2013