

Marc Breuer

## **Welche Bedeutung haben soziale Milieus für den Übergang zu funktionaler Differenzierung?**

Eine Analyse am Beispiel des Katholizismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Zahlreiche religionssoziologische und historische Arbeiten zeigen, dass sich der Katholizismus in einigen europäischen Ländern im 19. Jahrhundert zu einem konfessionellen Milieu – bzw. zu miteinander stark vernetzten Teilmilieus – verdichtete<sup>1</sup>. Die Prozesse der Milieubildung liegen historisch ersichtlich parallel zu jenen der fortschreitenden gesellschaftlichen Modernisierung: Mit der Systemtheorie Luhmanns ist von einem über die Neuzeit reichenden sozialstrukturellen Umbruch zu funktionaler Primärdifferenzierung auszugehen. Im 19. und 20. Jahrhundert setzte sich die neue Differenzierungsform gesamtgesellschaftlich durch und bildete ihre bis zur Gegenwart reichenden Formen aus. Das Verhältnis der konfessionellen Milieus zu dem gleichzeitigen sozialstrukturellen Umbruch scheint allerdings nicht leicht bestimmbar zu sein: Einerseits wird die Milieubildung als Abschottung gegenüber funktionalen Ausdifferenzierungen gesehen, welche die davon negativ betroffenen Bevölkerungsgruppen vor bestimmten Effekten schützte. Im Kontrast zu dem im Protestantismus zeitgenössisch bereits deutlich spürbaren Säkularisierungstrend gelangen der katholischen Kirche zeitweise erhebliche Inklusionserfolge, insbesondere weil die konfessionell geschlossenen Milieus „tendenziell keinen Lebensbereich aussparte[n]“ (Pollack 2011: 28). Trotz dieses defensiven Charakters stellen zahlreiche Publikationen andererseits die spezifisch ‚modernen‘ Merkmale heraus, insbesondere konfessionelle Vereine, Parteien, Druckmedien, Formen der schulischen Erziehung, der Massen-Religiosität. Deshalb wird der milieu-

---

1 Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um einen zum Zweck dieser Publikation überarbeiteten und gekürzten Abschnitt aus meiner Dissertation (Breuer 2012a: insbes. 118-148). Dem Verlag Springer VS danke ich für die Abdruck-Genehmigung.

förmige Katholizismus als „Antimodernismus mit modernen Mitteln“ (Altermatt 1995) interpretiert, der dazu beitrug, dass sich „die Kirche partiell modernisierte“ (Loth 1991: 11). Der milieuförmige Katholizismus reagierte zwar abgrenzend auf bestimmte Differenzierungsprozesse, begünstigte dadurch jedoch *intern* selbst Differenzierungsprozesse, die letztlich zur Auflösung der segmentären Abgrenzung, d.h. zur Milieu-Erosion, beitrugen.

Im Blick auf dieses Nebeneinander von Modernitäts- bzw. Differenzierungs-vermeidenden und -ermöglichenden Elementen schlägt der vorliegende Beitrag eine Erweiterung des Blicks auf sozialtheoretische Zusammenhänge vor: Die benannten Merkmale verweisen – so die These – auf eine Funktion der milieuförmigen Abgrenzung, die jener Rolle analog ist, die im gleichen Zeitraum von den Nationalstaaten übernommen wurde. Weil individuelle Identität nicht mehr primär über segmentäre Einbindung zu konstruieren war, wurden neue Formen partizipativer Identität erforderlich. Diese bildeten sich für bestimmte gesellschaftliche Segmente auf nationaler, für andere Segmente zur gleichen Zeit jedoch auch auf konfessioneller Basis aus. Diese Prozesse wurden ermöglicht durch nationalstaatlich *und* alternativ durch konfessionell gerahmte teilgesellschaftliche Abgrenzungen (z.B. in der Form katholischer Milieus). In beiden Fällen war der Übergang zu primärer funktionaler Differenzierung auf eine solche teilgesellschaftliche Abgrenzung angewiesen, in deren Horizont funktionale Ausdifferenzierungen erst zur Durchsetzung gelangen konnten.

## 1. Milieubildung und funktionale Differenzierung

Dem milieuförmigen Katholizismus wird in der Literatur eine Kompensationsfunktion bezogen auf Modernisierungs- und Differenzierungsfolgen zugeschrieben<sup>2</sup>. Seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich ein „katholisches Milieu“ als „abgrenzender und ausgrenzender katholisch-konfessioneller Gruppenzusammenhang mit einem gewissen Wir-Gefühl [...], der über eine eigene ‚Welt-Anschauung‘, eigene Institutionen und eigene Alltagsrituale verfügt“ (Gabriel 1998: 96)<sup>3</sup>. Zur konfessionellen Milieubildung kam es in solchen europäischen Ländern, in denen der katholische Bevölke-

---

2 Vgl. zum Begriff des milieuförmigen Katholizismus Breuer 2012a: 71 ff. (dort auch zur Verbindung mit der Systemtheorie Luhmanns).

3 Das Konzept geht maßgeblich zurück auf Lepsius 1993 (zuerst 1966). Vgl. Hübinger 2008. Obwohl von Lepsius „vier Milieus postuliert wurden, ist der Ansatz doch in größerem Maße nur für die Katholizismusforschung fruchtbar geworden, mit deutlichen Abstrichen vielleicht noch für die Erforschung des sozialdemokratischen Milieus“ (Tischner 2004: 200).

rungsteil eine (quantitativ bedeutsame) Minderheit bildete, die von protestantischen Eliten dominiert wurde, so vor allem in Belgien, Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz. Konfessionelle Milieus lassen sich typischerweise dort erkennen, wo die konfessionelle Abgrenzung parallel zu vier gesellschaftlichen Haupt-Spannungslinien (cleavages) verlief (vgl. AKKZG 2000; Lipset/Rokkan 1967; Pollack 2011: 25ff.). Aus sozialtheoretischer Perspektive handelt es sich dabei um Epiphänomene funktionaler Differenzierung: 1. Konflikte zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“, wozu es infolge der räumlichen Durchdringung der Peripherie von den funktional differenzierten Zentren aus kommt (vgl. Breuer 2012a: 108); 2. Konflikte zwischen Staat und Kirche, z.B. hinsichtlich freier Religionsausübung, konfessioneller Schulen, Ehegesetzgebung (vgl. Tyrell 2008); 3. Konflikte zwischen Stadt und Land, abhängig vom Gegensatz städtisch-industrieller und ländlich-agrarischer Produktionsweise; 4. Konflikte zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitern.

Je stärker sich das Bewußtsein konfessioneller Zugehörigkeit [...] und eine oder gar mehrere der vier weiteren Hauptkonfliktlinien vor Ort überlagerten, desto wahrscheinlicher wurde die Ausbildung einer relativ geschlossenen katholischen Sondergesellschaft im entsprechenden Gebiet. Und andersherum verminderten sich die Entstehungs- und Entfaltungsmöglichkeiten eines Milieus vermutlich dort drastisch, wo vor Ort eine oder mehrere der Konfliktlinien existierten, die nicht mit dem konfessionellen Sonderbewußtsein zusammenfielen, d.h. wo die übrigen Konfliktlinien gleichsam quer zur Bindung an die Konfession standen (AKKZG 2000: 379).

Das Milieu diente der Abschirmung gegenüber diesen Veränderungen, von denen die katholischen Bevölkerungsteile größtenteils „eher negativ betroffen“ (Gabriel 1998: 97) waren. Es ermöglichte die Sicherung der traditionellen Identität, nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern bezogen auf alle Lebensbereiche. Das Milieu bildete eine „Hilfskonstruktion in einer Zeit, die nicht mehr von einem integrierenden Gesellschaftszusammenhang geprägt ist“ und erlaubte „eine kollektive Sinndeutung“ (AKKZG 1993: 606), worüber sich die als bedrohlich empfundenen Veränderungen teilweise abfedern ließen.

Dieses in der soziologischen und historischen Katholizismusforschung etablierte Argument ist im Blick auf die Entstehung katholischer Milieus plausibel. Es wird jedoch *problematisch*, insofern man damit eine Sondersituation reklamiert, die lediglich den katholischen Bevölkerungsteil betroffen hätte. Wenn die Entstehung katholischer Milieus als funktionale Antwort auf sozialstrukturell begründete Probleme verstanden wird, müssen für nicht-katholische Bevölkerungsteile analoge Entwicklungen erkennbar sein. Bereits Lepsius (1993 [zuerst 1966]) sieht das katholische Milieu be-

kanntlich als eines von vier „sozialmoralischen Milieus“, neben einem liberalen, einem konservativen und einem sozialdemokratischen Milieu. Weite Teile der deutschen Gesellschaft waren im 19. und frühen 20. Jahrhundert nach Milieus segmentiert, wodurch die entsprechenden Bevölkerungsteile weltanschauliche Orientierung, Selbstbewusstsein und politische Handlungsfähigkeit gewannen. Ohne auf die im einzelnen, höchst unterschiedlichen Entstehungsbedingungen und Ausprägungen einzugehen, lassen sich die Milieubildungen des 19. Jahrhunderts – so ist im Folgenden exemplarisch für den Katholizismus zu zeigen – vor dem Hintergrund des sozialstrukturellen Übergangs zu funktionaler Differenzierung verstehen. Deutlich wird dabei, *dass der milieuförmige Katholizismus nur eine Variante solcher segmentären Abgrenzungen ist, welche Modernisierungsprozesse auf je spezifische Weise ermöglichten.*

Phänomene teilgesellschaftlicher Abgrenzung waren von gesamtgesellschaftlicher Relevanz, betrafen also keineswegs ausschließlich Katholiken oder andere ‚sich benachteiligt fühlende‘ Bevölkerungsteile: Alois Hahn (2000: 13ff.) macht darauf aufmerksam, dass mit der Umstellung auf funktionale Differenzierung generell Veränderungen der Konzepte individueller und kollektiver Identität einhergingen. In segmentär differenzierten und stratifizierten Gesellschaften war persönliche Identität über die lokale und schichtmäßige Zugehörigkeit, also in Form von „Inklusionsindividualität“ (vgl. Luhmann 1989: 149ff., 1995; Breuer 2012a: 57ff.) vorgegeben. Mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung löste sich dieser Zusammenhang. Das „Exklusionsindividuum“ steht, mit Simmel (1992 [zuerst 1908]) gesprochen, am Schnittpunkt der sich kreuzenden sozialen Kreise. Individuelle Identität konstituiert sich fortan zunehmend aufgrund einer jeweils unterschiedlichen Kombination von gleichzeitig gegebenen Zugehörigkeiten. Im alltäglichen Umgang zeigt sich, dass gerade die einem Individuum am nächsten stehenden Personen gleichzeitig an völlig anderen Kontexten beteiligt sind. In den diversen Zusammenhängen – ob im Beruf, in der Familie, im Freundeskreis, in Vereinen – können jeweils nurmehr Teilaspekte der persönlichen Identität zum Thema werden, während andere Teilidentitäten dort kaum kommunizierbar sind.

Mit der Entstehung von persönlicher Identität im emphatischen Sinne als das, was nicht aufgeht im wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen, beruflichen, religiösen, familiären usw. Funktionszusammenhang entsteht zugleich die Erfahrung von Entfremdung. Personale Identität im modernen Sinne und subjektive Selbstentfremdung bedingen einander (Hahn 2000: 29).

Davon ausgehend zeigt Hahn, dass sich funktionale Differenzierung in der

Neuzeit nur unter der Bedingung etablieren konnte, dass gleichzeitig neue, segmentäre Begrenzungen entstanden, die die sozialstrukturell bedingten Probleme teilweise auffingen. „Theorietechnisch könnte man sagen, daß evolutionär folgenreiche funktionale Differenzierungen offenbar auf vorgängige oder gleichzeitige [...] segmentäre Differenzierungen angewiesen sind“ (Hahn 2000: 23, vgl. 1993; Luhmann 1997: 711, Anm. 221, 1045ff.). Das sei gerade im Blick auf den in der Neuzeit entstehenden Territorialstaat“ als „Herrschaftsverband“ (Weber 1972: 29) erkennbar: Während segmentäre Sozialformen (wie Familie und Gemeinde) sowie schichtbezogene Einbindungen (Stände, Zünfte) für zahlreiche Lebensbereiche an Relevanz verloren, diente die Nation bereits seit der frühen Neuzeit (und deutlich zunehmend dann im 19. Jahrhundert) als eine neue Form partizipativer Identität, die die problematischen Effekte der neuen Differenzierungsform abfederte. Der Begriff der Nation und die damit verbundene nationale Identität entwickelten sich als Semantiken, die innerhalb dieser Teilgesellschaft in empathischen Formen verwendet wurden und die ihre Plausibilität vor dem Hintergrund der territorialen Abgrenzung hatten<sup>4</sup>. In diesem national umschriebenen Rahmen war zugleich eine segmentäre Einhegung funktionaler Ausdifferenzierungen möglich, die weitere Differenzierungsprozesse unterstützte. „Der Erfolg des Nationenbegriffs als Selbstbeschreibungskategorie der Moderne hängt damit zusammen, daß er die Einheit verschiedener funktionaler Subsysteme hinsichtlich ihrer segmentären Geltungsgrenzen postuliert“ (Hahn 2000: 29).

Während Hahn diese Interpretation auf den Kontext der Nation und der Nationalstaaten begrenzt<sup>5</sup>, geht es mir im Folgenden um den Nachweis,

---

4 „M.E. sind es [...] paradoxerweise gerade neue Formen segmentärer Identität, die diesen Prozeß ermöglicht haben, und zwar handelt es sich um die besondere Verknüpfung von Territorialität und politischer Organisation, wie sie im 16. und 17. Jh. mit der Herausbildung des modernen Staates Gestalt annimmt. Monopolisierung der legitimen Gewalt durch territoriale Anspruchsbegrenzung nach außen bei drastischer Anspruchsverschärfung nach innen, d. h. dem Bereich, in dem dann wirklich bindende Entscheidungen durchgesetzt werden können“ (Hahn 2000: 30).

5 Hahn sieht zwar ebenfalls die Bedeutung der konfessionellen Identität, die noch während der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts die „zentrale[ ] Identität der beteiligten Personen“ (2000: 25) war. Allerdings sei schon im 17. Jahrhundert der einsetzende „Verlust an gesellschaftlicher Integrationskraft der Religion [...] die Voraussetzung für Frieden. Nur durch den zumindest faktischen Verzicht auf den Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Respektierung und Befolgung ihrer Wirklichkeitskonzepte kann jede einzelne Konfession mit den jeweils anderen auf einem Territorium koexistieren. [...] Die Folge solcher Zurücknahme von Ansprüchen ist aber nichts anderes als die Verwandlung der Religion in ein Subsystem, das für den Einzelnen nur noch für die Definition einer Teilidentität in Frage kommt“ (Hahn 2000: 26). Dieser Zusammenhang trifft für

dass die *Funktion segmentärer Einhegung funktionaler Ausdifferenzierung für einen Teil der Bevölkerung nicht auf nationaler, sondern auf konfessioneller Basis erfüllt wurde*. Zum Beleg ist *erstens* darauf aufmerksam zu machen, dass den Katholiken eine nationale Identifikation zumindest zeitweilig wenn nicht völlig verstellt, so doch erheblich erschwert war. Die über die Nation bereitgestellte Abfederungsfunktion fiel also für erhebliche Bevölkerungsteile aus. *Zweitens* lässt sich zeigen, wie innerhalb der Grenzen einer konfessionell differenzierten Teilgesellschaft funktionale Ausdifferenzierungen ermöglicht wurden, welche (analog der Nation) den weiteren Übergang zu primärer funktionaler Differenzierung unterstützten.

## 2. Nationale oder konfessionelle Identität?

Die Sonderstellung des katholischen Bevölkerungsteils erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass die nationale Identität den Katholiken in einigen Ländern zunächst nur eingeschränkt zugänglich war. Das ist für Deutschland erkennbar insbesondere im Blick auf die Konflikte zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat, auf den nach der Reichsgründung ansetzenden Kulturkampf sowie auf die problematische Integration von Katholiken in die sich als protestantisch oder liberal verstehende Mehrheitskultur<sup>6</sup>. Unabhängig davon, ob man den (deutschen) Kulturkampf als Auseinandersetzung zwischen Katholiken und einer „protestantisch gedachten ‚Kulturnation‘“ (Kuhlemann 2004: 33) sieht oder ob ein „Antikatholizismus“ (Borutta 2010) allgemein ein integrales Moment der säkularen bürgerlich-liberalen und nationalen Diskurse bildete: Der Katholizismus stand vielfach

---

die Frühe Neuzeit zu, er reflektiert jedoch nicht die strukturelle Bedeutung einer konfessionellen Teilgesellschaft, die sich im 19. Jahrhundert ergibt.

6 Diese Probleme ergaben sich jedenfalls für solche Staaten, in denen Nation und katholische Konfession nicht bruchlos miteinander vereinbar waren. Für Staaten wie Belgien oder Spanien kann dagegen mit Urs Altermatt (2007) von einem identitären Modell gesprochen werden: Die Bevölkerung war überwiegend katholisch, ebenso die herrschenden Eliten. Ein ‚religiöser Faktor‘ spielte bei der Konstruktion nationaler Identität eine zentrale Rolle. Auch in Frankreich kam es zunächst – vor der endgültigen Trennung zwischen Kirche und Staat – zu einer deutlichen „Nationalisierung der Religion“ (Hahn 2000: 25), wodurch die segmentär-nationale Identifikation weitgehend mit der segmentär-religiösen vereinbar war. Für Deutschland, die Niederlande oder die Schweiz spricht Altermatt (2007) von einer Konkurrenzbeziehung zwischen religiöser und nationaler Identität: In diesen gemischtkonfessionellen Staaten konnten sich Katholiken zwar grundsätzlich mit der Nation identifizieren, sie lehnten jedoch das herrschende Regime und die dominierenden Eliten ab und daher auch ein protestantisch dominiertes Bild der Nation.

– in Deutschland ebenso wie in Italien – *jenseits der nationalen Einigungsbewegungen* (vgl. Borutta 2010: 405 ff.). In beiden Ländern versuchten daher ‚kulturkämpferische‘ Bewegungen den Einfluss der Kirche möglichst weit zurückzudrängen. Umgekehrt kultivierte man auf katholischer Seite die Reserven gegenüber der Nation:

Gerade die Herausbildung neuer säkularer und politischer Sinnstiftungen durch den liberalen Nationalstaat führte im Katholizismus zur Mobilisierung der kirchentreuen Gläubigen mit einer konfessionell definierten Identität. Die Industrialisierung und Modernisierung lösten die herkömmlichen, oft regional geprägten Erinnerungstraditionen der Volksfrömmigkeit auf, an deren Stelle nun der ultramontane Katholizismus als Phänomen der nationalen Massengesellschaft trat. Die katholischen Partei- und Vereinsbewegungen im westlichen Mitteleuropa waren Ausdruck der gesellschaftlichen Konkurrenz mit anderen Wertegemeinschaften wie der Nation (Altermatt 2007: 29; vgl. Raeds 2004).

Die Konstruktion einer katholischen Identität erfolgte weithin quer zu den nationalen Grenzen. In dem von Wetzler und Welte herausgegebenen „Kirchen-Lexikon“ z.B. wird die Kirche als „Gemeinschaft der Taufgnade und der Kindschaft Gottes“ (Art. „Nationalismus“ 1851: 476) antithetisch der Nation gegenübergestellt, welche die Entzweiung der Völker fördere und im Turmbau zu Babel vorgebildet sei:

als bloße Sprachengemeinschaft aufgefaßt, zum **Götzen** erhoben, dem Tausende von Menschenopfern fallen mußten. So aufgefaßt, des alten Rechtsverbandes entkleidet, allen Glaubensinhaltes baar [...] wird aber diese moderne Nationalität zu einem bloßen Gedankending oder im besten Falle, zu einer lächerlichen Fratze, unter der sich nur die engherzige Spießbürgerei und Bornirtheit spreizt (Art. „Nationalismus“ 1851: 478, Hervorhebungen im Original).

Auf die Abgrenzung einer katholischen gegenüber einer nationalen Identität wirkten auch die milieutypischen Sozialformen hin: Nicht zuletzt „[t]he Catholic press nourished a sense of solidarity“ unter den Katholiken verschiedener Nationen, „while the translation and reprinting of anticlerical books and articles created a European pantheon of secular celebrities and a stock of shared images and arguments“ (Clark/Kaiser 2003: 5). Mit der Trierer Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ (1844) z.B. wurde ein überlokales Massenereignis (mit rund einer halben Million Pilger innerhalb weniger Wochen) nicht zuletzt als konfessionelle Entgegnung zur nationalen Einigung inszeniert (vgl. Schieder 1974). Der preußische Kulturkampf übertrug

regionale Konfliktlagen auf die nationale Ebene und wirkte von dort aus stabilisierend auf die weitere Konsolidierung des milieuförmigen Katholizismus (vgl. Lönne 2000: 146; Nipperdey 1988: 42 ff.; Borutta 2010: 412 f.). Auch der Umgang mit fremdsprachigen Bevölkerungsminderheiten lässt die Konkurrenz zwischen nationaler und religiöser Identität erkennen: Innerhalb des deutschen Kaiserreichs insistierten die katholischen Diözesen im Elsass, in Lothringen und in Schlesien auf der Bewahrung der dort anzutreffenden nicht-deutschen, französisch bzw. polnisch geprägten Sprach- und Kulturanteile, während die Regierungen bemüht waren, diese möglichst zu unterdrücken<sup>7</sup>. Katholische Bildungsbürger schließlich gerieten „unter ‚Bekennniszwang‘“ (Borutta 2010: 76), mussten sie sich „[z]wischen Klasse und Konfession“ (Mergel 1994) entscheiden. Allerdings werden schon im späten 19. Jahrhundert ‚Einbruchstellen‘ erkennbar, an denen sich die nationale Abgrenzung als durchsetzungsstärker erwies.

Zumindest über einige Jahrzehnte hinweg wirkte die konfessionelle Zugehörigkeit jedoch als eine Grenzmarkierung, deren Relevanz keinesfalls auf die Religion begrenzt blieb, sondern sich auch auf andere Teilsysteme erstreckte. Damit kam der Konfession bzw. der Religion zeitweise eine Funktion zu, die jener der Nation analog ist: Wenn sich die Nationen Hahn zufolge als ‚Identifikationsgrößen‘<sup>8</sup> etablierten, mit deren Hilfe „gegen die Erosion gemeinschaftlicher Formen von Sozialität Front gemacht wird“, und die als „eine neue immanente Transzendenz“ (Hahn 2000: 24 f.) begünstigend auf weitere Prozesse funktionaler Ausdifferenzierung wirkten, so gilt für die Religion im Rahmen des milieuförmigen Katholizismus vergleichbares. Zumindest vorübergehend und für bestimmte Bevölkerungsteile fungierte Religion – wie im Folgenden näher zu zeigen ist – ebenfalls als *Basis einer segmentären Identität in Konkurrenz zur Nation*.

---

7 In der Diözese Breslau musste jeder Priester deutscher Muttersprache während seiner Ausbildung die polnische Sprache erlernen, vgl. Gatz 2009: 41 (Lit.). Aufschlussreich für eine Untersuchung dieser ‚Übernationalität‘ des Katholizismus ist nach 1945 auch die Integration der Vertriebenen in Deutschland einerseits sowie die Aussöhnung z. B. zwischen deutschen/polnischen Katholiken andererseits, vgl. dazu die Zusammenfassung neuerer Forschungen bei Kösters u. a. 2009: 505 ff.

8 Als Gegenpol zur nationalen Identität stellt Hahn die „Selbstidentifikation des ‚Menschen‘“ (2000: 30) heraus, worüber Anspruchserweiterungen der Funktionssysteme und Steuerungsprobleme ‚nach unten‘ abgedeckt wurden. In Erweiterung dieser These wäre zu fragen, ob neben der Semantik des ‚Menschen‘ nicht auch die Familie als segmentäre Einheit zum Schutz vor Folgen funktionaler Differenzierung diene.

### 3. Konfessionell gerahmte Teilsysteme und Organisationen

Das Verhältnis des milieuförmigen Katholizismus zu ausdifferenzierten bzw. sich ausdifferenzierenden Teilsystemen deuten zahlreiche Autoren so, dass es sich bei den Milieus um einen ‚Nachbau‘ der funktional differenzierten Gesellschaft unter konfessionellem Vorzeichen handelte:

Während einerseits alle zentralen Funktionsbereiche wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Familie und Religion sich ausdifferenzierten, bot diese Gesellschaftsformation [des katholischen Milieus, MB] gleichzeitig Raum für große, segmentäre Differenzierungen in weltanschaulich geprägten Großgruppen. Tendenziell bildete sich in ihnen die Gesellschaft mehrfach ab und es konnten so Formen kulturell-weltanschaulicher Integration überleben und sich neu herausbilden, die in einem spürbaren Kontrast zu dem durchgesetzten Niveau funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung standen (Gabriel 1998: 121; vgl. Dobbelaere 1988, 2002: 76f; Righart 1986: 35).

Um den Übergangscharakter des milieuförmigen Katholizismus zu verdeutlichen, spricht Gabriel (im Anschluss an Ulrich Beck) von einer „halbier-ten‘ modernen Gesellschaft“ (1998: 16f.). Allerdings bleibt die sozialtheoretische Frage unbeantwortet, wie sich die gerade entfaltenden Zusammenhänge funktional ausdifferenzierter Kommunikation systematisch zu den Milieu-Grenzen verhielten: Welche Funktionssysteme waren von der Abgrenzung betroffen? Machte ökonomische, politische, rechtliche, wissenschaftliche Kommunikation generell an den Grenzen der Konfession halt? ‚Wie viel Gesellschaft‘ findet sich innerhalb der milieuförmig abgegrenzten Teilgesellschaft? Konsequenterweise ließe sich die Rede von funktionalen Ausdifferenzierungen im Horizont einer segmentären Teilgesellschaft nur, wenn der milieuförmige Katholizismus kommunikativ vollständig von seiner gesellschaftlichen Umwelt isoliert gewesen wäre. Bereits die regionale Durchdringung von katholischen und nichtkatholischen Bevölkerungsteilen steht dem jedoch entgegen. Selbst geschlossenen katholischen Gebieten standen im Austausch mit nicht-katholischen Regionen. Der milieuförmige Katholizismus etablierte sich typischerweise gerade nicht in katholischen Konfessionsstaaten (vgl. AKKZG 2000: 367f.). Eine nicht-katholische Regierung zählte vielmehr zu den Konstitutionsbedingungen. Die Durchdringung von ‚katholischer‘ und ‚nicht-katholischer‘ Kommunikation findet sich auch unter den Bedingungen der milieuförmigen Abgrenzung in zahlreichen Bereichen: Der katholische Bäcker verkauft sein Brot auch an nicht-katholische Kunden, der katholische Rechtsanwalt vertritt seinen Mandan-

ten vor einem preußischen Amtsgericht und der katholische Arbeiter ist in der Fabrik eines protestantischen Unternehmers tätig.

Die These einer segmentären Eingrenzung funktionaler Differenzierung hat zudem einen lediglich approximativen Status insofern, als die Prozesse funktionaler Ausdifferenzierung für die einzelnen Systeme historisch unterschiedlich verliefen. Zu klären bleibt insbesondere, wie sich die Strukturen der milieuförmigen Abgrenzung zu solchen ausdifferenzierten Teilsystemen verhalten, deren Grenzen sich – wie im Fall von Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft – mit den Grenzen der katholischen Teilgesellschaft kreuzten. Im Folgenden gilt es daher, die Zuordnung von Funktionssystemen zu der segmentären Teilgesellschaft exemplarisch im Blick auf einzelne Systeme sowie auf Organisationen zu erläutern.

(1) *Familien* sind als Funktionssystem in der gesamten Gesellschaft anzutreffen, dabei jedoch intern nach gleichartigen Einheiten („Kernfamilien“) kleinteilig segmentiert (vgl. Tyrell 1979; Luhmann 2009). Über religiöse Inklusion hinaus erbringt die Familie wesentliche ‚Vorleistungen‘ für funktionale Ausdifferenzierung, indem sie entsprechende Dispositionen bei den Individuen ermöglicht (vgl. Luhmann 2010: 69f.). Im 19. Jahrhundert war die Ausdifferenzierung der Kernfamilie mit religionspezifischen Entwicklungen eng verknüpft. Für den milieuförmigen Katholizismus ist das bereits deshalb gut erkennbar, weil die Einzelfamilien jeweils vollständig innerhalb der katholischen Teilgesellschaft platziert waren, wodurch sich die funktionale Ausdifferenzierung von Familie und Religion problemlos verband. Religiöse Inklusion setzte mit der familiären Erziehung an und sie wurde darüber hinaus durch Formen wie Tischgebet, Gesprächen über religiöse Themen, gemeinsame kirchliche Praxis im Alltag stabilisiert. Die eindeutige teilgesellschaftliche Zugehörigkeit der Kernfamilie wurde allerdings schon im späten 19. Jahrhundert zunehmend durch Eheschließungen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken infrage gestellt (vgl. Breuer 2012a: 215 ff.). Diese sogenannten „Mischehen“<sup>9</sup> wirkten destabilisierend auf die Milieu-Integration, weil dadurch – was die religiöse Selbstbeschreibung aufmerksam registrierte – die Kontingenz religiöser Inklusion für die Ehepartner sowie für die Kinder sichtbar wurde. Gerade hinsichtlich der eherechtlichen Behandlung von Mischehen entzündeten sich massive Konflikte zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat; noch bis in die zweite Hälfte

---

9 Eine katholisch geschlossene Ehe zwischen Katholiken und nicht-katholischen Christen galt nach dem Kirchenrecht als „zwar gültig, aber schwer sündhaft u[nd] strafbar (can. 1060; 1036 § 1; 2375)“, sofern im betreffenden Fall keine Dispens erteilt war (Hecht 1935: 208f.) Die Ziffern beziehen sich auf den Codex Iuris Canonici (1917).

des 20. Jahrhunderts lag in den Mischehen das „zentrale Konfliktthema zwischen Katholizismus und Protestantismus“ (Bendikowski 2002).

(2) Neben der Familie gibt es keine weiteren funktional ausdifferenzierten Teilsysteme, deren Grenzen mit der katholischen Teilgesellschaft in der Regel exakt parallel verliefen. Die kommunikative Abschottung erfolgte daher größtenteils nicht durch segmentierte Funktionssysteme, sondern auf der Basis von *Organisationen*, die in verschiedenen Funktionssystemen die Aufgabe der Funktionserfüllung übernehmen (vgl. Luhmann 1997: 826ff.). Eine Organisation kann sich insbesondere dann in konfessioneller Zuordnung verstehen, wenn ihre Mitglieder – insbesondere die Inhaber der Leistungs-, aber auch der Publikumsrollen – der entsprechenden Konfession angehören. Eine konfessionelle Prägung war vor allem dort möglich, wo die Funktionserfüllung auf der Interaktion zwischen Leistungsrollen (Professionellen) und Komplementärrollen (Laien, Klienten) beruhte (vgl. Stichweh 1994: 371ff.). Das gilt für das Erziehungssystem (bezogen auf Konfessionsschulen und Heimerziehung) ebenso wie für das Gesundheitssystem (Krankenhäuser). Die Funktionserfüllung war dort „in großem Maße vom persönlichen Engagement des Professionellen abhängig. Genau in diesen Situationen konnten die Modellkatholiken, wie Priester oder Religiösen, natürlich einen Unterschied machen“ (Vanderstraeten 1999: 309). Auf der Basis professioneller Tätigkeit gelang es, dem jeweiligen Funktionssystem „einen gefärbten Stempel auf[z]u drücken und ein ‚strict coupling‘“ der kirchlichen „Initiative in den verschiedenen Funktionssystemen zustande[z]ubringen“ (Vanderstraeten 1999: 307). Diese Domestikation war auch noch insofern möglich, als die konfessionelle Homogenität im Bereich des Publikums nicht mehr durchgängig zu gewährleisten war: Mit der zunehmenden konfessionellen Durchmischung war das insbesondere in Großstädten und nach 1945 (infolge der Niederlassung Vertriebener) auch in den ländlichen Regionen zunehmend der Fall. Systemtheoretisch sind Milieubildungen daher weniger als Segmentierung von Funktionssystemen, sondern als „ein parasitäres Verhalten in den verschiedenen Logiken der Funktionssysteme“ zu erklären. Es handelt sich um „ein sekundäres Prinzip der sozialen Differenzierung, dessen Möglichkeit von der Logik der funktionalen Teilsysteme konditioniert wurde“ (Vanderstraeten 1999: 307).

(3) Für die konfessionelle Prägung ausdifferenzierter Funktionssysteme kam daneben konfessionellen *Vereinen* eine zentrale Bedeutung zu. Die im 19. und frühen 20. Jahrhundert in großer Vielfalt entstehenden konfessionellen Vereine lassen sich als Organisationen ebenfalls der katholischen Teilgesellschaft zuordnen. Dazu zählen die im engeren Sinne religiösen und karitativen Vereine ebenso wie z.B. Standes- und Berufsverbände, Gesellen- und

Studentenvereine, Vereine, die sich dem Sport, der Bildung, der Haushaltsführung widmeten<sup>10</sup>. Zumeist gingen diese Vereine auf lokale Initiativen zurück. Gründer waren häufig Geistliche, deren vereinsbezogene Aktivitäten jedoch nicht zentral koordiniert wurden. Erst seit den 1890er Jahren kamen Dachorganisationen hinzu, etwa der 1897 gegründete „Charitasverband für das katholische Deutschland“. Gerade am Beispiel der Vereine ist die Entwicklung solcher Sozialformen erkennbar, die gleichzeitig an die Relevanzstrukturen funktional differenzierter Funktionssysteme sowie an die milieuförmige abgegrenzte Teilgesellschaft gekoppelt sind. Thematisch orientierten sich die Vereinsgründungen entlang den Erfordernissen einer „sich differenzierende[n] und komplizierende[n] Gesellschaft“ (Nipperdey 1988: 25) und gewährleisteten so – als „intermediäre Brückenstrukturen zwischen Kirche und gesellschaftlichen Teilbereichen (z.B. Wirtschaft, Wissenschaft, Bildung)“ (Ebertz 1997: 233) – ein spezifisches „Modernisierungspotential“ (Nipperdey 1988: 31). Mit voranschreitender sozialstruktureller Säkularisierung (vgl. Breuer 2012a: 27 ff.) wurde dieses Netz zusehends dichter, weil sich dadurch immer weitere Funktionsbereiche unter konfessionellem Vorzeichen adressieren ließen. Innerhalb der Vereine war es möglich, sportlichen, künstlerischen, wirtschaftlichen, bildungsbezogenen usw. Zwecken nachzugehen, diese auch im jeweils ‚zweckrationalen‘ Sinne bzw. nach den ‚Eigenlogiken‘ der jeweiligen Kommunikationssysteme zu verfolgen, dabei jedoch unter religiös ‚Gleichgesinnten‘ zu bleiben. Die Vereine trugen auf diese Weise *strukturell* funktionaler Differenzierung Rechnung, während sie zugleich *semantisch* durch ihre konfessionelle Zuordnung die Weiterführung religiöser Höchstrelevanzansprüche ermöglichten. Auffällig ist zudem die Kopplung der Vereine mit Voraussetzungen der Exklusionsindividualität: Als zweckbezogene Zusammenschlüsse bieten die Vereine erst seit dem 19. Jahrhundert „grundsätzlich jedem die Möglichkeit, sich nach freier Wahl einer Gruppe jenseits seiner angestammten sozialen Zugehörigkeit zuzuordnen“ (Tenbruck/Ruopp 1983: 73). Ermöglicht wurde darüber hinaus der „Einbau *egalitärer und partizipativer* Elemente“ (Ebertz 1997: 233; vgl. Nipperdey 1988: 27). Die Rolle der Gläubigen erfuhr eine Verschiebung weg von der über Inklusionsindividualität vorgegebenen Einbindung hin zur *Mitgliederrolle*<sup>11</sup>. Wenn die Entscheidung über den Eintritt in die Kirche auch i.d.R.

---

10 Vgl. zeitgenössisch den über 55 (!) Lexikon-Spalten reichenden Art. „Vereinswesen, katholisches“ (1901). Vgl. Nipperdey 1988: 24 ff., 60 ff.; Ebertz 1997.

11 Neben den Vereinen sind als Form der Aktivierung von Mitgliedschaft insbesondere Formen der Frömmigkeit und religiöse Rituale zu nennen. Am Beispiel der Herz-Jesu-Verehrung zeigt Busch, dass die Frömmigkeit zum „entscheidenden Faktor der Milieukonstituierung und -stabilisierung“ (Busch 1997: 24) wurde. Angesichts der Abgrenzung gegenüber einer als feindlich empfundenen Umwelt kam gerade der

qua Geburt festgelegt blieb, etablierten sich über die Vereine (und daneben über religiöse Praktiken, vgl. Anm. 11) dennoch solche Strukturen, die an individuelle Dispositionen und Entscheidungen gekoppelt waren<sup>12</sup>.

(4) Anders als im Fall der oben angesprochenen Systeme der Erziehung und Gesundheit sind die Voraussetzungen in solchen Funktionssystemen gelagert, die nicht auf der Basis von Interaktionen zwischen Professionellen und Klienten operieren. Nicht die professionelle Bearbeitung personalisierter Bedürfnisse motiviert dort die Weiterführung der Kommunikation, sondern symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien (vgl. Luhmann 2009b; Bohn 2005) – etwa Wahrheit (Wissenschaft), Geld (Wirtschaft), Macht (Politik). In diesen Fällen ist eine konfessionelle Prägung der Funktionserfüllung deutlich erschwert: Weder Geld noch Wahrheit eignen sich für einen religiösen „Einbruch in die Systemlogik“ (Vanderstraeten 1999: 309). Zwar können Großgruppen das Ziel verfolgen, über möglichst viel Geld, Macht oder Wahrheit zu verfügen. Den Zugang zu dem jeweiligen Medium erlangen sie jedoch in der funktional differenzierten Gesellschaft auf der Basis der ausdifferenzierten Systemprozesse.

Strukturelle Kopplungen zwischen Religion und ausdifferenzierten Funktionssystemen lassen sich teilweise jedoch in der Form von „Netzwerke[n] wechselseitiger Begünstigung“ (Japp 2007: 187; vgl. Holzer 2011) erkennen, wenn z.B. katholische Kunden ausschließlich bei katholischen Händlern einkauften. Japp schlägt eine solche Erklärung im Blick auf bestimmte Entwicklungsländer der Gegenwart vor, wo funktionale Ausdifferenzierung durch entsprechende Effekte teilweise unterbrochen wird. In diesen Fällen geht es um besondere Formen der strukturellen Kopplung, die einer umfassenden Modernisierung entgegenstehen. Parallel dazu sind zumindest Versuche der konfessionellen Domestikation von Funktionssystemen, etwa der *Wissenschaft*, mithilfe von Organisationen beobachtbar, z.B. durch die Görres-Gesellschaft als Vereinigung katholischer Wissenschaftler oder durch die

---

äußeren Beteiligung an kirchlichen Riten eine umso höhere Bedeutung zu: Gemeinsam mit der Teilnahme an Andachten, an Prozessionen und Wallfahrten wurde der Besuch der Messe zum „Gegenstand einer aktiven ‚identity politics‘ – als Reaktion auf die beobachtete Säkularisierung“ (Vanderstraeten 2007: 334f.).

- 12 Tyrell (2004) untersucht diesbezüglich die protestantischen Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts, die ebenfalls bürokratisch organisiert waren und auf formalisierter Mitgliedschaft beruhten. Vgl. zur sozialgeschichtlichen Einordnung auch Ziemann 2007: 501ff. Für eine kommunikative Adressierung des Exklusionsindividuums sorgte zur gleichen Zeit auch der Kulturprotestantismus, indem er eine kulturelle und pädagogische Tradierung von Religion betonte und dabei von der „privaten Religion als persönlicher Aufgabe jedes einzelnen Christen“ (Homann 1993: 179) ausging.

Gründung einer katholischen Universität (vgl. Brandt 1981). Allerdings operiert katholische Wissenschaft ebenso im Medium der Wahrheit wie säkulare Wissenschaft, beteiligte Wissenschaftler sahen sich folglich mit konkurrierenden Geltungsansprüchen zwischen wissenschaftlichen und religiösen Wahrheiten konfrontiert. Im Bereich der *Wirtschaft* war das Ziel organisatorischer Einhegung noch sehr viel weiter von Möglichkeiten seiner Realisierung entfernt: Die frühe katholische Soziallehre orientierte ihr wirtschaftliches Ordnungsmodell am mittelalterlichen Ständestaat. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts wurde auch die Idee einer „christlichen Fabrik“ (vgl. Stegmann/Langhorst 2005: 642ff.) vertreten, in der „Arbeitsherr und Arbeiter“ zueinander in einem Patronats-Verhältnis stehen oder in der der Arbeitsrhythmus, wie in einem Kloster, durch regelmäßige Gebetszeiten unterbrochen wird, was sich jedoch als nicht durchführbar erwies.

(5) Für das System der *Politik* kam der 1870 gegründeten „Deutschen Zentrums-Partei“ eine entscheidende Rolle zu (vgl. Nipperdey 1988: 42 ff.; Lepsius 1993), die über mehrere Jahrzehnte nahezu einen Alleinvertretungsanspruch für die katholische Bevölkerung geltend machen konnte und damit das Kernelement des politischen Katholizismus bildete. Unter den Bedingungen des Kulturkampfes vertrat das Zentrum gleichzeitig die Interessen der Kirche und des katholischen Bevölkerungsteils. Der politische Katholizismus setzte sich etwa dafür ein, dass Schulen oder karitative Einrichtungen konfessionell domestiziert und damit der konfessionellen Teilgesellschaft zugeordnet blieben. Dabei repräsentierte die Zentrums-Partei den katholischen Bevölkerungsteil allerdings mit politischen, nicht mit religiösen Mitteln, d.h. funktionale Differenzierung wurde als Prinzip übernommen – mit dem Ziel, die katholische Teilgesellschaft vor externen Einflüssen zu schützen und dadurch zu stabilisieren.

(6) Neben der *Politik* lassen sich milieuförmige Abgrenzungen deutlich für das System der überlokalen *Massenmedien* erkennen, welches sich in Form von Büchern, Zeitungen und Zeitschriften beschleunigt entwickelte. Parallel zur Ausbildung der primär funktional differenzierten Gesellschaft etablierte sich eine Öffentlichkeit als „gesellschaftsinterne Umwelt der gesellschaftlichen Teilsysteme, also aller Interaktionen und Organisationen, aber auch der gesellschaftlichen Funktionssysteme und der sozialen Bewegungen“ (Luhmann 1996: 184). Über die Massenmedien wird Öffentlichkeit nicht produziert, sondern repräsentiert: Politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, rechtliche usw. Kommunikationen setzen sich in den Massenmedien zu ei-

nem Bild der Öffentlichkeit zusammen<sup>13</sup>. Diesbezüglich lässt sich das Milieu-Modell besonders gut anwenden (was auch hinsichtlich der übrigen von Lepsius eingeführten sozialmoralischen Milieus gilt<sup>14</sup>). Spätestens seit dem Kulturkampf lag eine „ausgebreitete katholische Tagespresse“ (Nipperdey 1988: 29; vgl. Blaschke 2002: 79f.) vor. Die Zahl katholischer Tageszeitungen stieg von 91 (im Jahr 1865) bis auf 446 am Beginn des Ersten Weltkriegs (vgl. Nipperdey 1988: 30). Hinzu kamen katholische Wochen- und Monatszeitschriften, Kirchen- und Vereinsblätter für unterschiedliche Adressatenkreise und Lebensbereiche, so für Familien, Frauen, Jugendliche, Bauern, Handwerker oder Arbeiter, sowie Kulturzeitschriften<sup>15</sup>. Zahlreiche katholische Verlage publizierten Kalender-, Traktat- und Lebenshilfeleratur. Ebenso wie ihre säkularen oder protestantischen Pendanten hatten diese Medien die Funktion, „Schemata“ zu generieren,

deren Bekanntheit und Verwendbarkeit man voraussetzen kann, wenn es darum geht, Kommunikation in Gang zu bringen und weiterzuführen. Es geht [...] um die Reproduktion von Typen (stereotypisierten Erwartungsmustern), die für das Verstehen von Handlungen bzw. Kommunikationen unabdingbar sind (Luhmann 1997: 1107).

Im Anschluss an Foucault lassen sich solche Diskurse erkennen, die – in Zuordnung zu der konfessionell umschriebenen Teilgesellschaft – „jeweils spezifische kulturelle Sagbarkeits- und Wissensräume sowie deren Grenzen festlegen“ (Link 2006: 41). Damit ist die Aufgabe der Massenmedien innerhalb der konfessionellen Teilgesellschaft auch als Gewährleistung der religiösen Leitsemantik im Medium der Öffentlichkeit zu verstehen. Insofern sich ein erheblicher Teil der in der katholischen Bevölkerung rezipierten Massenmedien konfessionell verstand, kann man von einer konfessionellen Teilöffentlichkeit sprechen, was zur milieuförmigen Abgrenzung erheblich beitrug<sup>16</sup>.

---

13 „Die Repräsentation der Öffentlichkeit durch die Massenmedien garantiert im laufenden Geschehen Transparenz und Intransparenz zugleich, nämlich bestimmtes thematisches Wissen in der Form von jeweils konkretisierten Objekten und Unge-  
wissenheit in der Frage, wer wie darauf reagiert“ (Luhmann 1996: 188).

14 Zwischen den Milieus differierten die Formen der Abgrenzung und ihre Effekte allerdings deutlich: „Während die Buchkultur im katholischen Milieu eine homogenisierende Wirkung entfaltete, bestärkte sie im Protestantismus eine Polarisierung zwischen kulturprotestantischem und konservativem Milieu“ (Hübinger 2008: 216).

15 Insbesondere die „Stimmen aus Maria Laach“ (seit 1865, ab 1914 als „Stimmen der Zeit“) und die Zeitschrift „Hochland“. Vgl. Grunewald/Puschner (Hg.) 2006.

16 Ähnliches gilt für das System der Kunst. Ästhetisch setzte sich der Katholizismus mithilfe eigener Stilformen von der säkularen und protestantischen Kunst seiner Zeit ab. Das gilt hinsichtlich der Kirchenmusik (Cäcilianismus) ebenso wie bezüglich

#### 4. Abschließende Überlegungen

Die voranstehenden Ausführungen zeigen, dass sich funktionale Ausdifferenzierungen sowie daran gekoppelte Organisationen *auch* in Zuordnung zu *konfessionell* gerahmten Teilgesellschaften etablierten. Es handelt sich nicht um eigenständige Funktionssysteme im Rahmen der milieuförmigen Abgrenzung (insofern ist die oben erwähnte ‚Nachbauthese‘ zu relativieren), wohl aber – so lässt sich nun eine auf die Nationalstaaten bezogene Aussage übertragen – um eine „interne, segmentäre Differenzierung der Funktionssysteme“, die für die Errichtung von „operativ wirksamen Grenzen“ sorgt, die zwar nicht durch „Territorialität“, wohl aber durch Konfessionalität und „Mitgliedschaft“ (Hahn 2000: 93) legitimiert werden, was sich zumindest im Blick auf Familien, bestimmte Organisationen, Teile der Politik, Massenmedien, Kunst und Netzwerk-Strukturen im Bereich weiterer Funktionssysteme belegen lässt. Neben dem politischen System mit den Nationalstaaten war also v.a. das Religionssystem in der Lage, eine segmentär-teilgesellschaftliche Abgrenzung und eine Leitsemantik vorzugeben und weitgehend durchzusetzen. Im Rückgriff auf die Ergebnisse der Katholizismusforschung ist deutlich, dass solche konfessionellen Milieus keineswegs blockierend auf Modernisierungsprozesse wirkten, sondern diese vielmehr begünstigten. Schließt man sich der von Hahn vertretenen Auffassung an, dass funktionale Differenzierung in ihrer Entstehung auf die Nationalstaaten angewiesen war, so wird deutlich, dass die konfessionelle Abgrenzung des Katholizismus eine analoge Funktion erfüllte. Mit dem milieuförmigen Katholizismus entstand ein gesellschaftliches Segment, in welchem funktionale Ausdifferenzierungen *ermöglicht* wurden.

Über die hier ausgeführten Hinweise hinaus belege ich diesen Zusammenhang an anderer Stelle für die Formierung des *Wohlfahrtsstaates* in Deutschland (vgl. Breuer 2012b<sup>17</sup>). An diesem Beispiel lässt sich auch er-

---

der Malerei (Nazarenerstil) oder dem (insbes. gotischen) Kirchenbau (vgl. Stieg Dalton 2005). Bildern kommt ebenfalls die Funktion von Verbreitungsmedien zu: Sie machen „etwas hör-, sicht- und vorstellbar [...], was ohne dessen Repräsentation nicht real und so nicht vorhanden wäre. Thematisierung, Semantisierung und Visualisierung bringen eine Realität zuallererst hervor“ (Bohn 2006: 199).

17 Wohlfahrtsstaaten beziehen sich (jedenfalls im Stadium ihrer Genese im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert) ebenfalls in einer kreuzungsfreien Zuordnung auf die Nebenfolgen funktionaler Ausdifferenzierung (vgl. Stichweh 2000: 93). Aufgrund der konstitutiven Bedeutung der milieuförmigen Abgrenzung für funktionale Ausdifferenzierungen – einschließlich der daraus resultierenden problematischen Effekte! – entwickelten sich im Horizont des milieuförmigen Katholizismus ebenfalls solche Organisationen, die sich kompensierend auf die unerwünschten Effekte funktionaler

kennen, dass die funktionalen Ausdifferenzierungen und die daran gekoppelten Organisationen keinesfalls Übergangsphänomene blieben, welche sich mit der Milieu-Erosion erledigt hätten. Die segmentäre Abgrenzung des milieuförmigen Katholizismus war, verglichen mit den national umgrenzten Teilgesellschaften, von Anfang an weniger trennscharf. Sie hatte sich territorial quer zu den national umschriebenen Räumen etabliert und wies daher durchlässigere Grenzen auf. Bereits seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ist deshalb eine rückläufige konfessionelle Integration insbesondere unter Industriearbeitern, im Bürgertum und in den Städten erkennbar, die auf einer zunehmenden regionalen und bevölkerungsgruppenspezifischen Entgrenzung ausdifferenzierter Kommunikation beruhte (vgl. Breuer 2012a: 149ff.; 193ff.). Die innerhalb der nationalen bzw. konfessionellen Abgrenzungen etablierten Segmente von Funktionssystemen lösten sich zunehmend von jenen Grenzen, auf die sie zuvor angewiesen waren. Allerdings verschwanden die zuvor unter konfessionellen Vorzeichen etablierten Sozialformen und Organisationen nicht einfach (vgl. Breuer 2012b): Katholische Konfessionsschulen gingen im staatlichen Schulwesen auf; der Stimmenanteil der Zentrumsparterie unter den Katholiken ging zusehends zurück, dennoch gewann der politische Katholizismus während der Weimarer Republik und in der frühen Bundesrepublik erheblichen politischen Einfluss; die Organisationen des karitativen Katholizismus prägten unter dem Vorzeichen des Trägervorrangs der freien Wohlfahrtspflege den säkularen Wohlfahrtsstaat bis zur Gegenwart mit. Die zuvor konfessionell gerahmten Segmente und Organisationen verschmolzen also nach und nach mit ihren zuvor national gerahmten Pendanten, blieben dadurch jedoch für die Entwicklung der jeweiligen Funktionssysteme weiterhin einflussreich.

## Literatur

AKKZG = Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (1993): „Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe“. In: *Westfälische Forschungen* 43, S. 588-654.

AKKZG = Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (2000): „Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland“. In: *Historisches Jahrbuch* 120, S. 358-395.

---

Ausdifferenzierung bezogen. Dieser Zusammenhang lässt sich im Blick auf den sogenannten Sozialkatholizismus belegen, z. B. für die karitativ tätigen Ordensgemeinschaften, für karitative Vereine sowie die von diesen in großer Zahl gegründeten Organisationen (Krankenhäuser, Heime, Pflegestützpunkte, Schulen usw.) (vgl. Breuer 2012b).

- Altermatt, Urs (1995): „Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?“ In: Ders./Hürten, Heinz/Lobkowicz, Nikolaus (Hg.): *Moderne als Problem des Katholizismus*. Regensburg: Pustet, S. 33-50.
- Altermatt, Urs (2007): „Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive“. In: Ders./Metzger, Franziska (Hg.): *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 15-34.
- Art. „Nationalismus“ (1851). In: Wetzer, Heinrich Joseph/Welte, Benedikt (Hg.): *Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 7. Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 474-478.
- Art. „Vereinswesen, katholisches“ (1901). In: Wetzer, Heinrich Joseph/Welte, Benedikt (Hg.): *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 7. Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 707-760.
- Bendikowski, Tillmann (2002): „Eine Fackel der Zwietracht‘. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert“. In: Blaschke, Olaf (Hg.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 215-241.
- Blaschke, Olaf (2002): „Der ‚Dämon des Konfessionalismus‘. Einführende Überlegungen“. In: Ders. (Hg.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 13-70.
- Bohn, Cornelia (2005): „Die Medien der Gesellschaft“. In: Jäckel, Michael (Hg.): *Mediensoziologie*. Wiesbaden: VS, S. 365-377.
- Bohn, Cornelia (2006): *Inklusion, Exklusion und die Person*. Konstanz: UVK.
- Borutta, Manuel (2010): *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brandt, Hans-Jürgen (1981): *Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert*. Köln/Wien: Böhlau.
- Breuer, Marc (2012a): *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie). Wiesbaden: Springer VS.
- Breuer, Marc (2012b): „Nationale oder konfessionelle Solidarität? Zur Konstitution von Wohlfahrtsstaaten im Rahmen segmentärer Strukturen“. In: Eigmüller, Monika (Hg.): *Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Sozialpolitik in historisch-soziologischer Perspektive*. Weinheim/Basel: Beltz-Juventa.
- Busch, Norbert (1997): *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. Gütersloh: Kaiser.
- Clark, Christopher/Kaiser, Wolfram (2003): „Introduction: The European culture wars“. In: Dies. (Hg.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflicts in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: University Press, S. 1-10.
- Codex Iuris Canonici* (1917). *Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Roma: Typis Polyglotis Vaticanis.
- Dobbelaere, Karel (1988): „Secularization, pillarization, religious involvement, and religious change in low countries“. In: Gannon, T. M. (Hg.): *World Catholicism in transition*. New York: Macmillan, S. 80-115.
- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: Lang.
- Ebertz, Michael N. (1997): „Was steht ihr da und schaut zum Himmel...? Die Geburt der Sozialkirche aus dem Geist der Sozialpolitik“. In: Gabriel, Karl/Herlth, Alois/Strohmeier, Klaus Peter (Hg.): *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg i.Br.: Herder, S. 229-249.

- Gabriel, Karl (1998): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. 6. Aufl., Freiburg i.Br.: Herder.
- Gatz, Erwin (2009): *Die Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Grunewald, Michel/Puschner, Uwe (Hg., 2006): *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses reseaux (1871-1963) / Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke*. Bern u.a.: Lang.
- Hahn, Alois (1993): „Identität und Nation in Europa“. In: *Berliner Journal für Soziologie* 3, S. 193-203.
- Hahn, Alois (2000): *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hecht, Franz Xaver PSM (1935): Art. „Mischehe“. In: Buchberger, Michael (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1. Aufl., Bd. 7. Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 208-212.
- Holzer, Boris (2011): „Die Differenzierung von Netzwerk, Interaktion und Gesellschaft“. In: Bommers, Michael/Tacke, Veronika (Hg.): *Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft*. Wiesbaden: VS, S. 51-66.
- Homann, Harald (1993): „Kulturprotestantismus‘ – Zum Problem moderner Religion“. In: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.): *Religion und Kultur*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 169-190.
- Hübinger, Gangolf (2008): „Sozialmoralisches Milieu‘. Ein Grundbegriff der deutschen Geschichte“. In: Sigmund, Steffen et. al. (Hg.): *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius*. Wiesbaden: VS.
- Japp, Klaus P. (2007): „Regionen und Differenzierung“. In: *Soziale Systeme* 13 (2007), S. 185-195.
- Kösters, Christoph/Kullmann, Claudio/Liedhegener, Antonius/Tischner, Wolfgang (2009): „Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 49, S. 485-527.
- Kuhlemann, Frank-Michael (2004): „Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert“. In: Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter (Hg.): *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/New York: Campus, S. 27-63.
- Lepsius, M. Rainer (1993): „Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft“. (zuerst 1966). In: Ders.: *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 25-50.
- Link, Jürgen (2006): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die Realität der Massenmedien*. 2. erw. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Teilbände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2009): „Sozialsystem Familie“ (zuerst 1988). In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 5. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, 4. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag, S. 189-209.
- Luhmann, Niklas (2010): *Politische Soziologie*, hg. von Kieserling, André. Berlin: Suhrkamp.

- Lipset, Seymour Martin/Rokkan, Stein (1967): „Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction“. In: Dies. (Hg.): *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*. New York: Free Press, 1967, S. 1-64.
- Lönne, Karl-Egon (2000): „Katholizismus-Forschung“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 26, S. 128-170.
- Loth, Wilfried (1991): „Einleitung“. In: Ders. (Hg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, S. 9-19.
- Mergel, Thomas (1994): *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nipperdey, Thomas (1988): *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*. München: C.H. Beck.
- Pollack, Detlef (2011): „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 37, S. 1-41.
- Raeds, Peter (2004): „The Church as nation state: a new look at ultramontane Catholicism (1850-1900)“. In: *Dutch review of church history* 84, S. 476-496.
- Righart, Hans (1986): *De katholieke zuil en Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*. Amsterdam: Boom Meppel.
- Schieder, Wolfgang (1974): „Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844“. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 14, S. 419-454.
- Simmel, Georg (1992): „Die Kreuzung sozialer Kreise“ (zuerst 1908). In: Ders.: *Soziologie* (Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 11), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 456-511.
- Stegmann, Franz Josef/Langhorst, Peter (2005): „Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus“. In: Euchner, Walter et. al.: *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch*. 2. Aufl., Wiesbaden: VS, S. 599-866.
- Stieg Dalton, Margaret (2005): *Catholicism, Popular Culture and the Arts in Germany 1880-1933*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Stichweh, Rudolf (1994): *Wissenschaft, Universität, Profession. Soziologische Analysen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tenbruck, Friedrich H./Ruopp, Wilhelm A. (1983): „Modernisierung – Vergesellschaftung – Gruppenbildung – Vereinswesen“. In: Neidhardt, Friedhelm (Hg.): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien* (Sonderheft 25 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 65-74.
- Tischner, Wolfgang (2004): „Neue Wege der Katholizismusforschung: Von der Sozialgeschichte einer Konfession zur Kulturgeschichte des Katholizismus in Deutschland?“ In: Hummel, Karl-Joseph (Hg.): *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*. Paderborn u. a.: Schöningh, S. 197-213.
- Tyrell, Hartmann (1979): „Familie und gesellschaftliche Differenzierung“. In: Pross, Helge (Hg.): *Familie – wohin? Leistungen, Leistungsdefizite und Leistungswandlungen der Familie in hochindustrialisierten Gesellschaften*. Hamburg: Rowohlt, S. 13-77.
- Tyrell, Hartmann (2008): „Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie“. In: Koenig, Matthias/Willaime, Jean-Paul (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition, S. 97-181.
- Vanderstraeten, Raf (1999): „Versäulung und funktionale Differenzierung. Zur Enttraditionalisierung der katholischen Lebensform“. In: *Soziale Welt* 50, S. 297-314.

- Vanderstraeten, Raf (2007): „Säkularisierung als Inklusionsproblem“. In: *Soziale Systeme* 13, S. 329-339.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., revidierte Aufl., hg. von Winkelmann, Johannes. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ziemann, Benjamin (2007): „Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert“. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 47, S. 485-508.