

ARCHIV FÜR SOZIALGESCHICHTE



# Archiv für Sozialgeschichte

Herausgegeben von der  
Friedrich-Ebert-Stiftung

57. Band · 2017

Verlag  
J. H. W. Dietz Nachf.

Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von:

BEATRIX BOUVIER  
ANJA KRÜKE  
PHILIPP KUFFERATH (Geschäftsführender Herausgeber)  
FRIEDRICH LENGER  
UTE PLANERT  
DIETMAR SÜSS  
MEIK WOYKE  
BENJAMIN ZIEMANN

An dieser Ausgabe beratend beteiligt: John Breuilly

Redaktionsanschrift:  
Friedrich-Ebert-Stiftung  
Godesberger Allee 149, 53175 Bonn  
Tel. 02 28/8 83–80 57, Fax 02 28/8 83–92 09  
E-Mail: [afs@fes.de](mailto:afs@fes.de)

Herausgeberin und Verlag danken Herrn Martin Brost für die finanzielle Förderung von  
Bearbeitung und Druck dieses Bandes.

ISSN 0066-6505  
ISBN 978-3-8012-4245-9

© 2017 Verlag J.H.W. Dietz Nachf., Dreizehnmorgenweg 24, 53175 Bonn  
Umschlag und Einbandgestaltung: Bruno Skibbe, Braunschweig  
Satz: POPYRUS – Lektorat + Textdesign, Buxtehude  
Druck: Westermann Druck Zwickau GmbH, Zwickau  
Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany 2017

## Inhalt

### BEITRÄGE ZUM RAHMENTHEMA

#### »GESELLSCHAFTSWANDEL UND MODERNISIERUNG, 1800–2000«

<i>Benjamin Ziemann</i> , Gesellschaftswandel und Modernisierung, 1800–2000. Zur Einführung .....	3
<i>Detlef Pollack</i> , Was bleibt von der Modernisierungstheorie? Ein Vorschlag zu ihrer Erneuerung .....	21
<i>Peter van Dam</i> , Saving Social History from Itself. Moving on from Modernisation	47
<i>Christoph Weischer</i> , Gesellschaftlicher und sozialstruktureller Wandel 1800–2000. Überlegungen zu einer praxeologischen Protheorie .....	65
<i>Hedwig Richter</i> , Geschlecht und Moderne. Analytische Zugänge zu Kontinuitäten und Umbrüchen in der Geschlechterordnung im 18. und 19. Jahrhundert .....	111
<i>John Breuilly</i> , Modernisation and Nationalist Ideology .....	131
<i>Wolfgang Göderle</i> , Modernisierung durch Vermessung? Das Wissen des modernen Staats in Zentraleuropa, circa 1760–1890 .....	155
<i>Manuel Bastias Saavedra</i> , Weltgesellschaft, Functional Differentiation, and the Legal System. Modernisation of Law in the Chilean Frontier (1790–1850).....	187
<i>Marc Breuer</i> , Funktionale Differenzierung im Horizont religiöser Milieus. Zur Verortung älterer katholischer und jüngerer migrantischer Milieus in der Struktur der Gesellschaft .....	211
<i>Anette Schlimm</i> , Formwandel der Politik. Transformationen des Regierens im ländlichen Raum, circa 1870–1930 .....	235
<i>Christoph Lorke</i> , (Un-)Ordnungen der mobilen Moderne. Grenzüberschreitende Paare und das deutsche Standesamtswesen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik .....	259
<i>Stefanie Middendorf</i> , Ökonomisierung des Regierens? Überlegungen zum Wandel »moderner« Staatsfinanzierung in Deutschland und Frankreich (1920–1980) ...	281
<i>Steffen Dörre</i> , Entwicklung durch Leistungsstreben. Theorie und Praxis der psychosozialen Modernisierung .....	313
<i>Markus Holzinger</i> , Kriegerische Gewalt und Dynamik der Bürgerkriege in den »Peripherien«. Über den Mythos der globalen Moderne .....	347
<i>Massimiliano Livi</i> , Neotribalismus als Metapher und Modell. Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse emotionaler und ästhetischer Vergemeinschaftung in post-traditionalen Gesellschaften.....	365

## VI

### DOKUMENTATION – ANALYSE – KRITIK

- Werner Neuhaus*, Ein »Monstrebrief«. Der bisher unauffindbare Brief von Ferdinand Lassalle an Clemens August Graf von Westphalen vom 17. Mai 1855 ..... 387
- Roman Rossfeld*, Streik! Wege und Desiderate der Forschung zur Geschichte des schweizerischen Landesstreiks vom November 1918 ..... 413

### FORSCHUNGSBERICHTE UND SAMMELREZENSIONEN

- Nils Freytag*, Erfahrung, Erinnerung, Herrschaft. Neuere Forschungen zum Umbruch in Krieg und Militär im 19. Jahrhundert ..... 441
- Kerstin Brückweh/Clemens Villingner*, Sich (nicht) die Butter vom Brot nehmen lassen. Ein Forschungsbericht zur Konsumgeschichte zwischen Alltag, Arbeit, Kapitalismus und Globalisierung ..... 463
- Jan Eckel*, Vielschichtiger Konflikt und transnationale Steuerung. Zur Neuinterpretation der Geschichte internationaler Politik zwischen den 1940er- und den 1990er-Jahren ..... 497
- Thomas Kroll*, Neue Forschungen zur Geschichte der Sozialgeschichte in Westeuropa ..... 537
- Summaries ..... 553
- Résumés ..... 559
- Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bandes ..... 567
- Rahmenthema des nächsten Bandes des »Archivs für Sozialgeschichte« ..... 573

Einzelrezensionen des »Archivs für Sozialgeschichte« finden sich unter  
<<http://www.fes.de/afs>>

Marc Breuer

## Funktionale Differenzierung im Horizont religiöser Milieus

### Zur Verortung älterer katholischer und jüngerer migrantischer Milieus in der Struktur der Gesellschaft\*

Soziologische Differenzierungstheorien verstehen Modernisierung als einen Prozess des Auseinandertretens gesellschaftlicher Teilbereiche. Wenn das Erkenntnisinteresse dieser Theorien auch nicht in erster Linie historischer Art ist, führen sie doch eine sozialgeschichtliche Perspektive mit: Die spezifisch moderne Struktur der Gesellschaft wird erkennbar in Abgrenzung von ihrer vormodernen Form.<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag fragt nach der Rolle *segmentärer* Einheiten in modernen Gesellschaften. Diese Frage bezieht sich nicht auf die segmentäre Binnendifferenzierung, die für viele Funktionssysteme charakteristisch ist, etwa für die Wissenschaft (nach Disziplinen) oder die Wirtschaft (nach Märkten).<sup>2</sup> Vielmehr geht es darum, inwiefern segmentäre Differenzierungen der Gesellschaft mit funktionalen Differenzierungen einhergehen können. Ausgangspunkt ist die These, dass sich funktionale Differenzierung historisch erst im Horizont der Nationalstaaten entfalten konnte, bei denen es sich um eine Form segmentärer Differenzierung handelt (I). Zudem wird angenommen, dass analog zu den Nationalstaaten in Teilen Westeuropas auch die – ebenfalls segmentären – konfessionellen Milieus in der Lage waren, Übergänge zu funktionaler Differenzierung zu unterstützen (II). Dieser Zusammenhang gilt insbesondere für den Katholizismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Trotz der strikt antimodernen kirchlichen Selbstbeschreibung bildeten katholische Milieus einen Rahmen für Prozesse der funktionalen Differenzierung, die weitgehend analog der nationalstaatlich gerahmten Prozesse zu verstehen sind. Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob sich daneben auch andere religiöse Milieus als gesellschaftliche Segmente verstehen lassen, die funktionale Ausdifferenzierungen unterstützen. Für einen solchen Vergleich muss zunächst geklärt werden, inwiefern ein Begriff sozialer Milieus auf unterschiedliche religiöse Bevölkerungsgruppen angewandt werden kann (III). Im Deutschland der Nachkriegszeit entstanden Migrantengemeinden vielfältiger religiöser Zugehörigkeiten, um die herum sich ebenfalls soziale Milieus bildeten, die den früheren katholischen Milieus in mancher Hinsicht ähneln (IV). Das lässt sich am Beispiel muslimischer Moscheegemeinden mit ihren dichten Strukturen lebensweltlicher Vergemeinschaftung zeigen. In Bereichen der Freizeitgestaltung, Wirtschaft, Mediennutzung oder der alltäglichen, zum Beispiel gesundheitsbezogenen Unterstützung sind dort Formen ausdifferenzierter Kommunikation erkennbar, die mit einer religiösen Leitdifferenz verknüpft werden, zugleich jedoch auf die gesamtgesellschaftlich durchgesetzte funktionale Differenzierung Bezug nehmen (V). Sowohl im früheren Katholizismus wie in neueren migrantischen religiösen Milieus werden diese Verknüpfungen, so wird abschließend gezeigt, vor allem mithilfe multireferenzieller Organisationen vorgenommen (VI).

\* Für wertvolle Hinweise danke ich Detlef Pollack.

1 Vgl. zur Übersicht *Uwe Schimank*, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 2000; ders., *Gesellschaft*, Bielefeld 2013, S. 37ff.; *Hartmann Tyrell*, Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologehistorische Anmerkungen, in: *Soziale Systeme* 4, 1998, S. 119–149.

2 *Niklas Luhmann*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 760f.

## I. NATIONALSTAATEN UND FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG

Modernisierungstheorien gehen davon aus, dass segmentäre Einheiten – wie Ethnien, Regionen oder Nationen – ihre Relevanz für die gesellschaftliche Struktur in der Moderne verlieren.<sup>3</sup> Dagegen wurde im Kontext der Systemtheorie auf die fortlaufende Bedeutung solcher Segmente zumindest in Übergangsprozessen aufmerksam gemacht. Alois Hahn formuliert die These, dass der Übergang zu funktionaler Differenzierung im Laufe der Neuzeit erst möglich war, weil gleichzeitig *Nationen* als neue segmentäre Begrenzungen entstanden.<sup>4</sup> Zwar setzten anfängliche Ausdifferenzierungsprozesse – etwa der Religion, der Wirtschaft oder der Politik – bereits lange vor der Entstehung der Nationalstaaten ein.<sup>5</sup> Zudem reichte die Macht der frühneuzeitlichen Territorialstaaten nicht ausreichend weit, um gesellschaftliche Prozesse tatsächlich in allen Bereichen zu prägen. Auch im 19. Jahrhundert lagen die Nationalstaaten keinesfalls in abgeschlossener Form vor; sie brachen sich vielmehr an vielfältigen Herrschaftsformen wie Imperien, Stadtstaaten oder Fürstentümern.<sup>6</sup> Tatsächlich zielt die These Hahns denn auch vor allem auf die Bedeutung des »Nationenbegriffs als Selbstbeschreibungskategorie«, welche »die Einheit verschiedener funktionaler Subsysteme hinsichtlich ihrer segmentären Geltungsgrenzen postuliert«.<sup>7</sup> Dieser Anspruch war weitgehend kontrafaktisch, denn die politisch definierten Grenzen der Nationalstaaten stimmten zunächst keineswegs mit denen von Sprach- oder Währungsräumen überein. Geschichtswissenschaftliche Deutungen lassen sich mit diesem Argument verknüpfen: Im 19. Jahrhundert, so resümiert Jürgen Osterhammel, wurde es »zu einer selbstverständlichen Erwartung, dass dem National-Staat innerhalb seiner Grenzen eine charakteristische National-Gesellschaft entsprechen müsse«.<sup>8</sup> Diese Erwartung verband sich mit den politisch geschaffenen Möglichkeiten, innerhalb der staatlichen Grenzen weitreichende Rahmenbedingungen für andere Bereiche der Gesellschaft durchzusetzen. Das gilt offensichtlich für das Rechtssystem oder für die Wirtschaft; für letztere nicht allein weil diese auf das Medium Geld in der Form nationaler Währungen zurückgreift, sondern auch weil man die wirtschaftliche Entwicklung im Zeitalter der Industrialisierung im Sinne nationaler Pro-

3 Vgl. zum Beispiel *Johannes Berger*, Die Einheit der Moderne, in: *Thomas Schwinn* (Hrsg.), Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, Wiesbaden 2006, S. 201–226.

4 *Alois Hahn*, Identität und Nation in Europa, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3, 1993, S. 193–203; *ders.*, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt am Main 2000, S. 13ff. Vgl. dazu *Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 710ff. und 1045ff.; *Rudolf Stichweh*, Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt am Main 2000, S. 51ff. Bereits *Émile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main 2004 (zuerst frz. 1893), S. 237ff., macht auf eine vorübergehende Bedeutung territorialer Einheiten für die Herausbildung arbeitsteilig organisierter Gesellschaften aufmerksam. Zur fortdauernden Bedeutung nationalstaatlicher Segmentierungen vgl. *Uwe Schimank*, Weltgesellschaft und Nationalgesellschaften: Funktionen von Staatsgrenzen, in: *Bettina Heintz/Richard Münch/Hartmann Tyrell* (Hrsg.), Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen, Stuttgart 2005, S. 394–414.

5 Vgl. *Detlef Pollack*, Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter (zuerst 2013), in: *ders.*, Religion und gesellschaftliche Differenzierung, Tübingen 2016, S. 113–144.

6 Vgl. *Jürgen Osterhammel*, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 584f.; *Stichweh*, Die Weltgesellschaft.

7 *Hahn*, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, S. 29.

8 *Osterhammel*, Die Verwandlung der Welt, S. 1057; vgl. *John Breuilly*, Nationalism and National Unification in Nineteenth-Century Europe, in: *ders.* (Hrsg.), The Oxford Handbook of the History of Nationalism, Oxford 2013, S. 149–174.



jekte vorantrieb.<sup>9</sup> Die Bedeutung der Nation zeigt sich auch für Wissenschaft: Bekanntlich wirkten die Geisteswissenschaften an der Konstruktion nationaler Selbstbeschreibungen prominent mit; selbst die Naturwissenschaften sahen sich in einem Wettstreit um nationale Reputation und Entwicklungschancen.<sup>10</sup> Ein »Bekenntnis zur Nation« wurde bereichsübergreifend »in den Lebenswelten, den Leitbildern und Verhaltensnormen der Menschen selber verankert«.<sup>11</sup>

Die Bedeutung, welche nationale Segmente für funktionale Differenzierung erlangten, liegt unter anderem in der Form der sozialen Einbindung von Individuen begründet. Bereits Georg Simmel macht auf die Umstellung der Form individueller Zugehörigkeit von konzentrischen zu nebeneinanderliegenden Kreisen aufmerksam.<sup>12</sup> Nach Niklas Luhmann sind die Individuen in segmentären und stratifizierten Gesellschaften über die Zugehörigkeit zu dem jeweiligen Segment beziehungsweise zur Schicht inkludiert. Andere Formen gesellschaftlicher Mitwirkung, zum Beispiel über Heirat, Besitz oder Bildung, waren stets abhängig von dieser primären Zugehörigkeit. Funktionale Differenzierung dagegen beruht auf sachlichen Kriterien: In den Systemen der Wirtschaft, des Rechts, der Wissenschaft oder Erziehung werden jeweils nur Teilaspekte der Person relevant, ohne dass die Individuen dort ihre Identität als Ganzes zum Thema machen könnten. Das Individuum gehört keinem System mehr vollständig an, sondern ist auf parallele und partielle Inklusionen in verschiedene Systeme angewiesen.<sup>13</sup> In den vielfältigen Kontexten kann die eigene Identität nicht mehr aus der Zugehörigkeit zu Gruppen verstanden werden, in die man hineingeboren wurde. Man beschreibt sich vielmehr über Teilidentitäten, die in privaten Beziehungen, im Beruf, als Konsument und anderen Bereichen eingenommen werden. Diese Umstellung wirkte sich auf das Selbstverständnis der Individuen in mehrfacher Hinsicht aus:<sup>14</sup> Die Individuen »müssen in der Lage sein, subsystemspezifisch differenziell zu reagieren, d. h. sie müssen die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Erwartungen, Unterstellbarkeiten, Rhythmen usw. habitualisieren«.<sup>15</sup> Wer sich bislang über seine segmentäre Einbindung identifizierte, war daher in den neuen, funktional ausdifferenzierten Handlungskontexten mit Identitäts- und Sinnstiftungsproblemen konfrontiert.<sup>16</sup> Historisch eignete sich die Nation nun als neue Basis individueller Zugehörigkeiten, weil sich Ausdifferenzierungen an dieses Segment koppeln ließen. Aus Sicht der Individuen (aber auch von Organisationen) stellt die Nation eine »komplexitätentlastete Innenwelt«<sup>17</sup> bereit, welche die Sinnhorizonte eingrenzt und so Handlungsfähigkeit ermöglicht. Für eine Übergangszeit bestand

9 Vgl. Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat. In Deutschland und Europa, München 2000, S. 65f.

10 Vgl. Christoph Weichlein, Nationalismus und Nationalstaat in Deutschland und Europa. Ein Forschungsüberblick, in: NPL 51, 2006, S. 265–351, hier: S. 279ff.

11 Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat, S. 42.

12 Vgl. Georg Simmel, Die Kreuzung sozialer Kreise (zuerst 1908), in: ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt am Main 1992, S. 456–511.

13 Vgl. Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 149ff.

14 Vgl. Cornelia Bohn, Inklusion, Exklusion und die Person, Konstanz 2006; Lutz Raphael, Inklusion/Exklusion – ein Konzept und seine Gebrauchsweisen in der Neueren und Neuesten Geschichte, in: Herbert Uerlings/Iulia-Karin Patrut (Hrsg.), Inklusion/Exklusion und Kultur. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar 2013, S. 235–256.

15 Hahn, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, S. 228.

16 So mit einer handlungstheoretischen Begründung bereits ders., Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York 1974, insb. S. 107ff.

17 Schimank, Weltgesellschaft und Nationalgesellschaften, S. 399.

»eine gewisse [...] Wahrscheinlichkeit, daß nationale Selbst-Identifikation (als Beschreibung) mit territorialen Grenzen funktional ausdifferenzierter Kommunikations- und Leistungssysteme zusammenfällt, daß also nationale Identifikation mit nationalstaatlichen Grenzen (wenn auch natürlich nicht unüberwindlichen) der Sprache, der Kultur, der Bildung, des Rechts, der Währung usw. tendenziell konvergiert«. <sup>18</sup>

## II. NATION ODER RELIGION?

An die Überlegungen zu Nationalstaaten anknüpfend lässt sich zeigen, dass auch religiös umschriebene Teilgesellschaften in der Lage waren, Übergänge zu funktionaler Differenzierung zu unterstützen: In der Form *katholischer Milieus*, so wurde in der religionssoziologischen und historischen Forschung vielfältig gezeigt, etablierte sich etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts »ein abgrenzender und ausgrenzender katholisch-konfessioneller Gruppenzusammenhang mit einem gewissen Wir-Gefühl [...], der über eine eigene ›Welt-Anschauung‹, eigene Institutionen und eigene Alltagsrituale verfügt«. <sup>19</sup> Wenn auch strittig bleibt, inwiefern regionale Teilmilieus in Deutschland nebeneinander bestanden oder ob diese – nach der Reichsgründung, angetrieben durch den Kulturkampf – zu einem landesweiten Milieu zusammenwuchsen <sup>20</sup>, lässt sich doch vielfältig zeigen, wie sich die damaligen Katholiken schicht- und klassenübergreifend konfessionell orientierten. <sup>21</sup> Als ursächlich für die Milieubildung gelten die von Seymour Martin Lipset und Stein Rokkan identifizierten Cleavages: <sup>22</sup> Im Rahmen der Nationalstaaten ergaben sich im 19. Jahrhundert Hauptspannungslinien zwischen Zentrum und Peripherie, Staat und Kirche, städtisch-industrieller und ländlich-agrarischer Produktionsweise sowie zwischen Kapital und Arbeit. Das gilt auch für Belgien, die Niederlande oder die Schweiz, wo die bürgerliche und städtische Kultur ebenso wie die Eliten in Politik, Verwaltung, Wissenschaft, Industrie und Handel vorrangig protestantisch geprägt waren. Dagegen waren Katholiken in ländlichen Regionen und in den traditionellen Berufen des Handwerks und der Landwirtschaft überrepräsentiert. <sup>23</sup> Weil die Unterscheidung von Protestanten und Katholiken weitgehend parallel zu den genannten Hauptspannungslinien lief und die Katholiken sich jeweils auf der als »rückständig« oder »unterlegen« geltenden Seite wiederfanden, konnte die Konfession auf katholischer Seite zur Basis einer ebenso defensiven wie hochintegrierten Teilgesellschaft

18 Hahn, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, S. 55. Vgl. auch Dietrich Rüschemeyer, *Power and the Division of Labour*, Cambridge 1986, S. 141 ff.: Staatsbürgerschaft (»Citizenship«) als universale Rolle erlaubt ein »entdifferenzierendes« Verständnis personaler Identität, wodurch das Nebeneinander der Spezialrollen kompensiert wird.

19 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 1992, S. 96. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 2012, S. 90 ff.

20 Vgl. Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984, S. 35 ff.

21 Vgl. als Literaturüberblick Marc Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, insb. S. 71 ff. und 105 ff.

22 Vgl. Seymour Martin Lipset/Stein Rokkan, *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*, New York 1967, S. 1–64; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 120, 2000, S. 358–395.

23 Vgl. bereits Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 17–206, hier: S. 17 ff.

werden. Vor dem Hintergrund des konfessionellen Konflikts, der sich im Kulturkampf verschärfte, war ihnen die nationale Identität nur sehr beschränkt zugänglich.<sup>24</sup>

Mit Rogers Brubaker lassen sich vier mögliche Bezüge zwischen Religion und Nationalismus unterscheiden:<sup>25</sup> Neben solchen Konstellationen, in denen nationale Identitäten religiös legitimiert werden, mit religiösen Identitäten verschmelzen oder wo Religionen selbst als Spielart des Nationalismus fungieren, gebe es viertens ein konkurrierendes Verhältnis zwischen Religion und Nation. »As a principle of vision and division of the social world [...], religion too provides a way of identifying and naming fundamental social groups, a powerful framework for imagining community, and a set of schemas, templates, and metaphors for making sense of the social world.«<sup>26</sup> Diesem zuletzt genannten Typus lässt sich auch der milieuförmige Katholizismus zuordnen, wo die Religion analog der Nation als Basis sozialer und kultureller Identitäten fungierte. Ähnlich wie für die Nationalstaaten war auch für die katholischen Milieus und Säulen (in Belgien und den Niederlanden<sup>27</sup>) die Verknüpfung von Religion mit möglichst vielen der übrigen gesellschaftlichen Bereiche charakteristisch. Innerhalb der Milieus kam es zu einer »Verkirchlichung des Christentums«<sup>28</sup>, das heißt, die Kirche als *Organisation* übernahm die vorrangige Zuständigkeit für alle religiösen Gehalte. Die religiöse Zugehörigkeit erschien für die Individuen nun als Mitgliedschaft in einer Organisation. Natürlich waren nicht alle Strukturen und Prozesse im Katholizismus direkt von dieser Organisation reguliert, aber diese bestimmte den Rahmen dessen, was als »zugehörig« gelten kann.<sup>29</sup> Vereine oder Ordensgemeinschaften verfügten als Teilorganisationen zwar über eine gewisse Unabhängigkeit, waren jedoch zugleich (zum Beispiel über Präses-Funktionen der Pfarrer und die Jurisdiktion der Bischöfe) fest mit der kirchlichen Organisation verbunden. Gesteigerte »Volksfrömmigkeit« und massenhafte Partizipation an Gottesdiensten, Prozessionen und Wallfahrten bildeten einen zentralen Faktor für die Stabilisierung des Milieus.<sup>30</sup> Trotz dieser Betonung spezifisch religiöser Praktiken und Symbole lässt sich für solche Milieus von »funktional diffuser«<sup>31</sup> Durchdringung vielfältiger Lebensbereiche mit religiösen Gehalten sprechen. Die segmentäre Abgrenzung der katholischen Milieus erfolgte in erster Linie als »institutional

24 Vgl. Weichlein, Nationalismus und Nationalstaat in Deutschland und Europa, S. 319ff.; Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge/New York etc. 2003; Breuer, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge, S. 127ff.

25 Vgl. Rogers Brubaker, Religion and Nationalism. Four Approaches, in: *Nations and Nationalism* 18, 2012, S. 2–20.

26 Ebd., S. 4.

27 Vgl. Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn/München etc. 1997, S. 521ff.

28 Franz-Xaver Kaufmann, Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 1979, S. 100ff.; Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, S. 74ff.

29 Zur milieutypischen kirchlichen Organisation vgl. Michael N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen »Priesterkirche«, in: Paul Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, S. 32–163.

30 Vgl. Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, S. 14ff.

31 Vgl. die an Simmel und Parsons anschließenden Überlegungen von Hartmann Tyrell, »Religion« in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2014, S. 22ff.; Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt am Main/New York 2015, S. 314 und 462f.

duplication«<sup>32</sup>, das heißt als Etablierung konfessioneller Organisationen, die weitgehend ihren säkularen Pendanten entsprachen.

In Familien, konfessionellen Kindergärten und Schulen gelang es, ein »weitgehendes kirchliches Sozialisationsmonopol«<sup>33</sup> zu gewährleisten. Für die konfessionelle Durchdringung zahlreicher gesellschaftlicher Teilbereiche sorgten insbesondere vielfältige Vereine. Darunter bezogen sich viele nicht direkt auf religiöse und karitative Anliegen. Vielmehr sorgten Standes- und Berufsverbände, Gesellen-, Studenten-, Sport- und Gesangsvereine dafür, dass für nahezu alle Teilgruppen und Bereiche des Alltags eigenständige Organisationen vorhanden waren.<sup>34</sup> Gerade die Vereine trugen zur Stabilisierung des Milieus bei, weil sie sich den Eigenlogiken von Funktionssystemen anpassten, ihren Mitgliedern also ermöglichten, in den funktional ausdifferenzierten Kontexten unter konfessionell Gleichgesinnten zu bleiben. Konfessionelle Gewerkschaften und die Zentrumsparterie erfüllten dieselbe Aufgabe bezogen auf Wirtschaft und Politik; katholische Verlage etablierten – unter Mitwirkung von Autoren und Lesern – ein konfessionelles Segment der Massenmedien. Man kann daher nicht einfach von einer Isolierung des katholischen Bevölkerungsteils gegenüber funktionaler Differenzierung sprechen. Vielmehr sorgten die genannten Organisationen dafür, dass funktionale Differenzierung *innerhalb* des konfessionellen Segments reproduziert wurde. Ähnlich wie in den Nationen setzten sich Sachunterscheidungen – etwa der Politik, des Rechts, der Erziehung – durch, die aber in ihren Selbstbeschreibungen jeweils an einen religiösen Deutungsvorrang gekoppelt blieben.

Die Analogie zur Nation liegt darin, dass sich das Individuum mit seiner konfessionellen Identität »als Ganzes« fühlen konnte, weil die »vereinzelten« Zugänge zu den Nationen ebenfalls weitgehend innerhalb der konfessionellen Teilgesellschaft verstanden wurden. Der Zusammenhang betrifft – was hier nur angedeutet werden kann – auch die Entwicklung eines Wohlfahrtssektors: Einerseits etablierten sich staatliche Sozialpolitiken und soziale Dienste bis hin zum Wohlfahrtsstaat. Parallel dazu entstanden evangelische und katholische Sozialbewegungen mit vielfältigen Vereinen und Einrichtungen, die sich zu nationalen kirchlichen Wohlfahrtsverbänden zusammenschlossen. Sowohl in den national als auch in den konfessionell umschriebenen Segmenten bildeten sich zunächst eigenständige – und sich gegeneinander abgrenzende – Formen der Bewältigung jener Exklusionen, die innerhalb derselben Segmente für die zugehörigen Individuen anfielen. Seit der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik wurden die konfessionellen sozialen Dienste – angesichts weggefallener Cleavages und der Auflösung der traditionellen Milieus – in der Form der »Freien Wohlfahrtspflege« in den Wohlfahrtsstaat integriert.<sup>35</sup>

32 *Pierre L. van den Berghe*, *Race and Racism. A Comparative Perspective*, New York 1967, S. 34; vgl. *Brubaker*, *Religion and Nationalism*, S. 3. Vgl. für die belgischen und niederländischen Säulen *Karel Dobbelaere*, *The Rationale of Pillarization: The Case of Minority Movements*, in: *Journal of Contemporary Religion* 15, 2000, S. 181–199, hier: S. 181f.

33 *Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 101.

34 Vgl. *Michael N. Ebertz*, »Was steht ihr da und schaut zum Himmel...?«. Die Geburt der Sozialkirche aus dem Geist der Sozialpolitik, in: *Karl Gabriel/Alois Herlth/Klaus Peter Strohmeier* (Hrsg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*, Freiburg im Breisgau/Basel etc. 1997, S. 268–301; *Breuer*, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge*, S. 140ff.

35 Vgl. *Marc Breuer*, *Nationale oder konfessionelle Solidarität? Zur Konstitution von Wohlfahrtsstaaten im Rahmen segmentärer Strukturen*, in: *Monika Eig Müller* (Hrsg.), *Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Sozialpolitik in historisch-soziologischer Perspektive*, Weinheim/Basel 2012, S. 77–101; *Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter*, *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat mit konfessioneller Prägung*, in: *dies./Andreas Kurschat* u. a. (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013, S. 93–140.

## III. VERGLEICHENDE PERSPEKTIVEN

In der migrations- und religionssoziologischen sowie in der geschichtswissenschaftlichen Literatur finden sich wiederholt Hinweise auf Gemeinsamkeiten zwischen den früheren katholischen und heutigen muslimischen Minderheiten in westlichen Staaten. Diese Hinweise beziehen sich auf heterogene historische und nationalstaatliche Kontexte und wurden bislang nicht systematisiert (was auch hier nicht leistbar ist), sodass allgemeine Aussagen nicht ohne Weiteres abzuleiten sind. Offenkundig gibt es jedoch Parallelen zumindest in dreifacher Hinsicht, die nachfolgend vorgestellt werden. Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob sich muslimische Bevölkerungsgruppen – und dann auch andere religiöse Gemeinschaften – nicht ebenfalls als gesellschaftliche Segmente verstehen lassen, die für funktionale Differenzierung bedeutsam sind.

Parallelen betreffen *erstens* die sozialstrukturellen Positionen beider Gruppen. So ähnelt die Lage älterer katholischer Einwanderergruppen in den USA jener der muslimischen Gruppen im jüngeren Westeuropa.<sup>36</sup> Für Westeuropa selbst gleichen sich die autochthonen Bevölkerungen früherer katholischer Milieus und jüngere muslimische Migrantengruppen zumindest in der Hinsicht, dass sie den Zugang zur funktional differenzierten Struktur der Mehrheitsgesellschaft zu großen Teilen nur unzureichend realisieren konnten. Eine 2015/2016 durchgeführte quantitative Erhebung unter Türkeistämmigen in Deutschland zeigt beispielsweise, dass sich diese zwar zu einem sehr großen Anteil in Deutschland wohlfühlen, aber gleichwohl »bei der Mehrheit der Befragten ein klares Bewusstsein für eine herkunftsbezogene Chancenungleichheit hinsichtlich der strukturellen Integration in die deutsche Gesellschaft vorhanden ist«.<sup>37</sup> Wesentlich ist, dass diese wahrgenommene Benachteiligung auf die Religionszugehörigkeit zurückgeführt wird. *Zweitens* zeigen sich Gemeinsamkeiten hinsichtlich mehrheitsgesellschaftlicher Diskurse, die sich auf die jeweiligen Gruppen beziehen. José Casanova macht darauf aufmerksam, dass in den gegenwärtigen Diskursen über Muslime in westlichen Gesellschaften gerade solche Stereotypen wiederkehren, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert gegenüber katholischen Einwanderern in den USA geäußert wurden. Im öffentlichen Bild des Islam wiederholt sich insbesondere die »Vorstellung, dass der Katholizismus mit der modernen Demokratie und den individuellen Freiheiten nicht zusammengehe«.<sup>38</sup> Auch bezogen auf Deutschland lassen sich jüngere islamfeindliche Positionen oder verbreitete Vorbehalte gegenüber Muslimen<sup>39</sup> mit dem im 19. Jahrhundert in vielen Ländern verbreiteten »Antikatholizis-

36 Phillip Connor, Contexts of Immigrant Receptivity and Immigrant Religious Outcomes. The Case of Muslims in Western Europe, in: *Ethnic and Racial Studies* 33, 2010, S. 376–403.

37 Olaf Müller/Detlef Pollack, Angekommen und auch wertgeschätzt? Integration von Türkeistämmigen in Deutschland, in: *APuZ*, 2017, H. 27–29, S. 41–46, hier: S. 42. Weitere Hinweise in diese Richtung finden sich unten, am Ende von Abschnitt IV.

38 José Casanova, Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich, in: *Leviathan* 34, 2006, S. 305–320, hier: S. 310f.; vgl. *ders.*, The Politics of Nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States, in: *Philosophy & Social Criticism* 38, 2012, S. 485–495. Auch in der französischen Debatte um die *laïcité*, die sich in jüngerer Zeit auf den Islam konzentriert, tauchen erneut Argumente auf, die sich zuvor gegen die katholische Kirche richteten. Vgl. Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York 2007 (zuerst frz. 2005).

39 Detlef Pollack/Olaf Müller/Gergely Rosta u. a., Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden 2014; Gert Pickel, Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich, in: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 10, 2016, S. 1–37; Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2009.



mus«<sup>40</sup> vergleichen. Von protestantischer und liberaler Seite sah man den Katholizismus als eine im Kern orientalische Religion, die ebenso wie der Islam im Gegensatz zur abendländischen Geschichte und Zivilisation stehe.<sup>41</sup> Ungünstige sozialstrukturelle Positionen und symbolische Abwertungen lassen Cleavages vermuten, die denen ähnlich sind, die sich bereits für den milieuförmigen Katholizismus zeigten. *Drittens* reagiert man in früheren katholischen und jüngeren muslimischen Bevölkerungsgruppen gleichermaßen auf Erfahrungen der kollektiven Benachteiligung mit einer religiösen Vitalisierung und mit Rückgriff auf traditionelle religiöse Symbole und Praktiken. Über die lokalen und nationalen Konfliktarenen hinaus, so Casanova, formieren sich antinational-globale Bewegungen, die sich damals auf das Label des katholischen Ultramontanismus, heute auf das einer muslimische *Umma* berufen, um transnationalen Zusammenhalt zu gewinnen und einen Vorrang der Religion vor dem Staat geltend machen.<sup>42</sup> Im internationalen Vergleich ähnelt zudem der Aufstieg des politischen Islam in der Türkei (in seiner frühen Phase!) der Entwicklung der katholischen Zentrumsparterie zur Zeit der deutschen Reichsgründung: In beiden Fällen politisierten sich ursprünglich religiöse Bewegungen, weil sich die jeweiligen, in der Peripherie verorteten Trägergruppen durch Modernisierungsprozesse benachteiligt sahen.<sup>43</sup> Die Erfolgchancen und langfristigen Entwicklungsrichtungen solcher Bewegungen lassen sich mithilfe der genannten Vergleiche natürlich keinesfalls vorhersagen. Im Gegenteil fordert der Blick auf Gemeinsamkeiten auch die Markierung von Unterschieden. So war eine »parallelgesellschaftliche« Formierung für die katholischen Minderheiten im Deutschen Kaiserreich (und ähnlich für die Sozialdemokraten) »Defensive und Selbstbehauptung zugleich.«<sup>44</sup> Dagegen erzielten die jüngeren migrantischen Bewegungen in Deutschland bislang keine vergleichbaren Erfolge, nicht zuletzt, weil es ihnen an der notwendigen Kohäsion fehlt.<sup>45</sup>

Der vorliegende Beitrag kann einem Vergleich nur bezogen auf einen Teilaspekt nachgehen. Die zu klärende Frage ist, ob sich in westeuropäischen Einwanderungsländern eine gesellschaftsstrukturelle Relevanz religiöser Segmentierungen wiederholt, wie sie aus dem früheren Katholizismus bekannt ist. Über die katholischen und muslimischen Gemeinschaften hinaus zielt das Erkenntnisinteresse auf *religiöse Milieus* im Allgemeinen. Möglicherweise handelt es sich bei religiösen Milieus um eine spezifisch religiöse Sozialform<sup>46</sup>, die sich im Kontext von Modernisierungsprozessen herausbildet und für welche Verknüpfungen zwischen Religion und anderen ausdifferenzierten Bereichen der Gesellschaft charakte-

40 Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe, Göttingen 2010; vgl. Yvonne Maria Werner/Jonas Harvard (Hrsg.), European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, Amsterdam/New York 2013; Michael B. Gross, The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Ann Arbor 2004; Clark/Kaiser, Culture Wars.

41 Vgl. Borutta, Antikatholizismus, S. 109ff. und 136ff.

42 Vgl. Casanova, Aggiornamenti?

43 Ateş Altınordu, The Rise and Transformation of German Political Catholicism (1848–1914) and Turkish Political Islam (1970–2011), in: Christof Wolf/Matthias Koenig (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, Wiesbaden 2013, S. 383–408.

44 Nipperdey, Religion im Umbruch, S. 31.

45 Matthias Micus/Franz Walter, Mangelt es an »Parallelgesellschaften«?, in: Der Bürger im Staat 4, 2006, S. 215–221.

46 Vgl. dazu die Systematisierung von Volkhard Krech/Jens Schlamelcher/Markus Hero, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: Wolf/Koenig, Religion und Gesellschaft, S. 51–71, die jedoch das religiöse Milieu nicht als eigenständige religiöse Sozialform verstehen.

ristisch sind.<sup>47</sup> Die Untersuchung beschränkt sich auf die gesellschaftsstrukturelle Relevanz religiöser Milieus. Lohnend wäre darüber hinaus eine Analyse der religiösen Semantiken und der theologischen Sozialethiken, die hier jedoch aus Raumgründen nicht geleistet werden kann.

Zunächst ist zu klären, inwiefern sich der für den Katholizismus eingeführte Milieubegriff auf neuere migrantische Bevölkerungsgruppen anwenden lässt. Begrifflich wird eine Übertragung dadurch erschwert, dass in verschiedenen Theoriesprachen ausgesprochen heterogene Sachverhalte als *soziale Milieus* bezeichnet werden.<sup>48</sup> Generell lassen sich darunter Gruppen mit ähnlichen Lebensweisen und Präferenzen sowie sozialstrukturell ähnlichen Positionen verstehen, die – je nach Perspektive – als bloß analytische Kategorien oder als tatsächlich existierende, sich voneinander abgrenzende Kollektive untersucht werden. Hilfreich sind die systematisierenden Überlegungen von Thomas Schwinn.<sup>49</sup> Dieser unterscheidet Milieutheorien, die sich auf »ältere Milieus« beziehen, von solchen, die »neue«, individualisierte Milieus zum Gegenstand haben. Bei den katholischen Milieus handelt es sich um eine Spielart der *älteren* Milieus, die sich unter den Bedingungen der Auflösung traditioneller ständischer Ordnungen und der Industrialisierung im 19. Jahrhundert herausbildeten. Bezogen auf Deutschland etablierte sich der Begriff im Anschluss an M. Rainer Lepsius' Analyse der sozialmoralischen Milieus im Kaiserreich.<sup>50</sup> Ähnlich wie die Katholiken sahen sich vor allem die damaligen Arbeiterinnen und Arbeiter durch Modernisierungsprozesse benachteiligt. Solche auf kollektiven Identitäten beruhende Milieus, die einen hohen Verpflichtungsgrad gegenüber ihren Mitgliedern aufwiesen, lösten sich spätestens in den 1960er- und 1970er-Jahren auf, weil ihre Konstitutionsbedingungen wegfielen. Bezogen auf die Gegenwart lassen sich *neue* Milieus erkennen, die Individualisierungsprozesse voraussetzen: Der Einzelne wird nicht mehr in durchgängig geprägte Lebenswelten hineingeboren, sondern sieht sich fortlaufend mit alternativen Optionen konfrontiert. Die Milieutheorien von Gerhard Schulze oder Michael Vester beziehen sich auf Ähnlichkeiten von Lebensstilen und Wertorientierungen, wie sie in individuellen Konsum- und politischen Wahlentscheidungen, Geschmackspräferenzen oder Partnerschaftsverhalten zum Ausdruck kommen und nur teilweise von Schichtzugehörigkeiten geprägt werden. »Es handelt sich um Teilvergesellschaftungen, um bestimmte Lagen und Themen zentrierte Wahrscheinlichkeiten einer erhöhten Binnenkommunikation und wechselseitigen Wahrnehmung«.<sup>51</sup>

Der Vergleich zwischen älteren katholischen und jüngeren migrantisch-religiösen Milieus wird im vorliegenden Beitrag geleitet von der Frage nach den Relationen zwischen segmentär abgegrenzten Milieustrukturen und funktionaler Differenzierung. Darauf bezogen erscheinen die Hinweise von Schwinn zu den älteren Milieus jedoch als nicht unproblematisch, denn diese Milieus seien mit der differenzierten Struktur moderner Gesellschaften unvereinbar:

47 Mithilfe von »cross-religious and cross-regional comparative studies«, also über den Vergleich vordergründig sehr unterschiedlicher religiöser Bewegungen mit ihren heterogenen Rahmenbedingungen, lässt sich reflexives Wissen gewinnen und einer »universalization and naturalization of categories [vorbeugen] that have been derived from specific religious and historical traditions«, *Altinordu*, *The Rise and Transformation of German Political Catholicism*, S. 384.

48 Vgl. *Peter Isenböck/Linda Nell/Joachim Renn* (Hrsg.), *Die Form des Milieus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung*, Weinheim 2013.

49 *Thomas Schwinn*, *Soziale Milieus. Varianten und Entstehungsbedingungen*, in: *Isenböck/Nell/Renn*, *Die Form des Milieus*, S. 150–167.

50 *M. Rainer Lepsius*, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft (zuerst 1966)*, in: *ders.*, *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1993, S. 25–50.

51 *Schwinn*, *Soziale Milieus*, S. 158.

»Ihre weitgehende Prägung aller Lebensbereiche und die Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen widerspricht gerade differenzierungstheoretischen Prämissen. [...] Starke Milieubildungen sind Ausdruck einer mangelhaften, unvollständigen Modernisierung und Inklusion in das institutionelle Angebot.«<sup>52</sup>

Offenbar unterschätzt Schwinn dabei den Modernisierungsbeitrag der älteren Milieus. Zwar waren diese aus heutiger Perspektive tatsächlich nur »unvollständig« modernisiert; es handelte sich um Konstellationen des Übergangs zur modernen, funktional differenzierten Gesellschaft. Allerdings waren auch viele der übrigen Bereiche damaliger Gesellschaften durchaus »unvollständig« modernisiert: Statt der Religion dominierten zeitgenössisch in zahlreichen Bereichen nationalistische Ideologien, die man heute ebenfalls im Widerspruch gegenüber den Logiken funktionaler Differenzierung sehen würde. Im Zeichen des Nationalismus isolierte man sich scharf von den benachbarten Territorien, führte geschichtete Ordnungen weiter, verwendete vormoderne Symbole und orientierte sich an Normen, die mit »modernen« Inklusionspostulaten keineswegs vereinbar waren. Nun ist die Frage, wie hochintegrierte Milieus im Verhältnis zur differenzierten Struktur moderner Gesellschaften zu beurteilen sind, nicht allein hinsichtlich der älteren katholischen Milieus relevant, sondern bezieht sich auch auf die jüngeren migrantischen Milieus. Auch diesen spricht Schwinn eine Sonderrolle in ihrer Relation zu funktionaler Differenzierung zu. Bei den »Subkulturen ethnischer Minderheiten« handele es sich ebenfalls um hochintegrierte Milieus, die auf »unterprivilegierten Klassenlagen«<sup>53</sup> ihrer Mitglieder beruhen und religiöse Deutungsmuster sowie milieuspezifische Organisationen und Vereine etablieren. Auch diese Milieus seien nur unvollständig mit den Strukturen der Mehrheitsgesellschaft verknüpft. Ebenso wie den früheren katholischen Milieus wird dieser Hinweis jedoch den migrantischen Milieus nicht ausreichend gerecht. Ein großer Teil der ethnischen Subkulturen zeichnet sich – wie im folgenden Abschnitt erläutert wird – durch weitreichende Merkmale der Individualisierung aus und ist, wenn man sie mithilfe der Milieutheorie analysiert, eher dem Begriff der »neueren« Milieus zuzuordnen. Aber auch dort, wo es sich um hochintegrierte religiöse migrantische Milieus handelt, ist das Verhältnis zu funktionaler Differenzierung komplexer, also in seiner gesellschaftsstrukturellen Relevanz dem der früheren katholischen Milieus vergleichbar.

#### IV. RELIGIÖSE MIGRANTENMILIEUS

Die hier zu untersuchenden Phänomene sind auf den ersten Blick deutlich heterogen, handelt es sich doch beim früheren Katholizismus um religiöse Milieus autochthoner Bevölkerungsgruppen, die teilweise gerade ihre traditionelle regionale Identität bewahren wollten (allerdings setzten die katholischen Milieus der Industrieregionen des Saarlands und des Ruhrgebiets Binnenmigration voraus). Dagegen verdanken sich migrantische Milieus den mit internationaler Migrationserfahrung verbundenen Bedingungen. Ein direkter Vergleich ist auch begrifflich nicht ohne Weiteres durchzuführen, da der Milieubegriff in der Migrationssoziologie bislang wenig verankert ist. Etabliert sind die Begriffe ethnischer Communities, Kolonien oder Subkulturen sowie – aus der Soziologie sozialer Ungleichheiten kommend – der stadträumlichen Segregation und der Exklusion.<sup>54</sup> Als vielversprechend

52 Ebd., S. 152 und 155.

53 Ebd., S. 155.

54 Vgl. etwa *Alejandro Portes/Rubén G. Rumbaut*, *Immigrant America. A Portrait*, Berkeley 2006, S. 92ff.; *Friedrich Heckmann*, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992, S. 96ff.; *Hartmut Häußermann/Martin Kronauer/Walter Siepel* (Hrsg.), *An der Rändern der Städte*, Frankfurt am Main 2004. Als problematisch erweist



erscheinen milieutheoretische Zugänge, die nach Lebensstilen, Wissensformen und Netzwerken fragen und zudem migrationsbezogene und ungleichheitstheoretische Merkmale berücksichtigen. So verstehen Hans-Georg Soeffner und Dariuš Zifonun als Milieu einen »gemeinsame[n] Fundus an geteilten Wissensbeständen, Routinen und Interaktionsmustern oder mit anderen Worten ein Einverständnis darüber, was als ›normal‹ gilt.«<sup>55</sup> In modernen, pluralisierten und individualisierten Gesellschaften bestehen vielfältige Milieus nebeneinander. Diese Autoren beziehen sich eher auf die »neueren« Milieus im Sinne Schwinn, bei denen sich Zugehörigkeiten aus der Perspektive ihrer Mitglieder nicht notwendig ausschließen. So bewegen sich Individuen zugleich in den Milieus zum Beispiel ihres Berufslebens, ihrer Freizeit oder der Familie, ohne dass sich diese Zugehörigkeiten notwendig ausschließen würden. Davon ausgehend lassen sich als *Migrantmilieus* solche Formationen verstehen, die von Einwanderern aufgrund ihrer geteilten Erfahrungen und migrationsbezogener Herausforderungen gebildet werden:

»Wenn Einwanderung nicht individuell, sondern in Form von Masseneinwanderung aus derselben Herkunftsregion erfolgt, erwerben Migrantmilieus nicht selten die Funktion einer Kernwelt [...]. Sie dienen ihren Bewohnern als Mittel zur Bewältigung der Migrationssituation und ihrer Folgen. [...] In solchen nur relativ geschlossenen Milieus werden überkommene Kulturmuster transformiert und angepasst, genauso wie neu erworbenes Wissen umgeformt und eingepasst wird. In Migrantmilieus schaffen sich Einwanderer neue Institutionen, es entstehen eigene Muster ökonomischer und sozialer Reproduktionen sowie interne soziale Differenzierungen mit eigenen Status- und Rangordnungen, die zu einer Stabilisierung dieser sozialen Welt führen.«<sup>56</sup>

In eine ähnliche Richtung weisen die Überlegungen von Jan Fuhse: Im Anschluss an die Milieutheorien von Gerhard Schulze und Jörg Rössel handele es sich bei »migrantischen Milieus« um »relativ dichte soziale Netzwerke mit gemeinsamen kulturellen Mustern (Deutungsmustern und sozialen Praktiken)«, die sich über die Spannung zwischen gemeinsamem migrantischem »Herkunfts- und Aufnahmekontext«<sup>57</sup> konstituieren. Die Herkunft aus einem Staat oder einer Teilregion, mitunter auch aus kulturell ähnlichen Staaten, sorgt unter den Einwanderern für eine relativ erhöhte Dichte persönlicher Beziehungen. Innerhalb des Milieus etablieren sich spezifische kulturelle Formen und Verhaltensweisen, die in Teilen aus dem Herkunftsland übernommen sind, sich aber zugleich aus den Erfahrungen im Einwanderungsland speisen.

Für den Vergleich mit dem Katholizismus interessieren nun solche Milieus, in welchen die herkunftslandbezogene Identität mit einer *religiösen* Identität verknüpft wird. Die englischsprachige Soziologie wendet darauf seit Langem den Begriff der »ethnic churches«<sup>58</sup> an, während vergleichbare Phänomene im deutschsprachigen Bereich erst in jüngerer Zeit größere Aufmerksamkeit fanden. Wenn im Folgenden exemplarisch von *muslimischen Milieus* gesprochen wird, sind damit Submilieus des jeweiligen migrantischen Milieus (im Sinne Fuhses) gemeint, in denen Religionszugehörigkeit und religiöse Praktiken geteilt

sich das Konzept der Sinus-Milieus, weil sich migrantische Milieus kaum vorrangig aufgrund individualisierungstheoretischer Merkmale gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und untereinander abgrenzen lassen. Vgl. Dirk Halm/Martina Sauer, Die türkische Gemeinde in Deutschland und das Konzept der sozialen Milieus, in: Leviathan 39, 2011, S. 73–97.

55 Hans-Georg Soeffner/Dariuš Zifonun, Integration und soziale Welten, in: Sighard Neckel (Hrsg.), Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext, Wiesbaden 2011, S. 115–131, hier: S. 120; vgl. Dariuš Zifonun, Versionen. Soziologie sozialer Welten, Weinheim 2016.

56 Soeffner/Zifonun, Integration und soziale Welten, S. 122.

57 Jan Fuhse, Parallelgesellschaft, ethnische Gemeinschaften oder migrantische Milieus?, in: Isenböck/Nell/Renn, Die Form des Milieus, S. 189–204, hier: S. 196 und 198.

58 Mark Mullins, The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective, in: Japanese Journal of Religious Studies 14, 1987, S. 321–334.

werden. Die genannten Eigenschaften können sich sowohl auf stärker individualisierte wie segregierte Milieus beziehen. Religions- und migrationssoziologische Analysen zeigen, dass religiöse Überzeugungen und Praktiken für viele Migranten eine deutlich größere Bedeutung haben, als das in den Mehrheitsgesellschaften der Fall ist.<sup>59</sup> Insbesondere muslimische Religiosität wird seit einigen Jahren intensiv untersucht.<sup>60</sup> Im Vergleich zur deutschen Gesamtbevölkerung beschreiben sich muslimische Migranten als überdurchschnittlich religiös.<sup>61</sup> Während die Religiosität unmittelbar nach der Einwanderung rückläufig ist, kommt es in den Folgejahren zu einem Anstieg, der möglicherweise durch symbolische Grenzen gegenüber dem Islam begünstigt wird.<sup>62</sup> Auch im generationellen Vergleich ist eine Stabilität religiöser Orientierungen erkennbar.<sup>63</sup> Wenn die religiöse Praxis in Form von Moscheebesuchen und persönlichem Gebet auch rückläufig ist, fällt doch eine Zunahme der religiösen Selbsteinschätzung im generationalen Wandel auf, die dem Trend der Mehrheitsgesellschaft entgegenläuft.<sup>64</sup> Dabei kann die hohe subjektive Bedeutung der Religion keinesfalls einfach als Weiterführung von Orientierungen aus dem Herkunftsland verstanden werden. Vielfach war die Religion in den eher traditionell geprägten Herkunftsregionen lebensweltlich eingebunden. Erst nach der Migration verloren zuvor alltägliche religiöse Praktiken und Überzeugungen ihre Selbstverständlichkeit. Dabei lassen religiöse migrantische Milieus sowohl deutliche Merkmale der Individualisierung erkennen, wie sie gleichzeitig von einer bei vielen Mitgliedern geteilten Annahme selbstverständlicher religiöser Zugehörigkeit profitieren: So wird die Religionszugehörigkeit nach der Migration einerseits zu einem zentralen Merkmal der personalen Identität, über welches sich Individuen von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden und das daher zur fortlaufenden Reflexion und damit zur Subjektivierung der religiösen Praxis anregt.<sup>65</sup> Die religiösen Gemeinden, die unten näher vorzustellen sind, konkurrieren mit ihren Angeboten um Mitglieder, wodurch religiöse Partizipation immer wieder unter Entscheidungszwang gerät.<sup>66</sup>

59 Für die USA vgl. *Charles Hirschman*, The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States, in: *International Migration Review* 38, 2004, S. 1206–1233; *Portes/Rumbaut*, *Immigrant America*, S. 299ff.

60 Vgl. *David Voas/Fenella Fleischmann*, Islam Moves West. Religious Change in the First and Second Generation, in: *Annual Review of Sociology* 38, 2012, S. 525–545; *Connor*, Contexts of Immigrant Receptivity and Immigrant Religious Outcomes.

61 *Dirk Halm/Martina Sauer*, *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh 2015.

62 *Claudia Diehl/Matthias Koenig*, Zwischen Säkularisierung und religiöser Reorganisation – Eine Analyse der Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwanderer in Deutschland, in: *Wolf/Koenig*, *Religion und Gesellschaft*, S. 235–258.

63 *Claudia Diehl/Matthias Koenig*, Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche, in: *Zeitschrift für Soziologie* 38, 2009, S. 300–319.

64 Vgl. *Detlef Pollack/Olaf Müller/Gergely Rosta* u. a., *Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland*, Münster 2016, S. 12f.; *Halm/Sauer*, *Lebenswelten deutscher Muslime*.

65 *Werner Schiffauer*, *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, Berlin 2010, S. 36ff.; *Astrid Reuter*, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: *Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad* (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 371–410; *Nikola Tietze*, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2001, S. 236ff.; *Christel Gärtner/Zehra Ergi*, The Relation of Religious Identity and National Heritage among Young Muslims in Germany, in: *Francis-Vincent Anthony/Hans-Georg Ziebertz* (Hrsg.), *Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives*, Leiden/Boston 2012, S. 73–90.

66 Vgl. *Dariusz Zifonun*, Jenseits von »ethnic community« und »ethclass«: Migrantenmilieus als lebensweltliche Individualisierungs- und Differenzierungsphänomene, in: *Peter A. Berger/Ronald*

Andererseits erscheint vielen Milieuangehörigen die religiöse Zugehörigkeit an die ethnische Identität gekoppelt: Zwar kommen in den meisten Moscheegemeinden Besucher verschiedener Herkunftsländer zusammen, gleichwohl wird fast jede Gemeinde deutlich von einem Herkunftsland dominiert.<sup>67</sup> Vielfach werden religiöse Gemeinden für Migranten zu Orten der Tradierung ihrer ethnischen Identität. Insbesondere in den türkisch geprägten Gemeinden ist die nationalkulturelle Bindung an die Türkei sehr deutlich. Religiöse Praxis und Zugehörigkeit erscheinen vielen Besuchern als selbstverständlicher Ausdruck ihres Türkischseins.<sup>68</sup> Die hier untersuchten ethnisch und eher traditionell orientierten Milieus sind daher von salafistischen Gemeinschaften abzugrenzen, die eine (gegebenenfalls auch innermuslimische) Konversion verlangen und ihren multiethnischen sowie posttraditionalen Charakter betonen.<sup>69</sup>

Die Ursachen der Milieubildung lassen sich zunächst über die Bewältigung der Migrationssituation verstehen, wie migrationssoziologische Analysen vielfältig zeigen.<sup>70</sup> Ein Bedarf an einer segmentären Identität, welche die systemspezifischen Inklusionen überwölbt, entstand gerade bei den Arbeitsmigranten der Bundesrepublik dadurch, dass diese aus weitgehend peripheren Regionen kamen, in welchen die Zugehörigkeit zu Familien, Dörfern und Clans sowie Gegenseitigkeitskommunikation nach wie vor von hoher Bedeutung waren.<sup>71</sup> Ähnlich wie bei den älteren katholischen Milieus verläuft die Grenze migrantisch-religiöser Milieus zumindest teilweise parallel zu Cleavages, worauf oben bereits hingewiesen wurde. Diese sind in pluralen und individualisierten Gesellschaften zwar nicht annähernd von jener Trennschärfe, die für die traditionellen Milieus des Deutschen Kaiserreichs prägend war. Gleichwohl sind migrantische Gruppen überdurchschnittlich von Einschränkungen hinsichtlich sozialer Teilhabemöglichkeiten betroffen.<sup>72</sup> Man kann daher von einer mehrfachen *Stratifikation* individueller Rechte sprechen.<sup>73</sup> In aufenthaltsrechtlicher, sozialrechtlicher und sozialstruktureller Hinsicht haben Teilgruppen der migrantischen Bevölkerung signifikant ungleiche Möglichkeiten, ihre Rechte geltend zu machen. Hinzu kommt die bereits erwähnte, in weiten Kreisen der Bevölkerung verbreitete Ablehnung gegenüber Muslimen, die man als eine »neue religiös-kulturelle Spannungslinie in Deutschland«<sup>74</sup> verstehen kann. Während diese Cleavage in der Gesamtbevölkerung signifikanten

---

*Hitzler* (Hrsg.), *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert »jenseits von Stand und Klasse«?*, Wiesbaden 2010, S. 139–151.

- 67 *Dirk Halm/Martina Sauer/Jana Schmidt* u. a. (Hrsg.), *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz, Nürnberg/Essen 2012*, S. 59ff. In 64% der Moscheegemeinden stammt die Mehrzahl der Mitglieder aus der Türkei, vgl. *Halm/Sauer*, *Lebenswelten deutscher Muslime*.
- 68 Vgl. *Theresa Beilschmidt*, *Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld 2015, S. 143ff.; *Tietze*, *Islamische Identitäten*, S. 14f.
- 69 Vgl. *Rauf Ceylan*, *Neo-Salafiyya – Charakteristik und Attraktivität einer neuen fundamentalistischen Bewegung in Deutschland*, in: *Leviathan* 44, 2016, S. 187–205; *Zifonun*, *Versionen*, S. 98f.
- 70 Vgl. die in Anm. 54 zitierte Literatur.
- 71 *Werner Schiffauer*, *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*, Stuttgart 1987; *Klaus-Peter Japp*, *Zur Bedeutung von Vertrauensnetzwerken für die Ausdifferenzierung politischer Kommunikation*, in: *Michael Bommes/Veronika Tacke* (Hrsg.), *Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft*, Wiesbaden 2011, S. 261–286.
- 72 *Olaf Müller*, »Objektive« Lage und soziale Ablehnung: Das soziostrukturelle Profil der Muslime in Deutschland und Europa im Vergleich, in: *Pollack/Müller/Rosta* u. a., *Grenzen der Toleranz*, S. 79–109.
- 73 *Kathrin Mohr*, *Stratifizierte Rechte und soziale Exklusion von Migranten im Wohlfahrtsstaat*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 34, 2005, S. 383–398.
- 74 *Gergely Rosta/Detlef Pollack*, *Eine neue religiös-kulturelle Spannungslinie in Deutschland?*, in: *Pollack/Müller/Rosta* u. a., *Grenzen der Toleranz*, S. 179–196.

Einfluss auf die Parteienwahl zeigt, stärkt sie umgekehrt die kollektive Identität und das Distinktionspotenzial muslimischer Gemeinschaften.<sup>75</sup>

## V. MILIEUS UND FUNKTIONSSYSTEME

Inwiefern finden sich in religiösen migrantischen Milieus Verknüpfungen von Milieustrukturen und funktionaler Differenzierung, die den früheren katholischen Milieus vergleichbar sind? Joachim Renn widerspricht zwar der oben (Abschnitt I) zugrunde liegenden systemtheoretischen Auffassung der Exklusionsindividualität, weil er die Selbstbehauptung des Subjekts als notwendige Ressource sieht, worauf funktionale Differenzierungsprozesse zurückgreifen würden.<sup>76</sup> Ohne die Unterschiede zwischen beiden Positionen hier angemessen diskutieren zu können, sei dennoch auf eine bedeutende Gemeinsamkeit hingewiesen: Während Hahn, wie erläutert, segmentäre Nationalstaaten als historische Voraussetzung funktionaler Differenzierung sieht, macht Renn auf den konstitutiven Beitrag sozialer Milieus für funktionale Differenzierung aufmerksam, da sie Anschlüsse zwischen individuellen Lebenswelten und Funktionssystemen herstellen.<sup>77</sup> Bei der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und der milieuförmigen Differenzierung von kulturellen Sinnhorizonten handelt es sich Renn zufolge um verschiedene Achsen einer *multiplen Differenzierung*. Ein Milieu stellt einen »abgegrenzten Horizont realer Gruppen« dar, »zu deren Einheit die faktische Binnenkommunikation mit besonderem Akzent auf Stilpräferenzen gehört«. Diese unterscheidet sich von den Funktionssystemen mit ihren spezifischen Codes »vor allem durch den Grad der *Konkretheit*, der symbolischen Dichte und zugleich Vagheit der verwendeten Sprache, damit auch durch das Gewicht, das dem impliziten, praktischen und habituellen Wissen zukommt«. <sup>78</sup> Davon ausgehend besteht die differenzierungstheoretisch relevante Leistung sozialer Milieus in Anschlussleistungen, das heißt in der »situations-sensiblen Applikation generalisierten Sinns innerhalb eines praktischen Kollektivs«. <sup>79</sup>

Solche Anschlussleistungen, das heißt lebenswelt- oder milieuspezifische Zugänge zu den Funktionssystemen, werden zweifellos auch in religiösen Milieus erbracht. Allerdings ist damit noch nichts über die spezifisch *religiösen* Komponenten gesagt, die für Anschlüsse an funktionale Differenzierung bedeutsam sind. Diesbezüglich sind die ländervergleichenden quantitativen Analysen religiöser Bindungen von Detlef Pollack und Gergely Rosta aufschlussreich.<sup>80</sup> Diese zeigen, dass fortschreitende Prozesse funktionaler Differenzierung empirisch unter bestimmten Umständen mit nachlassender Religiosität einhergehen, was sich mit differenzierungstheoretischen Einsichten deckt: In vormodernen Gesellschaften konnte Religion einen Geltungsvorrang durchsetzen. Dagegen entkoppeln sich die gesellschaftlichen Teilbereiche im Modernisierungsprozess von religiösen Ansprüchen. Religion erscheint jetzt als ein gesellschaftliches Teilsystem neben anderen.<sup>81</sup> Während die reli-

75 Wolfgang Bergem, Wann ist das Distinktionspotenzial religiöser Identitäten anfällig für eine Eskalation zur Freund-Feind-Schematisierung?, in: Ines-Jacqueline Werkner/Oliver Hidalgo (Hrsg.), Religiöse Identitäten in politischen Konflikten, Wiesbaden 2016, S. 125–143.

76 Vgl. Joachim Renn, Selbstentfaltung – Das Formen der Person und die Ausdifferenzierung des Subjektiven. Soziologische Übersetzungen II, Bielefeld 2016, S. 186f.

77 Ders., Die Form des Milieus – Vergemeinschaftung, multiple Differenzierung und die tiefenhermeneutische Makroanalyse, in: Isenböck/Nell/Renn, Form des Milieus, S. 304–338.

78 Ebd., S. 318f.

79 Ebd., S. 322.

80 Pollack/Rosta, Religion in der Moderne.

81 Vgl. bereits Max Weber, Zwischenbetrachtung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 536–573; Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, S. 259ff.; weitere Hinweise bei Breuer, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge, S. 32ff.

giöse Inklusionsfähigkeit also unter funktionaler Differenzierung leidet, sind gegenteilige Effekte dort erkennbar, wo es zu religiös gerahmten Prozessen der Entdifferenzierung oder Diffusion kommt: »[D]ie Integrationsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen steigt, wenn sie sich mit nichtreligiösen Identitäten und Interessen verbinden.«<sup>82</sup> Spezifisch für die historischen Milieus und Säulen etwa in Westdeutschland oder in den Niederlanden war »die Diffusion der religiösen Funktion mit der Wahrnehmung anderer Funktionen, die kirchliche Integration in das politische Handeln, in die politische Diskussionskultur und zivilgesellschaftliche Assoziationen.«<sup>83</sup> Auch die polnische oder die russische Nationalbewegung ebenso wie evangelikale Bewegungen in den USA lassen erkennen, dass »Prozesse der funktionalen Entdifferenzierung mit einem Relevanzgewinn des Religiösen«<sup>84</sup> verbunden sind. Während die traditionellen religiösen Sozialformen ihre Bindungskraft aufgrund von Modernisierungsprozessen verloren haben, sind fundamentalistische religiöse Bewegungen der Gegenwart – ob salafistischer, evangelikaler oder ultra-orthodoxer Couleur – dadurch erfolgreich, dass sie in entdifferenzierender Absicht versuchen, politische, wirtschaftliche oder rechtliche Sachverhalte ihrer religiösen Perspektive unterzuordnen.<sup>85</sup>

Mit den Hinweisen Renns auf die Anschlussleistungen sozialer Milieus an funktionale Differenzierung sowie denjenigen Pollacks und Rostas auf die Integrationsfähigkeit von Religion in funktional diffusen Subkulturen sind zwei Mechanismen benannt, über welche religiöse Milieus bezogen auf funktionale Differenzierung relevant werden: Erstens ist allgemein eine Differenzierung der Gesellschaft nach sozialen Milieus zu beachten, aus denen heraus sich jeweils subkulturell spezifische Zugänge zu den Funktionssystemen eröffnen. Zweitens gibt es für Religionsgemeinschaften deutliche Anreize, solche Zugänge zu Funktionssystemen bewusst vorzuhalten und auszubauen, weil sie davon in ihrer »Inklusionsfähigkeit« profitieren. Hinsichtlich der Form, in denen Bezüge zu Funktionssystemen konkret hergestellt werden, sind allerdings Unterschiede zwischen älteren katholischen und jüngeren migrantischen Milieus zu beachten. Bei den katholischen Milieus ging es darum, dass milieuintern funktionale Differenzierungen – etwa in der Medizin oder der Erziehung – etabliert wurden, und zwar historisch weitgehend parallel zur milieuexternen Etablierung funktionaler Ausdifferenzierungen.<sup>86</sup> Für die Systeme zum Beispiel der Erziehung, der Wirtschaft, der Politik oder der Massenmedien ermöglichte das Milieu seinen Mitgliedern konfessionell eingebundene Inklusionen. Aufgrund der hohen regionalen Verdichtung konnten Kontakte mit Individuen anderer Konfession weitgehend vermieden werden, sodass die konfessionelle Rahmung aller Aktivitäten von den Einzelnen weitgehend unhinterfragt blieb. Das bedeutet zwar nicht, dass ein spezifisch katholisches Wirtschafts- oder Politiksystem neben dem nationalen Wirtschafts- oder Politiksystem existiert hätte. Aber das konfessionelle Milieu konnte – ebenso wie die Nationalstaaten – die Illusion durchsetzen, dass ausdifferenzierte wirtschaftliche oder politische Kommunikationen der konfessionellen oder nationalen Gemeinschaft zugeordnet seien, weil die empirischen Mitwirkungen auch tatsächlich immer im Kontakt mit Zugehörigen erfolgen. Über die Form, in der das bezogen auf die einzelnen Systeme geschah – mithilfe von Organisationen – wird im nächsten Abschnitt zu sprechen sein. Zunächst kommt es nur darauf an, dass sich aus der Perspektive der Individuen ausdifferenzierte, »entpersonalisierte« Kommunikatio-

82 Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, S. 462.

83 Ebd., S. 463.

84 Ebd., S. 469.

85 Vgl. ebd.

86 Vgl. Breuer, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge, S. 134ff.; Karl Gabriel, Das 19. Jahrhundert: Das Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?, in: ders./Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, S. 417–438.



nen jederzeit mit einer kollektiven Identität (auf nationaler oder konfessioneller Basis) koppeln ließen.

Während die älteren katholischen Milieus in einer Gesellschaft des Übergangs zu funktionaler Differenzierung verortet waren, sind die migrantischen Milieus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart eingebettet in eine funktional differenzierte Gesellschaft, das heißt in einen Rahmen fortgeschrittener Modernisierung. Die Bedingungen betreffen aber nicht alle Teilsysteme in gleicher Weise: Ähnlich wie im früheren Katholizismus<sup>87</sup> hat die Zuordnung von Eheschließung und von Familien zu den Milieus, das heißt die Vermeidung von »Mischehen« für die Milieuintegration zentrale Bedeutung. Ethnisch-religiös beziehungsweise konfessionell homogene Ehen ermöglichen die Zuordnung der Familie zum religiösen Milieu. Der Anteil interethnischer Ehen ist bei muslimischen Migranten in westeuropäischen Ländern sehr gering.<sup>88</sup> Die Familie ermöglicht unter diesen Umständen die Reproduktion einer ethnisierten Religiosität sowie religiöse Sozialisation und die Stabilisierung religiöser Traditionen im Alltag. Jenseits der Familie ist eine eigenständige Reproduktion funktionaler Differenzierung in den segmentären Milieugrenzen der muslimischen Migrationsmilieus hingegen kaum in ähnlich ausgearbeiteten und weitreichenden Formen möglich, wie das in den früheren konfessionellen Milieus der Fall war. Dafür sorgen bereits die starken Differenzierungen der Gemeinden und Verbände nach Glaubensrichtungen und Herkunftsländern sowie nach Verbandszugehörigkeiten.<sup>89</sup> Hinzu kommt, dass die lokale Verdichtung der muslimischen Bevölkerung sehr viel geringer ist als die der früheren katholischen Bevölkerung.<sup>90</sup> Eine weitgehende Beschränkung der Alltagskontakte auf Milieuangehörige ist daher kaum zu gewährleisten. Zwar wird mitunter problematisiert, dass sich ethnische Gemeinschaften zu einer »institutionellen Vollständigkeit [...] mit eigenen funktionalen Bereichen und einem eigenen Schichtungssystem«<sup>91</sup> entwickeln. Zweifellos kommt es teilweise zu Prozessen der Segregation, die für Integrationsprozesse erschwerende Wirkungen haben. Während sich die Einbindung in ethnisch-religiöse Gemeinden in den USA offenbar positiv auf die Integration in die Mehrheitsgesellschaft auswirkt, werden hierzulande auch negative Effekte beobachtet:<sup>92</sup> Dichtere intrareligiöse Kontakte begünstigen es zumindest für einen Teil der Gemeindemitglieder,

87 Vgl. *Breuer*, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge, S. 215ff.

88 Vgl. *Müller*, »Objektive« Lage und soziale Ablehnung, S. 94ff. Zum Beispiel beträgt der Anteil von Ehen zwischen türkischen und deutschen Staatsangehörigen im Jahr 2000 bezogen auf türkische Männer nur 13% und bezogen auf türkische Frauen nur 6–7%. Für Österreich zeigen *Hilde Weiss/Julia Hofmann*, Gegenseitige Wahrnehmungen: Annäherungen, Stereotype und Spannungslinien zwischen ÖsterreicherInnen und MuslimInnen, in: *Hilde Weiss/Gülay Ates/Philipp Schnell* (Hrsg.), *Muslimische Milieus im Wandel? Religion, Werte und Lebenslagen im Generationenvergleich*, Wiesbaden 2016, S. 113–133, hier: S. 125f., dass sowohl unter Einheimischen als auch unter muslimischen Migranten starke Grenzziehungen bezogen auf die Ehe vorgenommen werden.

89 Vgl. *Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Stichs*, *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009; *Halm/Sauer/Schmidt* u. a., *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*; *Mathias Rohe*, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München 2016, S. 128ff.

90 Im Katholizismus führten die Cleavages nur dort zu einer Milieubildung, wo der Bevölkerungsanteil hinreichend groß war. Unter Diaspora-Bedingungen, wie in Berlin oder Nürnberg, kam es nicht zur Ausbildung der charakteristischen Milieustrukturen. Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert*, S. 378.

91 *Hartmut Esser*, *Integration und ethnische Schichtung*, Mannheim 2001, URL: <<http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf>> [12.4.2017], S. 40.

92 *Müller/Pollack*, *Angekommen und auch wertgeschätzt?*, S. 45; *Nancy Foner/Richard Alba*, *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?*, in: *International Migration Review* 42, 2008, S. 360–392.

auf das Erlernen der Sprache des Einwanderungslandes zu verzichten und sich in ihren sozialen Kontakten stärker ko-ethnisch zu orientieren. Dass jedoch die zentralen gesellschaftlichen Teilbereiche vollständig – oder auch nur weitgehend – innerhalb dieser ethnischen Gemeinschaften reproduziert würden, konnte bislang nicht nachgewiesen werden. Von »Parallelgesellschaften«, deren Mitglieder weitgehend ohne Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft auskommen, kann man, so wurde mehrfach gezeigt, allenfalls für kleine Teilgruppen der migrantischen Bevölkerung sprechen.<sup>93</sup> Die Relevanz religiös-migrantischer Milieus für funktionale Differenzierung lässt sich daher nicht in einem strikten Sinne als Entdifferenzierung verstehen.<sup>94</sup> Nur in seltenen Fällen wäre davon auszugehen, dass innerhalb der Milieus funktionale Ausdifferenzierungen vollständig zurückgenommen werden, dass also etwa körperliche Krankheiten nur religiös und nicht mehr medizinisch behandelt werden; dass Kinder keine Schulen besuchen oder Waren und Dienstleistungen nicht mit Geld bezahlt werden, sondern allein auf der Basis ethnischer und religiöser Solidaritäten getauscht werden. Sehr wohl ist jedoch zu erkennen, wie solche Sachverhalte, die in der Mehrheitsgesellschaft funktional differenziert und damit – jenseits von Religion – säkularisiert sind, mit religiösen Zuordnungen verknüpft werden und dadurch zumindest »funktional diffus«<sup>95</sup> erscheinen. Die Diffusion liegt in der Verknüpfung von genuin säkularen Gehalten mit der religiösen Identität des Milieus.<sup>96</sup>

Die Diffusion ist nicht unabhängig von den in der Umwelt des Milieus bereits eingespielten funktionalen Differenzierungen zu verstehen. Vielmehr nimmt das Milieu gerade auf diese Bezug. Die Frage ist nun, wie solche Bezüge in religiösen Milieus installiert werden. Teilweise mag es sich um »Netzwerke des wechselseitigen Gunsterweises«<sup>97</sup> handeln, die auf Verwandtschaft und ethnischer Gemeinschaft beruhen. Luhmann weist darauf hin, dass solche Netzwerke, welche die Person als Ganze (und nicht funktional spezifisch) inkludieren, funktionale Differenzierung unterlaufen, das heißt »parasitär« in den Funktionssystemen operieren, weil stabile Organisationsbildungen nicht funktionieren.<sup>98</sup> Die spezifischen Zusammenhänge religiöser Milieus sind damit allerdings noch nicht getroffen, denn diese zeichnen sich – wie für den Katholizismus bereits gezeigt – gerade durch vielfältige Organisationen aus. Entscheidend sind solche Organisationen, die nicht funktionale Differenzierung unterlaufen, sondern sich alternativ zu Organisationen der Mehrheitsgesellschaft etablieren. Weiterführend sind die Überlegungen von Michael Bommes zu der »querständigen« Positionierung ethnischer Netzwerke im Verhältnis zu den Funktionssystemen. In Einwanderungsländern etablieren sich Migrantennetzwerke aufgrund von Verwandt-

93 Dirk Halm/Martina Sauer, Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung, in: APuZ, 2006, H. 1-2, S. 18–24; Martina Sauer, Teilhabe und Orientierungen türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der zehnten Mehrthemenbefragung 2009 im Auftrag des Ministeriums für Generationen, Familie, Frauen und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, Essen 2010; Wolf-Dietrich Bukow/Claudia Nikodem/Erika Schulze u. a., Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen, Wiesbaden 2007, S. 11–28; Fuhse, Parallelgesellschaft, ethnische Gemeinschaften oder migrantische Milieus?, S. 190ff.

94 Das gilt zumindest, sofern man in diesen Begriff den unwahrscheinlichen Fall fasst, dass »eine Systemgrenzen ziehende Unterscheidung wieder aufgelöst wird und ein älterer Systemzustand restauriert wird«, so Rudolf Stichweh, Differenzierung und Entdifferenzierung. Zur Gesellschaft des frühen 21. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 4, 2014, S. 8–19, hier: S. 9.

95 Vgl. die in Anm. 31 genannte Literatur.

96 Vgl. das Verständnis von Diffusion als »Vermischung von religiösen mit anderen, mit politischen, nationalen oder moralischen Funktionen« bei Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, S. 314.

97 Niklas Luhmann, Inklusion und Exklusion, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden 2008 (zuerst 1997), S. 239.

98 Ebd., S. 235ff.

schaft und gemeinsamer regionaler Herkunft. Indem die Netzwerke ihre Teilnehmer im Zugang etwa zu Wohnraum, Ausbildung, Arbeit, Recht oder Gesundheitsleistungen unterstützen, richten sich die Netzwerke gleichwohl an den Inklusionserfordernissen funktional differenzierter Gesellschaften aus. In der Form von Migrationsnetzwerken kommt es

»zu sozialen Strukturbildungen [...], die sich komplementär zu bzw. jenseits von staatlichen Organisationsformen herausbilden. Diese Migrationsnetzwerke besitzen in ihrer Querständigkeit auf der einen Seite eine erstaunliche Ähnlichkeit zur Funktionsweise von Wohlfahrtsstaaten. Sie bilden sich an der Inklusionsproblematik von Migranten, und mit Querständigkeit ist dabei gemeint, dass sie sich nicht an einem spezifischen Funktionssystem und den daran angelagerten Organisationen orientieren, sondern, ähnlich wie Wohlfahrtsstaatlichkeit, an den Inklusionsproblemen von Individuen in verschiedenen Inklusionskontexten und Organisationen. Netzwerke gewinnen Bedeutung für die sozialen Teilhabechancen von Migranten in den für ihre Lebensführung gesellschaftlich relevanten Bereichen.«<sup>99</sup>

In dieser Funktion werden migrantische Milieus gerade dort relevant, wo Migranten die Leistungen wichtiger Funktionssysteme nur eingeschränkt zugänglich sind, aber zudem auch wohlfahrtsstaatliche Leistungen nicht in demselben Ausmaß genutzt werden (können?), wie das in der Mehrheitsgesellschaft der Fall ist.<sup>100</sup>

## VI. MULTIREFERENZIELLE ORGANISATIONEN

Sowohl in älteren katholischen als auch in neueren religiösen Migrationsmilieus haben Organisationen zentrale Bedeutung für die Verknüpfung des Milieus mit säkularen Funktionssystemen. Dieser Zusammenhang wird aus dem Milieu heraus zunächst dadurch konstituiert, dass Religion die Sozialform von Gemeinschaften und zugleich von modernen Organisationen annimmt.<sup>101</sup> Wie oben erläutert ermöglichten in den Übergangsprozessen des 19. Jahrhunderts konfessionelle Organisationen milieuinterne Modernisierungen, weil sie sich an den Strukturen funktionaler Differenzierung orientierten. In religiösen Migrantengemeinden, das heißt in »Zusammenschlüsse[n] bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen«<sup>102</sup>, setzt sich die Doppelgesichtigkeit von gemeinschaftlicher und organisierter Sozialform fort. Mithilfe ethnografischer Untersuchungen zeigt Werner Schiffauer<sup>103</sup>, wie Moscheegemeinden für türkische Arbeitsmigranten angesichts alltäglicher Erfahrungen der Fremdheit und der Sinnkrisen zu einer »Ersatz-Heimat«<sup>104</sup> wurden. Migranten der ersten Generation schoben das ursprüngliche Ziel der Rückkehr auf, es kam zum Familiennachzug und zur Niederlassung in Stadtquartieren. In Hinterhöfen, Industriegebäuden oder Wohnhäusern

<sup>99</sup> Michael Bommes, Migrantennetzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft, in: *ders./Tacke*, Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft, S. 241–260, hier: S. 253.

<sup>100</sup> Ein Beispiel dafür ist die unterdurchschnittliche Nutzung ambulanter und stationärer Pflegedienste durch Migranten im Alter, vgl. *Hürrem Tezcan-Güntekin/Jürgen Breckenkamp/Oliver Razum*, Pflege und Pflegeerwartungen in der Einwanderungsgesellschaft. Expertise im Auftrag der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Berlin 2015.

<sup>101</sup> Vgl. *Krech/Schlamelcher/Hero*, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, S. 58ff.

<sup>102</sup> *Alexander-Kenneth Nagel*, Diesseits der Parallelgesellschaft. Religion und Migration in relationaler Perspektive, in: *ders.* (Hrsg.), Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld 2015, S. 11–36, hier: S. 16; vgl. *Krech/Schlamelcher/Hero*, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, S. 62ff.

<sup>103</sup> *Schiffauer*, Nach dem Islamismus, S. 36ff.

<sup>104</sup> Ebd., S. 46.



entstanden provisorische Moscheen. Während man die Mehrheitsgesellschaft als trostlos und amoralisch wahrnahm, sah man die religiöse Gemeinde als einen Ort, der die Weitergeltung traditioneller Solidaritäten, Geschlechterordnungen und familiärer Werte garantierte. Aufgrund rechtlicher und politischer Rahmenbedingungen des Einwanderungslandes sowie der Dynamiken des religiösen Feldes entwickelten sich lokale Gemeinschaften mit ihren später entstandenen Dachverbänden »zu einem Isomorphismus«<sup>105</sup> in Richtung der christlichen Kirchen. Die Gemeinden und ihre Verbände nehmen verstärkt organisationale Formen an, die jener der christlichen Kirchen vergleichbar sind, indem sie sich primär religiös definieren, Spezialrollen – der Imame als Seelsorger, der Vorstände, der haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitenden – ausbilden und zudem andere soziale Kontexte, etwa der Politik oder der Erziehung, nach ihren sozialen Bedarfen einbinden. Diese Dynamiken lassen sich als »funktionale ›Verkirchlichung‹ des Islam«<sup>106</sup> verstehen. Dabei gibt es deutliche Parallelen zu der früheren Verkirchlichung<sup>107</sup>, wie sie sich im Fall des Katholizismus unter Milieubedingungen vollzog.

Eigenständige Organisationen, die zwar innerhalb des Milieus operieren, jedoch nicht direkt der religiösen Kernorganisation (der Gemeinden und Verbände) zugeordnet sind, lassen sich bei Weitem nicht in jener Vielfalt finden, welche den früheren katholischen Milieus entspricht. Zeitungen, Fernsehsender aus dem Herkunftsland (und die sozialen Netzwerke des Internets)<sup>108</sup> unterstützen die Milieuintegration ebenso wie ethnische Ökonomien: Milieuzugehörige Personen führen zum Beispiel Lebensmittelgeschäfte, Reisebüros oder Arztpraxen, die sich allerdings in den meisten Fällen auch an Kunden aus der einheimischen Bevölkerung richten.<sup>109</sup> Ethnische Sportvereine, so zeigt Zifonun<sup>110</sup>, stärken die Einbindung ihrer Mitglieder in ein Migrantenumlieu, ermöglichen aber auch die Teilhabe an den jeweiligen lokalen und sportlichen Kontexten. Im schulischen Bereich ist die ethnische Segregation an Regelschulen, welche über wohnräumliche Segregation und Bildungsbenachteiligung zu erklären ist<sup>111</sup>, von quantitativ weitaus größerer Relevanz als türkische oder islamische Privatschulen, die eher von bildungsorientierten Familien genutzt werden.<sup>112</sup> Bezüglich der Frage, wie sich solche binnenethnische Organisationen hinsichtlich der gesamtgesellschaftlichen Integration ihrer Mitglieder auswirken, laufen die Bewertungen weit auseinander. Während ein Teil der Literatur auf positive Effekte aufmerksam

105 Volkhard Krech, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, S. 63; zu den Dachverbänden vgl. Kerstin Rosenow-Williams, *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany. New Developments in the 21st Century*, Leiden/Boston 2012.

106 Vgl. Levent Tezcan, *Islam*, in: Lucian Hölscher/Volkhard Krech (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 6/2: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen, Paderborn 2016, S. 151–176, hier: S. 166ff.

107 Vgl. Anm. 28.

108 Zwar nutzt nur eine Minderheit der türkeistämmigen Bevölkerung ausschließlich muttersprachliche Medien, vielmehr überwiegt eine komplementäre Nutzung mit deutschen Medien. Allerdings werden muttersprachliche Medien als Brücke zum Herkunftsland wahrgenommen und erhalten so eine wichtige Bedeutung für die Bewahrung der ethnischen Identität. Vgl. Susanne Worbs, *Mediennutzung von Migranten in Deutschland*, Nürnberg 2010.

109 Vgl. René Leicht/Marc Langhauser, *Ökonomische Bedeutung und Leistungspotenziale von Migrantenunternehmen in Deutschland*, Bonn 2014.

110 Zifonun, *Versionen*, S. 108ff.

111 Vgl. Friedrich Heckmann, *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*, Wiesbaden 2015, S. 139f.

112 Inga Niehaus, *Muslimische Minderheiten und ihre islamischen Schulen in Europa*, in: Dietrich Reetz (Hrsg.), *Islam in Europa: religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*, Münster 2010, S. 191–211.

macht, die aus der Selbstorganisation der Migranten resultieren<sup>113</sup>, verweisen andere, wie schon angemerkt, auf negative Effekte für das Erlernen der Sprache des Einwanderungslandes und auf reduzierte Kontakte außerhalb der ethnischen Gruppe.<sup>114</sup> Ohne diese Kontroverse hier näher diskutieren zu können, scheint es doch insgesamt sinnvoll, auf die integrationsbezogene *Ambivalenz* religiöser Migrantenmilieus hinzuweisen (wie man sie auch für die früheren katholischen Milieus geltend machen kann). Jedenfalls dürfte es im Einzelfall sehr unterschiedlich ausgeprägt sein, ob und inwiefern migrantische Organisationen neben der ethnischen auch eine religiöse Identität unterstützen. Sehr viel weniger als in den älteren katholischen Milieus ist das Spektrum milieueigener Organisationen insgesamt hinreichend, um funktionale Differenzierung segmentär zu reproduzieren. Unter diesen Umständen kann eine Segmentierung von Funktionssystemen kaum so weitgehend durchgesetzt werden, dass sich alltägliche Kontakte nur noch auf andere Milieugehörige beschränken. Der Zusammenhang zwischen Milieu und funktionaler Differenzierung ist bei den religiösen Migrantenmilieus daher schwerer zu fassen, als das bei den älteren katholischen Milieus der Fall war.

Von zentraler Bedeutung sind dagegen Sub-Organisationen, die sich innerhalb der (auch baulichen) Kontexte der *Moscheegemeinden* ansiedeln. Bereits für die christlichen Kirchen ist charakteristisch, dass sich diese nicht als einheitliche, zentral gesteuerte Organisationen verstehen lassen, sondern als »Organisation von Organisationen«:<sup>115</sup> Zu unterscheiden sind im Katholizismus die territorialen Organisationen der Diözesen mit ihren Untergliederungen von der parallelen Struktur der Orden und Kongregationen. Hinzu kommen vielfältige Verbände sowie zahlreiche Verknüpfungen zwischen den diversen Organisationsformen, sowohl auf regionalen wie lokalen Ebenen. Auch die am Vereinsrecht orientierten Moscheegemeinden und ihre Verbände bilden vielfältige Suborganisationen aus. Im vorliegenden Zusammenhang sollen vor allem die lokalen Moscheegemeinden in den Blick genommen werden, die sich – aufgrund der in ihnen gebildeten Teilorganisationen und Gruppen – als »multifunktionale Zentren im Wohngebiet« und als »Kristallisationspunkte«<sup>116</sup> religiöser migrantischer Milieus verstehen lassen.<sup>117</sup> Insgesamt scheinen die religiösen Gemeinden für die Konstitution religiöser Migrationsmilieus eine wichtigere Rolle zu spielen, als das im früheren Katholizismus der Fall war, der eine größere Pluralität von Organisationen jenseits der Gemeinden aufwies. Viele Gemeindemitglieder verbringen in den Moscheegemeinden über die Gottesdienste hinaus bedeutende Teile ihres Alltags. Im Gebäudekomplex bildet sich die Multifunktionalität auch räumlich ab: Neben den Räumen für Gebet und rituelle Waschungen gibt es eine Teestube und ein Lebensmittelgeschäft, Räume für Religionsunterricht, Treffpunkte für Jugendgruppen, Mütter oder alte Menschen.

113 Vgl. die im folgenden Abschnitt zitierte Literatur, Anm. 115ff.

114 Vgl. Müller/Pollack, *Angekommen und auch wertgeschätzt?*, S. 45, und insb. Ruud Koopmans, *Assimilation oder Multikulturalismus? Bedingungen gelungener Integration*, Berlin/Münster 2017.

115 Michael N. Ebertz, *Kirche als Organisation von Organisationen. Am katholischen Beispiel*, in: Patrick Heiser/Christian Ludwig (Hrsg.), *Sozialformen der Religionen im Wandel*, Wiesbaden 2014, S. 169–184; vgl. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, S. 93f.

116 Rauf Ceylan, *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*, Wiesbaden 2006, S. 18 und 145ff.; vgl. Schiffauer, *Nach dem Islamismus*, S. 45; Beilschmidt, *Gelebter Islam*.

117 Zu religiösen Migrantengemeinden vgl. Alexander-Kenneth Nagel, *Religiöse Migrantenorganisationen als soziale Dienstleister*, in: *Soziale Passagen* 8, 2016, S. 81–97; ders., *Diesseits der Parallelgesellschaft*; Martin Baumann, *Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten. Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz*, in: Jürgen Mohn/Adrian Hermann/Jürgen Mohn (Hrsg.), *Orte der europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg 2015, S. 503–523.

Die Vielzahl nichtreligiöser Angebote wurde auch quantitativ analysiert. Dabei zeigen sich diese umso zahlreicher, je umfangreicher auch das spezifisch religiöse Angebot der Gemeinden ist. Zudem wirkt sich die finanzielle und personelle Ressourcenausstattung der Gemeinden positiv auf die religiösen und nichtreligiösen Aktivitäten aus.<sup>118</sup> Der für das Milieu konstitutive Netzwerkcharakter wird also, ähnlich wie in den älteren Lepsius-Milieus, über Organisationen stabilisiert: »Religiöse Migrantengemeinden unterscheiden sich von lediglich individuellen Formen der religiösen Betätigung und Selbstvergewisserung im Migrationskontext durch einen höheren Grad der wechselseitigen Bezogenheit und Verbindlichkeit.«<sup>119</sup> Gleichwohl sind Organisationen jenseits der Gemeinde – in Form von Vereinen, Gewerkschaften, Parteien, Medien – nicht in der strikten Form mit dem Milieu gekoppelt wie im früheren Katholizismus. Vielmehr zentriert sich das religiöse Milieu in den Gemeinden mit ihren Teilorganisationen.

In den milieuspezifischen Organisationen werden die Perspektiven der jeweiligen Religion mit anderen Funktionssystemen verknüpft. Allgemein ist es so, dass sich Organisationen einerseits in einer Zuordnung zu primär einem Funktionssystem beschreiben, tatsächlich jedoch gezwungen sind, sich *multireferenziell*, das heißt an den heterogenen Perspektiven verschiedener Systeme zu orientieren.<sup>120</sup> Für religiöse Organisationen, das heißt hier für die religiösen Gemeinden und ihre Teilorganisationen, ist die Situation häufig insofern noch komplizierter, als sie die Pluralität ihrer Orientierung bereits in ihrem Selbstverständnis hervorheben: Sie folgen zwar in ihren zentralen Aktivitäten einem systemspezifischen Wert, zum Beispiel der Politik, Gesundheit oder Erziehung, verknüpfen diesen jedoch mit einem religiösen Deutungsvorrang: Das politische, medizinische oder erzieherische Handeln dient zugleich religiösen Zielen, indem etwa die Unabhängigkeit der kirchlichen Seelsorge gesichert oder diakonisch gehandelt wird. Man kann die konfessionellen Organisationen daher als *intersystemische Organisationen* verstehen, die ihre Relevanzen an mehreren Funktionssystemen orientieren und zwischen teilsystemspezifischen Funktionslogiken vermitteln.<sup>121</sup> Sie greifen funktionale Relevanzen auf, führen damit jedoch stets die Binnenperspektive und den religiösen Deutungsvorrang des konfessionellen Milieus weiter: Der Erziehung dienen Treffpunkte von Müttern und Kindern, schulische Nachhilfeangebote sowie die besonders ausgeprägten Aktivitäten der Jugendarbeit. Auf die Gesundheit beziehen sich informelle Formen der gegenseitigen Beratung, Hilfsdienste (Einkäufe, Pflegeleistungen) bis hin zu ambulanten Pflegediensten. Ähnlich wie die christlichen Kirchen bemühen sich Moscheegemeinden und ihre Verbände um die Gründung von Kindergärten, Schulen sowie Pflegeheimen.<sup>122</sup> Auf das Rechtssystem beziehen sich die Unterstützung bei Behördengängen ebenso wie informelle Beratungen und andere Angebote.

118 Vgl. *Halm/Sauer/Schmidt* u. a., *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*.

119 *Nagel*, *Diesseits der Parallelgesellschaft*, S. 16.

120 Vgl. *Veronika Tacke*, *Funktionale Differenzierung als Schema der Beobachtung von Organisationen*, in: *dies.* (Hrsg.), *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung*, Wiesbaden 2001. Anders jedoch *Uwe Schimank*, *Organisationsgesellschaft*, in: *Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer* (Hrsg.), *Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie*, München 2001, S. 278–307, der die Zugehörigkeit von Organisationen zu jeweils einzelnen Teilsystemen in den Vordergrund stellt.

121 Vgl. *Ingo Bode/Hanns-Georg Brose*, *Zwischen den Grenzen. Intersystemische Organisationen im Spannungsfeld funktionaler Differenzierung*, in: *Tacke*, *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung*, S. 112–140.

122 Vgl. *Dirk Halm/Martina Sauer*, *Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen religiösen Dachverbände und ihrer Gemeinden. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Berlin 2015; *Marc Breuer*, *Leitbilder der Pflege in religiösen Migrantengemeinden. Eine Untersuchung am Beispiel von Moscheevereinen*, in: *Liane Schirra-Weirich/Henrik Wiegelmann* (Hrsg.), *Alter(n) und Teilhabe. Herausforderungen für Individuum und Gesellschaft*, Opladen 2017, S. 61–73.

Diese differentiellen Aktivitäten von Moscheegemeinden mit ihren Suborganisationen ermöglichen Anschlüsse an säkulare Funktionssysteme auch dahin gehend, dass sie milieuinterne Prozesse mit *milieuexternen Erfolgskriterien* konfrontieren. In den Organisationen der religiösen Migrantenmilieus wird die Zugehörigkeit zur religiösen Überzeugungsgemeinschaft gewahrt, gleichzeitig orientiert man sich an säkularen Relevanzen. Der Nachhilfeunterricht oder die Gesundheitsberatung in der Gemeinde mögen religiös motiviert sein, als *erfolgreich* können sie erst gedeutet werden, sofern sie zu schulischem Erfolg oder zu der richtigen medizinischen Behandlung verhelfen. Zumindest für einen Großteil der Gemeinden wirken sich solche Aktivitäten offenbar nicht als Abschottung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft aus; sie werden vielmehr als Brücken zur Mehrheitsgesellschaft genutzt.<sup>123</sup>

## VII. FOLGERUNGEN

Die Untersuchung zeigt, dass funktionale Differenzierung historisch und bis zur Gegenwart wiederholt mit der Ausbildung segmentärer Strukturen einherging. Beispiele dafür finden sich nicht allein in den Nationalstaaten und in konfessionellen Milieus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, sondern auch in jüngeren migrantischen religiösen Milieus. Vergleichbare Analysen ließen sich zum Beispiel auch für die von Spätaussiedlern in Deutschland aufgebauten freikirchlichen Gemeinden anstellen.<sup>124</sup> Die Bedeutung der segmentären Strukturen setzt jeweils an Bedarfen von Individuen an, den vielfältigen Inklusionen in Funktionssysteme eine kollektive Identität entgegenzusetzen. Während sich die Bevölkerungen des 19. Jahrhunderts in Übergangsprozessen befanden und sich in ihren Erwartungen weiterhin an den Identitätskonstruktionen stratifizierter Gesellschaften orientierten, waren Migranten in den westeuropäischen Ländern der zurückliegenden Jahrzehnte teilweise mit ähnlichen Herausforderungen konfrontiert. Das ist dort offenkundig, wo migrantische Bevölkerungsgruppen aus peripheren Regionen ihrer Herkunftsländer stammen, in denen funktionale Differenzierungen allenfalls ansatzweise durchgesetzt waren. Religiöse Milieus werden als segmentäre Einheiten gesellschaftsstrukturell relevant, sofern ihre Trägergruppen in der Situation der Minderheit sind, sich infolge von Cleavages benachteiligt sehen und sich in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft religiös beziehungsweise konfessionell identifizieren. Das Milieu wird dominiert von religiösen Organisationen, insbesondere in Form religiöser Gemeinden mit vielfältigen Teilorganisationen und -gruppen. Unter den Mitgliedern wird dadurch die Intensivierung religiöser Überzeugungen und Praktiken begünstigt. Zudem werden möglichst vielfältige Lebensbereiche in den Milieukontext eingebunden und auf diese Weise mit der religiösen Identität und einem religiösen Deutungsvorrang verknüpft. Gemeinsam ist Nationalstaaten und religiösen Milieus, dass sie sich nicht als Entdifferenzierung verstehen lassen, sondern als segmentäre Strukturen, die Anschlüsse an funktionale Differenzierungen ausbilden. Während in den Nationalstaaten Funktionssysteme – zumindest nach ihren Selbstbeschreibungen – milieuintern reproduziert wurden und die katholischen Milieus ähnliche Beiträge erbrachten, haben die jüngeren Migrantenmilieus (aufgrund der geringeren Bevölkerungsdichte und ihrer größeren Diversität) keine derart weitreichende Integrationskraft. Gleichwohl entwickeln sich Gemeinden zu multifunktionalen Zentren, die über eine möglichst große Zahl von Teilorganisationen Vermittlungsleistungen gegenüber den Funktionssystemen übernehmen. Trotz

123 Vgl. *Baumann*, Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten.

124 Vgl. *Nagel*, Diesseits der Parallelgesellschaft; *Frederik Elwert*, Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher, Wiesbaden 2015.

vielfältiger Unterschiede der religiösen Orientierungen und der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind sich ältere katholische und jüngere migrantische Milieus zumindest insofern ähnlich, als in ihnen die erläuterten Anchlüsse an funktionale Differenzierung geschaffen werden, die sich innerhalb des Milieus als Verknüpfung von Religion mit genuin säkularen Teilbereichen der Gesellschaft darstellen. Die damit verbundenen Differenzierungsdynamiken<sup>125</sup> und die Rolle religiöser Akteure wäre eine eigene Untersuchung wert. Zudem wäre es aufschlussreich, die hier überblicksartig gezeigten Zusammenhänge durch detaillierte Untersuchungen religiöser Migrantenumilieus näher zu verfolgen – für die jüngere Geschichte ebenso wie für die Gegenwart –, welche deren Implikationen zum Beispiel für Erziehung, Gesundheit, Politik oder Wirtschaft klären.

Abschließend lässt sich nach dem dauerhaften »Schicksal« der religiösen Milieus fragen. Die katholischen Milieus lösten sich bekanntlich in der Zeit vom frühen 20. Jahrhundert bis zu den 1960er- und 1970er-Jahren auf, weil die konstituierenden Cleavages wegfielen. Generell sind den hochintegrierten religiösen Milieus offenbar Tendenzen der Selbstauflösung inhärent: Sofern sich religiöse Organisationen an vielfältigen außerreligiösen Relevanzen orientieren, geraten sie fortlaufend in Widersprüche gegenüber ihren religiösen Zielen, was zur Abschwächung des religiösen Profils und dadurch auch zur Auflösung religiöser Milieus führen kann.<sup>126</sup> Die Frage nach der weiteren Entwicklung der hier analysierten religiös-migrantischen Milieus ist allerdings derzeit kaum zu beantworten. Zunehmende Teilhabe von Migranten an den Strukturen der Mehrheitsgesellschaft, wie sie insbesondere über Bildung und qualifizierte Erwerbsarbeit ermöglicht wird, begünstigt Prozesse der Individualisierung und der Assimilation und dadurch einen subjektiven Bedeutungsverlust von ethnischen Milieubindungen. Umgekehrt wirken Cleavages weiterhin zugunsten einer stärkeren Milieuintegration. Insbesondere verbreitete Vorbehalte und abwertende Stereotype, zum Beispiel gegenüber den hier exemplarisch untersuchten Muslimen, können – darin wiederholen sich Effekte des früheren Antikatholizismus – eine Stärkung religiöser Identitäten begünstigen. Auch politische Konflikte zwischen Einwanderungs- und Herkunftsländern, wie zum Beispiel jüngst zwischen deutscher und türkischer Regierung, stärken vermutlich die Identifikation von Teilgruppen der migrantischen Bevölkerung mit dem Herkunftsland (vor allem in jenen Gruppen, die im Einwanderungsland von ungünstigen Teilhabebedingungen betroffen sind), was die Milieuintegration wiederum fördert.

---

125 Vgl. *Schimank*, Gesellschaft, S. 62ff.

126 Vgl. *Martin Petzke/Hartmann Tyrell*, Religiöse Organisationen, in: *Maja Apelt/Veronika Tacke* (Hrsg.), Handbuch Organisationstypen, Wiesbaden 2012, S. 275–306; *Pollack/Rosta*, Religion in der Moderne, S. 234.

