

4 Gegenstandsbestimmung

Zu beachtende institutionelle Logiken rund um kroatische Missionen

Bevor diese Untersuchung in die Empirie startet, richte ich einen forschungsbestimmenden Blick auf den Untersuchungsgegenstand: die kroatisch-katholischen Missionen in der Schweiz und in Deutschland.

Denn mithilfe der kroatisch-katholischen Migrantenpastoral beantworte ich die übergeordnete Forschungsfrage:

Wie reagieren religiöse Organisationen in der Diaspora auf von ihnen wahrgenommene aktuelle Erwartungen? Und welche Konsequenzen resultieren daraus für die Organisation, das Individuum und die (Aufnahme-)Gesellschaft?

Aufbauend auf der Theorie geht es in diesem Kapitel nicht nur darum, die Migrationsgeschichte der kroatischen Diaspora aufzuarbeiten, um einen Eindruck davon zu vermitteln, um wen es sich in dieser Forschung dreht, sondern es geht auch darum, aufzuzeigen, welche institutionellen Logiken für die Migrantenpastoral anhand von Forschungen in der Empirie zu erwarten und zu verstehen sind.

4.1 Institutionelle Erwartungen der kroatischen Gemeinschaftslogik: Die kroatisch-katholische Diaspora in der Schweiz und Deutschland

Bereits in der Einleitung hielt ich fest, dass die kroatischen Migrant:innen in der Schweiz und in Deutschland eher eine kleine Gruppe ausmachen. In der katholischen Kirche hingegen gehören sie jeweils zu den fünf grössten Mi-

grantengemeinschaften. Es zeigt sich zudem, dass die katholische Kirche und die Migrantenpastoral stets ein zentraler Bestandteil der kroatischen Diaspora waren.

Die Migrationsgeschichte innerhalb eines neo-institutionellen Theorieansatzes zu betrachten, ist aus drei Gründen notwendig. Erstens sind die transnationalen Rückbindungen für Organisationen in der Diaspora ein unterschätzter Umstand, wenn es um die Struktur, den Aufbau und die Identität von Organisationen geht (Polak & Reiss, 2015, 114; vgl. Pries & Sezgin, 2012a). Zweitens zeigt die Theorie der institutionellen Logiken, dass diese mitsamt ihren Institutionen und institutionellen Ordnungen zeit- und ortsabhängige Muster sind. Dementsprechend sind geografische und geschichtliche Kontexte für Organisationen stets relevant. Und drittens bilden sich in der Migrationsgeschichte, ihren Narrativen und ihrem kollektiven Gedächtnis institutionelle Erwartungen ab, die in der Diaspora und somit in Aufbau und Struktur religiöser Organisationen von höchster Bedeutung sind; dazu gehören auch kulturelle Normen und Werte (vgl. dazu auch Baumann, 2004; Polak, 2017a, 141; Schiffauer, 2005; Thaden, 2014; Zimmer, 2013, 34ff.) Dabei sind wiederum der Wunsch einer gemeinschaftlichen Basis und das Sicherstellen von gemeinsamen Werten und Normen existenziell und verdeutlichen die organisationale Relevanz einer weiteren (kroatischen) Gemeinschaftslogik.

4.1.1 Kroatische Zuwanderung – zeitliche Abfolge und staatliche Regulationen

Die modernere Geschichtsschreibung zeigt, dass die Auswanderung der Kroatinnen und Kroaten nach Deutschland und in die Schweiz in drei zeitliche und kontextuale Abschnitte einzuteilen ist: erstens politische Migranten der Nachkriegsphase, zweitens Gastarbeiter und ihre Familien in den 1960er und 1970er Jahren und drittens Flüchtlinge des Jugoslawien-Kriegs (vgl. Fernández Molina, 2005, 286).

Eine wesentliche Rolle zur Zeit der Migration im Zweiten Weltkrieg spielte die Ustaša-Bewegung. Das damalige Königreich Serbien, Slowenien, Kroatien (gegründet 1918) wurde infolge des Einfalls und Blitzkrieges der Deutschen zwischen den italienischen, bulgarischen und ungarischen Verbündeten aufgeteilt (vgl. Goldstein, 1999, 167f.).¹ Nur Kroatien wurde unter der Führung von

1 Teile Dalmatiens und des kroatischen Küstenlands sowie die Bucht von Kotor gehörten nicht dazu. Diese Regionen waren von Italien annektiert (vgl. Goldstein, 1999, 168).

Ante Pavelić, Anführer und Gründer des berühmten faschistischen Ustaša-Regimes, die »Pseudo-Unabhängigkeit« gewährt (vgl. Jovanović, 2007, 177).

Ante Pavelić, geboren 1889, gründete im Laufe seiner politischen Karriere mehrere Vereine bzw. politische Bewegungen, die für ein unabhängiges Kroatien und somit gegen das Königreich Serbien, Slowenien, Kroatien gerichtet waren. Obwohl der König damals alle politischen Vereine und Organisationen verboten hatte, gründete er scheinbar als Sportverein 1928 die Ustaša. Trotz seiner Flucht im Jahr 1929 und seiner verhängten Todesstrafe im Königreich gab es für Pavelić und die Ustaša-Bewegung nur das Ziel eines unabhängigen Kroatien – wenn nötig, auch mit Gewalt und Terror (vgl. Goldstein, 1999, 168).

Dieses Ziel war mit der Gründung des »Unabhängigen Staates Kroatien« USK (NDH – Nezavisna Država Hrvatska) im Jahr 1941 schliesslich erreicht (vgl. Jovanović, 2007, 177). Als »Marionettenstaat« (Lalić, 2013, 631) der Achsenmächte standen sie zudem im Dienst von deren Politik und Kriegsmaschinerie. Zwangsmobilisierte Personen wurden in hoher Zahl (fast 400 000) aus diesen Regionen nach Deutschland geschickt oder kämpften als Soldaten Seite an Seite mit den Deutschen (vgl. Goldstein, 1999, 168). Aus diesen Gründen schickte Alojzije Stepinac, ehemaliger Erzbischof in Kroatien, Priester nach Deutschland, um rund 100 000 Arbeiter aus Kroatien zu betreuen (vgl. Prcela OP, 2011, 16).

Nach dem Fall des faschistischen Regimes und der Übernahme durch die Kommunisten mussten viele Priester und Regimetreue fliehen oder die jugoslawische Regierung schickte sie aufgrund ihrer politischen Aktivitäten ins Exil. Bereits 1948 gründeten diese die erste kroatische Mission in München, die das Ankommen dieser Flüchtlinge als ein Art Ustaša-Exil regeln sollte (Goeke, 2007a, 249; Thaden, 2018, 87; Thränhardt & Winterhagen, 2012, 208).

In den 1960er, 1970er und 1980er Jahren waren dann die Motive der Auswanderung stark durch wirtschaftliche Faktoren geprägt, wenngleich die Fluchtmigration nicht komplett abbrach (vgl. Ivanda, 2010, 238f.). Das damalige Jugoslawien war von einer hohen Arbeitslosigkeit und einer hohen Inflation betroffen (vgl. Banac et al., 2018, 542). In den frühen 1960ern kam Tito schliesslich zu dem Schluss, dass die Migration in den Westen zwecks Arbeit und mit der Absicht der Heimkehr legal sei (vgl. Molnar, 2016, 193). Deutschland und die Schweiz holten ehemalige Jugoslawen und Jugoslawinnen als Gastarbeiter:innen in ihre Länder (vgl. Molnar, 2014, 139; Pagenstecher, 1996, 149). Dank dem Anwerbeabkommen zwischen der SFRJ und der BRD waren es beispielsweise im Jahr 1971 775 000 Migrantinnen und Migranten, die zum Arbeiten kamen. 34,4 Prozent von ihnen stammten aus Kroatien. 1972 war

die Zuwanderung aus Jugoslawien bereits so gross, dass sie die zweitgrösste Gruppe direkt hinter den türkischen Einwanderinnen und Einwanderern bildete (vgl. Molnar, 2014, 139). Mit der Erlaubnis des Familiennachzugs um 1974 wuchsen die Zahlen kontinuierlich an. Erstaunlich dabei sind nicht nur die Zahlen an sich, sondern auch der Umstand, dass viele aus den ländlichen Gebieten Kroatiens, Dalmatiens und Bosnien-Herzegowinas stammten und die Arbeiterauswanderung zur Folge hatte, dass ganze Dörfer entvölkert wurden (vgl. Thaden, 2014, 45f.).

Durch die hohe Zuwanderung der Gastarbeitenden ab den 1960er Jahren beschleunigten sich schliesslich die Gründung weiterer Missionen in Deutschland und die Gründung der ersten Mission (1967) in der Schweiz (vgl. Fernández Molina, 2005, 287).

Die deutsche katholische Kirche rekrutierte auf diese Entwicklung hin verstärkt ausländische Priester und die kroatische schickte mehr Missionare ins Ausland. Auch hier waren es zumeist Franziskaner, die in die Mission gingen. Da dieser Orden besonders aktiv in der Auslandseelsorge ist, gehörten fast zwei Drittel aller kroatischen Priester den Franziskanern an (vgl. Thränhardt & Winterhagen, 2012, 199, 208).

In den 1980ern wurde der Trend der Gast- und insbesondere auch der Saisonarbeiter:innen fortgesetzt. Auch der Familiennachzug trug weiterhin zur wachsenden Anzahl an jugoslawischen Migrantinnen und Migranten bei. 1980 hatten nur noch 25 Prozent der verheirateten jugoslawischen Männer ihre Ehefrau in Jugoslawien zurückgelassen. Hingegen wuchsen 40 Prozent der Kinder nach wie vor bei den Grosseltern im sozialistischen Staat auf. All dies hatte zur Folge, dass die Diaspora stets eine enge Verbindung zum Herkunftsland bewahrte. Da es sich um eine legale, temporäre Migration handelte, konnten die Gastarbeitenden regelmässig zurück nach Jugoslawien in den Urlaub reisen (vgl. Molnar, 2016, 197).

Aufgrund des stetigen Zuwachses der kroatischen Diaspora waren die 1970er und 1980er Jahre auch von einem hohen Zuwachs an Priestern geprägt (vgl. Prcela OP, 2011, 17). Sowohl die deutsche als auch die kroatische Kirche waren damals nicht auf diese Menge von Aus- bzw. Einwander:innen gefasst (vgl. Fernández Molina, 2005, 291). Die kroatische Kirche beispielsweise musste schnell eine hohe Anzahl an Priestern und pastoralen Mitarbeitenden finden, die sie ins Ausland schicken konnten (vgl. Fernández Molina, 2005, 291; Thaden, 2014, 46). Bereits in den 1970er Jahren war die stattliche Anzahl von 84 kroatischen Priestern zu verzeichnen (vgl. Thränhardt & Winterhagen, 2012, 208). Die deutsche Kirche dagegen musste eine Infrastruktur schaffen

(Missionen), konnte aber keine Fortbildungs- oder Integrationskurse oder Ähnliches für die kroatischen Priester und pastoralen Mitarbeitenden anbieten, die ihnen die Ankunft und Orientierung im fremden Land erleichtert hätten (vgl. Fernández Molina, 2005, 291).

Auch in der Schweiz gehörten ehemalige Jugoslawinnen und Jugoslawen zu den Gastarbeitern in den 1960ern und 1970ern. Sie machten damals ca. 2,3 Prozent aller Gastarbeitenden aus (vgl. Boškovska, 2000, 2647). Auffallend hierbei war, dass Zuwander:innen in der Schweiz vor allem besser ausgebildet waren. Während es in Deutschland insbesondere Menschen aus ländlichen Gebieten waren, die für die Industrie gebraucht wurden, wurden in der Schweiz die Zuwanderinnen und Zuwanderer vor allem in der Gesundheitsbranche eingesetzt². Man geht davon aus, dass unter diesen 2,3 Prozent Gastarbeitern und Gastarbeiterinnen aus Jugoslawien Personen mit kroatischem Hintergrund dominierten. Jedoch sind diese Zahlen mit Vorsicht zu geniessen, denn die Schweiz hatte in der damaligen Volkszählung bei Personen aus Jugoslawien keine ethnische Unterscheidung getroffen. Nur anhand der Religionszugehörigkeit »römisch-katholisch« (56 Prozent) lässt sich darauf schliessen, dass die Mehrheit von ihnen kroatischer oder slowenischer Abstammung gewesen sein muss. Diese erste Zuwanderung hochgeschulten Personals wurde in der Schweiz gut aufgenommen und sie galten ebenfalls als gut integriert. Zu Beginn der 1980er Jahre änderte sich das Bild jedoch, da sich die jugoslawische Minderheit in der Schweiz zunehmend pluralisierte. Es kamen vermehrt ungelernte Arbeitskräfte aus ärmeren Gegenden von Jugoslawien in die Schweiz. Neu war auch, dass nun der grösste Anteil von ihnen nicht mehr christlich, sondern muslimisch war, zudem waren es vermehrt Albaner und Albanerinnen. All diese Veränderungen brachten neue Wertevorstellungen, Lebensweisen und Integrationshürden mit und beeinflussten auch das allgemeine Bild über die Gastarbeitenden aus dem Osten in der Schweiz (vgl. Boškovska, 2000, 2647).

Ein grosser Einschnitt in der kroatischen Geschichte mit bis heute andauernden Konsequenzen waren der Kollaps des kommunistischen Staates Jugoslawien und die daraus resultierenden Unabhängigkeitskriege.

Der Zerfall von Jugoslawien führte seinerzeit zur grössten Flüchtlingskrise in Europa seit dem Zweiten Weltkrieg und zog einen regelrechten Massenexodus in den betroffenen Staaten nach sich. Um die 700 000 ehemalige Jugosla-

2 Die Positionen der ungelerten Arbeitskräfte waren schon durch die Italiener und Italienerinnen besetzt (vgl. Boškovska, 2000, 2647).

winnen und Jugoslawen mit einem kroatischen Hintergrund haben es dabei in den Westen geschafft und wurden in der Zeit auf die umliegenden europäischen Länder verteilt. Von 1991 bis 1995 flüchteten insbesondere Kroat:innen aus Bosnien-Herzegowina in den Westen (nicht nur nach Deutschland, sondern auch nach Kroatien selbst) (vgl. Kogan, 2003, 596). Deutschland allein hat um die 350 000 Flüchtlinge aufgenommen, die Schweiz rund 80 000 (vgl. Fassmann & Münz, 1995, 57).

Durch die hohe Anzahl an Flüchtlingen wurde das Asyl- und Bleiberecht im Westen schliesslich zu einem politischen Thema. Eine strenge Rückkehrpolitik hatte zur Folge, dass das unbefristete Bleiberecht aufgehoben und zu einem temporären Bleiberecht umgewandelt wurde. In den meisten Ländern hiess es nun, dass Personen aus Bosnien (wozu auch bosnische Kroat:innen gehörten) ein dreimonatiges Visum (Temporary Protection) erhielten. Erst nachdem sich ein Andauern des Konfliktes abgezeichnet hatte, wurden Regelungen dieser Art wieder aufgehoben und bosnische, später auch kosovarische Flüchtlinge wurden in grossem Stil anerkannt (in Deutschland wurden zum Beispiel 56 Prozent der Anträge angenommen, in der Schweiz hingegen nur 29 Prozent) (vgl. Goeke, 2007b, 151ff.; Kumin, 1999, 531f.). Nach dem Krieg flachte die Anzahl der Zuwandernden wieder ab und es zeichnete sich eine teilweise Remigration der Kriegsflüchtlinge ab. Die Folge davon war, dass bestimmte Gemeinschaften, zumindest in Deutschland, wieder aufgelöst wurden (vgl. Prcela OP, 2011, 17).

Derzeit ist insbesondere in Deutschland die Zuwanderung von Kroatinnen und Kroaten, die ebenfalls unter den Begriff der Wirtschaftsmigration fällt, wieder zu beobachten. Am 1. Juli 2013 konnte Kroatien als erster Balkanstaat der EU beitreten. Für das Land stellte dieser Beitritt einen Statuswechsel innerhalb der internationalen politischen Arena dar. So kann Kroatien nun neben den Anpassungen an die EU-Beitrittsleitlinien auch die Politik der EU mitgestalten (vgl. Töglhofer, 2013, 5–8). Diese Aufnahme bedeutete jedoch damals keine uneingeschränkte Arbeitsmobilität von Kroatinnen und Kroaten in der EU. In einem Bericht aus Brüssel von 2015 wurde festgehalten, dass es den EU-Ländern zusteht, eine Übergangsphase mit Einschränkung der Freizügigkeit von bis zu sieben Jahren zu beanspruchen. 14 Länder der damaligen EU-27 haben diese Beschränkungen angewandt: unter anderem Österreich, Frankreich und Deutschland (vgl. EU-Kommission Brüssel, 2015). Erst im Jahr 2019 erlangte Kroatien die vollständige Personenfreizügigkeit im EU-Raum, was sich nun auch an der Zuwanderung von Kroatinnen und Kroaten in Deutschland bemerkbar macht.

Die Erweiterung des bilateralen Abkommens zwischen der Schweiz und der EU bezüglich Kroatien wurde auf 2021 verschoben. Das bedeutet, dass der Bundesrat die Übergangsphase verlängert hat und weiterhin Arbeitsbeschränkungen für Kroatinnen und Kroaten in der Schweiz gelten (vgl. »Personenfreizügigkeit« [2018], sem.admin.ch [Stand: 29.1.2022]). Dementsprechend ist eine vermehrte Zuwanderung aus Kroatien in die Schweiz erst seit 2021 möglich.

4.1.2 Normen, Werte und Narrative der kroatischen kirchlichen Diaspora

Die römisch-katholische Kirche hat in Kroatien eine lange Tradition und einen grossen Einfluss auf das dortige historische und politische Geschehen. Es darf daher nicht verwundern, dass sie auch eine bedeutende Rolle innerhalb der kroatischen Diaspora und deren Gemeinschaftslogik einnimmt. Normen, Werte und Narrative waren und sind dabei Produkte geschichtlicher Ereignisse.

Diese erste Zeit der Einwanderung nach Deutschland war geprägt von Sympathisanten der rechtsextremen Partisanenbewegung Ustaša. Das Ustaša-Regime vertrat in Aufbau und Handlung dieselben Ansichten wie Nazi-Deutschland und Mussolini-Italien (vgl. Miljan, 2018, 28–36). Aggressive Vertreibung und Vernichtung von Serbinnen und Serben, Juden und Roma waren die Folge dieser nationalistischen Politik (vgl. Jovanović, 2007, 177; Miljan, 2018, 28–36). Wichtig im kulturellen Gedankengut der Ustaša-Bewegung war eine klare Abgrenzung zwischen Ost und West, verkörpert durch Serbien und Kroatien. Gehörten Kroaten und Kroatinnen in ihren Augen zur zivilisierten Europäischen Nation, so verkörperten Serben und Serbinnen das östliche Fremde (vgl. Goldstein, 1999, 168).

Schon seit Beginn der Ustaša-Bewegung gab es auch bei den Priestern Sympathisanten. Im Ordensnachwuchs und in Priesterseminaren der bosnisch-herzegowinischen Franziskaner fand die Ustaša-Bewegung Anklang, sodass sich ein religiös-politisches Gedankengut (Zelotentum) entwickelte. Sie sahen sich als »Vorposten des Christentums« (Grünefelder, 2010, 195–198), speziell gegenüber den Bosniaken (den muslimischen Bosniern und Bosnierinnen). So kam es nicht von ungefähr, dass sich Priester der Ustaša als Parteimitglieder zur Verfügung stellten und sogar Führungspositionen einnahmen (vgl. Grünefelder, 2010, 198f.).

Nach der Machtübernahme 1941 drückte zwei Tage später Erzbischof Alojzije Stepinac seine Zufriedenheit mit der Gründung des neuen Staates aus (vgl. Goldstein, 1999, 173).

Der Heilige Stuhl berief sich jedoch auf seine neutrale Stellung in Kriegzeiten zum Schutz aller Katholikinnen und Katholiken unabhängig von ihrer Staatszugehörigkeit und verweigerte die Anerkennung eines unabhängigen kroatischen Staates. Bekräftigt in diesem Entschluss wurde er, als die Verfolgung von orthodoxen Serbinnen und Serben durch die Ustaša bekannt wurde (vgl. Grünfelder, 2010, 193). Stepinac blieb trotzdem an der Seite des neuen Regimes, in der Hoffnung, es mögen nun bessere Zeiten für die römisch-katholische Kirche kommen (im Vergleich zu den politischen Diskriminierungen von Katholikinnen und Katholiken im Königreich Serbien, Slowenien, Kroatien) (vgl. ebd., 193f.). Dies legte er auch in einem Rundschreiben vom 28. April 1941 an den Klerus der kroatischen Bischofskonferenz dar. So hoffte er: »Die Staatsführung möge mit der Kirche gemeinsam an der Gestaltung des Staates mitwirken, ihre Politik nach den moralischen Prinzipien der katholischen Kirche gestalten und zur moralisch-religiösen ›Auferstehung‹ des kroatischen Volkes beitragen« (Grünfelder, 2010, 194).

Die enge Verknüpfung zwischen nationaler Politik und Kirche war nicht nur in den konkreten Anfragen durch den Klerus zu finden. Auch innerhalb kultureller und kognitiver Muster fand sich ein Zusammenschluss zwischen katholischen und politischen Werten. Die Bischöfe sahen im Kommunismus, Freimaurertum und eben auch im Judentum einen Wertezusammenbruch oder forderten beispielsweise Sanktionierung des Ehebruchs, der Pornografie, der Prostitution oder der Abtreibung. Sie unterstützten den Gedanken eines moralisch-religiösen Auferstehens der katholischen Kirche innerhalb des Volkes, insbesondere da die Mehrheit der Kroatinnen und Kroaten sich zum Katholizismus bekannten (vgl. ebd., 195f.).

Es gab zwar auch unter Klerikern eine starke Opposition und die Franziskaner ordneten zeitweise sogar ein Parteibeitrittsverbot an, es kann aber trotzdem von einer Befürwortung für den Staat und somit auch für das Regime innerhalb der katholischen Kirche zu Zeiten des USK ausgegangen werden (vgl. Grünfelder, 2010, 225; Lalić, 2013, 631).

Die Vernetzung über den Franziskanerorden spielte auch in der Diaspora eine gesonderte Rolle. Denn er nahm nicht nur militante Separatisten aus Kroatien auf, sondern schleuste diese auch weiter und gab ihnen eine Bühne für ihre Propaganda (vgl. Tokić, 2009). Waren Priester und Sympathisanten im eigenen Land von der politischen Macht ins Abseits gedrückt worden (vgl. Tha-

den, 2018, 85–88), konnten sie im deutschen Exil weiter daran festhalten und die Gemeinden danach ausrichten. Diese Radikalisierung blieb dabei ein spezifisches Merkmal der kroatischen Diaspora im Vergleich zu anderen Gruppierungen aus Jugoslawien (vgl. Thaden, 2018, 88).

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nahm auch die Bedeutung dieser rechtsextremen Gruppierung ab (vgl. Korb, 2013, 436) und die Herrschaft der Region fiel an Josip Broz Tito, der das sozialistische Jugoslawien aufbaute. Mit der Gründung Jugoslawiens, der Arbeitsmigration und dem Wachstum der kroatischen Gemeinschaft veränderten sich auch die Dynamik und die Ziele innerhalb der kroatischen Diaspora.

Neben dem Versuch, die religiösen Bedürfnisse in Sprache und Kultur zu decken, war es dem damaligen Jugoslawien ein Anliegen, möglichst viele Priester ins Ausland zu schicken. Sie hofften, dass mit der neuen Priesterriege der 1960er Jahre der antikommunistische Einfluss der Priester, die direkt nach dem Zweiten Weltkrieg in die Diaspora kamen, begrenzt werden könnte. Das gelang jedoch nur mässig, brachten doch diese »neuen« Priester aus Jugoslawien ein ebenfalls eher kritisches Bild gegenüber dem Vielvölkerstaat und dem Kommunismus nach Westdeutschland oder in die Schweiz mit. So kam es, dass neben der pastoralen Seelsorge auch politische Aktivitäten und Unterstützung (die meisten Geflohenen hatten beispielsweise keine offiziellen Reisedokumente) die Arbeit der Priester dieser Zeit definierten. Die Missionen wurden in dieser Zeit auch als konkurrierende (politische) Alternativen zu den Jugo-Clubs betrachtet. Den Missionen standen im Gegensatz zu den jugoslawischen Vereinigungen mehr Ressourcen zur Verfügung (vgl. Prcela OP, 2011, 16; Thränhardt & Winterhagen, 2012, 208ff.).

Die Missionen in den 1970er Jahren sahen sich mehr denn je im Auftrag, als Bewahrer des kulturellen kroatischen Erbes zu agieren. In grossen Wettbewerben (den Bibelolympiaden) wurden die Kinder in ihrem Wissen zur Bibel, aber auch zur Geschichte ihrer Nation getestet. Beiträge zur Kultur und Historie von Kroatien wurden somit fester Bestandteil von Predigten und Religionsunterricht. Später in den 1980ern wurden diese geschichtlichen und kulturellen Aufgaben immer mehr an die kroatischen Kulturvereine abgegeben, die Zusammenarbeit mit den Missionen blieb aber weiterhin eng. Die Bühne für politische Akteure und antikommunistische Reden in den 1970er und 1980er Jahren blieb auch bei den kroatischen Organisationen bestehen. Bis 1990 scheuten sich die Missionen nicht, zusammen mit den Kulturvereinen und den kroatischen politischen Parteien, die sich damals in Deutschland herausbildeten, Politiker wie Franjo Tuđman (erster Präsident des unabhängigen Kroatien)

einzuladen. Das Ziel war, möglichst viele Leute in der Diaspora für die Unabhängigkeit Kroatiens zu mobilisieren (vgl. Thränhardt & Winterhagen, 2012, 209f.).

Mit zusätzlichen Angeboten und Funktionen für Jugendliche ab den 1980ern ist zunehmend Identitätsarbeit in den Fokus der Missionen geraten, die in den 1970er Jahren noch nicht nötig gewesen war (vgl. Thaden, 2014, 61). Diese Veränderung und »Entfremdung« der zweiten Generation bleibt bis heute Thema der kroatischen Missionen in Deutschland. Gezielte »Renationalisierung« der zweiten Generation und »Europäisierung« der kroatischen Identität werde angestrebt. Insbesondere ab den 1980er Jahren war eine Zunahme und Verdichtung einer »Imagined Community« (ebd., 61) in der Diaspora zu beobachten, deren Sinnbild eine Einheit von Nation und Religion suggeriert und eher den Idealvorstellungen eines Staates Kroatien als des damaligen Kroatien in Jugoslawien glich. Zugleich versuchten die Missionen, auch an die Lebensrealitäten der Jugendlichen in Berlin in den 1980er Jahren anzuknüpfen. (vgl. ebd., 58ff.).

Trotz der starken Bindung zum Herkunftsland war diese Dekade die Blütezeit der jugoslawischen Diaspora in Deutschland und der Schweiz. Damals bildeten sich viele Sportvereine, Chöre, sogenannte Jugo-Clubs oder Kulturvereine. (vgl. Thränhardt & Winterhagen, 2012, 209f.). Zudem galten Jugoslawinnen und Jugoslawen spätestens ab der Mitte der 1980er Jahre als ein gut integriertes Volk in Deutschland (vgl. Molnar, 2016, 198f.).

Mit Beginn des Kriegs (1991) kamen neue Aspekte in die Diaspora (vgl. Prcela OP, 2011, 17). Wurde in den 1980er Jahren noch die Rückkehr nach Kroatien gewünscht und geplant, so zerstörte der Krieg vieler dieser Vorhaben und stellte die Menschen vor neue Herausforderungen (vgl. Goeke, 2007b, 145):

»Der Zerfall zwang praktisch jeden sich neu zu positionieren und die Lebensplanung neu zu justieren. Mal war die Zwangsauflösung eines Bankkontos, mal die Zerstörung des Eigenheims, mal der Tod von Verwandten der Auslöser für diese Neupositionierung.« (Goeke, 2007b, 145)

Der Krieg führte zur Vernichtung von Existenzen in grossem Stil; Völkermord, Vertreibung und Zerstörung waren gravierende Konsequenzen dieser Zeit. Regionen wie Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Kosovo wurden in ihren Strukturen und ihrem Bestehen teilweise komplett umgestaltet. Völkerbewegungen, ethnische Säuberungen und neue Grenzziehungen zogen dabei Fragen über Ethnie, Religion, Sprache, Identität und Zugehörigkeit nach sich,

die bis heute nicht gelöst sind (vgl. dazu auch Duijzings, 2019; Goeke, 2007b; Grünefelder, 2010; Iveljić, 2002/2006).

Auch hierbei spielte die Religionsdimension nicht nur im Aufnahmekontext eine Rolle. Die meisten Flüchtlinge aus Exjugoslawien galten nicht als politische, sondern als religiöse Flüchtlinge (vgl. Fassmann & Münz, 1995, 57). Dies verlangte den katholischen Kirchen und Missionen in Sachen Integration, Auffangen und Seelsorge sehr viel ab (vgl. Prcela OP, 2011, 17). Die Arbeit der Missionen in dieser Zeit war geprägt von Hilfeleistungen und Unterstützung der Kriegsflüchtlinge. Zusammen mit Sozialarbeitern der Caritas, den Kulturvereinen und den Parteien für das Unabhängige Kroatien wurden sie zu Logistikzentren und zentralen Knotenpunkten, um Hilfskonvois mit Kleidung und Lebensmitteln nach Kroatien bzw. Bosnien-Herzegowina zu schicken (vgl. Thränhardt & Winterhagen, 2012, 209f.).

Mit Blick auf die Migrationsgeschichte, die kroatische Diaspora und die Rolle der Kirche respektive der Missionen darin tauchen spezifische Rollen und Narrative auf, die sich knapp zusammenfassen lassen: Verteidigerin der christlichen und kroatischen Werte, Akteurin im Ausbilden einer kroatischen Nationalität, Sicherstellung der religiösen Bedürfnisse und Hilfeleistungen in der Diaspora. Dazu kommen der Mechanismus der kulturellen Zugehörigkeitsgefühle und die Reproduktion dieser Werte und Normen; dies verdeutlicht das Abbild der kroatischen Gemeinschaftslogik rund um kroatische Missionen.

Die kroatische Migrantenpastoral befindet sich nicht in einem religiösen oder katholischen Vakuum. Als Organisationen sind sie einer Vielzahl von Institutionen und institutionellen Logiken ausgesetzt, die nicht nur auf ihrer Gemeinschaftslogik fussen. Dazu kommen kirchliche Strukturen und Rahmenbedingungen wie die gesamte Ekklesiologie der katholischen Kirche mit gesonderter Berücksichtigung der Migrantenpastoral. Des Weiteren zeigen Debatten und forschungstheoretische Diskurse um Migrantenorganisationen auf, mit welchen spezifischen Erwartungen es Organisationen in der Diaspora der Schweiz und Deutschlands zu tun haben. Zumeist sind dies integrative und assimulative Erwartungen, die sich in Form von staatlichen Gesetzen, aber auch als gesellschaftsbedingte kulturelle Mythen äussern.