

der eigenen Gruppierung, was oft auch eine Abwertung anderer Organisationen zur Folge hat. Der dritte Typ hingegen versteht sich als Akteur einer Neuevangelisierung der Residenzgesellschaft. Dieses Selbstverständnis sei jedoch bei katholischen Migrantengemeinschaften eher weniger von zentraler Bedeutung und stehe daher selten programmatisch im organisatorischen Vordergrund⁶ (vgl. Bünker, 2016, 118–125).

Letztendlich sind die drei Typen nicht immer distinkt voneinander zu unterscheiden. Gemeinschaften können Anzeichen aller drei Typen vorweisen, wobei die dominantesten Ausprägungen schliesslich zur Einordnung führen. Des Weiteren können Gemeinschaften nicht aufgrund von Nationalität oder Region automatisch einem Typen zugeordnet werden. Vielmehr ist die Entwicklung zu einem spezifischen Selbstverständnis von der Beziehung zur Ortsgemeinde, dem leitenden Priester wie auch den Mitgliedern selbst geprägt (vgl. Bünker 2016, 116f.; Foppa, 2019, 64).

All dies zeigt, dass die römisch-katholische Kirche mitsamt der Migrantepastoral in Aufbau, Struktur und Funktion ein komplexes Organisationsgeflecht ist. Sie muss unterschiedliche institutionelle Erwartungen managen und ist selbst Produzentin von Institutionen (Ekklesiologie, aber auch Kontrolle von kulturellen Ressourcen für Individuen wie auch Kollektiven in Form von Krisenbewältigung, [religiösen] Normen, Werten und Angeboten) (vgl. dazu auch Riesebrodt, 2001, 45f.).

Es ist jedoch nicht nur die Religionslogik, die mitbestimmend ist, sondern auch jene Gemeinschaftslogik in den Organisationen, die eine Schnittstelle zwischen mehreren Gesellschaften bilden.

4.3 Institutionelle Erwartungen der Gemeinschaftslogik Schweiz und Deutschland: Staatliche Grundlagen und Migrationsdiskurse

Länderspezifische staatliche oder regionale Gesetze und Regulierungen sowie gesellschaftspolitische Themen und Diskussionen rund um Migration und Integration gehören ebenfalls zur institutionellen Umwelt der Missionen. Zumeist sind sie ein Spiegel der Gemeinschafts- wie auch Staatslogiken der Residenzgesellschaften.

6 Im Vergleich zu evangelischen Migrant*innenorganisationen (vgl. Bünker, 2016, 125).

In der Gemeinschaftslogik zeigen sich der Mechanismus der Reziprozität von gemeinschaftlichen Normen und Werten und der Wunsch nach Zugehörigkeit (vgl. dazu auch Almandoz, 2012; Lee & Lounsbury, 2015; Thornton et al., 2012). In der Staatslogik verkörpern sich hingegen bürokratische und demokratische Prozesse, die sich vor allem in Rechtsartikeln und Gesetzen wiederfinden (vgl. Bauer, 2015; Friedland & Alford, 1991, 235ff.).

Da die kroatischen Missionen als Schnittstelle zwischen unterschiedlichen Gesellschaften und als Teilorganisation innerhalb der Schweiz und Deutschlands angesiedelt sind, liegt die Vermutung nahe, dass beide Logiken auf sie einwirken, beispielsweise, indem sie dem Gesetz der Kirchensteuer oder staatlichen Auflagen für die Anstellung von Personen aus dem Ausland unterliegen oder indem die Gesellschaft spezifische schweizerische oder deutsche Normen und Werte an die Missionen heranträgt.

4.3.1 Staatliche Rahmenbedingungen für die Migrantenpastoral in Deutschland und der Schweiz

Jene institutionelle Erwartung, die der Staatslogik entspringt und für die kroatischen Missionen eine Rolle spielen dürfte, betrifft das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat.

Sowohl die Schweiz als auch Deutschland bezeichnen sich als säkulare Gesellschaften und Staaten (vgl. dazu beispielsweise Hidalgo, 2013, 179ff.; Liedhegener, 2016; Loretan, 2011, 425ff.). Säkular definiert dabei die Beziehung zwischen Staat und Kirche und bedeutet, dass Religion nicht die primäre Quelle der Autorität, Legitimität und sozialen Kontrolle im Staat und in der Gesellschaft ist, dass der Staat nicht an religiöse Gesetze oder Prinzipien gebunden ist sowie dass Bildung und Wohlfahrt frei von religiösen Institutionen sind (vgl. Fox, 2015, 20f.; Temperman, 2010, 111). Allerdings darf dies jedoch gerade in Deutschland infrage gestellt sein, da aufgrund der historischen Entwicklung beispielsweise die Wurzeln des deutschen Wohlfahrtsstaates auf die Werte und die Arbeit der römisch-katholischen Kirche zurückzuführen sind (vgl. Gabriel, 2019), was sich darin spiegelt, dass viele dieser Einrichtungen noch Teilorganisationen der katholischen Kirche sind (vgl. Ebertz, 2014b).

Beide Staaten arbeiten mit unterschiedlichen Konzepten in der Religionspolitik und im Religionsverfassungsrecht. Letzteres definiert das Verhältnis oder die Beziehung zwischen Staat und Kirche in der Verfassung. Diese ist das politische und rechtliche Rückgrat jedes Staates und definiert gar die »religiöse Identität« (vgl. Temperman, 2010, 13). Die Religionspolitik hingegen umfasst

die tatsächliche Umsetzung und Ausgestaltung sowie die politischen Prozesse dieser Beziehung (vgl. Liedhegener & Pickel, 2016, 9ff.). Zur Religionspolitik in einem demokratischen Verfassungsstaat gehören beispielsweise Entscheide in der Judikative und der Exekutive auf Grundlage des Religionsverfassungsrechts, aber auch der administrative Umgang innerhalb der Gesellschaft mit Religionsgemeinschaften oder politische Entscheide in der Legislative oder in der Gesellschaft, die religiöse Sachverhalte tangieren (vgl. ebd., 13). Religionsfreiheit ist dabei sowohl als Aspekt der Religionspolitik wie auch des säkularisierten Rechtsstaates zu verstehen (vgl. Liedhegener, 2008, 105; Traunmüller, 2016, 194).

Trotz ihrer eigenen Deklaration als säkularer Staat existieren sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz Formen der Kooperation zwischen Kirche und Staat. Die Intensität der Beziehungen unterscheidet sich jedoch. Deutschland pflegt beispielsweise das Modell der korporativen Beziehung zwischen Kirche und Staat (vgl. Minkenberg, 2002, 115), geregelt über das Religionsverfassungsrecht (vgl. Unruh, 2015) – die Schweiz hingegen hat eine Staatskirche mit institutioneller Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften (vgl. Ferrari, 2013, 204; Mancini & Rosenfeld, 2014, 33).

Sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland gilt daher eine öffentlich-rechtliche Anerkennung respektive ein Körperschaftsstatus der römisch-katholischen Kirche (vgl. Pahud de Mortanges, 2012, 150, »Religionsverfassungsrecht«, 2023, [bmi.bund.de](https://www.bmi.bund.de) [Stand: 9.7.2023]).

Für die tatsächliche Regelung zwischen Staat und Kirche sind in der Schweiz die Kantone selbst zuständig sind. Das bedeutet, dass in der Rechtspraxis 26 autonome, aber ähnliche staatskirchliche Rechtsordnungen existieren. Die wenigen Ausnahmen bilden Neuenburg und Genf. In diesen Kantonen gibt es eine strikte Trennung zwischen Kirche und Staat (vgl. Pahud de Mortanges, 2012, 150). Ähnliches gilt auch für Deutschland, wo den Bundesländern die letztendliche Hoheit über die rechtlichen Regelungen obliegt, welche vertraglich vorliegen (vgl. »Religionsverfassungsrecht«, 2023, [bmi.bund.de](https://www.bmi.bund.de) [Stand: 9.7.2023]).

Mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung kommen Vorteile, aber auch Pflichten auf die Kirchen zu. Beispielsweise ist in beiden Ländern die Erhebung von Kirchensteuern erlaubt, Seelsorge ist in staatlichen Organisationen zu leisten oder der Religionsunterricht darf staatliche Infrastrukturen nutzen und wird teilweise gar in den Stundenplänen berücksichtigt (vgl. Pahud de Mortanges, 2015, 150; Cavuldak, 2013; »Religionsverfassungsrecht«, 2023,

bmi.bund.de [Stand: 9.7.2023]).⁷ In Deutschland kommen zudem binnenrechtliche (eigenes internes Kirchenrecht) Vorteile sowie Beamtenstrukturen für die Kirche dazu sowie das Recht auf die Gründung von konfessionsgebundenen Schulen und Hochschulen (vgl. Deutscher Bundestag, 2019). Im Gegenzug ist jedoch die Kirche dazu verpflichtet, dem Staat Einsicht in ihre Tätigkeiten zu geben und demokratische Strukturen innerhalb der Organisation zu schaffen (beispielsweise Wahl der Amtsträger durch die Mitglieder) oder zumindest einer Annäherung an den demokratischen Staat Folge zu leisten. Neben den kirchlichen Strukturen führt dies beispielsweise in der Schweiz zu neuen staatskirchenrechtlichen Körperschaften der katholischen Kirche (vgl. Pahud de Mortanges, 2015, 150; Cavuldak 2013, 322; Foppa, 2019, 54).

Die Steuer gilt bis heute als primäres finanzielles Ressourcenmittel der römisch-katholischen Kirche. Ihr Anwendungszweck ist derweil vielfältig ausgeprägt. Je nach Bundesland oder Kanton kann sich die Aufteilung unterscheiden in Entlohnung, teilweise Aus- und Weiterbildung des Kirchenpersonals, Restaurierung und Pflege kirchlicher Gebäude, Unterhaltskosten, Unterhalt von Friedhöfen, Beiträge an die Landeskirche und die übergeordnete Kirche, Beiträge an karitative Tätigkeiten und Organisationen sowie an die Migrantenpastoral (vgl. »Finanzen-allgemein«, 2022, dbk.de [Stand: 29.1.2022], »Kirche und Geld«, 2022, rkz.ch [Stand: 29.1.2022]).

Insgesamt gibt es in der Schweiz sechs Bistümer und zwei Gebietsabteilungen, deren Koordination der Schweizerischen Bischofskonferenz unterliegt. In der Schweiz nimmt die römisch-katholische Kirche ebenfalls einen Platz in der staatskirchenrechtlichen Verfassung als Landeskirche ein und geht über in eine konfessionelle Steuerpflicht von natürlichen, aber auch von juristischen Personen. Die Regelung wird derweil über die Kantone umgesetzt, die eine eigene Souveränität in Bezug auf Staat und Kirche besitzen (vgl. SBK/RKZ, 2019).

Für die natürliche Person gilt, dass sie je nach Wohnort, Kanton einen bestimmten Prozentsatz des Einkommens für ihre Religionszugehörigkeit versteuern muss. In einem Realbetrag unterscheidet sich das je nach Kanton zwi-

7 In Deutschland gilt der Religionsunterricht als ein ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen. Jedoch gibt es einige Bundesländer, die den Religionsunterricht zu Ethikunterricht (Berlin) oder Lebensgestaltung/Ethik/Religion (Brandenburg) umgewandelt haben. Dem konfessionellen Unterricht ist jedoch in den meisten Bundesländern Platz eingeräumt (vgl. Cavuldak, 2013, 321).

schen 100 und 600 Franken pro steuerpflichtige Person im Jahr – der Schnitt liegt bei ca. 400 Franken. Grundsätzlich ist die Verteilung der Gelder Sache des Kantons, wobei zwischen 80 und 95 Prozent auf kommunaler Ebene bleiben und nicht zuletzt auch der Migrantepastoral zugutekommen. Generell läuft die Zuteilung der Beiträge an die Gemeinden über den Kanton. Das bedeutet jedoch auch, dass finanziell schwache Kantone oft finanziell schwache Kirchengemeinden haben (vgl. SBK/RKZ, 2019, 1–20).

Des Weiteren gibt es auch Kantone, die natürliche oder juristische Personen von den Kirchensteuern befreien, dies gilt beispielsweise in den Kantonen Tessin, Neuenburg und Genf (vgl. SSK, 2017)⁸. Juristische Personen indes können nicht auswählen, an welche Religionsgemeinschaft die Steuern gehen, sondern dies läuft über ein Proporzverhältnis der Landeskirchengrösse im jeweiligen Kanton. Eine Ausnahme gilt nur dann, wenn das Unternehmen sich in Struktur, Zweck und Funktion selbst einer Konfession zurechnet (vgl. »Kirchensteuer Unternehmen«, 2020, kirchenaustritt.ch [Stand: 29.1.2022]).

Für die ausländischen Seelsorgeeinheiten sind die Kantone hauptsächlich zuständig, wobei die Schweizer Bischofskonferenz (SBK) und der römisch-katholische Zentralrat (SBK/RKZ) auch eine schweizweite Finanzierung gewährleisten. Das liegt daran, dass es teilweise Missionen gibt, die überregional organisiert sind und dadurch mehreren Kantonen und Bistümern angehören. Insgesamt gehen fast 35 Millionen Franken an die ausländischen Seelsorgeeinheiten.⁹ Auch hier sind die Gelder für Personalkosten, administrative Aufwände sowie Pflege und Unterhalt der Infrastrukturen vorgesehen (vgl. SBK/RKZ, 2019, 1–20).

Dies verrät allerdings nichts Genaueres über den Verteilungsschlüssel zwischen kommunalen – kantonal-regionalen – und nationalen Finanzen. Fest steht, dass die Missionen indes kaum Einfluss auf diese Verteilung haben. Zudem attestieren sie in ihrer eigenen Studie, dass die bereits vor längerer Zeit zugewanderten Sprachgemeinschaften finanziell besser versorgt sind als neuzugewanderte (vgl. SBK/RKZ, 2019, 40–48). Zurückrechnen kann man zudem den Ansatz der Stellenprozente. Die kroatischen Missionen besitzen

8 Dabei gibt es kantonale Unterschiede, denn neben der verfassungsrechtlichen Bestimmung (BV, Art. 15) sind es die kantonalen und kommunalen Steuergesetze bzw. Steuerverordnungen, die entscheiden, wie hoch ein Betrag ausfällt.

9 Laut dem SBK/RKZ kommen ungefähr auf rund 3 Millionen Katholik:innen im Jahr 1,04 Milliarden Franken aus Kirchensteuern, Staatsbeiträgen und freiwilligen Zuwendungen zusammen (vgl. SBK/RKZ, 2019, 20).

2019 beispielsweise in der Schweiz bis zu 2120 Stellenprozente, wobei laut dem SBK/RKZ ca. 5100 Katholikinnen und Katholiken auf eine 100-Prozent-Stelle kommen (wobei dies auch zwischen Angaben von 1000 bis 10 000 variiert) (vgl. SBK/RKZ, 2019, 32). Damit ist sie auf Platz 4 der ausländischen Seelsorgeeinheiten, dementsprechend dürften ihre finanziellen Ressourcen in der Schweiz nicht unerheblich sein.

In Deutschland gilt ebenfalls, dass jegliche Religionsgemeinschaft beziehungsweise Religionsorganisation, die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist, Steuern erheben darf. Dabei stehen die Einnahmen der Steuern dem Bistum (also den Diözesen) zu, in der die oder der Steuerpflichtige wohnhaft ist. Deutschland hat insgesamt 27 Diözesen (vgl. »Kirche und Geld«, 2022, dbk.de [Stand: 29.1.2022]).

Gehört eine Person der römisch-katholischen Kirche an und ist sie Lohn- oder einkommenssteuerverpflichtig, geht ein Beitrag zwischen 8 und 9 Prozent der Lohn- und Einkommensteuer an die Kirche ab. In monetären Zahlen ausgedrückt, kommen jährlich in Deutschland ca. 6,6-6,7 Milliarden Euro an Kirchensteuern zusammen. Jedoch sind die Unterschiede zwischen den Bistümern sehr gross. Beispielsweise erhielt das Bistum München-Freising 2019 665 Millionen Euro (vgl. »Jahresabschluss«, 2019, erzbistum-muenchen.de [Stand: 29.1.2022]), das Bistum Osnabrück hingegen nur 161 Millionen Euro (vgl. »Finanzbericht-Bistum Osnabrück«, 2019, bistum-osnabrueck.de [Stand: 29.1.2022]).

Das Bistum verteilt dann die Beiträge nach einem Verteilungsschlüssel, vorgegeben durch den Kirchensteuerrat, an die jeweiligen zugehörigen Gemeinden, dies unabhängig davon, wie einkommensstark die jeweilige Gemeinde tatsächlich ist (vgl. »Kirche und Geld«, 2022, dbk.de [Stand: 29.1.2022]).

Bezüglich Finanzierung der Migrantenpastoral ist es nicht ganz einfach, Einblicke in Zahlen zu bekommen. Generell unterliegen auch hier die jeweiligen Einheiten einem Bistum, das über die finanzielle Verteilung bestimmt. Welcher Betrag schlussendlich in die Gemeinde zurückkommt, ist wiederum von Bistum zu Bistum unterschiedlich. Im Bistum Rottenburg-Stuttgart beispielsweise gehen 50 Prozent an die Gemeinden und 50 Prozent an die Diözesen. Der Anteil der Gemeinden gliedert sich wiederum in eine Hälfte nach Steuerkraft der Gemeinden und in die andere Hälfte nach der Mitgliederanzahl in Form eines Proporzsystems (Pro-Kopf-Beitrag) (vgl. »Kirchensteuererteilung«, 2016, raete.drs.de [Stand: 29.1.2022]).

Neben den finanziellen Besonderheiten, die durch die jeweiligen Länder vorgegeben sind, gibt es auch politische Diskussionen oder anderweitige Gesetze, welche die Missionen betreffen. In Deutschland ist dies beispielsweise der diskutierte Gesetzesentwurf respektive die Verordnung zu den Sprachauflagen für ausländische religiöse Gelehrte und Religionsvertreter wie Priester oder Imame (vgl. »Geistliche aus dem Ausland«, 2019, bmi.bund.de [Stand: 29.1.2022]). Darin ist ein bestimmtes Sprachniveau nach einer Aufenthaltsdauer von einem Jahr für Geistliche gefordert, die nicht aus dem EU-Raum stammen.

In der Schweiz gibt es ebenfalls Gesetzesregelungen, die die Aufenthaltsbewilligungen von religiösen Betreuungspersonen betreffen. Wie in Deutschland ist auch hier entscheidend, ob die Person aus der EU oder den EFTA-Staaten kommt oder nicht. Grundsätzlich gilt jedoch für jede Ausländerin und jeden Ausländer, die oder der einer Erwerbstätigkeit nachgehen möchte, eine Aufenthaltsbewilligung als Voraussetzung (vgl. AIG, Art. 20–26). Insofern gilt dies auch für den Missionar oder den ausländischen Priester, unabhängig davon, ob er einer bezahlten oder unbezahlten Tätigkeit nachgeht (vgl. Achermann et al., 2013, 15ff.).¹⁰

Für die Zulassung gilt neben den allgemeinen Zulassungsregeln für alle ausländischen Personen, die einem unselbstständigen Erwerb in der Schweiz nachgehen (vgl. AIG, Art. 20–26), dass sie auch spezifische Anforderungen erfüllen müssen, beispielsweise müssen sie Sprachkenntnisse der am Wohnort gesprochenen Landessprache vorweisen (Niveau B1 mündlich, Niveau A1 schriftlich), sie müssen das gesellschaftliche und rechtliche Wertesystem der Schweiz kennen und vermitteln können (die freiheitlich-demokratische Grundordnung, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Glaubens- und Gewissensfreiheit u.Ä.) und für religiöse Ämter gilt es, eine abgeschlossene religiöse Ausbildung auf Hochschulniveau zu haben (vgl. AIG, Art. 26a, Abschnitt 4.3.7).

Solche staatlich-strukturellen Vorgaben sind Rahmenbedingungen für die Kirche und somit auch für jede ihrer Organisationsformen. Daneben kommen in jedem Land oder eben auch Kanton und Bundesland weitere politische Diskurse, Gesetze oder Verordnungen hinzu, welche die Organisationen tangieren können, sowie aus der Gemeinschaftslogik stammende Werte, Normen und Narrative, die sich in Struktur, Aufbau, Funktion und Zweck niederlassen, beispielsweise Mythen und Erwartungen zu Religion und Migration.

¹⁰ Ausnahmen gibt es bei Ordensleuten, vgl. dazu BGE, Art. 118 I b 81 E. 2c, 85f.

4.3.2 Gesellschaftliche Normen und Werte rund um religiöse Organisationen in der Diaspora

In Staaten haben nicht nur Gesetze und Regulierungen Einfluss auf Organisationen, sondern es gibt vor allem eine Gesellschaft und kulturelle Gemeinschaft, die Normen und Wertvorstellungen entwickelt, die für jede ihrer Akteure relevant sind.

Diese normativen Institutionen sind meistens ein Ausdruck der Gemeinschaftslogik der Residenzgesellschaft und gehen auf die Erwartung respektive den Mechanismus zurück, dass dieselben Normen und Werte reproduziert werden. Die Gesellschaft sowie auch soziale Akteure erwarten dabei insbesondere von »fremden« Gemeinschaften oder Organisationen, dass diese sich an diese Werte und Normen der Residenzgesellschaft assimilieren oder integrieren (vgl. Rosenow, 2010, 175ff.; Pries & Sezgin, 2012, 5ff.).

Essenziell ist für die Migrantengemeinschaften und Organisationen, welche Integrations- und Assimilationsstrategien der Staat und andere soziale Akteure verfolgen. Diese bestimmen auch die institutionellen Erwartungen, die sich, wie bereits in Kapitel 4.2.1 beschrieben, in Gesetzen und Regulationen ausdrücken, aber auch informell in gesellschaftlichen Mythen (vgl. Pries & Sezgin, 2010, 22f.).

Parallel dazu zeigte sich auch, dass im Kontext der Migration und Integration die organisationale Umwelt ein wichtiger Referenzpunkt ist. An ihrer Umwelt werden die Organisationen im Legitimationsprozess bewertet und gemessen. Es entsteht eine Atmosphäre des »kollektiven Handelns« der Organisationen in der Diaspora, was wiederum deren Reputation innerhalb der Gesellschaft beeinflusst (vgl. Pries & Sezgin, 2010, 24). Das heisst, der Erwartungsdruck kann sich genauso wie das organisationale Management (Isomorphie) von einer Migrantenorganisation auf eine andere übertragen, je nachdem, in welcher organisationalen Umwelt die Migrantenorganisation angesiedelt ist. Die sozio-strukturelle Komponente institutionalisiert sich also im Kontext der Diaspora deutlich (vgl. dazu auch Kapitel 3.1.2).

Migrantenorganisationen, ob religiös oder nicht, nehmen in Deutschland und der Schweiz oft eine Vermittlerrolle zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft ein. Sie stehen unter der Erwartung, Ankömmlingen Infrastrukturen und Orientierung zu bieten, beispielsweise Sprachkurse oder Vermittlungen für Wohnungen und Arbeit (strukturelle Integration) (vgl. dazu auch Latorre & Zitzelsberger, 2013, 78ff.; Nagel, 2019, 7ff). Dazu gehört auch, den Individuen eine Anbindung und soziales Empowerment zu ermöglichen (vgl.

Nagel, 2019, 7). Für religiöse Organisationen gelten zudem spezifische Narrative und Mythen aus der Gesellschaft, die sich auf den Aspekt der Religion fokussieren, tatsächlich aber ein Ergebnis der Gemeinschaftslogik oder einer Neuwertung der Religionslogik sind. Beispielsweise gilt die Norm von sozial erwünschter Religion in Verhalten und Struktur von religiösen Organisationen. Darin ist die Vorstellung enthalten, dass religiöse Organisationen gemeinnütziges Engagement aufzeigen, in ihrer Religionspraxis eher unsichtbar und in ihren Organisationsstrukturen und Inhalten transparent sein müssen. Daran schliessen säkulare Normen und Werte an, beispielsweise die Trennung von Religion und Politik oder die Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann, sexuelle Freiheit und generell individuelle Selbstbestimmung oder sonstige Veränderungen innerhalb religiöser Normen und Werte (vgl. Lambert, 2014, 265, 269ff.; Plüss & Portmann, 2011, 3–7; Stolz et al., 2014, 153–164).

Normative Institutionen aus der Gemeinschaftslogik können in Konflikt mit Institutionen aus der Religionslogik geraten. Institutionelle Erwartungen aus der Gemeinschaft können sehr konträr zu den religiösen Institutionen sein und umgekehrt. Beispielsweise sind Rollen und Beziehungen zwischen Mann und Frau (Institution Ehe) oder auch der Aspekt von Sexualität in religiösen Traditionen transzendent aufgeladen und definiert (vgl. für Ehe beispielsweise CIC, 1983, 1055–1062) und dabei nicht unbedingt kongruent zu jenen in demokratischen Gesellschaften (vgl. beispielsweise Gesetze »Ehe für alle«).

Der Konflikt entspringt zumeist der Frage nach der Legitimität respektive Autoritätsquelle für die Institutionen. Sollen religiöse Organisationen weltliche Vorstellungen umsetzen oder sich auf ihre transzendente Autorität berufen (vgl. dazu auch Kapitel 2)? Hierbei entscheidet schliesslich auch die Rolle der einzelnen Individuen innerhalb der Organisation, die Träger:innen der institutionellen Logiken aus der Gemeinschaft sowie auch aus der Religion sind, in welcher Form sich dieser Pluralismus an Institutionen innerhalb der Organisation manifestiert (vgl. dazu auch Kapitel 3.3).

Darüber hinaus fordern Integration und Assimilation die Legitimität von Migrant*innenorganisationen heraus. Wenn Mitglieder und Mitarbeitende sich zunehmend assimilieren, können Zweck und Funktion der Organisation bedroht sein. Wenn die Mitglieder beispielsweise die Sprachkenntnisse der Herkunftsgesellschaft verlieren oder sich in Bezug auf die Missionen in ihrer Religionspraxis und Religiosität privatisieren, sehen sie in der Organisation, als Ort kollektiver Handlungen und Normen, selbst möglicherweise keine Relevanz mehr. Die Folge ist ein Wegfall von Mitgliedern oder Engagierten sowie auch von finanziellen Ressourcen (vgl. Zimmer, 2013, 68). An den Institutionen

der Gemeinschaftslogiken können sich so die Herausforderungen für religiöse Organisationen innerhalb säkularer und demokratischer Gesellschaften zeigen. Noch expliziter könnte sich das dann anhand des Generationswechsels zeigen (vgl. Kapitel 3.6).

Der Forschungsstand zur katholischen Kirche, zu Migrantenorganisationen wie auch zur kroatischen Diaspora zeigt auf, welche dominierenden Logiken die Organisationen bis heute prägen. Die Migrationsgeschichte macht deutlich, welche Normen, Werte und Narrative in der kroatisch-katholischen Diaspora zugegen sind. Dazu kommen aus der Religionslogik der Aufbau der Kirche, die Dogmatik und Lehre, der Mitgliederstatus, Rollen wie auch religiöse Symbole, Rituale und Angebote. Des Weiteren entstehen hier Institutionen und Gegebenheiten, die sich aus der katholischen Hierarchie und kirchenpolitischen Diskussionen ergeben. Staats- und Gemeinschaftslogiken der Schweiz und Deutschlands geben zudem weitere Gesetze, Regeln und Ordnungen vor, aber auch Normen und Werte, die aus der Gesellschaft stammen. Ob sich dies auch in der sozialen Alltagsrealität der Organisationen zeigt, soll nun die Empirie beweisen.