

der gesamten Zahl an Personen mit kroatischem Hintergrund, einer Minderheit entspricht, die aktiv Religion in der Gemeinschaft praktiziert (vgl. Graf, 2019, 17; SBK/RKZ, 2019, 23).

Die Angebots- und Handlungsstrukturen sind wiederum sehr divers aufgestellt. In der Schweiz bieten insbesondere die grossen Missionen vielfältige Möglichkeiten der Religionspraxis an. Dazu gehören Gottesdienste, Sakramente, Pilger- und Wallfahrten, Chöre, Gebetskreise sowie schweizweite Aktionen für Jugendliche und Erwachsene. Parallel dazu werden auch immer wieder kulturelle oder soziale Festivitäten abgehalten, beispielsweise Sportturniere, Reisen für die Jugendlichen, Familienpicknicks, Spendenorganisationen u.Ä. In Deutschland sieht die Angebotsstruktur sehr ähnlich aus. Auch hier bieten die Missionen die »klassischen« religiösen Aktivitäten einer römisch-katholischen Kirche an, etwa Gottesdienste, Sakramente, Pilger- und Wallfahrten. Daneben gibt es ebenfalls bundesweite Aktionen insbesondere für die Jugendlichen wie die Bibelolympiade. Zugleich gibt es auch hier viele kulturelle und soziale Angebote wie Folklorewettbewerbe, Vorträge aus der Heimat, Sportturniere und Familienfeste. Hier und da organisieren die Missionen in beiden Ländern auch ganz besondere Ereignisse wie Musicals oder Konzerte (vgl. zum Beispiel Interview10, P: 11; Interview24, P: 4, 50; Interview27, P: 36; Interview36, P: 26).

In all diesen Angeboten und Handlungen repräsentieren sie eine traditionelle wie traditionsreiche und lebendige Religionsgemeinschaft, die sowohl den katholischen als auch den kroatischen Aspekt bewusst lebt und feiert und sich darin auch von anderen Gemeinschaften abhebt (vgl. Kapitel 6.5.2).

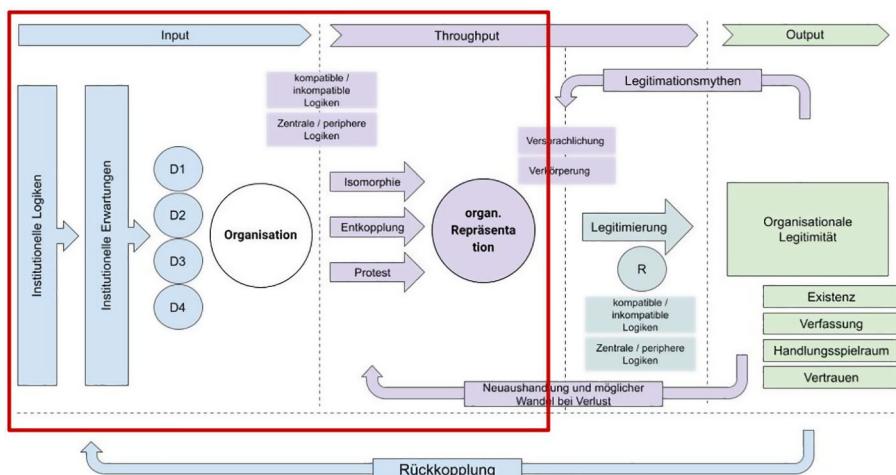
## 6.2 Organisationale Prozesse mit institutionellen Erwartungen

Institutionen lassen sich, wie bereits in Kapitel 3.1, 3.7 erwähnt, nicht immer nur einer Dimension zuordnen. Sie sind in der Realität, in ihrer Wirkung und Präsenz auch nicht linear gegliedert, explizit artikuliert oder jeweils genau voneinander unterscheidbar.

Viel eher lassen sie sich über ihre Verbindungen, Ansammlungen und Kontextualisierungen erschliessen, die in Gesprächspräferenzen gezeigt werden. Dadurch ergibt sich erst ein Abbild, das als Organisation erkennbar ist. Obwohl mithilfe des Codesystems die Daten Satz für Satz analysiert und das Modell linear aufgebaut wurde, sind in diesem Kapitel die institutionellen Dimensionen nicht einzeln für sich vorgestellt, sondern werden gleich in Zusammen-

hang mit dem Erwartungsmanagement der Organisation gebracht. Dadurch bilden sich das Zusammenspiel und die Komplexität dieser Vorgänge besser ab. Zugleich sollen die Institutionen wie auch das Management mithilfe der zu erwartenden institutionellen Logiken (Religion, Staat, Gemeinschaft, vgl. Kapitel 4) sowie auch, falls vorhanden, der neuen institutionellen Logiken kontextualisiert werden. Damit befinden sich die nachfolgenden Kapitel in der Analyse im folgenden Bereich:

*Abbildung 6-1: Eigenes Analysemodell zur Untersuchung von institutionellen und organisationalen Prozessen: organisationales Management*



### 6.2.1 Anpassungen an Gesetze, Hierarchien und normative Funktionen

Isomorphe Mechanismen von Organisationen bezüglich Institutionen sind Anpassungen an die Erwartungen, die aus bestimmten Logiken entspringen und die Organisationsumwelt an sie herantragen. Die Gründe, Faktoren oder Motivationen hinter einer Anpassungsstrategie können dabei unterschiedlich sein. Wie in Kapitel 3.2 erklärt, steht meistens eine Ressourcenbeschaffungsstrategie dahinter. Jedoch entspringen bestimmte Anpassungsmechanismen auch der Angst vor negativen Konsequenzen. Somit kann es auch mehr eine Vermeidungs- denn eine Beschaffungsstrategie seitens der Organisationen sein.

In den Daten zeigt sich, dass sich die Anpassungsstrategien oft aus Vergleichen mit anderen Organisationen im Umfeld herauslesen lassen. Für die kroatischen Missionen zeigen sich wenig überraschend drei Bereiche, in denen isomorphe Prozesse mit institutionellen Erwartungen sichtbar sind. Dazu gehören Anpassungen an staatliche Gesetze, an römisch-katholische Hierarchien (Ekklesiologie) und an integrative Prozesse, gefordert durch die deutschen oder schweizerischen Residenzgesellschaften. Zudem kommt als eine neue und vierte Logik eine Form der Professionalisierung der Priesterrolle hinzu, in der sich nicht nur religiöse Normen und Verständnisse, sondern auch säkulare, bürokratische Erwartungen widerspiegeln.

### **6.2.1.1 Anpassung an religiöse und staatliche Erwartungen**

Sowohl Kirchengesetze, die Ekklesiologie als auch staatliche Gesetze spielen eine wesentliche Rolle für den Aufbau, die Struktur und die Funktion der Migrantenpastoral (vgl. Kapitel 4.1 und 4.2). An diese Verordnungen, Regelungen sowie soziostrukturrellen Dimensionen müssen sich die Missionen zwangsläufig aufgrund ihres Status anpassen.

Für die Pastorale sind die Diözesen, die amtierenden Bischöfe und die Schweizerische respektive Deutsche Bischofskonferenz zentral (SBK und DBK). Diese katholischen Organe entscheiden mitunter über die Ausgestaltung der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz und Deutschland. Für die Migrantenpastoral ist das Kirchengesetz »Missio cum cura animarum« (CCA) fundamental. Das Gesetz, eine regulative Institution, ist neben dem »Nemo est« jenes Gesetz, auf dessen Grundlage anderssprachige Missionen gegründet werden (vgl. Kapitel 4.2). Darin ist verankert, welche Rechte und Pflichten Missionen haben. Das CCA kann dann herangezogen werden, wenn eine ausreichend hohe Anzahl von Katholikinnen und Katholiken mit einer anderen Muttersprache vorhanden ist und damit die notwendige Bedingung erfüllt ist, eine Mission zu gründen (vgl. DPMC Nr. 33).

Deren Leitung übernimmt in der Regel ein Priester, dessen Rechte jenen eines Pfarrers gleichstellt sind. Die Gemeinde gilt somit als Quasi- oder Personalpfarrei und besitzt eine eigene Rechtspersönlichkeit (vgl. DPMC Nr. 33, vgl. auch Foppa, 2019, 65f.). Wie jedoch folgendes Zitat zeigt, ist diese Institution von Bistum zu Bistum jeweils anders geregelt:

Es gibt dann Gemeinden für Katholiken anderer Muttersprachen cum cura animarum, das heisst also, [dass] die Gemeinden dann eigene Bücher führen dürfen, Taufe, Firmung, Kommunion, Eheschliessungen werden in eige-

ne Bücher eingetragen und geführt. Und die dritte, also die niedrigste Stufe sind Gemeinde [ohne] cum cura animarum, also sie dürfen keine eigenen Bücher führen, sondern jede Taufe findet also in der in der wird in das Buch der der Ortspfarrei eingetragen, wo die Taufe stattfindet. (Interview24: Priester [Koordinator], 1950, 1. Gen., DE, P: 26)

Mit der Aussage des Priesters wird deutlich, dass es Missionen gibt, die nicht unter jenes Gesetz fallen. Dadurch haben sie nicht die gleichen Rechte, wie sie den Pfarreien zustehen, sondern gelten »nur« als eine fremdsprachige Selbsorge ohne Rechtspersönlichkeit. Im Zitat erwähnt der Priester, dass solche Missionen keine Bücher besitzen, in denen Taufen, Kommunionen, Firmungen und Trauungen vermerkt sind. Das bedeutet nicht, dass sie keine Sakramente spenden können, doch damit die Sakramente kirchenrechtsgültig sind, müssen sie in der deutschen oder schweizerischen Gemeinde nochmals durchgeführt und eingetragen werden. Eine weitere Möglichkeit sei, so berichtet ein anderer Priester ausserhalb des Interviews, eine schriftliche Vollmacht für den Priester durch den Ortspfarrer einzuholen und somit die Sakramente in einer Form der Stellvertretung kirchenrechtsgültig zu spenden (vgl. dazu Interview24, P: 28).

In beiden Fällen ist die Hierarchie zwischen der Mission und der Ortspfarrei sowie zwischen den Rollen der Priester deutlich. Die Mission kann sich dieser institutionellen Begebenheit, die aus der Ekklesiologie stammt, nur anpassen.

Jedes Bistum hat derweil das Recht, den Missionen den Titel der »Missio cum cura animarum« an- oder abzuerkennen. Es kann dazu kommen, dass die Diözese den Titel einer bestimmten Mission aberkennt, aber einer anderen Mission, die dem gleichen Bistum angehört, nicht (vgl. dazu Interview24, P: 28).

Für die Missionen bedeutet dies eine ständige Unsicherheit und zumeist einen starken Druck, sich normativen Institutionen anzupassen. Denn um die Voraussetzungen dieser regulativen Institution zu erfüllen, müssen die Missionen neben der Anzahl an Gläubigen oft auch anderweitigen Erwartungen entsprechen – beispielsweise in Bezug auf das Pflichtbewusstsein des verantwortlichen Priesters der Mission bei der Buchführung. Im Interview erzählt der Priester, wie die Diözese entschieden hat, der Mission den Status der CCA aufgrund des nachlässigen Verhaltens eines Priesters abzuerkennen (vgl. dazu Interview24, P: 28).

Die normative Erwartung, dass die Buchführung zur »gewissenhaften« Funktion in der Priesterrolle eine notwendige Bedingung für das CCA darstellt, ist eine normative Institution und zeigt die Bürokratisierung innerhalb des Priesterberufs. Die Pastoreleinheiten mit sämtlichen Funktionären müssen sich sowohl der regulativen als auch dieser normativen Institution anpassen, wenn sie einen autonomen Status erreichen oder behalten wollen.

Darin zeigt sich auch die Verbindung zwischen zwei Logiken, die auf die Mission einwirken: jene der Religion und jene der Gemeinschaft/des Staates. Die Ekklesiologie bestimmt die Hierarchie innerhalb des Organisationsgeflechts sowie die darin enthaltenen regulativen Institutionen, die den Missionen als Basis ihrer Existenz dienen. Die normative Institution lässt sich in diesem Fall als Ausdruck deutscher Bürokratie und gemeinschaftlicher Normen darüber deuten, wie Organisationen effizient geführt werden.

Die Einordnung in eine Personalpfarrei bedeutet in den seltensten Fällen, dass die Missionen eigene sakrale Räumlichkeiten besitzen (vgl. z.B. Interview10, P: 19; Interview16, P: 19; Interview36, P: 98). Die geteilte Kirche führt dazu, dass den Ortspfarreien in den Aufnahmegeringen stets der Vortritt gebührt, wenn es um die Uhrzeiten für Gottesdienste, Sakramentenspendung oder andere religiöse Dienste geht. Die kroatischen Pastoreleinheiten erhalten in der Folge oft nur Randzeiten für ihre Angebote (vgl. z.B. Interview04, P: 18; Interview16, P: 19; Interview20, P: 14).

Eine geteilte Infrastruktur ist ein weiterer Ausdruck der hierarchischen sozistrukturellen Dimension innerhalb der katholischen Kirche. Innerhalb der Residenzgesellschaft zieht auch diese Institution weitere Institutionen nach sich, die sich an die Gemeinschaftslogik anknüpfen lassen, wie folgendes Zitat darlegt:

Ja also, was sicher erwartet wird, dass man sich, [...], ich meine, wir haben nicht unsere eigene Kirche, wir müssen halt schon, wir sind halt eigentlich Gäste in der Kirche, wo wir den Gottesdienst feiern und da wird sicher erwartet, dass wir, [...] dass man erstens mit den Sachen gut umgeht, dass man die Sachen so verlassen wie man es aufgefunden hat. (Interview06: Mitglied, männlich, 1999, 2. Gen., CH, P: 55)

Das Mitglied weist auf zwei verschiedene Institutionen hin, die ebenjener Gemeinschaftslogik entspringen. Zum einen positioniert der Befragte die Mission innerhalb der Schweiz. Die »ausländische Vertretung und der Gaststatus« sind Teil des organisationalen Narrativs und gehen einher mit dem normati-

ven Druck, sich der Residenzgesellschaft anzupassen. Zum anderen erzählt er, wie dieses »Anpassen« zum Ausdruck kommt. Der Umgang mit der Kirche sei danach geprägt von bestimmten Gepflogenheiten bezüglich Höflichkeit und Sitte, die im Zusammenhang mit der Pflege der Kirche stünden. Die Kirche sei aufgeräumt zu hinterlassen und das Inventar vorsichtig zu behandeln.

Der Gaststatus ist im Fall dieser religiösen Organisationen einerseits Ausdruck der Ekklesiologie, aber andererseits auch der Gemeinschaftslogik der Schweiz und Deutschlands. Die Organisation mitsamt ihren Mitgliedern ist der hiesigen Gesellschaft »fremd«. Daraus entstehen normative institutionelle Erwartungen, wie sich »Gäste« zu verhalten haben, dies manifestiert sich in ihrem Umgang mit der geteilten Infrastruktur.

Dieses Zitat ist ein gutes Beispiel dafür, wie sich auch nichtregulative institutionelle Erwartungen im Verhalten von Mitgliedern und Organisation niederschlagen und zu einem wichtigen Teil des Auftritts der Mission an sich werden (und eine Rolle für Reputation und möglicherweise Legitimität spielen).

In Kapitel 4 ist das Thema der Struktur und Finanzierung der römisch-katholischen Kirche als wesentlicher Anteil der staatlichen Logik aufgeführt, in die die Organisationen eingebettet sind (vgl. Kapitel 4.2.1). Die staatliche Logik ist deshalb zuständig dafür, wie Kirchen finanziert werden, da sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz die römisch-katholische Kirche ermächtigt ist, Steuern zu erheben (vgl. Kapitel 4.3.1).<sup>1</sup>

Dieser öffentlich-rechtlichen Organisation der Finanzen müssen sich auch die kroatischen Migrantenpastorale fügen, da es für sie hier in den Aufnahmegerügschaften im Normalfall keine andere Einnahmequelle gibt. Versuche, eigene Finanzierungsmittel aufzutreiben, zum Beispiel für den Bau einer Kirche, sind bis anhin gescheitert (vgl. dazu Interviewo4, P: 38). Das bedeutet also nicht nur, dass sie darauf angewiesen sind, diese bürokratische und regulative Institution anzunehmen, sondern sie müssen auch die Mitglieder auf deren Bedeutung aufmerksam machen und ein Bewusstsein für die Steuern schaffen. Das liegt daran, dass im Gegensatz zu den Residenzgesellschaften die Finanzierung in Kroatien oder Bosnien-Herzegowina laut den Interviewaussagen über Spenden funktioniert. Darin verdeutlicht sich auch nochmals, dass die Verbindung zwischen Staat und Kirche und die daraus entstehenden regulativen wie auch normativen Institutionen zeitlichen und geografischen Kontexten entspringen.

---

<sup>1</sup> Die Steuern gelten in beiden Ländern als Haupteinkommen für die Kirchenfinanzierung (vgl. »Finanzen-allgemein« auf dbk.de [Stand: 29.1.2022], SBK/RKZ, 2019).

Diese Anpassung an die Staatslogik und die Kirchensteuerthematik ist mit erheblichen Folgen für die eigene Organisation und die Mitglieder verbunden.

Die Missionen bekommen dadurch eine aktive Rolle zugespielt, wenn es um das »Umerziehen« der Mitglieder in dieser staatlichen Logik geht. Dies läuft zumeist über eine normative Dimension der sozialen Kontrolle ab. So erzählt ein Mitglied in einem Interview von einer »normativen Sanktionierung« von Mitgliedern, die keine Kirchensteuer zahlten und deswegen aus der katholischen Kirche austraten, den Gottesdienst aber dennoch weiterhin besuchten. Für die Kirche wie auch für die Mitglieder war dies ein nicht erwünschtes Verhalten. Die »normative Sanktionierung« zeigte sich dann darin, dass der Bischof diese Gemeindemitglieder denunzierte und sie aufforderte, die Kirche zu verlassen (vgl. dazu Interview05, P: 163).

An diesem Beispiel zeigt sich, wie Institutionen sich gegenseitig bedingen, erzeugen und bestärken. Aus einer Gesetzgebung, einer regulativen Institution, entwickelt sich gleichzeitig eine normative Institution. Die Anpassung an diese staatslogische Institution beeinflusst hierbei nicht nur die Finanzierung der Organisation, sondern auch die Definition eines Kirchenmitglieds. Ein:e »praktizierende:r Katholik:in« in der Schweiz hat Kirchensteuern zu zahlen. Tut das Mitglied dies nicht, verliert es den Anspruch, ein Mitglied der Organisation zu sein, trotz erfolgten kirchenrechtlichen Sakramenten wie Taufe oder Firmung.<sup>2</sup>

Der Einfluss der Staatslogik mitsamt demokratischen Institutionen zeigt sich auch im Aufbau von übergreifenden Fachorganisationen, welche die kroatischen Missionen auf Bundesebene vertreten. Sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz existieren länderspezifische Organe, die sämtliche Interessen und Angelegenheiten der kroatischen Missionen vertreten: Migratio (CH) und Delegatura (DE).

Sowohl Migratio als auch Delegatura verdeutlichen nicht nur, inwieweit die katholische Kirche und auch die Migrantenpastoral ein Organisationsgeflecht sind, sondern auch, inwiefern demokratische und bürokratische Anpassungen die Missionen beeinflussen. Dies illustriert folgende Interviewpassage:

---

<sup>2</sup> Die erzwungene Anpassung seitens der Kirche an die Finanzierung über die Steuer gilt auch mit Blick auf Deutschland, wobei hier die Aussagen Rechtfertigungsansprüchen zur Gelderhaltung gleichen und somit Konsequenzen für die Missionen beinhalten. Daher sollen Auszüge davon in Kapitel 7.2.1 unter dem Begriff der Legitimität ausführlich behandelt werden.

Also für die kroatischen Missionen ist immer ein Koordinator [zuständig]. Er ist gewählt für fünf Jahre. Zuerst sagen alle Pater der kroatischen Missionen ihre Meinung, also wer sollte das sein, dann Bischofskonferenz aus Kroatien/Bosnien-Herzegowina, woher wir also kommen, sagen ihrerseits ja und dann die Ernennung kommt von der Bischofskonferenz also von der Schweiz. (Interview03: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 6)

Der Priester erzählt, welche vier respektive fünf sozialen Akteure für den Prozess der Amtswahl zuständig sind: Migratio, die Bischofskonferenzen aus Kroatien, Bosnien-Herzegowina und der Schweiz und die kroatischen Missionen als Kollektiv. Er erwähnt die Struktur der Beziehungen und des demokratischen Prozesses der Kandidatur, der Wahl und des Amtszyklus von fünf Jahren. Die Organisationen passen sich diesen Strukturen in der Residenzgesellschaft an und formieren sich dahingehend, dass sie die Auflagen der Schweizer Bischofskonferenz in Bezug auf die Rolle eines bundesweiten Vertretungsorgans erfüllen (vgl. »Migratio«, migratio.ch [Stand: 29.1.2022]). Zudem steht der gewählte Koordinator im klassischen demokratischen Sinn als Abgeordneter für eine Interessensgruppe im Fokus.

Weiterhin erzählt der Priester, dass die Funktion des Koordinators darin liege, sämtliche gemeinsamen Aktivitäten zu »koordinieren« und den Kontakt zu Migratio, zu den anderen Bistümern und der Landeskirche generell zu pflegen (vgl. Interview03, P: 6).

Unter dem Gesichtspunkt der Bürokratisierung, die ein zentraler Mechanismus der Staatslogik ist, entsteht in dem von Migratio und Koordinatoren gebildeten Rahmen ein möglichst effizienter und geordneter Kommunikationsweg zwischen allen Feldakteuren. Der Koordinator übernimmt in dieser Rolle die kommunikative Brückenfunktion.

Parallel ist im Zitat erneut die Hierarchie und die Struktur der römisch-katholischen Kirche erkennbar. Die Interdependenzen innerhalb des Organisationsgeflechts gehen von den Bischofskonferenzen zu anderen katholischen Organen wie Migratio und anschliessend zu den Missionen über. Zu beachten ist, dass trotz der Aufgabe einer Mission nicht die Bischofskonferenz des Herkunftslandes entscheidet, wer für die Interessen der Missionen zuständig ist, sondern die Konferenz der Residenzgesellschaft. Daraus lässt sich nicht nur ein Kontroll- bzw. Einflussvorteil zugunsten des Aufenthaltslandes wie der Schweiz ableiten, sondern auch, dass katholische Organisationen trotz dem Anspruch einer »Universalkirche« fest in staatliche Grenzen und Staatslogiken eingebettet sind.

Das deutsche Äquivalent Delegatura funktioniert ähnlich. Auch hier ist es eine Einrichtung, welche die deutsche Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen der Herkunftsänder der Migrantenpastoral einsetzt. In Deutschland sei dies jedoch nur für die grössere Migrantenpastoral vorhanden, wozu die kroatischen Missionen auch gehören (vgl. dazu Interview24, P: 2).

In Deutschland sind die demokratischen Institutionen innerhalb der Migrantenpastoral noch deutlicher abgebildet, wie im folgenden Zitat zu sehen ist:

Dem Statut des Delegatendienstes also nach, steht irgendwo ein Satz, dass der Delegat kann Berater zur Seite ziehen, die ihm also mit der Aufgabe helfen und so haben wir Kroaten ein Gremium [...] das Ganze oder die ganze Bundesrepublik ist in fünf beziehungsweise sechs Regionen aufgeteilt, wo die Regionalkonferenzen der Kollegen so in der Regel viermal jährlich stattfinden. Die also Kollegen, Priester und pastoralen Mitarbeiter aus diesen Gebieten treffen sich zusammen und aus diesen sechs Regionen haben wir auch je sechs Vertreter von Priester, gewählte Vertreter, sogenannte Sprecher. Der Priester und Sprecher der pastoralen Mitarbeiter, die sie dann zweimal jährlich hier bei uns [...] um zu Beratungen treffen und da besprechen wir gemeinsame bundesweite Aktionen. (Interview24: Priester [Koordinator], 1950, 1. Gen., DE, P: 2)

Der Priester beschreibt regulative Institutionen wie Statuten oder das Ausbilden und die Wahl von Gremien sowie die Aufteilung von Regionen. Des Weiteren erläutert er, wie Amtsaufgaben und Sitzungen sich übers Jahr hindurch gestalten.

Anders als in der Schweiz betont der Priester hier eine stärkere Zusammenarbeit zwischen den Regionen, die jeweils eigene gewählte Vertreter haben. Diese planen gemeinsame Angebote und lassen eine flachere Hierarchiestruktur innerhalb der Missionen erkennen als in der Schweiz. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass die staatlichen und somit demokratischen respektive bürokratischen Prozesse in Deutschland stärker erwartet werden und somit eine stärkere Anpassung jeglicher Organisation dahingehend zur Folge haben.

Dies scheint sich im Interviewmaterial zu bewahrheiten, da demokratische Strukturen auch auf der Ebene der Missionen in Deutschland zu finden sind.

In Deutschland existieren innerhalb der Missionen sogenannte Pastoralräte. Der Pastoralrat ist eine weitere Anpassung an demokratische Erwartungen. Kirchenmitglieder lassen sich dafür durch eine vorbestimmte Wahlkommission für eine Amtszeit von fünf Jahren wählen. Der Rat ist zuständig dafür, zusammen mit dem Priester das Kirchenjahr zu planen, oder er steht dem Priester zumindest als Berater zur Seite (vgl. dazu Interview21, P: 24, 26; Interview24, P: 2). In solchen organisationalen Strukturen ist eine eher flache Hierarchie erkennbar sowie der Einbezug von Laien in kirchliche Entscheidungen. Damit findet eine Demokratisierung innerhalb der Organisation statt, was wiederum den Einfluss der Staatslogik verdeutlicht.

In den Interviews der Schweiz werden keine solchen Gremien oder Räte erwähnt, was darauf hindeuten kann, dass in Deutschland institutionelle Erwartungen in Bezug auf Demokratie und Bürokratie stärker auf die Missionen einwirken.

Ein weiterer Punkt, der aus der Religionslogik und der Professionalisierungslogik kommt und einen wesentlichen Einfluss auf die Ausgestaltung der Mission als Organisation hat, ist die Rolle des Priesters.

Der Priester übernimmt in der Mission eine zentrale Funktion und besitzt eine 100-Prozent-Anstellung (vgl. dazu Interview03, P: 6).

Durch seine Ausbildung und auch durch die Ekklesiologie ist der Priester der religiöse Experte innerhalb der Organisation. Die Verkündigung des Evangeliums, das Spenden der Kommunion und Sakramente betrachtet er daher als seine Kernaufgabe. Dies zeigt auch folgende Interviewpassage:

Also, in katholische Kirche in Deutschland gibt es Caritas für die/diese [sozialen] Projekte und das ist ehrlich gut unter. Aber die Priester müssen Sakramente spenden. Evangelium [kundtun]. (Interview16: Priester, 1964, 1. Gen., DE, P: 2)

Wie im Zitat zu lesen ist, sind sich die Priester dessen bewusst, dass es unterschiedliche Funktionen und Rollen der Organisationen innerhalb der katholischen Kirche gibt. Die Priester sollten dabei jene Funktionen einnehmen, die den religiösen Dienst und explizit die Verkündigung des Evangeliums betreffen. Die Professionalisierung und Expertise in dieser Rolle ist auch darin zu lesen, dass dies Aufgaben sind, die niemand anders als der Priester übernehmen kann und darf. Diese Form der Autorität, die Priester einnehmen, ist sowohl in den Augen der kroatischen Pastoreleinheiten als auch ihrer Mitglieder besonders strikt.

Über all den Funktionen, die die Missionen innerhalb einer Aufnahmegeellschaft zugesprochen bekommen und in denen die Priester als mögliche Experten angesehen werden, ist die der sakralen Autorität demnach zentral (vgl. dazu auch Interview11, P: 32).

### **6.2.1.2 Anpassung an kroatisch-katholische Erwartungen**

Neben regulativen und normativen Institutionen, die hauptsächlich aus der Religions- wie auch der Staatslogik stammen und Aufbau, Finanzierung und Struktur der Missionen bestimmen, gibt es auch die institutionellen Erwartungen aus der kroatischen Gemeinschaftslogik, denen sich die Organisationen anpassen müssen.

Als Organisationen in der Diaspora sind sie eine Schnittstelle zwischen zwei Gesellschaften und außerdem zuständig für religiöse Dienstleistungen in einer anderen Muttersprache. Aus dem historischen Kontext lassen sich zudem weitere Funktionen und Erwartungen an die katholische Kirche in der Herkunftsgesellschaft wie auch in Bezug auf die Migration herauslesen (vgl. Kapitel 4. 1 und 4.3).

Die Sprache und der geschichtliche Kontext zeigen eine enge Verknüpfung zwischen Nation, Kultur und Religion. Dies spiegelt sich auch im Alltag der Organisation wider, wie folgender Priester erzählt:

[...] zum Beispiel eine Firmung und eine Kommunion auf Kroatisch ist, obwohl die kroatischen Kinder kommen zuerst, fast 90 Prozent zu den Pfarreien zur Erstkommunion und dann organisieren wir ein zweites Erstkommunion auf Kroatisch. [...], dass sie ein bisschen kroatisch lernen, dass sie so ein bisschen kroatische Kultur kennenlernen, das ist also wichtig, wichtig für uns. (Interview03: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 32)

In diesem Zitat zeigt sich explizit die Funktion der kroatischen Mission und der kroatischen Priester, die für die Rolle der Organisation bestimmend sind. Der Fokus richtet sich auf die Sprache und Kultur als wesentliche Faktoren innerhalb des religiösen Angebots. Die Mission organisiert diesbezüglich eine zweite Erstkommunion, um die kroatische Seite miteinzubeziehen. Dieses Angebot verkörpert auf der religiösen Seite einen rein zeremoniellen Aspekt, da die schweizerische Pfarrei das eigentliche Sakrament spendet. Auf der kulturellen Seite übernimmt diese zweite Erstkommunion jedoch eine zentrale gemeinschaftliche Funktion.

Die Priester spielen die Rolle eines Lehrers für das kulturelle Erbe der kroatischen Diaspora. Die Mission wird zu einem Ort, an dem Kultur und Nationalität gelebt beziehungsweise bewahrt werden.

Die Entwicklung der Diaspora, der römisch-katholischen Seelsorge und der Migrationsgeschichte (vgl. Kapitel 4.1, 4.2) macht es nachvollziehbar, dass die Mission, die Priester und gegebenenfalls die Nonnen, die darin tätig sind, Funktionen der kulturellen Bewahrer:innen zugeschrieben bekommen. Aus der Gemeinschaftslogik bestehen diesbezüglich die institutionellen Erwartungen, dass gleiche Werte, Normen oder auch Sprache für ein Zugehörigkeitsgefühl und eine kollektive Identität reproduziert und weitergegeben werden (vgl. Kapitel 3.1.1).

Die Menschen in der Diaspora sowie auch insbesondere die zweite Generation lernen die kroatische Sprache, Werte und Normen insbesondere in der Mission. Sämtliche Angebote der kroatischen Mission sind daher in Kroatisch gehalten und besitzen oft kulturelle und nationale Aspekte (vgl. auch Kapitel 6.2.3.3, 6.4.2, 6.5.3). Für die Kroat:innen ist die Mission jene Stelle, an der Beziehungen gefördert und das Zusammengehörigkeitsgefühl gesteigert werden. Das Individuum erfährt in der Mission eine Einbindung in eine Gemeinschaft, die ihm oder ihr Anschluss an ein grösseres Kollektiv (»*Imagined Community*«) bietet.<sup>3</sup>

Die Professionalisierung der Priesterrolle in diesem Sinne bleibt nicht nur in ihrer Kernaufgabe als Verkünder des Evangeliums und Spender der Sakramente bestehen, sondern erweitert sich auf jene des Lehrers in Bezug auf das kulturelle Erbe. Daraus entstehen unter anderem ein spezifischer kroatisch-katholischer Katholizismus sowie der Auftrag an die Missionen, Trägerinnen der kroatisch-katholischen Identität zu sein, und damit einhergehend eine enge Verknüpfung zwischen der Religionslogik und der Gemeinschaftslogik.

Im Fall der kroatischen Gemeinschaft ist dies jedoch keine Entwicklung, die allein aufgrund des Diasporakontextes zustande kommt.<sup>4</sup> Denn Nation, Kultur und Kirche sind historisch bedingt in der Herkunftsgesellschaft stark miteinander verknüpft und brachten spezifische Institutionen hervor, die bis heute einen Einfluss auf religiöse Organisationen im kroatischen Kontext haben. Unter anderem entwickelten sich institutionelle Mythen und Narrative

<sup>3</sup> Vgl. dazu Thaden (2014).

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Phänomen beispielsweise Baumann (2000, 2004); Schiffauer (2005); Wilke (2003).

rund um die Rolle der katholischen Kirche in Kroatien, die die kognitive Dimension im Hinblick darauf, wie die Kirche in aktuellen (politischen) Geschehnissen zu verstehen ist, stark prägte, wie folgende Interviewpassage illustriert:

Und wir wollen immer-, und wollten immer, im Kommunismus auch, wir gehören also zum Westen, zum Westen, zum Westen, also, ja. Kroatien war Antemurale Christianitatis. [...] Das hat-, deshalb [der] Vatikan für Kroatien gesagt. Kroatien ist Antemurale Christianitatis. Sie sind an der Grenze zum Katholizismus. Und dort ganz anders bekommen, also, die Russen oder die Moslems. Also, im Mittelalter, das war also sehr wichtig. (Interview\_NE1: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 63)

Wie aus diesem Zitat herauszulesen ist, gelten in Kroatien die Kirche sowie deren Vertreter seit dem Mittelalter als Verfechter christlicher (und dadurch in ihrem Verständnis gleichzeitig westlicher) Werte: »Wir sind an der Grenze zum Osten. Zur Mentalität, also, vom Osten. Und alles andere ist, also, die Serben und die weiter ist eine andere Mentalität [...]« (Interview\_NE1: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 63).

Kroatien war damals gegenüber dem Osmanischen Reich, später dann gegen den Kommunismus, die Grenze und die Burg der christlichen respektive katholischen Werte – all dies im Auftrag des Vatikans. Gerade auch im damaligen Jugoslawien sowie in der nachfolgenden Zerfallsperiode bildete sich in Bosnien-Herzegowina die ethnische Zugehörigkeit anhand der Religion heraus (vgl. dazu Kapitel 4.1). Die Kirche wurde zum institutionalisierten Symbol für das freie Kroatien, die kroatisch-nationale Identität und die Zugehörigkeit Kroatiens zum christlichen Westen.<sup>5</sup>

Dieser Mythos trägt sich auch in die Diaspora hinein. Antemurale Christianitatis ist eine kognitiv-kulturelle Institution, die stark in das Leitbild der kroatischen Pastoraleinheiten integriert ist und einen starken Einfluss auf ihre Angebote und ihr Selbstverständnis hat, wie sich im Verlaufe dieser Arbeit noch an mehreren Stellen heraustranskribieren wird.

Es entwickelt sich zu einem dieser institutionellen Mythen, der nicht direkt (oder nur indirekt) wie im früheren Neo-Institutionalismus der Effizienzsteigerung im Sinne von ökonomischer Wirtschaftlichkeit dient, der aber wesentlich in seiner Wirkung ist, die Funktion und Rolle der römisch-katholischen Kirche sowie von deren Vertretern zu erweitern und zu festigen. Er ist

---

<sup>5</sup> Nachzulesen auch in Winland (2007): »We are now a Nation«

somit ein Rationalitätsmythos der kroatischen Gemeinschaftslogik, da er die Kirche als notwendiges Mittel und eine notwendige Organisation innerhalb der Gesellschaft repräsentiert (vgl. dazu auch Interview18, P: 8).

Auch die Individuen sind Träger dieses Mythos. Für die kroatischen Katholik:innen sollten die gesamte römisch-katholische Kirche sowie ihre Mitglieder für die christlichen beziehungsweise in ihrem Verständnis westlichen Werte und den Erhalt des Christentums in der Schweiz und in Deutschland einstehen (vgl. Interview04, P: 50; Interview26, P: 28, 65; Interview30, P: 60; Interview31, P: 114).

Dem kommen die römisch-katholische Kirche sowie andere Katholik:innen in den Augen der kroatisch-katholischen Mitglieder oft nicht nach (vgl. dazu auch Interview05, P: 88, 102; Interview31, P: 114). Eine Anpassung seitens der Missionen an diesen Mythos fördert den Expertenstatus indes nicht nur für kroatische, sondern auch für christliche Werte allgemein und könnte die organisationale Legitimität der Missionen innerhalb der schweizerischen wie auch der deutschen Gesellschaft sichern. Die kroatischen Pastoraleinheiten können sich in diesem Kontext nun innerhalb der eigenen katholischen Pluralität in ihrer Rolle und Funktion positionieren.

In der Schweiz scheint die Institutionalisierung dieses Mythos ausgeprägter zu sein als in Deutschland, sodass die Annahme aufkommt, dass dies mit der transnationalen Rückbindung an den Franziskanerorden in Mostar zu tun haben könnte. Sämtliche kroatischen Priester in der Schweiz gehören dem Franziskanerorden an (vgl. dazu Interview\_NE1, P: 39, 41). Dieser Orden nahm in der Geschichte Bosnien-Herzegowinas und rund um kroatische Identität und Unabhängigkeit eine tragende Rolle ein (vgl. Kapitel 4.1). Mythen sind generell immer dann sehr einflussreich, wenn sie aus dichten Netzwerken stammen (vgl. Kapitel 3.1). Dieser Umstand wäre in der Schweiz mit der Konstellation des Franziskanerordens gegeben. Die Missionen könnten sich demnach in ihren Leitbildern und Kernideen eher homogenisieren als in einem fragmentierten Kontext wie Deutschland, wo die Priester unterschiedliche Berufssozialisierungen aufweisen (vgl. dazu Interview24, P: 2).

Ob sich diese Annahme als richtig erweist, sollen weitere Ausführungen im Material zeigen.

### **6.2.1.3 Anpassung an integrative Erwartungen**

Weitere gängige institutionelle Erwartungen an Migrantengemeinschaften und deren Funktionen sind diejenigen, die einen der Aufnahmegesellschaft

zugewandten integrativen Charakter aufweisen. Die Forderung, dass die Missionen Rahmenbedingungen schaffen, in denen sich deren Individuen in der Gesellschaft besser zurechtfinden und die ein plurales Zusammenleben fördern, ist eine dieser normativen institutionellen Erwartungen an die Organisationen und stammt unter anderem aus der Gemeinschaftslogik der Schweiz und Deutschlands. In religiösen Organisationen wird die potenzielle und zivilgesellschaftliche Funktion darin gesehen, dass diese ihren Mitgliedern oder ihrer Gemeinschaft helfen, sich zu integrieren (vgl. dazu auch Nagel, 2019).

Die kroatischen Missionen passen sich diesen Erwartungen nun an. Der Priester übernimmt oft eine Rolle als Koordinator, Vorbild und Vermittler. Die Organisation selbst fungiert als Ort des Netzwerks und Markts für soziales Kapital innerhalb der Aufnahmegergesellschaft. Dies zeigt auch folgendes Zitat:

Ich glaube, dass, ich bin jetzt nicht sicher, aber etwas Institutionelles hier haben wir nicht, aber wir sind so involviert, dass wir [...] In jedem Fach, in jedem Teil der Staatsstruktur jemanden haben, auf den wir anweisen könnten, um den Leuten zu helfen und ich seh das schon. [...] Also die Kroaten, die hier in der Mission sind, die sind schon hier seit Jahren. Und die wissen alles. [...] Also in jeder Struktur haben wir jemanden. Und natürlich, dass jemand auch in die Mission anruft und Informationen kriegt. Weil wir hier, wir wissen nicht alles. Aber wir wissen fast alles über diese. [...] Um die Frage zu beantworten, nichts Institutionelles, aber wir wissen, wo unsere Leute sind und dann sagen wir das immer und helfen und so. (Interview11: Priester, 1986, 1. Gen., CH, P: 16)

Der Priester erklärt in diesem Zitat, welche Funktion und Rolle die Missionen, die Personen, Mitglieder wie auch Angestellte innerhalb der Residenzgesellschaft innehaben.

Innerhalb der religiösen Organisation institutionalisiert sich das Wissen darüber, an welchem Ort Hilfe und Orientierung zu finden sind. Die Mission, die Priester und in den meisten Fällen auch die Mitarbeiterinnen im Sekretariat übernehmen die Funktion einer Vermittlungsstelle für die Mitglieder (vgl. Interview08, P: 24; Interview26, P: 24; Interview27, P: 22; Interview34, P: 39).

Als zentrale Stelle der kroatischen Gemeinschaft helfen sie innerhalb der Gemeinde, entsprechende Personen zu finden. Auch bei administrativen Hürden wie dem Einreichen von Dokumenten, Abschliessen von Versicherungen und Ausfüllen von Verträgen oder Steuererklärungen helfen Mitarbeitende

oder Personen aus der Gemeinde. Des Weiteren fungieren die Missionen selbst als Arbeitgeber oder wiederum als Vermittlungsstelle für Arbeitssuchende. Die Rollen der Pastoraleinheiten, der Priester und Mitarbeitenden gehen damit über die religiösen Dienstleistungen hinaus und nehmen Funktionen von Sozialarbeitenden oder Mitarbeitenden eines Migrationsamts an. Dies ist jedoch weder gesetzlich verankert noch gibt es Stellenprozente innerhalb der Organisationen für diese Aufgaben.

Zu diesen integrativen Leistungen der Organisation in der Residenzgesellschaft kommen auch Erwartungen seitens der Mitglieder diesbezüglich zu.

Die Mission ist ein Ort, den die Mitglieder bei Unsicherheit oder Not aufsuchen. Kognitiv-kulturell verankert ist zum Beispiel das Wissen, dass bei psychischen Schwierigkeiten in erster Linie der Priester oder die Nonne um ein Gespräch oder um Rat gebeten wird, bevor sich die Person auf Rat des Priesters oder der Nonne an einen ausgebildeten Psychologen wendet (vgl. dazu auch Interview25, P: 16).

Mit der Kirche ist im Bewusstsein der Kroat:innen das Paradigma verbunden, dass sie stets die erste Anlaufstelle für Hilfe ist. Die religiöse Organisation trägt auch zum individuellen Empowerment bei (vgl. dazu auch Nagel, 2019). Zu beachten ist, dass dies die Missionen trotz kirchlichen Alternativen im katholischen Geflecht für die Personen anderer Herkunft übernehmen. Das ist ein weiterer Spiegel von soziokulturellen Institutionen und verdeutlicht erneut den Einfluss der Gemeinschaftslogik der Herkunftsgesellschaft, die sich in Sprache und Kultur niederschlägt.

Die Missionen passen sich in integrativer Perspektive somit nicht nur der residierenden Logik an, sondern stets auch dem Diasporakontext. Rollen und Funktionen dieser Pastoraleinheiten differenzieren sich somit erneut in unterschiedlichen Aufgaben innerhalb der schweizerischen und deutschen Gesellschaft.

Anpassungsstrategien sind, wie bereits zu Beginn erwähnt, insbesondere dann zu finden, wenn kroatische Missionen aus finanziellen oder rechtlichen (staatlichen oder kirchlichen) Gründen sich unterordnen müssen. Sie sind aber auch aus den Kernfunktionen, der Professionalisierung sowie ihren Rollen für die Mitglieder als auch für die Gesellschaft rekonstruierbar.

In allen Fällen geht es bei den Anpassungen in erster Linie darum, sich in der Residenzgesellschaft Schweiz und Deutschland einen Platz zu verschaffen und die eigene Existenz zu sichern. Es bedeutet jedoch nicht, dass die religiösen Organisationen sich dazu allen institutionellen Erwartungen bedingungslos angleichen, wie die weiteren Kapitel zeigen.

### **6.2.2 Proteste gegen normative Werte, staatliche Gesetze und kulturelle Mythen**

Als untergeordnete Organisationen innerhalb einer starken Hierarchie und in ihrer Position als »Gast« in der Diaspora müssen sich die kroatischen Missionen vielen institutionellen Erwartungen anpassen. Es bleibt dementsprechend wenig Raum, um bestimmte Erwartungen abzulehnen, anzugreifen oder ihre Umgebung für sich zu manipulieren<sup>6</sup>, ohne dass sie tatsächlichen Legitimitätsverlust und Existenznot befürchten müssen. Die Proteststrategie ist daher oft ein höchst diplomatischer Balanceakt.

Für die Analyse bedeutet dies, dass in den Interviews häufig indirekte Formen des Protestes sichtbar sind. Die Gesprächspartner:innen drücken beispielsweise ihren Unmut über bestimmte Erwartungen in Vergleichen mit anderen katholischen Akteuren aus oder gehen darauf ein, inwiefern sie als kroatische Mission die besseren Handlungsstrategien haben sowie Angebote und Rollen »richtig« ausüben.

Die kroatischen Missionen bewegen sich in ihrem Protestrahmen meistens in zwei Bereichen: erstens im kollektiven Protest zusammen mit anderen katholischen Organisationen gegenüber liberalen Normen und Werten, die zu staatlichen Gesetzen werden und die Deutungshoheit der Kirche bedrohen, zweitens gegen institutionelle Erwartungen, die die »richtige katholische Praxis« bedrohen und die konservative Struktur der Organisation aufweichen. Dabei wird ersichtlich, dass dies im Grunde genommen eine Ablehnung gegenüber Liberalisierungs- und Profanisierungsmythen ist.

#### **6.2.2.1 Protest gegen Missachtung von Kirchengesetzen und staatliche Einflüsse**

Ein institutioneller Mythos aus der Gemeinschafts- wie vermutlich auch aus der Staatslogik der Schweiz und Deutschlands, welcher im Umfeld religiöser Organisationen existiert, ist jener der Liberalisierung und Demokratisierung (vgl. Kapitel 4.3.2).

In der Anpassung an die Lebensweise der Individuen und ihrem Bezug zu Religion versuchen auch die katholischen Organisationen, sich dieser Veränderungen anzunehmen, und liberalisieren religiöse Gesetze, Normen und Werte in ihrer Gestaltung und Praxis. An dieser Stelle positionieren sich die

---

6 Vgl. für die einzelnen Formen des Protests, Kapitel 3.2.

kroatischen Missionen jedoch offenkundig dagegen – manchmal energisch, manchmal auch nur »zwischen den Zeilen«, wie folgendes Zitat zeigt:

[...] ein gutes Beispiel ist, [...], wenn jemand Pate wird oder Pate sein wird, an einer Taufe oder an einer Firmung, der muss Voraussetzungen erfüllen, also muss er entweder gefirmt, tauft und Erstkommunion gehabt haben, er muss kirchlich verheiratet sein. Wenn er verheiratet ist, ein Geschiedener, also ein Geschiedener und Wiederverheirateter, ein Geschiedener, wo nicht in Sünde lebt, also wo allein lebt, der kann Pate sein, aber ein Wiederverheirateter zum Beispiel nicht oder jemanden, wo nur, aus irgendeinem Grund, nur Civil verheiratet ist, kann eben auch nicht Pate sein und in der Schweizer Kirche geht das. Bei uns geht das einfach nicht. Es wird noch ein bisschen an den Regeln, wo noch im Gesetz, im kanonischen Gesetz verankert ist, wollen wir uns ein bisschen daranhalten. (Interview10: Angestellte, weiblich, 1971, 2. Gen., CH, P: 40)

Im Zitat geht es um die Liberalisierung von kirchlichen Gesetzen am Beispiel der Taufpatenschaft. Das Mitglied weist darauf hin, dass es in anderen katholischen Organisationen wie in den schweizerischen Pfarreien möglich sei, die Patenschaft zu übernehmen, auch wenn der Person nach kanonischem Recht die notwendigen Qualifikationen fehlten. Im Vergleich mit diesen anderen katholischen Akteuren stellen die kroatischen Gemeinden deren Anpassung hinsichtlich der Liberalisierung von Kirchengesetzen fest. Die kroatischen Pastoralenheiten protestieren aber gegen Liberalisierung, indem sie betonen, dass sie sich trotzdem an das kanonische Gesetz halten. Dies erwähnen die Mitglieder nicht nur anhand des Taufbeispiels, sondern auch in Fällen von Zweitehen und Scheidungen. All diese Formen der Liberalisierung von Kirchengesetzen lehnen die Missionen und die Gemeinschaft ab und integrieren sie auch nicht in die eigene kollektive Praxis.

Auch andere Formen der internen Liberalisierung, die zu einer Gleichberechtigung von Laien und Priestern oder Frauen in der Kirche führen, lehnen die Kroat:innen ab. Dazu gehört beispielsweise, dass die Missionen selten Wortgottesdienste durchführen und die Priesterweihe für Frauen kein Thema ist (vgl. dazu auch Interview21, P: 50; Interview31, P: 114).

Der Protest über solche Entwicklungen entfaltet sich in einer Dichotomie zwischen Welt und Kirche. Darin enthalten ist die Kernfrage, inwiefern die Gesellschaft oder der Staat den Aufbau und die Praxis der Kirche mitbestimmen kann oder darf. So erwähnt ein Mitglied dazu Folgendes:

Aber ich würde sagen, dass aus deutscher Perspektive sind wir ein bisschen auch zurückgebliebener, konservativer, strenger in unseren- unsere Geistlichkeit, kann man das so sagen? Ist vielleicht die, die hier vor 40, 50 Jahren war, [...] ich habe das Gefühl, dass (die) Deutschen [nicht] der römisch-katholischen Kirche angehören, sondern der deutsch-katholischen. Also mit Rom eigentlich nichts zu tun haben und dass sie den Papst nicht mal mögen. Und für uns war Johannes Paul II. unser Retter. In politischer Hinsicht auch. [Er] war für uns sehr sehr wichtig in der Geschichte. [...] Wenn ich das den Deutschen erzähle, sagen die: »Johannes, boah der hat uns zurückgeworfen mit seinen Thesen.« Für uns war das, wir sind halt konservativ. Wir sind da- wir sind ziemlich wenig für Modernisierung in der Kirche, sage ich mal. Wir sind da, glaube ich, sehr konservativ. Wahrscheinlich wie die Portugiesen. Ich würde es so vergleichen. (Interview31: Mitglied, männlich, 1977, 1.5. Gen., DE, P: 110)

Das Mitglied gibt einen vertieften Einblick darin, wie gegen Liberalisierung und – wie es im Zitat genannt wird – »Modernisierungserwartungen« protestiert wird. Dabei zieht es den steten Vergleich zur deutschen katholischen Kirche. In einem ersten Schritt und an mehreren Stellen innerhalb der Interviewpassage bezeichnet es die kollektive Identität der kroatischen katholischen Kirche als konservativ und auch konservativer im Vergleich zur deutschen katholischen Kirche. Allerdings ist dies für ihn kein negatives Attribut, sondern ein Ausdruck der korrekt gelebten katholischen Lehre.

In der Modernisierung der Kirche sieht die befragte Person hingegen eine Bedrohung der katholischen Religionslogik. Die kroatischen Missionen lehnen diese Entwicklung ab und setzen sich mit anderen muttersprachlichen Missionen gleich, die sich in ihren Augen ebenfalls von der Gemeinschaftslogik der Deutschen abgrenzen (vgl. dazu auch Interview24, P: 32).

Das Mitglied betont in seinen Ausführungen die Bedeutung von Rom und des ehemaligen Papstes Johannes Paul II. für die kroatische Kirche und den Katholizismus. In diesem Zitat wie auch in anderen Aussagen zeigt sich eine Form des Legitimitätsverlustes der schweizerischen und deutschen Kirchen. Aufgrund der fehlenden Orthodoxie sprechen die kroatischen Missionen ihnen den »wahren« Katholizismus ab: »[...] in deutsche Katholizismus fehlt Gott« (Interview16: Priester, 1964, 1. Gen., DE, P: 95).

Priester argumentieren beispielsweise, dass mit zu viel Liberalisierung auch ein Verlust von Gottesnähe beziehungsweise der Kernfunktion der Kirche, Gottes Wort zu verbreiten, einhergehe. Daran ist die Stärke der Religionslogik und deren Mechanismen der Orthodoxie (deren Bewahrung)

innerhalb der kroatischen Missionen und Priesterrollen erneut zu erkennen. Den Missionen scheint es in diesem Zusammenhang zu helfen, gegen Liberalisierungen von Kirchengesetzen zu protestieren, denn dadurch können sowohl die kroatischen Priester als auch die Organisation ihre Expertenstellung und die Funktion der kroatischen Missionen als Bastion des Vatikans festigen.

Protesthaltungen, die religiöse Werte und Normen bedrohen, ergeben sich auch vor dem Hintergrund staatlicher Gesetze.

In den Jahren 2018/2019 diskutierten Medien und die Politik das Gesetz der »Ehe für alle« in der Schweiz. Darin geht es um den Beschluss, dass auch homosexuelle Paare das Recht erhalten, zivil zu heiraten.<sup>7</sup> Dies ist eine Entwicklung innerhalb der Aufnahmegesellschaften, die folglich Auswirkungen auf jene Organisationen haben, die die Dienstleistung der Eheschliessung anbieten und die Institution Ehe innerhalb der Gesellschaft sogar definieren.

Da die kroatisch-katholischen Akteure nicht als Interessenverbände in der politischen Arena in Deutschland und der Schweiz auftreten, sind es hier insbesondere die Mitglieder, die der Protesthaltung Ausdruck verleihen. Es wird unmissverständlich gegen dieses Gesetz argumentiert und darauf verwiesen, dass der Staat keine Befugnis hat, von der Kirche zu verlangen, sich jenem Gesetz anzupassen, und es nicht die Funktion der Kirche sei, sich der Welt (dem Staat) anzupassen.

Bei den Mitgliedern spiegeln sich die konservative Religionslogik und die Unantastbarkeit dieser Orthodoxie wider. Individuen tragen diese Proteste von der Organisation in die Umwelt hinaus und agierend stellvertretend für die Kirche. Somit zeigt sich erneut, inwiefern sich institutionelle Logiken nicht nur in Organisationen, sondern auch in Individuen festsetzen. Normative Institutionen und die Handhabung seitens der Organisation sind demnach auch durch die Individuen sichtbar (vgl. dazu auch Interview23, P: 60; Interview35, P: 5).

### **6.2.2.2 Protest gegen falsche Praxis und Verhaltensweisen**

Proteste richten sich auch gegen Erwartungen, welche die Religionslogik und die Verkörperung von normativen und kognitiv-kulturellen Vorstellungen in Form der richtigen Praxis (Orthodoxie) tangieren. Dazu gehören die »richtigen« Attitüden im Gottesdienst, die »richtige« Kleidung, die »richtige« Form

<sup>7</sup> In Deutschland wurde dies im Oktober 2017 umgesetzt (vgl. »Eheschliessung« (2021), lsvd.de [Stand: 29.1.2022]).

der Religionsvermittlung und die »richtige« Form der Religionspraxis. Im Gegensatz zur Liberalisierung geht es hier um profanierende Umsetzungen, welche die religiöse Praxis durch weltliche Formen »entweihen« könnten.<sup>8</sup>

Die Proteststrategie richtet sich hier gegen interne und externe Verhaltensweisen, Rollenstrukturen und Praxisausführungen im katholischen Organisationsgeflecht. Exemplarisch zeigt sich dies an folgendem Beispiel der Erstkommunion, so erzählt ein Priester:

Zum Beispiel unsere Eltern (oder Älteren), die auch hier geboren sind, erwarten also [...] das was bei diesen Erstkommunionen, wirklich also die Hostie, die Jesus in der Mitte, es ist nicht ein, das ist nicht wie ein Theater, verstehen Sie? Ich hatte eine Erfahrung also in [Ort], als ich war. Ich in [Ort] war, ein Pfarrer hat mir gesagt, »ach ich hatte immer die Mühe mit meinen Katechetinnen einfach zu sagen, Erstkommunion ist kein Theater.« Der Hostie soll in die Mitte sein, da kannst du also nach der Messe oder irgendwo ein etwas Theatralisches [...]. (Interview03: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 95)

Der Protest richtet sich hier gegen (neue) Normen innerhalb der katholischen Kirche. Dabei legt der Priester den Fokus auf die Umsetzung und den Ablauf der Erstkommunion. Die kroatisch-katholische Mission wehrt sich gegen spielerische oder theaterartige Gottesdienste oder Erstkommunionen. Der Priester betont, dass der Kern eines Sakraments wie der Erstkommunion der Zugang zu Jesus ist. Dieser Aspekt müsse in diesem Initiationsritus zentral bleiben.

Erneut ist es die Orthodoxie aus der Religionslogik mitsamt ihren institutionellen Erwartungen, die im Zitat illustriert wird. Anders jedoch als bei den Liberalisierungen von Kirchengesetzen, bei denen der Protest meist aufgrund unterschiedlicher Erwartungen aus unterschiedlichen Logiken kommt, ist hier die Bedrohung einer Profanisierung der Religionspraxis der entscheidende Punkt. Somit richtet sich der Protest gegen Normen und Werte der gleichen Logik, die jedoch aus unterschiedlichen geografischen und kulturellen Kontexten heraus interpretiert werden (vgl. dazu auch Interview16, P: 59).

Eine Ablehnung anderer Formen der katholischen Praxis ist auch in indirekter Form ersichtlich. Neben Aussagen wie »*konservativer*«<sup>9</sup> (Interview24:

---

8 Es steht zur Diskussion, ob dies als Konsequenz der Liberalisierung zu betrachten ist.

9 Die Eigenbezeichnung »*konservativ*« ist im Datensatz bis zu 57-mal anzutreffen.

Priester [Koordinator], 1950, 1. Gen., DE, Interview24, P:48) oder »*bessere Christen*« (Interview34: Mitglied, weiblich, 1995, 3. Gen., DE, P: 25) es auch spezifische Praktiken und Traditionen als Ausdruck der Religionslogik, die die kroatischen Missionen beibehalten wollen. Beispielsweise gehören die Beichte vor den hohen Feiertagen, das Familien- und Rosenkranzgebet, der regelmässige Besuch des Gottesdienstes, die katholischen Sakramente sowie die zentrale Stellung Gottes und der römisch-katholischen Kirche dazu (vgl. beispielsweise Interview12, P: 70; Interview18, P: 102–104; Interview23, P: 4; Interview27, P: 118; Interview34, P: 25; Interview35, P: 5).

Dieser indirekte Protest und die Ablehnung gegenüber dem Fehlen oder Aufweichen dieser katholischen Praxis zeigen sich in Vergleichen mit der deutschen Gemeinschaft. So erzählt ein Mitglied:

[...] Gerade so wegen dem Sakrament Beichte ist jetzt nen Beispiel ich weiss es von der anderen von der deutschen Gemeinde das die das eigentlich ganz locker sehen, [...] und bei uns ist das wirklich, so man muss vor/davor [Firmung und Hochzeit] beichten und es ist [ein] Hauptprogrammteil/punkt dar vor [...] (Interview27: Angestellte, weiblich, 1975, 2. Gen., DE, P: 118)

In dieser Interviewpassage zeigt sich diese indirekte Protesthaltung gegenüber einem nicht konservativen Katholizismus. Es erfolgt keine direkte Ablehnung des »lockeren Umgangs« der deutschen Kirche, das Mitglied betont jedoch, dass in den kroatischen Missionen die Beichte vor Sakramenten wie Firmungen oder Hochzeiten Hauptprogramm ist.

Neben dem Protest gegen eine »falsche Praxis« lehnen die Missionen und die Mitglieder »falsche Verhaltensweisen« ab. So gehört es sich für die Kroat:innen nicht, in unangemessenen Kleidern in den Gottesdienst kommen, wie zum Beispiel in kurzen Hosen (vgl. dazu auch Interview38, P: 116). Ebenso äussern die Mitglieder in den Interviews, dass es störend sei, wenn die nötige Aufmerksamkeit fehle, zum Beispiel dann, wenn sich Personen während des Gottesdienstes mit dem Handy beschäftigten (vgl. dazu auch Interview38, P: 118). Neben dem »beobachtbaren« Fehlverhalten in der Kirche geht es auch um das Fehlen der »richtigen Attitüde oder Einstellung«, beispielsweise dann, wenn ein Sakrament oder die Kommunion empfangen werden soll. Auch hier ist die institutionalisierte Haltung der Befragten, dass eine bestimmte Achtsamkeit und Frömmigkeit vorhanden sein müssten, um diese Rituale zu empfangen (vgl. dazu auch Interview04, P: 2; Interview16, P: 59).

Dazu gehört auch, dass jegliches Angebot innerhalb der Kirche mit einer gewissen Ernsthaftigkeit angegangen wird. Dies wird zusätzlich betont, wenn man sich darüber echauffiert, dass andere Pfarreien die Kirche als Gebäude für Kaffeekränzchen, Ausstellungen oder sonstige Aktionen, die keinem religiösen Zweck entsprechen, nutzen. Was also innerhalb dieser Formen der Profanisierung abgelehnt wird, ist der Mangel an Pietät und Pietismus beziehungsweise Gottesfurcht und Frömmigkeit sowie der fehlende Respekt und taktvolle Umgang mit religiösen Werten (vgl. dazu auch Interview35, P: 11).

Verhalten, Kleidung oder auch Einstellungen sind Ausdrücke kognitiv-kultureller und normativer Institutionen, die hier nicht zuletzt die Struktur und Funktion der Kirche insbesondere in ihrer physischen und symbolischen Form mitbestimmen. Sie sind als Repräsentative der Orthodoxie der Religionslogik zu lesen und haben im Vergleich innerhalb des Katholizismus eine konservative Religionspraxis zur Folge.

Proteststrategien gegenüber institutionellen Erwartungen lassen sich innerhalb einer pluralen Übersetzung der Religionslogik feststellen. Dies verdeutlich erneut, dass Logiken Muster sind, die zeitlich, geografisch und kontextabhängig sind. In einem Organisationsgeflecht wie der römisch-katholischen Kirche entwickelten sich dadurch mehrere Verständnisse darüber, was transzendent und was profan ist, die wiederum in einen katholischen Pluralismus münden. Somit gehören die meisten institutionellen Erwartungen zu den normativen und kognitiv-kulturellen. Die Analyse verdeutlicht, dass diese nicht zu unterschätzen sind, denn sie haben einen nachdrücklichen Einfluss auf Leitbilder und Angebotsstrukturen der Organisationen. Des Weiteren schliesst sich daran der Kampf um die Deutungshoheit über Normen und Werte im gesellschaftlichen Diskurs an, sobald Gemeinschafts- oder Staatslogiken auf eine religiöse Organisation und ihre Institutionen treffen.

### **6.2.3 Entkopplung von kulturell-kognitiven Funktionen und normativen Werten**

Zu einem entkoppelnden Erwartungsmanagement kommt es, wenn sich eine Konkurrenzsituation zwischen zwei oder mehreren institutionellen Erwartungen auftut, die aus miteinander konkurrierenden Logiken entspringen. Im Unterschied zum Protestmanagement, das ebenfalls aus einem Erwartungskonflikt kommt, haben Organisationen hier aus Legitimitätsgründen jedoch keine Möglichkeit, diese offensichtlich abzulehnen oder sich dagegen zu wehren. Um ihre Referenzakteure zufriedenzustellen, nehmen Organi-

tionen daher diese Erwartungen nur oberflächlich in ihre Struktur oder ihre Angebote auf, haben sie jedoch nicht in der Tiefe oder im Kern ihres »Seins« verankert.

Im Interviewmaterial entkoppelnde Mechanismen zu entdecken, kann aus mehreren Gründen eine Herausforderung sein. Erstens dürfte es einleuchten, dass Vertreter der Organisation nicht öffentlich zugeben, dass sie sich dieser oder jener Institution nur vermeintlich oder scheinbar angepasst haben. Teilweise kann es vorkommen, dass sie es unbeabsichtigt erzählen oder sich innerhalb des Gesprächs selbst widersprechen. Viel öfter ist es aber der Fall, dass sich die Mitglieder zu bestimmten Sachverhalten gegenteilig zu den Priestern oder Sekretärinnen äussern und zumindest dadurch eine Möglichkeit für entkoppelnde Mechanismen darlegen. Zweitens handelt es sich hierbei um eine Organisation, die ihre Angebote, Publikationen, Dokumente und ihre Praxis in Kroatisch verfasst und kommuniziert. Da ich als Forschende dieser Sprache nicht mächtig bin, gab es für mich keine Möglichkeit, deren Aussagen in der Tiefe, beispielsweise per teilnehmender Beobachtung oder Website-Analyse, zu überprüfen. Drittens sind entkoppelnde Mechanismen zumeist nicht von Dauer, da sie sich strategisch kaum halten lassen und meistens entweder in isomorphe oder Protestmechanismen umschlagen (vgl. Rosenow, 2010, 174). Für die weitere Analyse sind diese beiden Faktoren im Hinterkopf zu behalten und auch die entkoppelnden Mechanismen mit Vorsicht zu interpretieren und zu gewichten.

Nichtsdestotrotz lassen sich anhand der Theorie für die kroatischen Missionen drei Entkopplungsvorgänge ausmachen. In vielerlei Hinsicht greifen diese bei jeweiligen Institutionen, die zuvor schon beim isomorphen und protestierenden Management aufgetaucht sind. Im Wesentlichen geht es um die Integration beziehungsweise die Assimilation, die Berufslogik beziehungsweise die Bürokratisierung der Priesterrolle und wiederum um eine Institution, die ebenfalls der Gemeinschafts-/Staatslogik entspringt, nämlich der »Depolitisierung und Entstaatlichung« der Kirche.

### **6.2.3.1 Zwischen Entkopplung und Protest: Verhandeln der Assimilation**

Ein Bereich, in dem eine Entkopplung von einer institutionellen Erwartung stattfindet, ist in der organisationalen Umwelt beziehungswise in den Kontaktpunkten mit anderen Organisationen und Akteuren zu finden. Im Zusammenhang mit dem Aufbau und der Hierarchie der katholischen Kirche zeigten sowohl das Interviewmaterial im Bereich der Anpassung (Kapitel 6.2.1) als auch die kirchenrechtliche Struktur (Kapitel 4.2), dass die kroatischen Mis-

sionen ohne den Kontakt mit anderen katholischen Gemeinden innerhalb der Diaspora nicht überleben können. Denn ihre personalen Ressourcen stehen in einem starken Abhängigkeitsverhältnis zu katholischen Akteuren in der Herkunfts- und in der Residenzgesellschaft. Dahingehend ist eine Zusammenarbeit oftmals zwingend notwendig. Es gibt in diesem Zusammenhang auch Bereiche der institutionellen Erwartungen rund um die Integration, die einen für die Migrantenpastoral empfindlichen Punkt betreffen, nämlich die Debatten um die Assimilation (vgl. auch Rosenow, 2010; vgl. Rosenow-Williams, 2012; vgl. Zimmer, 2013).

Die Assimilation als Erwartung tritt in dualer Erscheinung zutage. Einerseits taucht sie in der Debatte auf, die insbesondere durch das katholische Organisationsgeflecht geprägt ist und in der es letztlich darum geht, muttersprachliche Organisationen in die Ortsparreien zu integrieren (vgl. Zimmer, 2013). Andererseits wird aber jene Debatte auch innerhalb der Residenzgesellschaft geführt, die eine Assimilationserwartung an Personen anderer Herkunft stellt. Hierbei sollten die Missionen die Funktion einer Schnittstelle und eines Wegbegleiters in diesem Integrationsprozess innehaben (vgl. Kapitel. 4.2.2).

Die entkoppelnde Strategie variiert zwischen Entkopplung als Kompromiss- oder Puffersuche sowie Protest in Form der Ablehnung von Erwartungen oder der Weigerung, sich anzupassen. Dies erscheint im Zusammenhang mit der kirchlichen Hierarchie und ihrem Aufbau nicht überraschend, so wäre eine vollständige Assimilierung seitens der kroatischen Missionen mit einer Auflösung der Organisation gleichzusetzen und dies gilt sowohl für die Assimilation der Organisation als auch für jene der Mitglieder.

Dementsprechend ist hier besondere Vorsicht bei der Interpretation des Interviewmaterials geboten, da es sich hierbei ständig um einen Spagat zwischen Selbstlegitimierung beziehungsweise Legitimationsmythen und Entkopplungsmechanismen von institutionellen Erwartungen handelt. Dazu muss ein besonderes Augenmerk auf die Art der Formulierungen und der Kommunikation gerichtet sein.

Die entkoppelnden Mechanismen ziehen sich an der Argumentationslinie entlang, dass »Integration ein Prozess sei«, was sich in Verhalten und Struktur der Missionen spiegelt.

Bei einer »drohenden« Assimilation wird, wie folgendes Zitat zeigt, seitens der Organisation gern eine (zeit-)puffernde Strategie gewählt, die den Effekt hat, der Assimilation zwar zuzustimmen, aber diese im Kern nicht umsetzen zu müssen:

[...] Das ist ein Prozess. Wir erwarten nicht, dass [...] mehr Leute zu den kroatischen Messen kommen, sondern weniger. Es gibt also diejenigen, die die ganz integrierten in der Schweizer Gesellschaft und die, die haben fast kein Kontakt oder ganz wenig Kontakt mit uns. Also das ist ein Prozess, also für mich. Das ist gut. Also die Leute haben die Möglichkeit zum Auswählen, das will ich. [...] Das ist für mich ganz normal, normaler Prozess. (Interview03: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 37)

Der Priester betont in diesem Zitat die Prozesshaftigkeit der Integration und die damit einhergehende verschwindende Bedeutung der kroatischen Missionen innerhalb der Diaspora. Als Folge der Integration verliere sich der Kontakt zwischen den Mitgliedern und der Mission. Der Priester deutet dies so, dass diese möglicherweise die schweizerische Gemeinde besuchen. Damit entwickelt sich eine Konkurrenzsituation zwischen den schweizerischen Pfarreien und den Missionen, deren Folge ein Existenzaus der Missionen bedeuten kann.

Darüber hinaus verweist der Priester auf die natürliche zeitliche Entwicklung von Integration. So erzählt er weiter:

Man kann nicht umschalten, so ist das, von einmal wir werden jetzt die kroatischen oder alle Missionen also zu und die Leute haben die Möglichkeiten in den schweizerischen Pfarreien, dort hat es eine gute Logistik, gibt es die Pastoralleute, sie werden das so organisieren, das geht nicht. Aber der Prozess, vielleicht etwa in 20, 30 Jahren oder 50 Jahren, das am meisten die Leute kommen in die Pfarrei und nicht mehr in die Missionen und die Missionen sind dann nicht mehr nötig, das ist wieder ganz normal. (Interview03: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, P: 37)

Dieser bewusste zeitliche Einschub des Priesters im Zitat veranschaulicht die puffernde Wirkung des entkoppelnden Mechanismus seitens der Organisation. Die Mission positioniert sich so lange selbst als Zwischenstation für die Menschen, bis der Prozess der Integration dahingehend abgeschlossen ist, dass diese in die Ortspfarreien überwechseln (vgl. dazu auch Interview20, P: 91).

Mit dieser zeitlichen beziehungsweise Natürlichkeitssargumentation können sich die kroatischen Missionen einer Anpassung an assimilierende Forderungen der Mitglieder entziehen. Gleichzeitig müssen sie aber derzeit auch nicht offenkundig dagegen protestieren, da sie dies als zukünftige Entwick-

lung abtun und das in der aktuellen Situation noch in der Peripherie des organisationalen Managements liegt.

Entkopplung als strategische Handlung seitens der Organisation verdeutlicht auch folgendes Zitat:

[...] mittlerweile verstehen ja sicher [...] 80 bis 90 95 Prozent sicher sehr sehr gut Deutsch und Schweizerdeutsch. Die Einheimischen hätten keine Probleme, in der Schweiz eine Messe zu besuchen, die Predigt zu verstehen, aber dieses Gefühl, das man kroatisch spricht, ist, glaube ich, schon wichtig für sie. (Interview07: Mitglied, männlich, 1985, 1. Gen., CH, P: 65)

Gemäss dem Mitglied besitzt die Mehrheit der Mitglieder bereits genügend Sprachkenntnisse, um Gottesdienste in der lokalen Pfarrei zu besuchen (vgl. auch Interview16, P: 5). Die Möglichkeit, die kroatische Sprache als Teil der kroatischen Gemeinschaftslogik zu reproduzieren, ist für die Mitglieder aber ein ausschlaggebendes Argument, in die Mission zu gehen (vgl. dazu beispielsweise Interview27, P: 165; Interview29, P: 60; Interview32, P: 114; Interview39, P: 77). In diesen Aussagen zeigt sich, dass die Missionen, wie auch bereits in Kapitel 6.2.1 illustriert, keine Zwischenstellen für Personen im Integrationsprozess sind, viel eher sind sie ein kultureller und nationaler Rückzugsort. Umso mehr müssen sich die Missionen gegenüber institutionellen Erwartungen, die dieses »Alleinstellungsmerkmal der Sprache« oder auch diese Funktion des Rückzugsortes bedrohen könnten, wehren oder sich davon entkoppeln.

Die Missionen verhindern nicht aktiv die Integration der Mitglieder in die Gesellschaft, aber sie fördern diese nicht zusätzlich mit Angeboten, zum Beispiel mit Sprachkursen (vgl. dazu beispielsweise Interview11, P: 64; Interview14, P: 15–16; Interview34, P: 14–15; Interview36, P: 39). Gegebenenfalls weisen sie darauf hin, dass andere Organisationen für diesen Bereich zuständig sind (vgl. dazu auch Interview03, P: 77; Interview21, P: 46).

In der Assimilierungsdebatte spiegelt sich auch die Wechselwirkung zwischen Individuen und Organisationen wider. Bei genauerer Betrachtung sind es insbesondere die Mitglieder, also die Individuen, die von den Erwartungen betroffen sind, sich zu integrieren. Rückkoppelnd entsteht der Effekt, dass andere soziale Akteure von den religiösen Organisationen erwarten, die Mitglieder dabei zu begleiten und zu unterstützen (vgl. Kapitel 4.2.2). Die Individuen sind aber ihrerseits Träger:innen institutioneller Logiken und Erwartungen

und beeinflussen Organisationen genauso darin, wie Organisationen ihre Mitglieder und Mitarbeitenden prägen (vgl. dazu Kapitel 3).

Im katholischen Organisationsgeflecht ist die Frage der Assimilation der Mitglieder innerhalb der Residenzgesellschaft zugleich an eine theologische oder kirchenpolitische Debatte rund um die Notwendigkeit und die Position von Missionen geknüpft.

Im Diasporakontext kommen auch die Priester aus einer anderen Herkunftsgesellschaft und müssen sich staatlichen Forderungen der Integration beugen, was wiederum Auswirkungen auf die ganze Zusammenarbeit im kirchlichen Umfeld hat, wie folgendes Zitat illustriert:

[...] [es] wird wahrscheinlich langsam kommen, dass die Priester, die neu aus Ausland kommen, oder Priester, Katholiken anderer Muttersprachen Deutsch können sollten. Und der Sprache mächtig sein sollten. Und als Voraussetzung B2, Zertifikat B2, was nicht leicht ist für einen Priester, der vielleicht ein bisschen in der Hochschule oder so Deutsch gelernt hat [...] Aber wir haben jetzt zum Beispiel einen Fall, [...] wo man sagt, solange sie B2 nicht bringen, also vorzeigen, werden sie die Leitung der kroatischen Gemeinde nicht übernehmen. (Interview\_NE2: Priester [Koordinator], 1950, 1. Gen., DE, P: 26)

Der Priester berichtet hier, wie rechtliche Vorschriften und Gesetze die Position der Missionen im katholischen Organisationsgeflecht bedrohen. So müssten Priester für einen Aufenthalt und die Leitung einer Mission mindestens ein B2-Niveau in der deutschen Sprache besitzen. Je nach Diözese werde sogar ein C1-Niveau verlangt: »[...] das haben wir noch nirgendwo schriftlich, gesagt hat, also kein Priester, leitender Priester einer Gemeinde für Katholiken anderer Muttersprache kann also ohne C1 die Gemeinde nicht übernehmen« (vgl. Interview\_NE2, P: 26). Der entkoppelnde Mechanismus tritt jedoch erst damit zutage, dass anschliessend sämtliche Angebote und die gesamte Leitung in der Organisation in Kroatisch durchgeführt werden (vgl. Kapitel 6.2.1.2) sowie dass eine starke Rückbindung zur Kirche in der Herkunftsgesellschaft existiert (vgl. dazu insbesondere Interview\_NE1: Priester [Koordinator], 1967, 1. Gen., CH, Interview\_NE1, P: 30–45).

Das Zitat zeigt, dass das Erlangen eines solchen Zertifikats eher zeremoniell und ein notwendiger oberflächlicher Akt ist, um überhaupt das Amt des Priesters in der Mission auszuüben. Es ist jedoch nicht in der Kernstruktur der Organisation selbst angelegt. Im Gegenteil: Die Organisationen betrachten sich hier als unfair behandelt und die Reaktion geht von einer Beschwichtigung

oder Verhandlung über zu einer Protest- und Vorwurfshaltung. Sie wehren sich, indem sie äussern, diese Auflage diene nur dazu, dass die Ortspfarreien ihre eigenen Personalressourcen und Mitgliederanzahlen aufstocken könnten und nicht mehr von den muttersprachlichen Pastoraleinheiten bedroht werden würden (vgl. Interview\_NEz, P: 26).

Dass dieses Gesetz jedoch nicht von den Diözesen, sondern vom Staat kommt, es sich um das Niveau A2 anstatt C1 handelt und die Bischofskonferenz diese neue Gesetzgebung nicht gutheisst (vgl. »Stellungnahme EKD und DKB« [1.10.2019], ekd.de [Stand: 29.1.2022]), erwähnte die Person nicht oder ist den Organisationen nicht bewusst. Es verdeutlicht allerdings die konfliktreiche Situation zwischen den unterschiedlichen sozialen Akteuren der römisch-katholischen Kirche und zeigt beispielhaft, wie institutionelle Dimensionen ineinander greifen, einen dialektischen und gar subjektiven Charakter besitzen und unmittelbar an das Thema der Legitimität geknüpft sind.

### **6.2.3.2 Entkopplung zwischen Beruf vs. Berufung**

Religiöse Organisationen sowie auch die Berufsbilder in den Organisationen sind unterschiedlichen institutionellen Erwartungen ausgesetzt, die sich zwischen der Religionslogik und der Staatslogik entfalten. Einerseits geht es hier um die transzendenten und religiösen Autorität und andererseits um bürokratisierende Prozesse, Wirtschaftlichkeit, Struktur und Regelungen (vgl. dazu auch Hinings & Raynard, 2014, 165f.). Diese treibenden institutionellen Logiken führen im Rollenverständnis des Priesters zu entkoppelnden Mechanismen, die sich in der Frage, ob Priester ein Beruf oder eine Berufung ist, ausdrücken. Es handelt sich dabei um eine sehr subtile Entkopplung, die tief in den Kern des Rollenverständnisses des Priesterseins eindringt.

Diese Subtilität ist so zu verstehen, dass viele organisationale und offenkundige Strategien im Umgang mit dieser Dissonanz zwischen Beruf und Berufung Hand in Hand mit Anpassungsmechanismen einhergehen. Im Detail bedeutet dies, dass sich die Priester an die regulativen Dimensionen wie Verträge, Rentenalter, Entlohnung oder an anderweitige administrative Vorgänge wie Sitzungen und Berichterstattung anpassen. Im Kern ihres Rollenverständnisses nabeln sich die Priester aber von dieser Bürokratisierung ab oder tun sich sehr schwer damit und sehen es weiterhin als Beruf denn Beruf an.

Am eindrücklichsten zeigt dies eine Aussage aus einem Interview mit einem jungen Priester, der sich zu diesem Zeitpunkt seit knapp einem Jahr in der Schweiz befand:

[...] Also ich muss auch sagen, dass hier in dem schweizerischen Katholizismus eine Sache die, die mir nicht gut geht, ist, dass es für mich, [...], für mich ist es zu programmiert. Für mich ist es alles, ich weiss nicht reden (oder Regeln?) heute, morgen haben wir ein, [...] ein Meeting [...]. Und dann es ist so bürokratisch. Für mich ist es bürokratisch. Vielleicht für ein Schweizer, der sich [gewöhnt ist], ist es für ihn kein Problem. Also bei uns dort ist es nicht so bürokratisch. Und da finde ich einige Unterschiede, also in der Bürokratie. Manchmal fühle ich mich als ein, weiss nicht nur ein Arbeiter. Und das ist kein/das ist, ich finde mich hier in einem Beruf, nicht Arbeit. Weil Priester ist etwas, Priester sein ist etwas Anderes. (Interview11: Priester, 1986, 1. Gen., CH, P: 16)

Im Zitat spricht dieser junge Priester, der erst kürzlich seine Funktion in der Mission aufgenommen hatte, von einer »Bürokratisierung«, deren Sinn und Zweck er nicht verstehen kann und sie folglich beanstandet. Im letzten Abschnitt des Zitats kommt er zu seiner Kernaussage, diese Bürokratisierung habe zur Folge, dass der Priester zum Arbeiter werde, dass das Priestersein hier ein Beruf sei, dies jedoch nicht so sein solle.

Anhand der Ausführungen dieses Priesters lässt sich erkennen, dass er sich im Kern seiner »Priesteridentität« und seiner Rolle von dieser institutionellen Dimension des Regulativen und des Bürokratischen entkoppelt. Mit der Aussage, dass ein »Schweizer« sich daran gewöhnt habe und es in Kroatien respektive Bosnien-Herzegowina nicht so sei, verdeutlicht er zudem, dass diese Bürokratisierung der Staatslogik entspricht. Im Kontext dieser Interviewpassage erzählt er, dass es für ihn beispielsweise auch ungewohnt und neu gewesen sei, als Priester einen Lohn zu bekommen (vgl. Interview11, P: 16). Damit offenbart sich erneut, dass institutionelle Logiken und Erwartungen an Ort und Zeit gebunden sind.

Anders als jedoch bei der Anpassung an die priesterliche Kernaufgabe aus dem Kapitel um isomorphe Mechanismen (vgl. Kapitel 6.2.1.2) ist diese Entkopplung mehr auf der Ebene der Rollenidentität denn der Rollenfunktion zu finden.

In der Funktion, so zeigt das Zitat, nimmt der Priester administrative Tätigkeiten wie Sitzungen an. Auch lobt er im Gespräch seinen Chef, jenen Priester, der die Leitung hat, für seine administrativen und organisatorischen Fähigkeiten (vgl. Interview11, P: 34). Das »Priestersein«, also seine Rollenidentität, sei hingegen mehr als die Summe seiner Funktionen, seines Vertrages oder eben der Erwartungen an den Beruf und entspreche mehr dem Verständnis

einer Berufung. Diese kognitiv-kulturelle Dimension der Berufsbezeichnung findet sich dabei nicht nur im Selbstverständnis des Priesters, sondern auch im Verständnis der Mitglieder und unterstreicht die Institutionalisierung dahinter (vgl. dazu auch Interview04, P: 2; Interview07, P: 28; Interview10, P: 86).

Dieses Besinnen auf Kernaufgaben des Priesterseins und das Entkoppeln der Rollenidentität von administrativen oder Verwaltungsaufgaben bringt einen spaltenden Effekt innerhalb der Priesterschaft mit sich. So äussert sich ein Priester wie folgt:

Und also in generell kann ich sagen, es fehlt Gott. Also sind viele Struktur sind alle organisiert. [...] Tonne um Tonne Papier und so weiter. Ja? Das ist gut und so weiter [...], aber ich glaube [...], also wenn Gott ist an erste Stelle [...]. Und ich glaube, also vielleicht ist das ein bisschen arrogant von meiner Seite oder zu viel, aber mit ein bisschen Vorsicht, möchte ich sagen, es fehlt ein bisschen Gott [in der deutschen Kirche]. (Interview16: Priester, 1964, 1. Gen., DE, P: 95)

Wie dem Zitat zu entnehmen ist, ist die Frage nach Berufung oder Beruf auch eine Frage der Orthodoxie. Der Priester zieht einen Vergleich zwischen sich selbst und seinen deutschen Berufskollegen. Er erläutert die Konsequenz der Bürokratisierung innerhalb des Berufes, nämlich, dass sich das Priestertum von der Kernaufgabe und zugleich von Gott weg bewegt.

An diesem Zitat zeigen sich nochmals die entkoppelnden Mechanismen in der Tiefe der Berufs- respektive Rollenidentität. Es existiert zwar eine Anpassung an die Strukturen in Deutschland und der Schweiz, wenn es um den Aspekt der Administration geht, dies fällt im Zitat auf, wenn der Priester diese bürokratischen Strukturen lobt, aber zugleich betrifft es nicht die Kernaufgaben und das Kernverständnis seitens der kroatischen Priesterschaft. Zugleich ist diese Aussage ein Beispiel fehlender Legitimität der Praxis der Priester in Deutschland und der Schweiz, indem er ihnen die transzendentale Ebene abspricht und sie kritisiert. Parallel bewirkt diese Legitimitätsabsage eine Zementierung der eigenen Rolle innerhalb der katholischen Organisation.

Dabei sind sowohl der Umstand des Gaststatus als auch die Hierarchie als entscheidende Faktoren innerhalb des Erwartungsmanagements zu werten. Denn obwohl in beiden Zitaten eine Form des Protests gegen die Bürokratisierung erkennbar ist, unterliegen die Priester den Rahmenbedingungen der jeweiligen Residenzgesellschaften. Eine komplette Verweigerung der administrativen Tätigkeiten wäre für ihren Status und auch ihre Anstellung eher ab-

träglich. Der Weg der Abnabelung von der Kernidentität ist somit ein geeigneter Weg, mit dieser kognitiven Dissonanz der eigenen Berufsidentität umzugehen.

### 6.2.3.3 Entkopplung von (politischen) Säkularisierungsmethoden

Entkopplung kommt bei den kroatischen Missionen auch dann zustande, wenn es um institutionelle Erwartungen geht, die aus dem Prozess der Säkularisierung in der Schweiz und in Deutschland heraus entstehen, nämlich der Trennung von Staat und Kirche (vgl. Kapitel 4.3).

Institutionelle Erwartungen in diesem Rahmen beziehen sich nicht auf weltliche Institutionen, die einen administrativen, profanierenden oder liberalisierenden Charakter haben und somit auch eine mögliche Folge der Staatslogik sind<sup>10</sup>, sondern auf jene institutionellen Erwartungen, die zur Folge haben, Politik und Nationalismus im Sinne von Staatenbildung und Staatenbewusstsein von der Religion zu trennen.<sup>11</sup>

Im Zentrum stehen Erwartungen einer Depolitisierung von Religion bzw. religiösen Organisationen innerhalb der Diaspora respektive innerhalb der deutschen und schweizerischen Gesellschaft.

Die kroatischen Missionen suchen in diesem Bereich der Depolitisierung und Denationalisierung eher nach Kompromissen oder Vermeidungsstrategien, wobei Letzteres insbesondere zur Anwendung kommt, wenn eine negative Reputation<sup>12</sup> im Zusammenhang mit der kroatischen Kirche aufgrund von Pfadabhängigkeiten und der Rolle der Kirche zu Zeiten der Ustaša (vgl. Kapitel 4.3) zur Debatte steht.

In diesem Kontext folgt oft eine relativierende Argumentation, die eine puffernde und entkoppelnde Wirkung hat, wie im folgenden Zitat zu lesen ist:

[...] ja also es ist noch die katholische Kirche ist noch, also die kroatisch-katholische Kirche ist noch ab und zu mit der mit der Ustaša-Bewegung, also

- 10 Dies dann im Sinne eines sozialen Wandels und Entsakulierens, was unter anderem auch eine individualisierte und private Religion zur Folge hat (vgl. Casanova, 1994, Pollack, 2016).
- 11 Ganz nach dem Böckenförde-Diktum: »[...] eine neue Grundlage und Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion [...]« Böckenförde (2000, 93), wobei dies in beide Richtungen funktioniert.
- 12 Reputation ist ein Hilfsmittel der Legitimation und gründet zumeist auf Narrativen, die entweder selbst durch die Organisation produziert werden oder aber aus institutionellen Begebenheiten abgeleitet sind (vgl. Bitektine, 2011).

faschistische Bewegung zur Zeiten des 2. Weltkrieges, in Verbundenheit gebracht worden. Und wo man sagte, die Kirche hat sich dafür, ist auf deren Seiten gewesen. Aber also was, es ist auch sonst die katholische Kirche, ja es hat noch, also was ich von, von Kroaten noch ab und zu sehe, ist halt, wenn man grosse Gottesdienste hat, grosse Feste, wo man eigentlich die Religion feiert, wird es oftmals eigentlich, nicht so missbraucht, aber wird so ein wenig genutzt, eben zum ein wenig natio-nationalistische Ansichten hineinzubringen. Also, das ist jetzt, ich denke bei uns ist das wirklich weniger der Fall, aber wenn sie ähm, vor allem in Kroatien, wenn es so ist, wenn es grosse Feste sind und so, dann ist das noch ab und zu so. (Interview06: Mitglied, männlich, 1999, 2. Gen., CH, P: 59)

Hier zieht das Mitglied einen Vergleich zum Herkunftsland. Einerseits betont es, dass die kroatisch-katholische Kirche, die er selbst so betitelt, mit der problematischen Vergangenheit der Ustasha verknüpft wird. Andererseits schmälerter er die Verbindung zwischen der Kirche oder der kirchlichen Angebote und den politischen oder national(-istischen) Ansichten in der schweizerischen Diaspora. Den Vorwurf des Extremismus oder nationalistischer Tendenzen lehnt er ab und verknüpft kirchliche Angebote, die im Zusammenhang damit stehen, nur mit religiösen Organisationen im Herkunftsland selbst. Dabei betont er zusätzlich, dass diese Anlässe ja in erster Linie der Religion und nicht der Politik dienen sollten und diese im Fall des Herkunftslandes für dahingehend für politische Zwecke missbraucht würden. Hierbei zeigt sich, wie sich eine säkularisierende Haltung bei diesem Mitglied, welches in der Schweiz aufgewachsen ist, auf die Erwartung an die kirchlichen Organisationen in die Herkunftsgesellschaft überträgt.

Daneben gibt der Vergleich mit dem Herkunftsland den Organisationen in der Diaspora Raum dafür, diese Verbindung zwischen Politik und Kirche weniger präsent zu halten. Mit diesen Formen des Vergleichs, der Entschuldigungen oder der Schmälerung der Verbindung steht dieses Mitglied nicht allein da. Auch an anderen Stellen des Materials finden sich Aussagen, die eine Verbindung zwischen Kirche, Priester und Politik relativieren oder die Bedeutung dieses Zusammenhangs schmälen, entschuldigen oder personalisieren (vgl. auch Interview\_NE2, P: 43; Interview04, P: 52; Interview33, P: 21).

Die Personalisierung von politischen Ansichten innerhalb der Kirche ist ein entscheidender Mechanismus innerhalb der Entkopplung, so erzählt ein Mitglied Folgendes:

Deswegen manchmal politisiert, aber immer weniger. Das ist schon sehr stark von [...] von einzelnen Personen abhängig. Also auf- auf fünf Pfarrer kommt einer, der dann- dann so Sachen suggeriert. Der andere will dann gar nichts dazu sagen, überhaupt nicht zu wenig. (Interview31: Mitglied, männlich, 1977, 1.5. Gen., DE, P: 38)

Das Mitglied bestätigt, dass bestimmte Priester innerhalb der Mission die Mitglieder politisch aktivieren möchten. Diese Handlung sei jedoch personenabhängig und nicht an die Priesterrolle oder an die Kirche zu knüpfen. Mit dieser Abstrahierung zwischen Person und Rolle entsteht eine neue Form der Entkopplung. So ist die Priesteridentität von der politischen Aktivität losgelöst, nicht aber die Person. Der Priester »an sich« kommt also der institutionellen Erwartung nach, da die politischen Aktivitäten einzelner Priester nicht den Kern der Rollenidentität berühren.

Die Priester in der Schweiz und in Deutschland bestärkten die Anforderung, dass die Kirche und die Predigt nicht für politische Zwecke genutzt werden sollten: »*Politik kein Platz, also [...] direkt am Altar*« (Interview24: Priester [Koordinator], 1950, 1. Gen., DE, P: 40), und wehren sich sogar gegen diesen Vorwurf. Die Priester distanzieren sich von einer Politisierung der Kirche und befürworten eine Trennung von Politik und Kirche vor Ort (vgl. auch z.B. Interview16, P: 71).

Gleichzeitig erwähnt dieser Priester auch, dass eine politische Freiheit erlaubt sei und dass sie innerhalb der Kirche und in der Gemeinde durchaus Raum für Vorträge zu Politik und Nation gäben oder mal einen Politiker aus der Heimat einladen (vgl. Interview24, P: 40). Auch hierbei sind die Priester nicht allein, so erzählt dasselbe Mitglied, das die politische Mobilisierung der Priester beobachtet, weiter:

Aber ich finde es nicht verkehrt, dass der Pfarrer Themen anspricht, wenn es wirklich um wichtige Gesellschafts- soziale Sachen geht, dass man sieht, wie wir als Christen das sehen sollten, könnten, wo man das aus der Bibel herausliest. Wie man damit umgehen sollte, wenn das überhaupt geht. (Interview31: Mitglied, männlich, 1977, 1.5. Gen., DE, P: 38)

Das Mitglied erläutert, dass, wenn der Umstand passe, die Kirche wie auch die Priester durchaus das Recht haben sollten, politische Meinungen und Empfehlungen zu veröffentlichen, insbesondere dann, wenn es um »soziale Sachen« gehe, die Christ:innen beträfen.

Anhand dieser Beispiele zeigen sich auch kulturell-kognitive Verständnisse um dieses Thema und die Bedeutung von geografischen sowie auch historischen Rahmenbedingungen, aus denen Institutionen entstehen.

Zudem lässt sich an solchen widersprüchlichen Aussagen eine anhaltende Verbindung zwischen Politik und der katholischen Kirche in der kroatischen Gemeinschaft erahnen. Dies spricht für einen entkoppelnden Mechanismus, indem vordergründig eine Trennung zwischen Kirche und Politik betont wird, aber im Kern der Angebote oder auch der Infrastrukturen durchaus Raum für diese Verbindung gelassen wird.

Dass im Kern der Organisation in der Diaspora keine Denationalisierung und Depolitisierung stattfindet, lässt sich nicht nur anhand der politischen Positionierung der Priester innerhalb der Kirche erkennen, sondern insbesondere auch am kirchlichen Angebot der Pilgerfahrten und der Auswahl der Pilgerstätte. So unternehmen die Organisationen entweder allein oder im Verbund regelmässige Pilger- bzw. Wallfahrten, nicht nur zu religiösen Ortschaften, sondern auch zu solchen, die für die Nation und Nationenbildung eine hohe Bedeutung haben, dazu gehören zum Beispiel die Städte Vukovar oder Bleiburg (vgl. auch Interview04, P: 52; Interview16, P: 25; Interview40, P: 103).

In diesen Pilgerfahrten verbinden sich religiöse und nationale Elemente, diese sind Ausdruck der Institutionen aus Gemeinschafts- sowie Religionslogik, die sich mannigfaltig in den Missionen spiegeln. So erzählt ein Priester:

Und gelegentlich machen wir Wallfahrten natürlich und so weiter. Jetzt ist, also unsere Firminge sind seit Donnerstag nach Vukovar, Kroatien gefahren [...]. Und das bieten nun diese Gemeinschaft, sodass sie auch ihre Herkunfts-kultur und dann Land bisschen kennenlernen und so weiter. (Interview21: Priester, 1949, 1. Gen., DE, P: 70)

Der Wallfahrtsort Vukovar war im kroatischen Unabhängigkeitskrieg in Jugoslawien 1991–1995 eine stark umkämpfte Region und liegt an der Grenze zu Serbien. Sowohl in der Diaspora als auch im Ort selbst ist die katholische Kirche derweil fest eingebunden in die Erinnerungskultur und ist teilweise als Initiantin und Leaderin zuständig für Erinnerungszeremonien und -rituale, die eigentlich jedoch eine nationalistische Färbung haben (vgl. Clark, 2013, 131ff.). Die Erinnerungskultur bezieht sich auf die hohe Opferbereitschaft der Kroaten für die Unabhängigkeit des Landes. Der Konflikt in Vukovar führte damals zu einem Kriegsverbrechen und zur Vernichtung von Kroat:innen und ande-

ren nichtserbischen Personen durch die jugoslawische Volksarmee (vgl. Clark, 2013; Rathfelder, 1999).<sup>13</sup>

Des Weiteren wird im Zitat erkenntlich, dass es sich hier um ein Angebot für die Jugendlichen handelt (die Firmlinge sind in der Regel zwischen 12 und 18 Jahre alt, je nach Gemeinde und Bistum) (vgl. »Firmung«, katholisch.de [Stand: 29.1.2022]). Die Argumentation für die Wahl des Ortes wird mit einer ausgleichenden oder schlichtenden Konnotation und somit einer entkoppelnden Strategie in dem Sinne versehen, dass es sich hierbei um eine Möglichkeit für Jugendliche handle, die Heimat und Herkunftskultur besser kennenzulernen, und nicht im Kern um politische Denkmäler und Erinnerungszeremonien.

Auch andere Ortschaften oder Schauplätze, die insbesondere eine nationale oder politische Bedeutung haben, werden zum Ziel von Wallfahrten. So erzählt ein Mitglied von der Ortschaft Bleiburg und der Bedeutung für die kroatische Gemeinschaft. In seinen Darstellungen verweist er auf die Brutalität des Kriegs und auf den Heroismus der kroatischen Soldaten gegenüber den Partisanen (vgl. dazu Interview09, P: 78).

Bleiburg, ein Ort in Österreich, ist ein höchst umstrittener Punkt sowohl innerhalb als auch ausserhalb Kroatiens. Das liegt einerseits daran, dass keine Quellen die Zahlen der Opfer belegen, und andererseits, dass das Opfer-narrativ generell problematisch ist, da sich innerhalb der bürgerkriegsähnlichen Zustände kaum festmachen lässt, wer Opfer und wer Aggressor war (vgl. Dietrich, 2008).<sup>14</sup> Dennoch bleibt Bleiburg nach wie vor einer der wichtigsten und lebendigsten Opfermythen Kroatiens. Zum nationalen Gedenken finden daher regelmässig Gottesdienste und Veranstaltungen statt, wobei auch eine Vielzahl von politischen Vertretern und kirchlichen Würdenträgern eingeladen werden (vgl. Dietrich 2008).

Es handelt sich hier also um einen Kriegsschauplatz und einen Erinnerungsort, wo heroisierende nationale Mythen eine Rolle spielen. Für den Kontext der kroatischen Missionen ist es hierbei wichtig, dass sie diese Fahrten nicht nur organisieren, sondern dass die Kirche vor Ort einen Gottesdienst

13 Kriegsverbrechen sind hier auf beiden Seiten geschehen (vgl. Rathfelder, 1999). Die serbischen Todesopfer hingegen sind in Vukovar auch innerhalb der Erinnerungskultur der Stadt in Form von Denkmälern u.Ä. unsichtbar (vgl. Clark, 2013).

14 Die objektive und neutrale Geschichtsschreibung sowie auch Aufarbeitung stellen sich nicht nur im Fall von Bleiburg als problematisch dar (vgl. dazu auch Dietrich, 2008; Grgić, 2008).

abhält: »Und dann geht man halt dorthin [...] über drei Tage, dort gibt es auch Gottesdienste, dann beten wir für das, für die Tragödie und auch in Vukovar gibt es die [Wall]Fahrt[...]« (Interview09: Mitglied, männlich, 2004, 2. Gen., CH, P: 78)

Damit verstärkt sich die Verbindung zwischen Kirche und Staat. Erneut ist es insbesondere auch die nächste Generation, die dazu aufgerufen ist, an solchen Angeboten teilzunehmen und die Werte und Erinnerungen im Sinne der institutionellen Gemeinschaftslogik zu reproduzieren.

Zugleich sind es die Kirchen und somit religiöse Organisationen, die diese Angebote bewahren und organisieren. Damit lösen sie sich im Kern nicht nur von ihrer religiösen Funktion, sondern auch von der institutionellen Erwartung einer säkularen Stellung innerhalb der schweizerischen und deutschen Gesellschaft.

In Kapitel 6.2.1 zeigte sich, dass die institutionelle Erwartung an die Mission, die sie zum Ort der Kultur- und Wissensweitergabe macht und die Priester in diese lehrende Funktion setzt, aus einem anderen Blickwinkel eine Entkopplung von anderen Institutionen ist, deren Erwartung eine Trennung von Kirche und Staat bzw. Politik und deren extremen Formen wie Nationalismus beinhaltet. Auffallend ist dabei, dass die entkoppelnden Strategien dabei zwischen Vermeidung, Relativierung und Puffern hin- und herpendeln und hier, wie im letzten Fall gezeigt werden kann, eine Art »blinder Fleck« oder eben Agnosie vorzuherrschen scheint. Das heisst, dass diese Angebote, die eine Verbindung zwischen Kirche und Staat bzw. Politik ziehen, mit aller Selbstverständlichkeit umgesetzt und nicht auf die Frage des Politikmachens oder politischer Ursprungsmythen hin geprüft werden. Viel eher sind sie unter dem Gesichtspunkt des kulturellen Erbes abgehandelt und dienen der Stärkung der Verbindung zum Herkunftsland innerhalb der Diaspora, was dem Kern der Gemeinschaftslogik entspricht.

In den Details dieser drei Mechanismen wird auch ersichtlich, dass sie auf einem schmalen Grat zwischen Anpassungs- und Protesthaltung balancieren, ganz nach dem Zitat: »Der Ton macht die Musik.« Das hat auch zur Folge, dass diese Mechanismen je nach Situation oder vielleicht Gesprächspartner von der einen auf die andere Seite kippen können. Dies spricht allerdings für diesen entkoppelnden Mechanismus auf der organisationalen Ebene. Denn wie es auch in der Theorie behandelt wird, sind dies zumeist Argumentationen, die sich als Konfliktvermeidung interpretieren lassen oder einen Kompromisscharakter aufweisen, zum Beispiel Versuche der Verhandlungen oder die Suche nach einem Ausgleich.

Die Mitglieder sind prägend für die Ausgestaltung der Organisation, zu- gleich ist die Organisation prägend für die Mitglieder. Dieser Umstand ver- deutlicht sich noch mehr, sobald ein Blick auf die zweite Generation geworfen wird.

### 6.3 Institutioneller Pluralismus und Wandel durch die zweite Generation

Individuen sind Träger und Trägerinnen von institutionellen Logiken und ha- ben deswegen einen entscheidenden Einfluss auf den Organisationswandel. Ändern sich institutionelle Logiken im Individuum, so können sich auch Er- wartungen an Organisationen ändern. Da in der Theorie bei institutionellen Logiken von sozialen und historischen Mustern die Rede ist (vgl. Kapitel 3.1.1), rückt in dieser Arbeit die zweite Generation der Kroat:innen in den Vorder- grund. Denn sie sind jene Generation, die global gesehen einer neuen Genera- tion angehört (Millennials und Gen Z), in der Schweiz und in Deutschland auf- gewachsen ist und keine eigenen Migrationserfahrungen mehr hat (vgl. Kapi- tel 3.6).

Die nächste Generation ist neuen Institutionalisierungen ausgesetzt und ist zugleich eine Hürde in Institutionalisierungsprozessen (vgl. Berger & Luck- mann, 1980, 100).

Für die Kroatinnen und Kroaten der zweiten Generation stellt sich bei- spielsweise die Frage, welcher Gemeinschaft sie angehören und welche Werte und Normen sie weiterhin reproduzieren können oder möchten. Veränderun- gen in der Logik der Religion können sich auf die Orthodoxie auswirken und somit darauf, welche Symbole und Rituale beispielsweise die notwendige Hei- ligkeit besitzen oder auch welche religiösen Normen bedeutend sind.

Diese Entwicklungen und Veränderungen im Zusammenhang mit der nächsten Generation sollen die aktuelle Forschungsfrage weiter ausdifferen- zieren.

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