

PARADOXIEN IN MIGRANTEN ORGANISATIONEN Über die unversöhnlichen Missionen der Kroatischen Mission

PASCAL GOEKE

Keywords: Migration, Systemtheorie, Organisation, Religion
Migration, systems theory, organisation, religion

Summary: The paradox of migrant organisations: unconciliatory missions in the Croatian Mission

Self-organisations of migrants are usually assessed with regard to their contribution in the so-called process of integration. However, even similar organisations are sometimes considered as fostering and on occasion as lagging the process of integration. The question why these contradictory judgements occur is hardly addressed, although that paradox demands further explanation. With the example of the Catholic Croatian Mission it will be shown how self-organisations of migrants are constituted and which codes are used to differentiate between system and environment. In the context of demographic change and ongoing integration, multiple codings provoke controversies over the mission's prospective path. The paradox becomes evident: terms of its success become at the same time terms of its failure. Serving the purpose of integration, the mission itself abrogates its own constitutional and legitimizing codes. Thus, it threatens the unity of the organisation.

Zusammenfassung: Selbstorganisationen von Migranten werden in Bezug auf ihre Bedeutung für den so genannten Integrationsprozess meistens als entweder integrationshemmend oder -fördernd bewertet. Allerdings werden sogar ähnliche Organisationen unterschiedlich beurteilt. Weshalb es zu diesen widersprüchlichen Urteilen kommt, wird indes nicht erklärt, obgleich gerade diese Paradoxien erklärungs-würdig sind. Am Beispiel der Katholischen Kroatischen Mission soll gezeigt werden, wie sich migrante Organisationen konstituieren und mit welchen Codes sie eine System-Umwelt-Differenz markieren. Solche Mehrfachcodierungen provozieren, im Zusammenspiel mit einem demographischen Wandel und voranschreitender Integration, Streit um den zukünftigen Weg der Mission. Dabei werden die Paradoxien offensichtlich: Die Möglichkeitsbedingungen des Erfolgs werden im gleichen Moment zur Bedingung des Scheiterns. Angewandt formuliert, führt eine zweckorientierte Integrationsarbeit der Mission zur Auflösung von konstituierenden und legitimierenden Codes und bedroht so die Einheit der Organisation.

1 Einleitung

Spätestens seitdem ELWERT (1982) in seinem Habilitationvortrag die alte These der Binnenintegration in die deutschsprachige Diskussion eingeführt und dabei migrante Organisationen aus der Schmutzdecke der Integrationsverweigerung herausgeführt hat, erfahren sie auch hierzulande gebührende Aufmerksamkeit durch die Migrationsforschung. In Ermangelung einer theoretischen Fundierung wird der Begriff migrante Organisationen sehr weit ausgelegt und umfasst zum Beispiel politische Parteien, religiöse Gemeinschaften, Kulturclubs oder Sportvereine. Die phänotypische Vielfalt der Forschungen kann das einende Leitinteresse dieser Forschungen aber nicht verdecken. Im Modus des methodologischen Nationalismus wird dort mehrheitlich die Frage gestellt, welche Rolle diese Organisationen im Integrationsprozess spielen, ob sie also integrationsfördernd oder -hemmend wirken. Die Forschungsergebnisse sind aber derart heterogen und divergent, dass eine allgemeine Bewertung nicht zu er-

kennen ist. Für das Ausbleiben eindeutiger Antworten sind mindestens zwei Gründe bekannt: *Erstens* werden die Forschungsergebnisse mit normativ-dezisionistischen Gleichheitsmaßstäben bewertet – Maßstäbe, die bereits ohne Ergebnisse Streit provozieren. Und *zweitens* ist zu erkennen, dass gleiche Ausgangssituationen nicht zu gleichen Ergebnissen führen. Die Eindeutigkeit muss ausbleiben, weil Individuen zu verschiedenen sind, als dass ein Faktor bei allen zum gleichen Effekt führen würde.

Weil das Thesenpatt selbst in umfassenden Studien nicht zugunsten einer Seite entschieden werden konnte (z.B. MOYA 2005), drängt sich die Frage auf, ob nicht die Frage selbst irreführend ist und der Beobachtungsrahmen verändert werden muss. Gesucht wird ein Konzept, das in der Lage ist, die Ergebniskontingenz und die sich abzeichnenden Paradoxien in migranten Organisationen zu erklären. Am Beispiel der Katholischen Kroatischen Mission¹⁾ in Nürnberg und in Korrespondenz mit der systemtheoretischen Organisationstheorie sowie mit der Religions- und Migrations-

forschung soll ein solches Konzept entwickelt werden. Trotz des starken Fallbezugs wird der Anspruch erhoben, hier die Grundzüge einer Theorie der migranten Organisation zu skizzieren.

2 Organisationen in der Systemtheorie

Organisationen gelten in der Systemtheorie als soziale Systeme. So wie sich soziale Systeme in Differenz zur Umwelt konstituieren und die Systemtheorie immer von der Einheit der Differenz von System und Umwelt ausgeht, nehmen auch Organisationen sich selbst und ihre Umwelt aus der Umwelt heraus. Eine Organisation ist somit weder die Organisation einer Einheit noch sind Organisationen die „building blocks“ der Gesellschaft, wie es etwa VERMEULEN (2005, 9) in seiner Arbeit über migrante Organisationen behauptet. Vielmehr sind sie als die Organisation einer Differenz zu begreifen (BAECKER 1999, 20). Neben Interaktionen und Gesellschaften gelten Organisationen als der Typ sozialer Systeme (LUHMANN 1991 [1984], 16), der sich über Anerkennungsregeln und hier vor allem durch formale Mitgliedschaften bildet. Die Anzahl der Mitglieder in einer Organisation ist begrenzt und die Anzahl der Plätze oftmals knapp. Vergleichbar mit der Annahme, dass Gesellschaft aus unspezifischen Kommunikationen besteht, gelten Entscheidungen als die spezifischen operativen Letzteinheiten von Organisationen. Entscheidungen sind paradox und lassen Organisationen kontingent werden. Grundsätzlich entstehen Paradoxien, wenn die Möglichkeitsbedingungen des Erfolgs im gleichen Moment zur Bedingung des Scheiterns werden. Eine Entscheidung, die reale Alternativen zur getroffenen Entscheidung mittransportiert, wird nicht als entschieden akzeptiert, sondern kontinuierlich hinterfragt. Wird hingegen eine Entscheidung als richtige Alternative akzeptiert, weil keine ernsthaften Alternativen zur Wahl standen, dann erscheint die Entscheidung nicht mehr als Entscheidung. Um die unendlich große Anzahl von Entscheidungsmöglichkeiten zu begrenzen, brauchen Organisationen Entscheidungsprämissen, die zugleich weitere Entscheidungen herausfordern und Organisationen als operativ geschlossene Systeme hervorbringen (LUHMANN 1998, 830). Die Entscheidungsprämissen können in drei Dimensionen unterschieden werden. *Erstens* bilden sich Organisationen aufgrund von Entscheidungen bezüg-

lich eines Zwecks. Um diesen Zweck zu erreichen, entscheiden sie über ihre Programme, die sie zukünftig als Bewertungsmaßstab für ihre Tätigkeiten heranziehen werden. Um den Fortbestand zu sichern, gesellt sich zu der anfänglichen Zweckbestimmung das Rational der Aufrechterhaltung von Entscheidungsfähigkeit. *Zweitens* werden potenzielle Entscheidungen durch die Einrichtung von Kommunikationswegen begrenzt. Hierarchien, Entscheidungsbäume und ähnliches führen zu Bindungseffekten von Entscheidungen. *Drittens* entstehen weitere Einschränkungen durch die involvierten Personen und deren Charakteristika, wie etwa Zuverlässigkeit, Innovationsfreude oder Wissensstände. Im Ergebnis entstehen Erwartungsstrukturen und Stellen, wie etwa Arbeitsstellen in Unternehmen: Jede Stelle ist mit programmatischen Aufgaben versorgt, in einen Kommunikationsweg eingeteilt und mit einer Person besetzt. Eine solche Verkettung von Entscheidungen erlaubt im Ergebnis die relative stabile Bearbeitung von Unsicherheiten und vor allem eine Beherrschung des mit Entscheidungen verbundenen Paradoxieproblems (BARALDI et al. 1997, 129ff.).

3 Die Kroatische Mission – ein erster Einblick

Teile dieses theoretischen Abstraktums lassen sich mit Blick auf die Mission füllen. Die Missionsgeschichte in Deutschland beginnt vor der ‚Gastarbeitermigration‘ aus Jugoslawien. Bereits 1948 wurde die erste Mission in München gegründet. Hier wie anderswo in Europa ist es der Versuch, mit den Kriegs- und Flüchtlingsfolgen des Zweiten Weltkrieges umzugehen. Speziell vor den Kommunisten geflohene Exilanten suchen die Nähe zur Kirche und ab den 1960er Jahren soll die Arbeitsmigration zu weiteren Gründungen führen. Heute gibt es 86 Missionen in Deutschland, in denen rund 100 Priester und weitere 100 Pastoralmitarbeiter tätig sind. Als Kirchenorganisation fügt sie sich in die deutsche Diözesanstruktur ein. Man benutzt die gleichen Gotteshäuser, unterscheidet aber zwischen Ortskirche (deutsche Kirchengemeinde) und Heimatkirche (kroatische Kirchengemeinde in Deutschland). Die grundsätzliche Zweckbestimmung hat die Kroatische Mission nicht selbst entschieden. Vielmehr orientiert sie sich an Dokumenten des Apostolischen Stuhls. 1952 wird von Papst Pius XII. die Konstitution ‚Exsul familia‘ veröffentlicht, die der Kirche als Magna Charta des Denkens über Migranten gilt. In diesem Dokument wurden die seelsorgerischen Grundlagen für Migranten systematisch entwickelt und programmatisch ausgearbeitet. Auch das II. Vatikanische Konzil drängte darauf, Migrationsgeschehnisse zur Kennt-

¹⁾ ‚Katholische Kroatische Mission‘ wird hier als Eigenname verwendet. Die Missionsagenda ist allerdings nicht von Missionstätigkeiten bestimmt, d.h. es geht nicht um die Verbreitung einer religiösen Lehre unter Andersgläubigen.

nis zu nehmen. Im Sinne einer globalen Verantwortung wurde auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Unausgeglichenheiten in der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung zu überwinden. Die kirchliche Selbstbeschreibung erkennt im Migrationsthema eine ureigene Aufgabe: „Die Aufnahme des Fremden [...] bleibt [...] ein dauerhaftes Siegel der Kirche Gottes. Sie bleibt gleichsam gekennzeichnet von einer Berufung zum Exil, zur Diaspora, zur Zerstreuung unter die Kulturen und Volksgruppen, ohne sich je völlig mit einer von ihnen zu identifizieren, denn andernfalls würde sie aufhören, eben Angeld und Zeichen, Sauerteig und Verheißung des universalen Reiches zu sein [...]. Die Aufnahme des Fremden gehört also zum Wesen selbst der Kirche und bezeugt ihre Treue zum Evangelium.“ (Erga migrantis caritas Christi I, 22)

Das Missionsprogramm zielt auf die Sorge um das geistliche Wohl der Migranten, auf die Bewahrung des Glaubens und der religiösen Praxis sowie auf eine umfassende Betreuung und Begleitung der Migranten mittels sozialer Hilfeleistungen. Das implizite Differenzpostulat zwischen Migranten und Einheimischen ist plausibel und geht davon aus, dass Migranten eine andere Betreuung als Einheimische brauchen (dazu grundsätzlich schon BOSWORTH TREUDLEY 1949). Sie steht damit einem Integrationsbegriff nahe, der Integration als gelungen bezeichnet, wenn Migranten in etwa die gleichen Entfaltungsmöglichkeiten besitzen und wahrnehmen wie die einheimische Bevölkerung. Integration bedeutet dann eine wenigstens partielle Differenzverringering zwischen Migranten und Einheimischen. Etwaiges Nichterreichen der Ziele müsste als Zielverfehlung einer an sich guten Organisation gewertet werden.

Mit dieser Zweckbestimmung geht die Zielgruppenbestimmung einher. Die Gemeindemitglieder sind Exilanten, Arbeitsmigranten und Flüchtlinge sowie deren Nachkommen, die mehrheitlich Bezüge zu Kroatien und Bosnien-Herzegowina haben. Es ist wichtig zu sehen, dass die Gemeindemitglieder in Teilen auch als Gegenstand der Mission und deren Angestellten, den eigentlichen Mitgliedern der Mission, gelten müssen. Grosso modo kann die Zielgruppe in Deutschland über die Differenz migrant/einheimisch identifiziert werden. Hinzu gesellt sich der Code katholisch/andersgläubig. Diese Doppelcodierung wird auch in Nürnberg verwendet. Der Code katholisch/andersgläubig ist aber angesichts der zahlreichen Katholiken in Franken zweifelhaft. Ohne empirische Belege gebracht zu haben, ist bereits jetzt zu erwarten, dass die Mission vor allem den ersten Code in ihrem eigenen Interesse aufrechterhalten wird.

Die Analyse könnte in dieser Spur fortfahren und jetzt danach fragen, wie die Codes zur Geltung gebracht werden und wie mit einer Differenz umgegangen wird, die ihren Sinn zu verlieren droht. Doch zunächst soll ein Seitenblick auf geographische Forschungen geworfen und überlegt werden, welcher Status sich aus dem Faktum der Mission als kirchliche Organisation ergibt.

4 Religion, Migration und Geographie

Die Religionsgeographie hat sich, sofern sie als Einheit anzusprechen ist, regelmäßig mit Mobilitätsprozessen befasst (KONG 2001; PEACH 2002; HENKEL 2004; WUNDER 2004; BRACE et al. 2006). Sie fragt etwa nach Ursprüngen, Verbreitungen und Entwicklungen von Religionen und nach den Wechselverhältnissen beispielsweise zur natürlichen Umwelt, zur Politik, zur Wirtschaft oder zu Nationalismen (SIDOROV 2000). Sie untersucht etwa die Entstehung von muslimischen Schulen (DWYER 1993), erfasst Konflikte bei Moscheebauten (SCHMITT 2004), verfasst Bestandsaufnahmen von Kirchen in Deutschland (HENKEL 2001) oder fragt nach der geopolitischen Bedeutung etwa der kroatischen Diaspora in den USA (CARTER 2005). Man spricht den einzelnen Arbeiten nicht ihre Qualität ab, wenn man die Religionsgeographie insgesamt als ein diffuses Forschungsfeld beschreibt, das sich durch eine Bereitstellung von Orientierungswissen auszeichnet. Dies hat zur Folge, dass Forschungsfragen oft ad hoc oder der öffentlichen Meinung folgend gestellt werden und kein Theoriekorpus zu erkennen ist. Tatsächlich gleicht die heterogene Situation dem, was HARD einst als geographietypisches „Auftreten von Ein-Mann- bis Kleinstgruppen-Paradigmen“ bezeichnete (2003 [1982], 183).

Auch die Migrationsforschung kommt auf die Religion zu sprechen, wenn es etwa um Flucht- und Vertreibungsgründe geht (vgl. GOŹDZIAK u. SHANDY 2002) oder der Einfluss von Religionen im Integrationsprozess behandelt wird (z.B. EADE 1997; DWYER 1998; SCHIFFAUER 2000; TRAUTNER 2000; WAARDENBURG 2000; HENKEL 2002; SCHIFFAUER 2004). Dabei richtet sich das Interesse nicht immer auf die Religion, sondern Religion gilt als ein Schlüssel zum Verständnis von Ethnizität (PEACH 2002, 11). So wie ELWERT die Aufmerksamkeit auf das in migranten Organisationen vermittelte Selbstbewusstsein und Alltagswissen lenkte (1982, 721f.), fahndet man in den Gemeinden nach Integrationshilfen und -hemmnissen.

Diese Skizze, die sicher weitere disparate Stellen übersehen hat (aber das ist eben das Eigenproblem

des Forschungsfeldes), zeigt an, dass eine theoretische Problemeinführung kaum möglich ist. Die Klärung der Stellung von Religion in der Gesellschaft wird damit umso dringlicher.

5 Religion in der Gesellschaft

Die Diskussion bezieht sich daher wieder auf die Systemtheorie und versucht bei ihr weitere Hinweise zu gewinnen, um die Dynamiken in der Mission besser fassen zu können. Die Systemtheorie behauptet, dass sich die moderne Gesellschaft durch das Primat der funktionalen Differenzierung auszeichnet. Die Funktionssysteme, wie etwa das Wirtschafts-, Bildungs-, Rechts- und eben auch das Religionssystem, haben für die Behandlung bestimmter Kommunikationen Monopolstellungen erlangt. Die Funktion der Religion liegt grundsätzlich „in der kommunikativen Behandlung der Unterscheidung zwischen dem, was beobachtbar ist, und dem, was unbeobachtbar ist“ (BARALDI et al. 1997, 156). Der Versuch, Religion über die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar zu bestimmen, ignoriert nicht die Unterschiede zwischen verschiedenen Religionen. Aber jetzt ist ein Platz der Religion in der Gesellschaft zu erkennen, der selbst wieder beobachtbar ist. Damit kann den beobachtungstheoretischen Annahmen von LUHMANN (1992) gefolgt werden, die jüngst auch von POTT (2005) als Position für die Kulturgeographie vorgeschlagen wurden. Der Vorschlag lautet in Kürze, soziale und psychische Systeme beim Beobachten auf ihre getroffenen Unterscheidungen hin zu beobachten. Die Unterscheidung ist weder ein Objekt noch eine Relation. Vielmehr handelt es sich um eine Operation, bei der die Innenseite einer Unterscheidung aus unbestimmt anderem herausgeschnitten und auch nur diese Innenseite bezeichnet wird. Weil die Bezeichnung selbst nicht in der Lage ist, die Form der Unterscheidung zu benennen, bedarf es einer zweiten Beobachtung, um zu sagen, welche Form die Unterscheidung hat. Nicht mehr die Frage nach dem *Was* der Beobachtung steht im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern der Blick richtet sich auf die Frage, *wie* beobachtet wird.

Nun kann eingewendet werden, dass die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar immer behandelt wird. Das Entscheidende ist jedoch, dass Religion diese Grenze zu ihrem Hauptbezugspunkt macht, denn „für jede immanente Tatsache, die kommuniziert werden kann, gibt es immer ein transzendentes, als solches nicht beobachtbares Korrelat“ (BARALDI et al. 1997, 156). Die Zuwendung zu Gott als Beobachter ist eine Zuwendung im Glauben, dass Gott die Welt als Ganzes beobachten kann. Gläubige glauben, dass Gott jenen

transzendenten Sinn der irdischen Immanenz sehen kann, den wir Menschen nicht sehen können, weil wir stets von innen an unseren Horizont stoßen. Glauben verschafft so Zugang zum zunächst Unbestimmbaren. Die Positionierung Gottes jenseits aller immanent-irdischen Unterscheidungen legt nahe, dass gute und schlechte Handlungen von Gott – dem Allmächtigen – zugelassen werden. Zumindest zwingen schlechte Handlungen nicht zur Leugnung der Existenz Gottes. Die Unterscheidung gut/böse kommt somit nicht zufällig besonders oft in der Religion vor. Sie kann als moralische Kommunikation bestimmt werden. Zwar hat der moralische Appell stets das Gute im Sinn, doch Moral hat ihre eigenen Tücken. Wenn sie zwischen gut/böse unterscheidet und sich auf Personen bezieht, dann steht die gesamte Person auf dem Prüfstand und wird analog zum Schema gut/böse entweder ge- oder missachtet. Die Verdammnis begnügt sich nicht mit einem Ausschnitt der Person, sondern verdammt sie in toto und kann sich nur mühsam zurücknehmen.

Das Funktionssystem Religion ist das einzige Funktionssystem in der modernen Gesellschaft, das sich nicht in die Kette von negativen Exklusionsfolgen eingliedert. Während der Ausschluss aus dem Arbeitsmarkt leicht zu weiteren Exklusionen führt, machen Exklusionsverkettungen einen Bogen um die Kirche (LUHMANN 2000, 242). Die Religion und ihre Diakonie wachsen sogar erst, wenn die Not groß ist. Umgekehrt zeitigt eine Exkommunizierung heute keine negativen Folgen für die Inklusionschancen in anderen Funktionssystemen. Man sieht also, dass Kirchenmitgliedschaft für andere Inklusionsverhältnisse relativ unwichtig ist und man immer an die Anwartschaft auf Seligkeit oder Verdammnis glauben muss, damit die Moralprogramme wirken können (vgl. LUHMANN 2000, 228) – oder mit Faust dazu: Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Drei Besonderheiten von religiösen Organisationen sind an dieser Stelle festzuhalten. Erstens wird die Differenz immanent/transzendent zentral behandelt. Zweitens ist die Prominenz moralischer Kommunikation zu nennen und drittens machen negative Exklusionsfolgen einen Bogen um Kirchenorganisationen.

6 Missionen der Mission

Kann mit diesen abstrakten Ausführungen das Leben in der Mission verständlich und erhellend beschrieben werden? Die Analyse stützt sich auf die Dokumentationen der pastoralen Jahrestagungen im Jahr 1999 und 2000 (KLARIĆ 1999b, 2001) sowie auf lange Gespräche und Interviews mit Gemeindemitgliedern vor Ort. Dabei wurde ich durch sporadische

Ereignisse, Interviewpassagen und andere Kommunikationen darauf aufmerksam, dass die normativen Gebote, Diskussionen und Selbstbeschreibungen inkommensurabel sind. In der Mission kollidieren die irdischen Zeitmaße von Migrantenfamilien mit religiöser Unendlichkeit. Migranten treffen auf Pfarrer und Mönche, die dem katholischen Ideal folgen, ihre Loyalität vorrangig in den kirchlichen Dienst stellen und ihre intime Solidarität zu irdischen Wesen stark reduzieren (vgl. COSER 1964). Manche der Spannungen sind auch in nicht-migranten Kirchengemeinden zu finden, doch die migrante Situation, die Spannung zwischen hier und dort und die demographische Entwicklung spitzen die Lage zu.

6.1 Einheitsdeutungen in der Mission – gegen den demographischen Trend

Als Organisation versucht die Mission sich von ihrer Umwelt zu unterscheiden. Dazu muss der allgemeine Missionsdoppelcode migrant/einheimisch und katholisch/andersgläubig zur Geltung gebracht werden. Sie spezifiziert also den ersten Code als kroatisch/nicht-kroatisch und liiert ihn mit dem zweiten Code, um den Kroato-Katholizismus als besondere und einzigartige Einheit darzustellen. Die Notwendigkeit dieser Einheitsvermittlung wird verständlich, wenn die demographische Entwicklung der Gemeinde berücksichtigt wird. Noch ist das Gemeindeleben rege und noch droht kein bischöflicher Kämmerer mit der Auflösung. Aber weil die alten Gemeindemitglieder täglich älter werden, weil aus Kroatien nur noch wenige Mitglieder nachkommen und die jungen Gemeindemitglieder „deutsch zu werden“ drohen, verschwindet die Zielgruppe. Die Frage, warum es innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland noch ein weiteres nationales Segment geben soll, wenn die Zahl der Gemeindemitglieder schrumpft, wird virulent. Und „selbst wenn das erst in hundert Jahren der Fall sein sollte“ (LOVRIC 2001, 264), droht die Auflösung mit einer beängstigenden biologischen Unausweichlichkeit.

6.2 Lastenverteilung – die Familie als Traditions-kern in der Fremde

Die Mission versucht der demographischen Falle zu entkommen, doch weil die Angestellten der Kirche damit überfordert sind, ertönt die Forderung, dass alle ihr Scherflein dazu beitragen müssen. Das *Motu proprio* ‚Pastoralis Migratorum Cura‘ Papst Pauls VI. von 1969 und die anschließende Instruktion ‚De Pastoralis Migratorum Cura‘ gelten ihr als Schlüsselstellen²⁾: „Die

pastorale Sorge für die Migranten hat immer die mütterliche Sorge der Kirche angezogen, die tatsächlich durch Jahrhunderte hindurch nie aufgehört hat, auf verschiedene Art und Weise denjenigen zu helfen, die wie der vertriebene Christus in Ägypten mit seiner Familie aus Nazareth gezwungen waren, weit weg aus der Heimat auszuwandern.“ (Papst Paul VI. zitiert in KLARIĆ 1999a, 111)

Die Verwendung des unscharfen Begriffs Familie suggeriert eine Tradition, die es so nicht gibt. Die Prominenz der Familie ist keine zweitausendjährige Kirchenkonstante. Tatsächlich ist die kirchliche Inanspruchnahme der Familie ein Produkt des 19. Jahrhunderts, als sich auch die Kirche auf das Primat der funktionalen Differenzierung einstellte und damit begann, Ehe und Familie als göttliche Institution zu propagieren und Kinder als das kostbarste Geschenk der Ehe zu betrachten. Der familiäre Verantwortungsbereich wuchs und es oblag von nun an primär den Eltern, ihre Kinder an das Evangelium heranzuführen, sie zum Glauben, zum Gebet und zu allen anderen Tugenden zu erziehen – „alle Familienmitglieder evangelisieren und werden gleichzeitig evangelisiert“ (TOMAŠEVIĆ 2001, 186). Die hohen Ansprüche lassen zugleich befürchten, dass die Realität dieser Überhöhung nicht standhalten kann, folglich als defizitär wahrgenommen wird und das Klagelied des Verfalls fast unausweichlich intoniert werden muss. Zum allgemeinen Evangelisierungsgebot gesellt sich das Gebot einer umfassenden Heimatliebe: „Sie [die Arbeiter und Auswanderer] tragen in der Tat die größte Verantwortung für die Zukunft ihrer Kinder. Sie sind diejenigen, die sie in unserer Glaubens-tradition und in der Liebe zur Heimat erziehen müssten. Warum könnte man die eigenen Kinder nicht zur Rückkehr in die Heimat anregen, ganz gleich wie unrealistisch das auch im Einzelnen sein mag. Wenn sie, auf der anderen Seite, schon im Ausland bleiben, müsste man sie dahingehend bewegen, nicht nur vorbildliche Mitglieder dieser Gesellschaft, sondern auch Förderer kroatischer politischer, wirtschaftlicher und kultureller Interessen zu sein“ (KLARIĆ 1999b, 8).

Die Situation wird schizophoren – oder wie anders ist es zu bezeichnen, wenn Kinder zu einer unrealistischen Rückkehr erzogen werden und zugleich Vorbilder im Zielland werden sollen?

²⁾ Die Beschäftigung der Kirche mit Migrationsphänomenen erschöpft sich damit nicht, doch das Schreiben ‚Chiesa e mobilità umana‘ von 1978 wird in den hier diskutierten Dokumenten nicht erwähnt. Ebenso findet die Instruktion ‚Erga migrantes caritas Christi‘ vom Mai 2004 keine Erwähnung, weil sie erst nach den Tagungen publiziert wurde.

6.3 Klagen suchen Adressaten

An den selbstpostulierten Werten und Normen gemessen, muss der Alltag fast zwingend scheitern. Diese Spannung ist Christen nicht unbekannt, doch die Migrationsdynamik lässt Norm und Wirklichkeit noch weiter auseinander treten. Die Spreizung findet durch etwas statt, was allgemein als Modernisierungssorge bezeichnet werden kann. Die Mission scheut sich nicht, Modernisierung recht pauschal mit Übeln zu Ungunsten der Familie gleichzusetzen. Die kirchlichen Klagelisten notieren einen Anstieg der Scheidungsraten, monieren die Geburtenkontrolle, beobachten Autoritätsverluste der Familie, erschrecken vor außer-ehelichen Beziehungen, hadern mit der Berufstätigkeit von Frauen, staunen über Individualismus in der Familie, wundern sich über Verantwortungsverlagerungen von der Familie zum Staat, beschwören den negativen Einfluss von Freizeitaktivitäten und bündeln all dies als moderne Probleme und Gefahren für die Familie (vgl. z.B. JOZIC 2001, 201). Das Kirchenstandardlatein unterscheidet sich nur marginal von sozialwissenschaftlichen Diagnosen und ist selbst keine Besonderheit der Mission. Die Besonderheit stellt sich ein, sobald die Allgemeinheiten auf die *Vergleichshorizonte von Ortskirche und Heimatkirche* bezogen werden, es also zur Transnationalisierung des Vergleiches zwischen *Kroatien und Zielland* kommt, wobei das Zielland als abschreckendes Beispiel dient. Dabei ist es bemerkenswert, dass die Differenzierung zwischen einem vermeintlich modernen Westen und einem rückständigen Balkan nicht aus der Außenperspektive eines westlichen Wissenschaftlers vollzogen wird, sondern es sich um eine missionskonstitutive Unterscheidung handelt. Zitate von den pastoralen Jahrestagungen zeichnen dann ein Bild, in dem die Ortskirche oder die modernisierte Umwelt in Nürnberg und in anderen europäischen Zielländern als unerwünschte Umwelt entsteht: „Der Durchschnittsfranzose interessiert sich weder für Kirche noch für den Glauben, aber er ist auch nicht dagegen. [...] Die Jugendlichen interessieren sich weder für den Glauben noch für die Kirche. Sie haben Arbeit, genug Geld und das führt sie in Übermut, Vergnügen, Drogen, Alkohol, Unmoral“ (ČUKMAN 2001, 276f.). „Kinder und Jugendliche [in Deutschland] engagieren sich verstärkt in Sportvereinen und können so nicht mehr an der sonntäglichen hl. Messe teilnehmen. Sie fangen früh an, samstags in die Disko zu gehen, wo sie ihre Nächte bis zum frühen Morgen verbringen, weshalb sie nicht zum Gottesdienst gehen. Uns ist nicht bekannt, wie viele unserer Kinder Rauschmittel einnehmen, doch steigt deren Zahl seit den 90er Jahren an“ (JUKIĆ 2001, 246).

Der Kontakt mit der Umwelt wird für das Fernbleiben der Kinder und Jugendlichen vom Gottesdienst verantwortlich gemacht. Es wird über eine zunehmende Zahl von Rauschmittel nehmenden Kindern geklagt, obwohl die Zahlen expressis verbis *nicht bekannt* sind. Bei alledem drängt sich der Verdacht auf, dass die Mission in Frankreich, Deutschland oder anderswo Unmoral, Rauschmittel, Alkohol oder anderes als den transzendenten Sinn dieser gottlosen Gesellschaften bestimmt. In diesem Beobachtungsschema kondensiert und konfirmiert sich eine kroatische Identität durch Abgrenzung nach außen. Weil aber Nationen nicht mit Drogen dealen, keinen Alkohol verkaufen und keine Diskonächte veranstalten und weil Ortskirchler nicht in den kroatischen Gottesdienst kommen, weil also viele Klagen keinen Adressaten finden, müssen Ersatzadressaten gefunden werden. Deshalb verwandelt sich die Litanei in normative Gebote nach innen und adressiert die eigenen Gemeindemitglieder. „Mit dem Sakrament der Firmung endet ihr [das der jungen Kroaten in Österreich] Wachstum im Glauben. Hierfür sind auch viele Eltern schuld [...], die auf die Frage, ob sie ihre Kinder dazu anspornen, auch weiterhin zu den katechetischen Treffen zu gehen, antworten: ‚Sie waren doch zur Firmung!‘ [...] Ohne die Familie bleibt unsere mühsame Arbeit mit den Kindern unfruchtbar“ (TRETNJAK 2001, 270f.).

Tatsächlich registriert auch die Familien- und Religionssoziologie einen allgemeinen Bedeutungswandel der Sakramente. Besonders die Sakramente Taufe, Firmung und Ehe entleeren sich ihres religiösen Sinns und avancieren zu Familienfesten, bei denen Religion nur noch in homöopathischen Dosen verabreicht wird (vgl. SCHIMANK 2005, 319ff.). Und so beginnt die moralische Klage, die nur die Familie als Adressat kennt. Die Familie ist *schuldig*, weil sie den Ansprüchen nicht mehr genügt. Und weil sie im Rahmen moralischer Kommunikation als Ganzes *beurteilt* wird, wird sie auch als Ganzes *verurteilt*. Die Kirchenoberen verkennen, dass Menschen in der Moderne nicht mehr als Ganzes behandelt werden können, sondern in verschiedene Identitäten aufgehen und unterschiedlich beansprucht werden. Appellationen, die für Pfarrer und Ordensmitglieder in den Missionen fremd sind, weil sie einem monastischen Anspruch folgen und allein und wesentlich im Religionssystem verankert sein wollen.

6.4 Wie lange ist ein Migrant ein Migrant?

Die Grenzbestimmung zwischen Missionsgemeinde und Umwelt äußert sich in verschiedenen Ausprägungen und bei den unterschiedlichsten Anlässen. Der

Streit kann letztendlich auf eine Frage zurückgeworfen werden: Wie lange ist ein Migrant ein Migrant? Ohne Migrant könnte keine Mission mehr Entscheidungen treffen, weil ihre Entscheidungsprämissen an Gültigkeit verloren hätten. Obwohl man um die demographische Entwicklung weiß, äußern sich die Kirchendokumente nicht über die genaue Dauer der Migrantbetreuung. Die explizite Frage wird vermieden, weil das Re-entry der Form in die Form die eigene Paradoxie vorführen würde. Die Paradoxie, dass eine ‚gute Missionsarbeit‘ zur eigenen Auflösung führen müsste, wird verdeckt. Und so blockiert man die Paradoxie, indem man die *kroatisch-katholische* Identität als untrennbare Einheit sinn- und glaubhaft zu vermitteln versucht. Ein assimilatives Aufgehen in die deutsche Gesellschaft gilt als schlimmster Fall. „Die Einwanderungsländer dürfen keine indirekte oder direkte Assimilation der Zuwanderer verfolgen und dabei ihre national-kulturelle Identität [...] bewusst unterdrücken. Die zugewanderten Menschen haben bei gleichzeitiger Achtung und stufenweiser Annahme vereinzelter Elemente der kulturellen Identität des Gastlandes, das Recht, ihre eigene ethnisch-kulturelle Identität auszudrücken und zu leben. Ebenso dürfen die Zuwanderer [...] den Prozess der eigenen Integration in den gesellschaftlich-kulturellen Kontext des Landes [...] nicht abweisen oder vernachlässigen“ (BALOBAN 1999, 132).

Das Konfliktpotenzial wird mit der ablehnenden Haltung gegen eine identifikative Assimilation aufgebaut, die einen kulturellen Beobachtungsmodus impliziert. Kulturelle Beobachtungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie alles mit einem Schleier der Kontingenz überziehen. Dies geschieht, weil im ersten Schritt entschieden werden muss, was grundsätzlich als Kriterium in Frage kommt. Die Mission muss also entscheiden, ob das Essverhalten oder der Musikgeschmack überhaupt zur Kultur gehören. Ist diese erste Hürde überwunden, wird im zweiten Schritt entschieden, ob das Ereignis nun als kroatisch gelten kann oder nicht (vgl. LUHMANN 1995, 31ff.). Wenn zu viele Elemente als deutsch klassifiziert werden, dann endet die Legitimation der Mission und die Selbstzweifel beginnen zu nagen.

6.5 Eine beispielhafte Überwachung der kroatisch-katholischen Einheit

Man mag einwenden, dass die pastoralen Jahrestagungen im kirchlichen Alltag keine Entsprechung finden. Das würde, wenn es sich so verhielte, zwar nicht die Argumente an sich schwächen, aber der Bezug zu der Frage, welche Einflüsse migrante Organisationen auf Migranten haben, bliebe vage. An einem Beispiel

soll gezeigt werden, wie sich die Streitdispositionen im Alltag äußern können und wie die Einheit von Katholizismus und kroatischer Nation überwacht wird. Einen erfolgswährten Weg zur Einheitsvermittlung bieten Kulturveranstaltungen. Sie offerieren Identifikationsmöglichkeiten und halten die Imagination an eine gemeinsame Herkunft und ein gemeinsames Schicksal aufrecht. In Nürnberg richtet etwa der kroatische Kulturverein *tin ujević* regelmäßig solche Veranstaltungen aus. Im Rahmen der kroatischen Kulturwochen [moz¹aik] im Frühjahr 2003 wurde in Zusammenarbeit mit der Stadt ein Programm erstellt, das Filmvorführungen, Musikabende und Lesungen beinhaltete. Formal war das Programm unabhängig von der Mission und dennoch gehört die Programmentwicklung in ihren Kontext. Denn *erstens* ist ein Pastoralreferent auch verantwortliches Mitglied im Kulturverein, *zweitens* sind viele Gemeindemitglieder eifrig dabei, die Aktivitäten des Vereins zu kommentieren, und *drittens* wenden sich manche Vereinsmitglieder von der Mission ab, weil sie das moralinsaure Milieu nicht mehr ertragen.

Zu einer Lesung wurde der Schriftsteller MILE STOJIC eingeladen. Besonders während der Kriege hatte er sich als scharfer Kommentator und Glossenschreiber profiliert und im Grenzbereich von Literatur und Journalistik Texte verfasst, die bravourös auf einer postkolonialen Klaviatur spielen (z.B. 2000). Aber die Texte waren nicht der Stein des Anstoßes. Im adressierten intellektuellen Milieu gehört die Auseinandersetzung mit *Enfant terrible* zum Amuse-Gueule des Programms. STOJIC kam nicht als Chronist oder Zeitzeuge des jugoslawischen Zerfalls, sondern als Künstler mit dem vornehmen Privileg, verstörende Deutungen zu vermeintlichen Bekanntheiten zu bieten oder zuvor ausgeschlossene Deutungsmöglichkeiten zu reaktivieren. Bereits im Vorfeld wurde aber mit Verve, Moral und Vorwurf über die im Programmheft verwendete Wortwahl gestritten. In der letzten Version stand dort zu lesen, dass STOJIC einer *kroatischen* Familie aus Bosnien-Herzegowina entstamme. Zuvor kursierte das Gerücht, dort stünde, dass er aus einer *katholischen* Familie entstamme. Eine Formulierung, die in dem Vorwurf gipfelte, der Autor verkaufe seine Mutter. Was aber ist so anstößig an dieser Formulierung? Das Oszillieren zwischen *kroatisch* und *katholisch* lässt seine Einladung mit dem Programm der Kirche in Konflikt treten und für Puristen auch mit dem Programm der kroatischen Kulturwochen unversöhnlich werden. Es wird jemand eingeladen, der nicht eindeutig den Kategorien und Zugehörigkeiten der Einladenden entspricht. Zu schreiben, dass er einer *katholischen* Familie aus Bosnien-Herzegowina entstamme, ist heikel, weil

dies nicht eindeutig auf die kroatische Nation verweist. Der Mission gelten in Bosnien-Herzegowina lebende Katholiken zwar immer auch als Kroaten, doch diese zweifelhafte Definition wurde hier nicht konfirmiert. Gemeindemitglieder waren sich nicht sicher, auf welcher Seite STOJČIĆ steht und ob dieser Unsicherheit erhob sich der Vorwurf von Abtrünnigkeit und Verrat. Wer den Zusatz Kroatie wegließe, so hieß es, der fühle sich offensichtlich nicht als Kroat. Bei MILE STOJČIĆ wäre dies wiederum nicht verwunderlich, da er nie länger in Kroatien gelebt hat. Eine Nichtbekennung des Autors zur kroatischen Nation bedeute aber in letzter Konsequenz, dass ein Fremder, ein Außenseiter, lediglich *ein* Katholik zur kroatischen Kulturwoche eingeladen werde. Dies wiederum, so wurde mir gesagt, wäre ebenso verquer wie eine Einladung eines spanisch-katholischen Autors zu einer deutschen Kulturwoche. Die sprachliche Ambivalenz perforierte die kroatisch-katholische Einheit und gefährdete die Existenzberechtigung der Mission.

7 Resümee

Die beiden eingangs genannten Gründe, weshalb auf die Frage, ob es sich bei migranten Organisationen um integrationsfördernde oder -hemmende Organisationen handelt, keine eindeutige Antwort gegeben werden kann, müssen um einen weiteren entscheidenden Grund ergänzt werden: Die Organisationen inhärenten Paradoxien führen im Fall der Mission dazu, dass ihr Erfolg zur Bedingung ihres Endes wird. Wenn sie sich mit allen Kräften der Integration ihrer Gemeindemitglieder verschriebe, dann verlöre sie ihre Zielgruppe. Die organisatorische Zweckbestimmung der Kroatischen Mission läuft ihrem Selbsterhaltungstrieb partiell zuwider. Ihre Ziele sind gut gemeint und vermutlich könnte keine andere Organisation eine vergleichbar wertvolle Arbeit leisten, denn in der Binnengemeinschaft der kroatischen Katholiken weiß man um die speziellen Probleme in der Migration. Die gute Arbeit erhebt sich über jeden Zweifel: Vom Geist der Diakonie und Nächstenliebe getragen, kommt es zu Aktivitäten, die profane Dinge wie Fußball, religiöse Elemente wie Gottesdienste oder finanzielle Unterstützungen für Überführungen in die alte Heimat nach dem Tod beinhalten. Doch die Paradoxie beschleunigt sich, weil der demographische Wandel und die aktuelle Migrationsentwicklung nur wenige neue Mitglieder in ihre Gemeinden bringen. Vor diesem Hintergrund achtet die Mission sorgsam und bisweilen übereifrig auf den Fortbestand ihres vermeintlich einzigartigen Doppelcodes (i.e. kroatisch/einheimisch und katho-

lisch/andersgläubig), mit dem sie sich von ihrer Umwelt differenziert. Daher entlässt die Mission ihre Gemeindemitglieder nicht zu weit ins Zielland. Der Mission sind diese Spannungen nicht unbekannt. Auch gibt es abweichende Stimmen, die gegen das moralinsaurer Milieu der Kirche wettern, doch es sind seltene Stimmen (z.B. PRCELA 1999). Die leichtere Protestform ist der stille Abschied aus dem Gemeindeleben. Kritik an *und* Austritt aus der Mission sind für die Organisation fatal. Die erste Entscheidung führt den Verantwortlichen vor Augen, dass ihre Entscheidungsprämissen zunehmend obsolet werden. Die zweite Entscheidung wird dazu führen, dass die Organisation nichts mehr zu entscheiden hat, weil sie ihre Zielgruppe verloren hat. Wenn es aber so kommt, dann verschwindet sogar eine Wahl zwischen Scylla und Charybdis – die Organisation verliert ihre Entscheidungsfähigkeit und damit ihre Einheit.

Der Fall der Kroatischen Mission ist ein Spezialfall migranten Organisationen und es ist von ihm aus weiter zu klären, wie sich die Situation bei migranten Organisationen verhält, die nicht mit dem Funktionssystem Religion verbunden sind, die etwa dem Sportsystem angehören oder in denen keine Personen beruflich arbeiten. Doch die Annahme, dass sich vergleichbare organisationslogische Paradoxien auch in anderen Organisationen wieder finden lassen, ist sicher nicht verkehrt. Die dicht an einem Fall vorgeführte neue Beobachtungsperspektive hat aber gezeigt, dass sie das Potenzial für eine allgemeine Theorie migranten Organisationen in sich trägt.

Danksagung

Für Korrekturen, Kommentare und Kritiken danke ich Tatjana Baraulina, Christian Berndt, Reinhard Henkel und Andreas Pott.

Literatur

- BALOBAN, J. (1999): Migranten in der Welt der Globalisierung – aus pastoral-theologischer Sicht. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): Zbornik radova Simpozija o Stanju i Perspektivi Hrvatskog Dušobrižništva u Njemačkoj = Symposium zur Situation und Perspektive der Kroatenseelsorge in Deutschland. Frankfurt a.M., 119–137.
- BARALDI, C.; CORSI, G. u. ESPOSITO, E. (Hg.) (1997): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.
- BAECKER, D. (1999): Organisation als System. Frankfurt a.M.

- BOSWORTH TREUDLEY, M. (1949): Formal organization and the Americanization process, with special reference to the Greeks of Boston. In: *American Sociological Review* 14, 44–53.
- BRACE, C.; BAILEY, A. R. u. HARVEY, D. C. (2006): Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities. In: *Progress in Human Geography* 30, 28–43.
- CARTER, S. (2005): The geopolitics of diaspora. In: *Area* 37, 54–63.
- COSER, L. A. (1964): The Political Functions of Eunuchism. In: *American Sociological Review* 29, 880–885.
- ČUKMAN, S. (2001): Die Familie in meiner Pastoralarbeit und die Möglichkeiten der Familienpastoral in Frankreich. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 273–282.
- DWYER, C. (1993): Constructions of Muslim identity and the contesting of power: the debate over Muslim schools in the United Kingdom. In: JACKSON, P. u. PENROSE, J. (Hg.): *Constructions of race, place and nation*. London, 143–159.
- (1998): Contested identities. Challenging dominant representations of young British Muslim women. In: SKELTON, T. u. VALENTINE, G. (Hg.): *Cool places. Geographies of youth cultures*. London, New York, 50–65.
- EADE, J. (1997): Identity, nation and religion. Educated young Bangladeshi Muslims in London's East End. In: EADE, J. (Hg.): *Living the global city*. London, New York, 146–162.
- ELWERT, G. (1982): Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, 717–731.
- GOŹDZIAK, E. M. u. SHANDY, D. J. (2002): Editorial introduction: religion and spirituality in forced migration. In: *Journal of Refugee Studies* 15, 129–135.
- HARD, G. (2003 [1982]): Studium in einer diffusen Disziplin. In: HARD, G. (Hg.) (2003): *Dimensionen geographischen Denkens. Aufsätze zur Theorie der Geographie 2*. Osnabrück, 173–230.
- HENKEL, R. (2001): Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie. Stuttgart.
- (2002): Religionsgemeinschaften als Institutionen der Binnenintegration. Das Beispiel russlanddeutscher Aussiedler in Rheinhessen. In: HELLER, H. (Hg.): *Neue Heimat Deutschland*. Erlangen, 109–125.
- (2004): Der Ort der Religionen. Beobachtungen zu neuen Entwicklungen in der Religionsgeographie. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78, 141–165.
- JOZIĆ, T. (2001): Ehe und Familie in Kroatien und Bosnien-Herzegowina. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 199–224.
- JUKIĆ, F. (2001): Die Familie in meiner Pastoralarbeit und die Möglichkeiten der Familienpastoral in Deutschland. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 235–252.
- KLARIĆ, J. P. (1999a): Einführung in das Symposium zur Situation und Perspektive der Kroatenseelsorge in der BR Deutschland. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Zbornik radova Simpozija o Stanju i Perspektivi Hrvatskog Dušobrižništva u Njemačkoj = Symposium zur Situation und Perspektive der Kroatenseelsorge in Deutschland*. Frankfurt a.M., 111–117.
- (Hg.) (1999b): *Zbornik radova Simpozija o Stanju i Perspektivi Hrvatskog Dušobrižništva u Njemačkoj = Symposium zur Situation und Perspektive der Kroatenseelsorge in Deutschland*. Frankfurt a.M.
- (Hg.) (2001): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M.
- KONG, L. (2001): Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. In: *Progress in Human Geography* 25, 211–233.
- LOVRIĆ, K. (2001): Die Familie in meiner Pastoralarbeit und die Möglichkeiten der Familienpastoral in der Schweiz. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 253–264.
- LUHMANN, N. (1991 [1984]): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.
- (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- (1995): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*. Frankfurt a.M.
- (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- MOYA, J. (2005): Immigrants and associations: a global and historical perspective. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 833–864.
- PEACH, C. (2002): Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography. In: *Progress in Human Geography* 26, 252–260.
- POTT, A. (2005): *Kulturgeographie beobachtet. Probleme und Potentiale der geographischen Beobachtung von Kultur*. In: *Erdkunde* 59, 89–101.
- PRCELA, F. (1999): Die Parkzeit ist abgelaufen! Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen der (religiösen) Erziehung der kroatischen Jugend in Deutschland. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Zbornik radova Simpozija o Stanju i Perspektivi Hrvatskog Dušobrižništva u Njemačkoj = Symposium zur Situation und Perspektive der Kroatenseelsorge in Deutschland*. Frankfurt a.M., 183–203.
- SCHIFFAUER, W. (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a.M.
- (2004): Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In: BADE, K. J.; BOMMES, M. u. MÜNZ, R. (Hg.): *Migrationsreport 2004*. Frankfurt a.M., New York, 67–96.
- SCHIMANK, U. (2005): Gerechtigkeitslücken und Inklusionsdynamiken. In: CORSTEN, M.; ROSA, H. u. SCHRADER, R. (Hg.): *Die Gerechtigkeit der Gesellschaft*. Wiesbaden, 309–343.
- SCHMITT, T. (2004): Religion, Raum und Konflikt. Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel

- Duisburg. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78, 193–212.
- SIDOROV, D. (2000): National monumentalization and the politics of scale: the resurrections of the cathedral of Christ the Savior in Moscow. In: *Annals of the Association of American Geographers* 90, 548–572.
- STOJIC, M. (2000): *FensterWorte. Ein bosnisches Alphabet*. Klagenfurt, Celovec.
- TOMAŠEVIĆ, L. (2001): Ehe und Familie: Gottes Plan und die Rolle der Familie bei der Evangelisierung. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 167–197.
- TRAUTNER, B. (2000): Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland – Türkei. In: FAIST, T. (Hg.): *Transstaatliche Räume*. Bielefeld, 57–86.
- TRETJAK, J. (2001): Die Familie in meiner Pastoralarbeit und die Möglichkeiten einer Familienpastoral in Österreich. In: KLARIĆ, J. P. (Hg.): *Hrvatska obitelj u pokretu = Die kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung*. Frankfurt a.M., 265–271.
- VERMEULEN, F. (2005): *The immigrant organising process: the emergence and persistence of Turkish immigrant organisations in Amsterdam and Berlin and Surinamese organisations in Amsterdam, 1960–2000*. Amsterdam. <http://dare.uva.nl/document/12781> (19.2.2007)
- WAARDENBURG, J. (2000): Islam in Europe. Some Muslim Initiatives and European Responses. In: BOMMES, M. (Hg.): *Transnationalismus und Kulturvergleich*. Osnabrück, 111–125.
- WUNDER, E. (2004): Was geschieht in Deutschland mit der Religion? In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78, 167–192.