

Mainzer Kontaktstudium Geographie 19

**Geographien der Gewalt:
Die USA am Wendepunkt – Geographische Perspektiven**
Mit 125 Abbildungen, 10 Karten und 39 Tabellen

Herausgegeben von
Volker Wilhelmi, Elmar Theveßen und Florian Pfeil

Geographisches Institut
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Mainz 2021

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wilhelmi, V., E. Theveßen und F. Pfeil (Hrsg.): Geographien der Gewalt: Die USA am Wendepunkt – Geographische Perspektiven.

Beiträge von: Becker, Johanna; Dorst Alonso, Claudia; Escher, Anton J.; Gödecke, Elisabeth-Carolin; Karner, Marie Johanna; Keßler, Viola; Lehr, Janina Vera; Massold, Angelina; Ölke, Melanie; Pfeil, Florian; Schmidt, Christoph; Schmidt, Katharina; Theveßen, Elmar; Villain, Nele; Wilhelmi, Volker; Zimmermann, Julie / Hrsg. von Volker Wilhelmi, Elmar Theveßen und Florian Pfeil

Mainz: Geographisches Institut der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2021
(Mainzer Kontaktstudium Geographie; 19)

ISBN: 978-3-88250-314-2

© 2021

Redaktion: Volker Wilhelmi, Alica Nicole Tonkowski, Lisa-Kathrin Wienzkowski

Satz/Layout/Gestaltung: Alica Nicole Tonkowski, Lisa-Kathrin Wienzkowski

Lektorat: Alica Nicole Tonkowski, Lisa-Kathrin Wienzkowski

Druck: Zentraldruckerei der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Inhaltsverzeichnis

VOLKER WILHELMI Vorwort	1
 <u>Basisbausteine</u>	
VOLKER WILHELMI Geographien der Gewalt konkret: Die USA am Scheideweg 2020/21 Politische Bildung mit geographischem Fokus	3
ELMAR THEVEBEN Der Januar 2021	17
ELMAR THEVEBEN American Voices – Amerika am Abgrund des Autoritarismus	23
FLORIAN PFEIL „I’ve Seen The Promised Land.“ Black Lives Matter und das Erbe der US-Bürgerrechtsbewegung	34
ANTON J. ESCHER „We are still here!“ <i>American Indians, Indian Tribes und Indian Nations</i> in den USA.	47
MARIE JOHANNA KARNER “One Nation Under God“ – Die Bedeutung und Veränderung von <i>Ethnic Churches</i> in der US-amerikanischen Gesellschaft.	72
 <u>Unterrichtsbausteine</u>	
VIOLA KEBLER United States of Fear – die politische Instrumentalisierung der Angst anhand Trumps Flüchtlingspolitik	98
NELE VILLAIN Gewollt – Geduldet – Überwunden?! Der Rassismus in den USA als Spiegel seiner Zeit	109
ELISABETH-CAROLIN GÖDECKE Bibeltreue Supermacht?! – Religiöse Wertvorstellungen als Einflussfaktoren auf soziale und politische Entwicklungen	119
ANGELINA MASSOLD Verschörungstheorien – Der Sturm auf das Kapitol am 06.01.2021	129
KATHARINA SCHMIDT Wirtschaftskrieg USA – EU: Wie du mir, so ich dir Die Auswirkungen eines Handelsstreits im Zeitalter der Globalisierung am Beispiel des Wirtschaftskrieges USA – EU	141
MELANIE ÖLKE Corona und Globalisierung	153
JOHANNA BECKER Die Macht der Sprache – wozu Sprache im geopolitischen Kontext fähig ist	164

JANINA VERA LEHR	
Manipulierte Videos – Wie gefährlich sind Deep Fakes?	
Ausarbeitung einer Unterrichtsstunde für die Sekundarstufe II	174
CLAUDIA DORST ALONSO	
Sozial Media als Nachrichtenquelle	
Am Beispiel der USA	183
CHRISTOPH SCHMIDT	
Die Reportage als Spiegel einer Gesellschaft?	196
JULIE ZIMMERMANN	
Microtargeting in Social Media – eine Gefahr für die Demokratie?	206

MARIE JOHANNA KARNER

“One Nation Under God” – Die Bedeutung und Veränderung von *Ethnic Churches* in der US-amerikanischen Gesellschaft

1 Einheit aus der Vielfalt

Die Vereinigten Staaten von Amerika verstehen sich als “Nation of Immigrants” und zählen neben Kanada und Australien zu den klassischen angelsächsischen Einwanderungsländern. Anders als europäische Länder, deren Nationalismus in der Regel auf eine geteilte Geschichte und Traditionen zurückzuführen ist, basiert der Gründungsmythos beziehungsweise die Leitidee der US-amerikanischen Gesellschaft auf der Idee eines *Melting Pot* (PARK 1928: 890).¹ Die fortschreitende Vermischung von Zuwander:innen unterschiedlicher geographischer Herkunft, ethnischer Zugehörigkeit und kultureller Praktiken führe, so die These, zur Auflösung der kulturellen und ethnischen Eigenständigkeit. Ergebnis dieses Verschmelzungsprozesses sei eine gemeinsame amerikanische Kultur als Basis einer neuen Nation. Gegen das *Melting-Pot*-Konzept werden Einwände erhoben, da dieser Entwurf des Zusammenlebens weniger eine gleichberechtigte Integration, sondern vielmehr eine Assimilierung an die protestantische, weiße, angelsächsische Mehrheitskultur verlangt. Mit Blick auf die Lebenswelt wird an der Metapher kritisiert, dass sie die Realität der heterogenen Gesellschaft nicht adäquat abbildet (LÖFFLER 2001: 28).

Das Bild der *Salad Bowl* setzte sich im Rahmen der Debatte über das Konzept des kulturellen

Pluralismus durch und gewann in den 1970er Jahren an Popularität. Es bringt zum Ausdruck, dass sich kulturelle Elemente in eine nationale Kultur einfügen und zu einem gemeinsamen Ganzen beitragen können, in dem Unterschiede jedoch noch deutlich zu erkennen sind.² Dies spiegelt auch das im Jahr 1782 entworfene offizielle Siegel der Vereinigten Staaten mit dem lateinischen Spruch “E pluribus unum” („Aus vielen eines“) wider (STÖVER 2012: 281), das heute als Staatsmotto auf vielen symbolträchtigen Objekten zu finden ist (z. B. *Air Force One*, *Half Dollar*-Münze).³ In diesem Sinne setzte sich die Vorstellung durch, dass die Bewahrung einer ethnischen Identität und die Einbindung in Familien, *Ethnic Churches*, Gemeinschaften und transnationale Netzwerke für die wirtschaftliche und soziale Eingliederung von Einwander:innen und ihren Kindern von Vorteil ist, insbesondere für „nicht-weiße Gruppen“ (KURIEN 2012: 449).

Für die dynamisch wachsende, heterogene amerikanische Siedlergesellschaft hat Glaube und Religion eine integrative Funktion. Die Solidarität innerhalb von religiösen Gemeinschaften, deren Mitglieder ethnische Identitätselemente teilen, stellt ein Gegengewicht zum voranschreitenden Individualismus dar (PRÄTORIUS 2003: 192).

¹ Das Bild der USA als Schmelztiegel wurde durch das Theaterstück “The Melting Pot” des britischen Schriftstellers Israel Zangwill populär. Im Jahr 1908 fand die Uraufführung seines Stücks in Washington, D.C. statt. Die Metapher *Melting Pot* wurde das erste Mal vom französisch-amerikanischen Autor Michel-Guillaume Jean de Crèvecoeur in seiner Sammlung “Letters from an American Farmer” gebraucht, die im Jahr 1782 veröffentlicht wurde.

² Auch die Metapher der *Salad Bowl* wird der Dynamik kulturell vielfältiger Gesellschaften nicht gerecht (WERSICH 2013: 134).

³ Der Spruch bezog sich im 18. Jahrhundert auf die zu schützende Eigenart der verschiedenen Gemeinschaften (“pluribus”), sofern die christliche Grundentscheidung (“unum”) gewahrt wurde (PRÄTORIUS 2003: 44). Heute wird er auf die verschiedenen ethnischen Gruppen bezogen und steht für „Einheit aus der Vielfalt“.

Die Relevanz von *Ethnic Churches* wird in diesem Aufsatz am Beispiel zweier maronitischer⁴ Gemeinden in den USA verdeutlicht. Einführend wird der Forschungsstand zu Religion im Kontext von Zuwanderung zusammengefasst, ein Themenkomplex, der bis in die 1990er Jahre von Sozialwissenschaftler:innen vernachlässigt wurde (EBAUGH 2003: 226). Zur Kontextualisierung wird anschließend die Entwicklung maronitischer Einrichtungen in den USA skizziert, um die empirischen Beispiele in nationale Dynamiken einordnen zu können.

2 Glaube und Religion in den USA

In den USA geben gegenwärtig 53 Prozent der Bevölkerung an, dass Religion eine große Bedeutung in ihrem Leben einnimmt (HACKETT et al. 2018: 52).⁵ Nicht nur die ausgeprägte Religiosität der US-amerikanischen Bevölkerung, sondern auch die religiöse Vielfalt sind ein Erbe der kolonialen Gründungsgeschichte. Anglikaner, Puritaner, puritanische Separatisten, Holländisch-Reformierte, Katholiken, Baptisten, Lutheraner, Mennoniten, Quäker u. a. siedelten in unterschiedlichen Regionen des Landes. „Diese Bekenntnisvielfalt verstärkte sich seit der Gründung der Republik durch immer neue Einwanderungswellen von Katholiken, Lutheranern, Juden, u. a., durch den Import neuer protestantischer Strömungen überwiegend aus England (...) sowie durch inneramerikanische Sektenbildungen“ (RIESEBRODT 1990a: 470).

Ein Großteil dieser ersten europäischen Siedler war aus Ländern mit Staatskirchentum (z. B. Italien, England, Russland) gekommen und wurde zum Teil religiös verfolgt⁶ (PRÄTORIUS 2003: 29). In der „Neuen Welt“, die ihnen ökonomische Möglichkeiten versprach, wollten sie ihre religiösen Überzeugungen, Traditionen und Lebensmodelle etablieren (STÖVER 2012: 282).

⁴ Die maronitische Kirche ist eine seit dem 12. Jahrhundert mit Rom unierte katholische Ostkirche westsyrischen/antiochenischen Ursprungs, die ihren Namen vom Heiligen Maroun (arab. *Mar Maroun*) ableitet. Sie teilt die Lehre der katholischen Kirche und erkennt den Papst als Oberhaupt an.

⁵ In Kanada trifft dies auf 27 Prozent und in Australien auf 18 Prozent der Bevölkerung zu (HACKETT et al. 2018: 52, 64), wobei sich die Bedeutung der Religiosität in Kanada und den USA in unterschiedliche Richtungen entwickelt. Die Annäherung der kanadischen Werte an westeuropäische Verhältnisse hängt

Viele der frühen Siedler deuteten die gemeinsame Erfahrung der Auswanderung, die Ansiedlung in unbekanntem Gebieten und die Gründung von Kirchengemeinden als „Auserwähltheit durch Gott“. Sie fühlten sich berufen, eine Kollektivordnung im Sinne des göttlichen Auftrags zu errichten (PRÄTORIUS 2003: 44). Vor allem die Puritaner verfolgten die reformatorische Vision, als auserwähltes Volk ein „neues Jerusalem“ zu errichten, um ein authentisches Christentum wiederzubeleben (RIESEBRODT 1990a: 472).

In der *Bill of Rights* (1789), dem ersten Verfassungszusatz, wurde festgeschrieben, dass die individuelle und kollektive Religionsausübung nicht durch Gesetze behindert und keine Staatsreligion eingeführt werden darf. Das Gleichbehandlungsgebot wurde im Jahr 1870 wirksam, das staatlich unterstützte religiöse Diskriminierungsverbot.

Wenn man von den kolonialen Anfängen der Katholiken in Maryland absieht, ist die katholische Kirche in Amerika ein Produkt der zwei großen Einwanderungswellen des 19. Jahrhunderts. Mit Rückwanderungsraten von 25 bis 40 Prozent war die katholische Bevölkerung aus Ost- und Südeuropa allerdings zunächst von einer hohen Fluktuation geprägt. Die Wohnviertel und Gemeinden von Katholiken stabilisierten sich erst im Zuge der restriktiveren Einwanderungspolitik der USA nach dem ersten Weltkrieg (*Emergency Quota Act* von 1921, *Immigration Act* von 1924) und der Weltwirtschaftskrise zum Ende der 1920er und im Verlauf der 1930er Jahre (BIRNBAUM 1990: 486, 488).

2.1 Die integrative Funktion von religiösen Gemeinden

Wo Glaubensanhänger in räumlicher Nähe siedelten, gründeten sie Kirchengemeinden als Herzstück ihres sozialen Lebens (SMITH 1978: 1182). Bis in die 1960er Jahre wurde von ihnen

mit dem höheren Maß an sozialer Sicherheit durch den kanadischen Wohlfahrtsstaat zusammen: “With relatively high existential security, the society remains resistant to the economic forces that drive heightened religious values” (MARGER 2013: 79).

⁶ Religiöse Verfolgung zählt nicht zu den ausschlaggebenden Gründen, weshalb Maronit:innen aus dem heutigen Libanon auswanderten. Die Motive waren vielmehr ökonomisch und persönlich oftmals verbunden mit dem Vorhaben einer baldigen Rückkehr (NAFF 1992: 145).

erwartet, dass sie zur Assimilation ihre Sprache und kulturellen Praktiken anpassen. Mithilfe der Religion konnten sie jedoch ihre gemeinschaftlichen Traditionen bewahren: “The children of European immigrants were expected to assimilate by becoming de-ethnicized and individualized in the secular and public sphere, but were able to retain their ethnic communities, language, and traditions in the sphere of religion” (KURIEN 2012: 465).

Die gegründeten *Ethnic Churches* erfüllen seitdem einen doppelten Zweck: Durch Sprachunterricht, Arbeits- und Wohnungsvermittlung sowie Seminare fördern sie einerseits die Integration ankommender Einwander:innen in die amerikanische Gesellschaft; andererseits werden kulturelle und religiöse Praktiken des Herkunftslandes reproduziert und Traditionen neu entdeckt, wodurch ethnische Identitäten (re-)konstruiert werden (EBAUGH und CHAFETZ 2000): “Whether celebrating secular holidays in a religious setting, reorganizing ethnically specific religious holidays, or replicating ethnically distinctive objects and ways of worship, immigrant congregations often formally recognize, support, and thereby reinforce ethnic identity and cultural continuity. In the process, they help immigrants to feel more ‘at home’ in their strange land” (EBAUGH und CHAFETZ 2000: 390).

Zwar pflegt jede Konfession ihre eigenen Traditionen, Liturgie und Theologie in den USA; die ausgebildeten Organisationsstrukturen sind dagegen ähnlich (KURIEN 2012: 449). Als primäre Form hat sich der Kongregationalismus durchgesetzt, bei dem die Autonomie von religiösen Gemeinden oberste Priorität hat. Nach dem Modell der protestantischen und katholischen Vorgängergemeinden wurde Wert auf freiwillige Mitgliedschaft, gewählte lokale Laiengremien, die Einbindung von Mitgliedern in Verwaltungsaufgaben und die Vergrößerung von Gebetsstätten zu Gemeindezentren gelegt. Finanziert werden die Gemeinden fast ausschließlich durch ihre Mitglieder, da eine Kirchensteuer aufgrund der historisch gewachsenen strikten Trennung von Staat und Religion in den USA nicht denkbar ist (EBAUGH 2003: 227, 232 f.).

Mitglieder, die Ämter innerhalb ihrer Gemeinden übernehmen, werden mit sozialer Anerkennung belohnt und erwerben politische Kompetenzen: “(...) [T]hese religious associations provide for immigrants one of their first training grounds in

participatory democracy” (ECK 2001: 336). Die angeeigneten *Civic Skills* sind für die Partizipation an der amerikanischen Demokratie ausschlaggebend. Darüber hinaus motivieren religiöse Gemeinden Einwander:innen zu zivilgesellschaftlichem Engagement, das über die eigene Gruppe hinausgeht (FOLEY und HOGE 2007: 151 ff.). Die Angebote der Weiterbildung von Kirchengemeinden unterstützen zudem die soziale Mobilität von Mitgliedern. Aus diesen Gründen werden *Ethnic Churches* als fördernd für die gesellschaftliche Integration angesehen (FONER und ALBA 2008: 363 ff.).

2.2 Die Verflechtung von religiöser, ethnischer und nationaler Identität

Bis in die 1960er Jahre betonten Einwander:innen besonders ihre Religion, da Glaube und religiöses Bekenntnis nicht nur gesellschaftlich akzeptiert sind, sondern erwartet wurde: “The newcomer is expected to change many things about him as he becomes American – nationality, language, culture. One thing, however, he is *not* expected to change – and that is his religion” (HERBERG 1983: 23 Herv. i. Orig.). Häufig verdrängte die religiöse Identität die ethnische Identität. Dabei wurde die Bekundung einer religiösen Identität für Immigrant:innen wichtiger als in ihrem Herkunftsland (EBAUGH 2003: 230), da sie nationale Identität stiftet: “(...) [R]eligion helps to turn immigrants into Americans and gives them and their children a sense of belonging or membership in the United States” (FONER und ALBA 2008: 365).

Im Zuge des *Ethnic Revivals* und der zunehmenden politischen Anerkennung von Differenz, gewann die Betonung ethnischer Identitätselemente als Ausdruck der Zugehörigkeit zur amerikanischen Gesellschaft an Bedeutung.⁷ Sie ermöglichte Einwander:innen, an der multikulturellen Gesellschaft teilzuhaben: “Immigrants integrate by remaining ethnic and group-identified, but religion is viewed as a personal quest” (KURIEN 2012: 447). Für viele Immigrant:innen und deren Nachkommen zählen religiöse Identität und Traditionen bis heute untrennbar zu ihrer ethnischen Identität (KURIEN 2012: 450).

Die zunehmende Diversität der Herkunftsländer (insb. Staaten in Asien und Südamerika) seit 1965, dem Jahr als liberalere Bestimmungen die

⁷ Die steigende Identifikation mit einer ethnischen Gruppe oder einem bestimmten Herkunftsland in den

USA beschreibt KHATER (2005) in seinem Aufsatz “Becoming ‘Syrian’ in America.”

bis dahin gültige Quotenregelung der Einwanderung ablösen, ging mit einem Anstieg der religiösen Vielfalt in den USA einher (EBAUGH 2003: 225 f.).⁸ Dem Islam und anderen nicht-westlichen Religionen (z. B. Buddhismus, Hinduismus, Zoroastrismus, Sikhismus und Vodou) wurde mit einer größeren Offenheit begegnet, was sich in der Errichtung neuer Kirchen, Moscheen⁹ und Tempeln manifestiert. Dazu beigetragen haben vor allem die Debatten um Multikulturalismus¹⁰ der 1960er und 1970er Jahre. Sie kamen nach der Bürgerrechtsbewegung (1955 – 1968) auf, als ethnische Minderheiten in den USA Forderungen der *Black, Indigenous and People of Color* (BI-PoC) aufgriffen. Die steigende Akzeptanz des ethno-religiösen Pluralismus ermöglichte es Immigrant:innen, gleichzeitig „different“ und amerikanisch zu sein (LEVITT 2007: 18).

Trotz der wachsenden gesellschaftlichen Toleranz sehen sich besonders Asiaten, Personen lateinamerikanischer Herkunft und BI-PoC mit Stigmatisierung, Diskriminierung und rassistisch motivierten Straftaten konfrontiert (FONER und ALBA 2008: 376, 384). Seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 richten sich Vorurteile und Angriffe besonders gegen Muslim:innen¹¹, die in den USA einen vergleichsweise hohen sozioökonomischen Status haben (HADDAD 2009: 255, 267 ff.).

Zusammenfassend wurde bis in die 1960er Jahre die Assimilation von Einwander:innen erwartet. Die Idee des Multikulturalismus erlaubte es ihnen, ihre ethnische Identität in säkularen Kontexten und unterstützt von *Ethnic Churches* zu (re-)produzieren (KURIEN 2012: 465), die sich ebenfalls, wie dieser Aufsatz verdeutlichen wird, transformiert haben.

⁸ Konversionen von Immigrant:innen in den USA zum Christentum kommen gegenwärtig zwar vor (FOLEY und HOGE 2007: 79), sind aber nicht bestimmend.

⁹ Erste Moscheen wurden in den USA von Einwandernden aus dem Libanon in den späten 1920er Jahren gebaut. Vor dem Zweiten Weltkrieg kamen nur drei weitere hinzu. Die geringere Anzahl ankommender Muslim:innen im Vergleich zu Christ:innen trug dazu bei, dass erstere die arabische Sprache häufig nicht gebrauchten, christliche Namen übernahmen und Nicht-Muslime heirateten. Von Drusen aus dem heutigen Libanon wurden keine Gotteshäuser in den USA errichtet, da religiöse *Leader* nicht migrieren oder im Ausland ausgebildet werden dürfen (NAFF 1992: 152).

2.3 Tendenzen der Ent-Ethnisierung und Transnationalisierung

Konfessionen haben als Kategorie sozialer Grenzziehung in den USA an Bedeutung verloren, weshalb die Entwicklung hin zu einer „post-denominationalen Gesellschaft“ (MILLER 1998) prognostiziert wird. Dies zeichnete sich zwischen Protestanten, Katholiken und Juden bereits seit den 1950er Jahren ab und drückt sich in der Zunahme von Mischehen aus (PUTNAM 2007: 160 f.).¹²

Gegenwärtig weisen besonders evangelikale Mega-Kirchen und katholische Gemeinden eine hohe Integration unterschiedlicher ethnischer Identitäten auf: “(...) [T]his undoing of past segregation is due, at least in part, to the construction of religiously based identities that cut across (while not effacing) conventional racial identities” (PUTNAM 2007: 161). Sie bieten religiöse Erfahrungen, ohne dass von Mitgliedern Engagement und die Pflege sozialer Beziehungen gefordert wird (PRÄTORIUS 2003: 190). Mega-Kirchen ziehen besonders Mitglieder der zweiten Einwanderergeneration an, wenn deren *Ethnic Churches* kein ansprechendes Angebot für sie bereithalten (KURIEN 2012: 451, 465).

Parallel dazu nehmen lokale Kirchen neue Immigrant:innen in der Nachbarschaft auf. Derartige Prozesse der Öffnung lösen nicht selten Gefühle der Bedrohung bei langjährigen Gemeindegliedern aus. Damit verbundene Spaltungs- und Konfliktlinien innerhalb von Gemeinschaften zeigen sich in Debatten um die bevorzugte Sprache, religiöse und soziale Bräuche sowie Schutzheilige, besonders wenn unterschiedliche ethnische Gruppen in einer Gemeinde aktiv sind (EBAUGH 2003: 226, 228).

¹⁰ In den USA wurde anders als in Kanada und Australien der Multikulturalismus nicht als nationale *Policy* festgeschrieben (KURIEN 2012: 449).

¹¹ Im Zuge des *Immigration and Nationality Act* von 1965 kam es zu einer Zunahme von Migrant:innen aus arabischen Ländern (ORFALEA 2006), darunter vielfach gut ausgebildete Muslim:innen mit säkularer Orientierung. Zuvor waren vorwiegend vertriebene Palästinenser:innen infolge des ersten Palästina-Kriegs im Jahr 1948 in die USA migriert, nachdem ein Großteil zuvor in die Nachbarländer Palästinas geflohen war (SULEIMAN 1992: 194).

¹² Der Katholizismus und Judentum zählen seit Mitte des 20. Jahrhunderts zu den drei Hauptreligionen des protestantisch geprägten Landes (HERBERG 1983).

Die Entwicklung hin zu multi-ethnischen religiösen Gemeinden charakterisiert MULLINS (1987: 327) als „Ent-ethnisierung“, die sich an der Veränderung der angewandten Sprache ablesen lässt. Die erste Phase, in der die Sprache des Herkunftslandes dominant ist, wird von einer Phase der Bilingualität abgelöst. Sie mündet in den ausschließlichen Gebrauch der Sprache des Residenzlandes (MULLINS 1987: 324).

Seit dem Ende der 1960er Jahre setzen sich zudem Fernsehkirchen (*Electronic Churches*) durch, die im Zuge der Expansion von Sendemöglichkeiten besonders von konservativen Gruppen (Evangelikale, Fundamentalisten und Pentecostals) professionell genutzt wurden. Fernsehprediger verwenden das Massenmedium Fernsehen und betreiben eigene private Sender, um ihre religiösen Botschaften zu verbreiten und Spenden einzutreiben (RIESEBRODT 1990a: 477).

Darüber hinaus bieten einige Sender religiöse Fernsehprogramme in der Muttersprache von Immigrant:innen an, die u. a. bei spanischsprachigen *Communities* in den USA beliebt sind. Einwander:innen konsumieren zudem religiöse Radioprogramme der Herkunftsländer, um mit den dortigen Gemeinschaften verbunden zu bleiben (TAYLOR und CHATTERS 2011: 450 f.).

Mit Blick auf die Geschichte der Glaubensgemeinschaften macht LEVITT (2007: 18 f.) darauf aufmerksam, dass Transnationalismus kein neues Phänomen ist, sondern historische Wurzeln hat. Es prägte bereits die religiöse Identität und Praxis der ersten Siedler aus Europa: “The Christianity they brought with them was neither completely homegrown nor simply transplanted but inherently transnational.” Dank der fortschreitenden globalen und mobilen kommunikativen Konnektivität haben die Kommunikationsflüsse von ethno-religiösen Gemeinschaften zugenommen (HEPP 2008: 169 f.). Die potenziell mögliche höhere Quantität und Geschwindigkeit austauschbarer Informationen muss allerdings nicht bedeuten, dass Mitglieder dauerhaft transnationale Beziehungen aufrechterhalten (KARNER 2021: 383).

2.4 Zivilreligion als „Brücke“ zwischen den Bürger:innen und der Nation

Neben den unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften entwickelte sich nach BELLAH (1967) eine sogenannte *Civil Religion*¹³ in den USA. Die religiöse Deutung der nationalen Identität steht mit dem Grundsatz des getrennten Verhältnisses von Staat und Religion in einem Spannungsverhältnis. Seine These besagt, dass die Souveränität beim Volk liegt, die ultimative Souveränität aber implizit und oft auch explizit Gott zugeschrieben wird (BELLAH 1967: 4): “(...) [R]eligious Americans gain affirmation of the importance of their faith when they hear political leaders publicly call on God, when they use currency that reads ‘In God We Trust,’¹⁴ and when they repeat the Pledge of Allegiance, which proclaims the existence of one nation ‘under god’” (FOWLER et al. 2014: 302).

Zivilreligion kann in den USA als eine Art „Brücke“ zwischen den Bürger:innen und der Nation verstanden werden. Ihre kohäsive Kraft und integrative Funktion beruht darauf, dass sie die moralischen Regeln der pluralistischen Gesellschaft aufrechterhält und nationale Identität sowie Solidarität stiftet (CRISTI 2001: 70 ff.): “In the US, to be religious is to be in synch with prevailing mainstream American norms” (FONER und ALBA 2008: 376). Gemeinsame moralische Überzeugungen, die von der Religion ausgehen, spielen demzufolge eine wichtige Rolle bei der Regelung öffentlicher Angelegenheiten (HAMMER 2015: 28).

Die Verschmelzung von Religion und Nation zeigt sich auch in der US-amerikanischen Ideologie und Rhetorik von “Manifest Destiny”, die im 19. Jahrhundert geprägt wurde. Die territoriale Expansion verstanden „weiße Siedler“ als göttliche Aufgabe und göttliches Geschenk, ohne Rücksicht auf die indigene Bevölkerung. In Fortführung dieser Idee „wurden auch die politisch-ökonomischen Grundlagen der amerikanischen Gesellschaft, der Kapitalismus und die Demokratie, religiös überhöht. Sie wurden zu Zeichen der Auserwähltheit Amerikas und Inhalt seiner göttlichen Mission in der Welt“ (RIESEBRODT 1990a: 472).

¹³ Der Begriff der Zivilreligion stammt von ROUSSEAU (1762) und ist ein Produkt der Aufklärung. Etwa 70 Jahre später wurde diese Theorie von TOCQUEVILLE (2004, Orig. von 1835/1840) auf Amerika bezogen.

¹⁴ Bereits während des amerikanischen Bürgerkriegs (1861 – 1865) wurden Geldmünzen mit dem Spruch “In God We Trust” geprägt. Seit dem Jahr 1957 ist er als Antwort auf den Kommunismus auf jedem Dollarzeichen abgedruckt (GARDELLA 2014: 113).

3 Einwanderung aus dem heutigen Libanon in die USA und die Gründung maronitischer Einrichtungen

Die ersten Personen aus dem heutigen Libanon, die in die USA migrierten, waren vornehmlich Christ:innen aus ländlichen Regionen. Zwischen 1860 und 1915 migrierten sie aufgrund des Preisverfalls von Seide, schlechter Ernten und eines massiven Bevölkerungswachstums (WIRTH 1965: 270). Nicht nur das Marketing von Schifffahrtsunternehmen bekräftigt ihre Auswanderungsentscheidungen, sondern auch die westlichen Missionare¹⁵, darunter vor allem amerikanische Presbyterianer, die ein Bild vom aufblühenden Amerika vermittelten (KHATER 2001: 52 ff.): “Christians (...) were therefore more receptive to undertake the adventure when American opportunity beckoned” (NAFF 1992: 143). Die Vereinigten Staaten, die sich zur weltweit führenden Wirtschaftsmacht entwickelt hatten, versprachen ihnen einen Ausweg aus der drohenden Armut (KHATER 2001: 42, 59).

Bereits in den frühen 1890er Jahren wurde eine maronitische, eine melkitische und eine östlich-orthodoxe Kirche in New York gegründet. Im Anschluss unterstützten Geistliche und Missionare die ersten Einwandernden bei der Errichtung von 37 maronitischen Kirchen (LABAKI 1993). Insgesamt wurden bis in die 1930er Jahre 112 Ostkirchen gegründet. Als Standorte wählte man sogenannte “Peddling Settlements” im Osten der USA, wo sich Angehörige der gleichen Familien, Herkunftsorte und Konfessionen konzentrierten (i.d.R. mindestens 50 Familien) (vgl. Karte 1). Gestärkt durch den Nachzug von Ehefrauen aus dem Libanon formierten sich Gemeinschaften innerhalb von gemischten Zuwanderervierteln, die der ethnisch-religiösen Fragmentierung der Gesellschaft ihres Herkunftslandes stark ähneln (NAFF 1992: 149 ff.).

Zusätzlich gründeten Personen mit einer *Lebanese Ancestry* demokratisch geführte wohltätige Clubs in den USA, von denen viele allerdings nur

eine kurze Zeit aktiv waren. Sie sollten Bedürftige unterstützen und bei der Beisetzung Verstorbener helfen. Außerdem förderten sie die englische Sprache, die Einbürgerung und den amerikanischen Patriotismus. Im Identifikationsort finanzierten Organisationen von Familien oder Personen des gleichen Herkunftsortes den Bau von Schulen, Krankenhäusern, Waisenhäusern und neuen Kirchen. Mit diesen Initiativen sollten – unabhängig vom bekundeten Ziel – die Solidarität, kollektive Identität und der Fortbestand der eigenen *Community* gesichert werden.

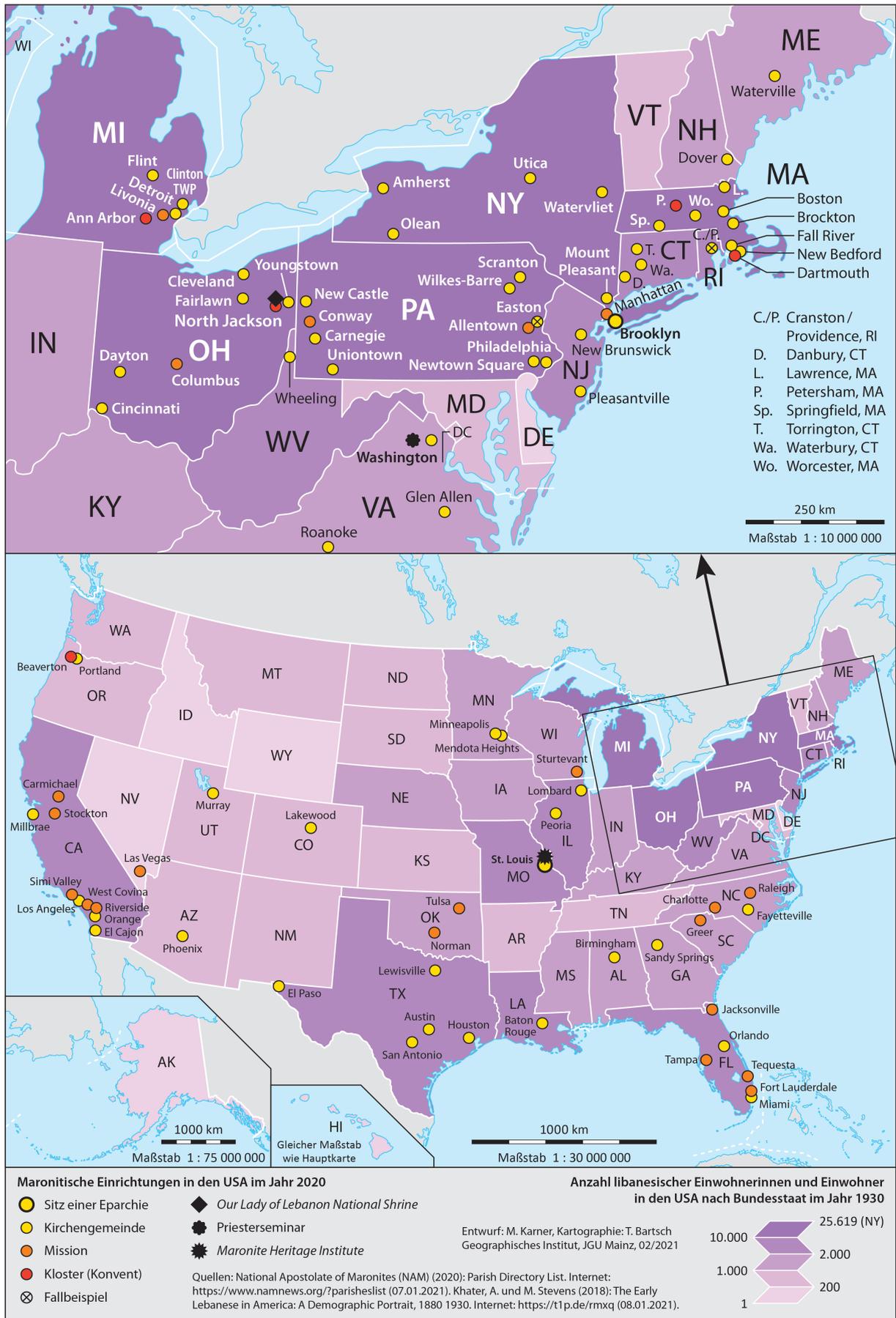
Andere Clubgründungen waren von den politischen Kontroversen um die Errichtung des Staates Großlibanon im Jahr 1920 motiviert, die allerdings bereits Ende der 1920er Jahre von neuen Clubs abgelöst wurden. Sie wurden von jüngeren Mitgliedern, die sich als „amerikanisiert“ verstanden und interne Streitigkeiten überwinden wollten, ins Leben gerufen (NAFF 1992: 152 f.). Diese sozialen Clubs und ihre *Community Leader* waren für die Gründung weiterer Kirchen verantwortlich. Mithilfe von Abendessen, Kuchenverkäufen und Gewinnspielen akquirierten sie Spenden für den Kauf und Umbau von Gotteshäusern (LABAKI 1993).

Die im Jahr 1964 gegründete *National Apostolate of Maronites* (NAM) verfolgt das Ziel, die maronitischen Bischöfe in den USA und die Gläubigen zu vereinen und Traditionen zu bewahren. Zwei Jahre später gründete man die erste maronitische Eparchie, um die hohe Anzahl von Personen mit einer *Lebanese Ancestry*, die insbesondere von römisch-katholischen Kirchen aufgenommen wurden, für maronitische Gemeinden zu gewinnen. Diese Rückholversuche maronitischer Bischöfe blieben jedoch oftmals ohne Erfolg (NAFF 1992: 151).¹⁶ Vor diesem Hintergrund beziehen sich die Ausführungen in diesem Artikel nicht auf alle Personen mit einer *Lebanese Ancestry*, sondern nur auf solche, die sich bis heute mit einer maronitischen Gemeinschaft identifizieren.

Gegenwärtig gibt es in den USA zwei Eparchien, 66 maronitische Kirchengemeinden mit insgesamt 79.000 Mitgliedern (2017), 21 Missionen,

¹⁵ Mit der Strategie des *Teach and Heal* (YOUNIS 1995: 73) sollten christliche Gemeinden der Levante zum Protestantismus bekehrt werden. Dies erfolgte nicht vorrangig durch Glaubenssätze, sondern basierend auf Bildung und der Bereitstellung von medizinischer Versorgung (ESCHER 2006: 56). Bereits im frühen 19. Jahrhundert wurden in der Region Klöster und Schulen errichtet (WIRTH 1965: 269).

¹⁶ Im Unterschied dazu konnten viele Anhänger:innen der orthodoxen Ostkirche, die amerikanische Episkopalkirchen besuchten, dazu bewegt werden, den 40 neu gegründeten orthodoxen Ostkirchen beizutreten. Bereits im Jahr 1904 wurde ihr erster Bischof in den USA ernannt (NAFF 1992: 151).



Karte 1: Maronitische Einrichtungen in den USA im Jahr 2020 und die Anzahl libanesischer Einwohner:innen in den USA nach Bundesstaaten im Jahr 1930

ein Priesterseminar (seit 1961), fünf Klöster sowie ein *Maronite Heritage Institute* seit dem Jahr 2012 (vgl. Karte 1).¹⁷

In den 1970er und 1980er Jahren hatten die Ostkirchen Schwierigkeiten, ihre ethnische Begrenzung zu überwinden und ihre Bedeutung zu steigern. Sie werden auf der einen Seite „kaum noch durch neue Einwanderer belebt (...) und [schweben] so in der Gefahr (...), einen musealen Charakter anzunehmen und die jüngere Generation nicht mehr zu erreichen“ (RIESEBRODT 1990b: 498). Auf der anderen Seite erfuhren sie durch die wenigen Neuankömmlinge, die während des libanesischen Bürgerkriegs (1975 – 1990)¹⁸ aus dem Libanon migrieren, neue Impulse: “(...) [B]ecause of them, more Arabic is returned to the long-anglicized liturgies. In addition, church socials, invigorated by traditional dance, music, and an outpouring of native joviality attract previously indifferent Lebanese Americans” (NAFF 1992: 163).

Lebanese Americans gelten als gut in die amerikanische Gesellschaft integriert, führen oftmals erfolgreiche Unternehmen und wirken als aktive und engagierte Bürger an der Gestaltung der Gesellschaft mit. Bereits die Nachkommen der ersten libanesischen Einwanderergeneration galten als amerikanisiert in Bezug auf ihre alltäglichen Praktiken und individuelle Lebensweise, ohne dass Werte wie familiärer Zusammenhalt und kulturelle Elemente (z.B. libanesische Speisen, religiöse Feste) aufgegeben wurden. Die Interaktion mit Amerikaner:innen und die ökonomisch notwendige Einbindung von Frauen in den amerikanischen Arbeitsmarkt haben zur Auflösung traditioneller Rollenbilder und patriarchalischer Machtverhältnisse bei *Lebanese Americans* geführt (NAFF 1992: 156, 159 f.).

Aufbauend auf diesen Beobachtungen und den vorherigen Ausführungen zur Veränderung von *Ethnic Churches* soll folgende zentrale Fragestellung mit Blick auf zwei maronitische Ge-

meinden beantwortet werden: **Wie sichern maronitische Gemeinschaften ihre ethnische Identität und ihren Fortbestand?** Folgende Unterfragen lassen sich mit Blick auf die USA ausdifferenzieren:

- Wie behalten maronitische Gemeinden eine Bedeutung für nachkommende Generationen, die vollständig in die amerikanische Gesellschaft integriert sind?
- Warum finden Prozesse der Öffnung statt und wie bewahren *Ethnic Churches*, die sich transformieren, ihre kulturelle Differenz?
- Welche Rolle spielen gruppeninterne Trennlinien bei maronitischen Gemeinschaften?

Die Untersuchung der Relevanz und Dynamik von ethno-religiösen Gemeinschaften ist mit der Schwierigkeit verbunden, dass viele Aspekte imaginär bzw. unsichtbar und damit schwer zu bestimmen sind: “It is as much, if not more, about individualized, interior, informal practices and beliefs as it is about formal, collective manifestations of faith carried out in institutional settings” (LEVITT 2003: 869). Aus diesem Grund müssen geeignete empirische Methoden Anwendung finden.

4 Methodisches Vorgehen

Um die Rolle maronitischer Gemeinden in der Lebenswelt von *Lebanese Americans* zu verstehen, wählte ich die Städte Easton (Pennsylvania) und Providence (Rhode Island) in der USA aus. An diesen Orten zeigen sich unterschiedliche Dynamiken, die mit der heute differenten ethnischen Zusammensetzung der Gemeinden und den lokalen Rahmenbedingungen in Verbindung stehen. Die Stadt Easton hat im Jahr 2018 rund 27.200 Einwohner:innen und unterscheidet sich

und 1980 migrierten 11,6 Prozent (32.000) in die USA und 6,5 Prozent (18.000) nach Australien, indem sie in der Regel ihr familiäres Netzwerk nutzten (LABAKI 1992: 608 ff.). Aus diesem Grund eignen sich die in Karte 1 angegebenen Werte der Anzahl libanesischer Einwohner:innen nach Bundesstaaten aus dem Jahr 1930, als vorwiegend Christ:innen aus dem Libanon einwanderten, auch für eine Abschätzung der heutigen Verteilung maronitischer *Lebanese Americans* in den USA.

¹⁷ Die Staaten der Ostküste zählen zur Eparchie *St. Maron*, die im Jahr 1966 gegründet wurde, seit dem Jahr 1977 ihren Sitz in Brooklyn hat und der 36 Kirchengemeinden und zehn Missionen angehören (Eparchy of Saint Maron of Brooklyn 2020). Das übrige Territorium mit 30 Kirchengemeinden und elf Missionen wird seit dem Jahr 1994 von der Eparchie *Our Lady of Lebanon Los Angeles* in St. Louis (Missouri) verwaltet (Eparchy OLOL Los Angeles 2019).

¹⁸ Während des libanesischen Bürgerkriegs (1975 – 1990) verließen 990.000 Menschen und damit 40 Prozent der Bevölkerung den Libanon. Zwischen 1975

damit von der Stadt Providence, die in einer Metropolregion mit einer Bevölkerung von knapp 179.400 liegt.

Die empirischen Erhebungen¹⁹ in den USA fanden in Easton im Juli 2015 und November 2018 und in Providence im Januar 2018 statt, um an wichtigen Ereignissen wie den *Lebanese Heritage Days* in Easton oder dem *200 Club Lunch* in Providence teilnehmen zu können.

Das empirische Material umfasst aufgezeichnete qualitative Interviews mit 50 maronitischen Gemeindemitgliedern, 17 Expert:innen (z. B. Priester, Vereinspräsidenten, Konsuln) und zwei Gruppeninterviews, die ich in englischer Sprache durchgeführte. Der Kontakt zu einem Großteil der Gesprächspartner:innen konnte über das Netzwerk bereits interviewter Schlüsselpersonen hergestellt werden.²⁰ Ich bezog nicht nur besonders aktive Mitglieder ein, sondern auch Personen, die sich explizit nicht mehr zu maronitischen Gemeinden in Easton und Providence zählen, um deren Innen-Außenperspektive zu erfassen (vgl. Anhang 9).

Auf Basis von individuell zugeschnittenen, memorierten Leitfäden konnte ich Interviewpartner:innen motivieren, über ihre Biographie, Aufgaben innerhalb der Kirchengemeinde, Eingebundenheit in andere Gemeinschaften, Freizeitaktivitäten, Religiosität, Erfahrungen und Erlebnisse sowie Erinnerungen und Wünsche in Bezug auf ihre Lebensverwirklichung zu sprechen. Darüber hinaus fließen Gedächtnisprotokolle von 25 Veranstaltungen und Versammlungen ein, bei denen ich formale Reden hörte und emotionale Praktiken beobachtete. Dazu zählen u. a. Messen, Vorstandstreffen, familiäre Zusammenkünfte und Feste.

¹⁹ Die empirischen Daten wurden im Rahmen des DFG-Projektes zu „libanesischen globalen Dorfgemeinschaften“, deren Mitglieder sich mit unterschiedlichen Orten im Norden des Libanon identifizieren (vgl. Karte 2), im Zeitraum von 2014 bis 2018 erhoben. Eine ausführliche Dokumentation der Erhebungen ist in meiner Dissertation zu finden (siehe KARNER 2021).

²⁰ Forschungsaufenthalte an unterschiedlichen Orten, an denen Verwandte und Bekannte von Gemeindemitgliedern aus Easton und Providence leben (z. B. Kfarsghab, Sydney, Dubai), erzeugten eine Vertrauensbasis, die sich positiv auf die empirische Arbeit in den USA auswirkte. Um für alle potenziellen Gesprächspartner:innen anschlussfähig und nicht von internen sozialen Dynamiken beeinflusst zu sein, mietete ich an allen Orten geeignete Unterkünfte (z. B. Hotel, Kloster, Apartment).

Diese qualitativen Methoden ergänzte ich durch die Beobachtung und Analyse digitaler Kommunikationsplattformen. Facebook-Gruppen wie *Our Lady of Lebanon Church - Easton* (OLOL) (gegründet 18.08.2010, 1.992 Abonnent:innen) und *Kfarsghab Lebanon* (KL) (gegründet 12.05.2012, 1.790 Mitglieder)²¹ beobachtete ich regelmäßig und durchsuchte sie nach relevanten Stichworten. Webseiten und Blogs, die in den 2000er Jahren an Popularität gewonnen haben, liefern weitere Informationen. Gleiches gilt für Zeitungsartikel, Gedenkhefte, historische Dokumente und Fotografien sowie die Vereinszeitschrift *AKLA News*²² (*Australian Kfarsghab Lebanese Association News*, AN).

Interviewtranskripte und Dokumente wertete ich im Rahmen einer qualitativen Inhaltsanalyse mit Blick auf die Bedeutung maronitischer Gemeinden und Diskurse um Grenzziehung in den USA aus. Das Kategoriensystem generierte ich induktiv aus den Daten und differenzierte es mithilfe von MAXQDA weiter aus.

5 Die Praxis und Dynamik der maronitischen Kirchengemeinden in Easton und Providence

An den Orten Easton (Pennsylvania) und Providence (Rhode Island) hat sich die Praxis und ethnische Zusammensetzung der maronitischen Gemeinden auf unterschiedliche Weise verändert. Sogenannte Kfarsghabis²³ haben vor Ort erheblichen Einfluss auf die Gründung und Entwicklung von *Ethnic Churches* genommen und bestimmen die Diskussionen um Grenzziehung maßgeblich mit. Sie beziehen ihre imaginierte Herkunft auf

²¹ Die genannten Mitgliederzahlen beziehen sich auf den 07.02.2021.

²² Von 49 Ausgaben konnte ich 43 mit Blick auf Informationen zu den *Communities* in den USA auswerten. Historische Informationen, die den *AKLA News* entnommen sind, werden mit dem Kurznachweis „AN“ und Angaben zur Ausgabe gekennzeichnet.

²³ Gegenwärtig leben etwa 90 Prozent der Kfarsghabis im Ausland, deren absolute Zahl auf 16.000 bis 20.000 geschätzt wird. Im Jahr 1977 sollen 8.000 Kfarsghabis in Australien, 2.000 in den USA, 500 in anderen Ländern und 1.000 in Kfarsghab gelebt haben (AKLA 1977: 11). Diese Angaben können als übertrieben gewertet werden, da die aktuelle E-Mail-Liste der *Australian Kfarsghab Association* (AKA) in Sydney nur 1.296 Haushalte umfasst.

den Ort Kfarsghab²⁴, der im Norden des Libanon im *Wadi Qadisha* (Heiliges Tal)²⁵ liegt (vgl. Karte 2).

Die folgenden vier Analysedimensionen machen deutlich, wie (1) materielle Infrastruktur und Symbolik angepasst, (2) spirituelle und kulturelle Praktiken (re-)produziert werden (3), die Jugend eingebunden wird und Grenzen gezogen und wie (4) soziale Pflichten und Solidarität gelebt werden. Die vergleichende Analyse der beiden Standorte ermöglicht differenzierte Aussagen über die Transformationsprozesse sowie die heutige Relevanz maronitischer Gemeinden.

5.1 Materielle Infrastruktur und Symbole

In den USA lebt ein Großteil der Familien, die sich mit Kfarsghab identifizieren, in der Kleinstadt Easton (350 Familien)²⁶, wo die erste Gruppe im Jahr 1901 eintraf.²⁷ Nach ihrer Ankunft auf Ellis Island (New York) seien sie von einem syro-libanesischen Geschäftsmann²⁸ per Zug nach Easton begleitet worden: “Easton was chosen as the destination for the group from Kfarsghab simply because Faour had no sellers in the area” (KARAM 1998). Er stellte ihnen Waren (z. B. Nadeln, Garn, Knöpfe, Kämmen, Bürsten, Rosenkränze, Schuhe) bereit, die sie an Landwirte in ländlichen Regionen verkauften. Bereits in den 1920er Jahren waren nur noch 40 Prozent als Hausierer:innen²⁹ tätig. Knapp ein Drittel hatte eigene Geschäfte in Easton zum Verkauf von Kurzwaren oder Früchten eröffnet.

²⁴ Die Bewohner:innen von Kfarsghab pendeln saisonal zwischen dem Bergort und Morh Kfarsghab (vgl. Karte 2). Dieser küstennahe Ort und seine umliegenden Ländereien wurden Mitte des 18. Jahrhunderts zur landwirtschaftlichen Nutzung (insb. Olivenanbau) von Kfarsghabis erworben. Der Standort unterscheidet sich durch sein mediterranes Klima mit milden, feuchten Wintern und aufgrund des flachen Terrains von dem Sommerfrischeort Kfarsghab. Kfarsghab ist ein wichtiger Treffpunkt von Bewohner:innen und Auslandslibanes:innen, die dort am 27. August das Fest zu Ehren von *Mar Awtel* feiern.

²⁵ Dieses Tal diente den Maronit:innen bereits seit dem späten siebten Jahrhundert als Rückzugsort. Als christliche Gruppe unter Schutz Frankreichs genossen sie Sonderrechte in dem autonomen Bezirk *Mount Lebanon* des Osmanischen Reiches (WIRTH 1965).

²⁶ Im Jahr 1976 schätzte man die Anzahl der Kfarsghabi in Easton auf 1.300 (AN 1976: 17). Gegenwärtig sollen rund 3.000 *Lebanese Americans* in

Etwa 25 Prozent fanden in lokalen Industriebetrieben (insb. Eisen-, Stahl- und Strumpffabrik) Beschäftigung (SMITH und SCARPATO 2010: 132).

In den ersten drei Dekaden nach ihrer Ankunft in Easton besuchten Kfarsghabis zunächst die lokalen römisch-katholischen Kirchen *St. Bernhard (Irish Church)*, *St. Joseph (German Church)* und *St. Anthony (Italian Church)*. Dort wurden auch Andachten und Messen von maronitischen Besuchspriestern in arabischer Sprache abgehalten. Im Jahr 1929 erwarben Kfarsghabis die *St. Anthony's Church* in der 323 *Lehigh Street*, die der italienischen Gemeinde zu klein geworden war. Nach Renovierungsarbeiten konnte sie zwei Jahre später mit dem Namen *Our Lady of Lebanon Maronite Catholic Church* (OLOL) eröffnet werden. In den Folgejahren wurden das Pfarrhaus erweitert, ein Jugendzentrum eröffnet und eine Küche und Bar an den Gemeindesaal angebaut (FRANGOS und SASSINE 1987).

Diese erste maronitische Kirche befand sich in der sogenannten “Lebanese Town” im Zentrum von Easton. Von Kfarsghabis wird die damalige multi-ethnische Nachbarschaft als *Melting Pot* (AN 1999/1: 20) erinnert, da sie dort gemeinsam mit Italoamerikanern, *People of Color* (PoC) und anderen Gruppen lebten (SMITH und SCARPATO 2010: 131). Das Viertel wurde von ihnen als familiär, solidarisch, lebhaft, integriert und sicher empfunden. Aus diesen Gründen setzten sie sich gegen Projekte zur Innenstadtsanierung ein, konnten den Abriss der “Lebanese Town” und ihrer Kirche im Jahr 1969 aber nicht aufhalten (SMITH und SCARPATO 2010: 134 f., 145).

Easton leben (IP185 zit. nach TATU 2019). Von den 350 Familien, die der maronitischen Gemeinde angehören, gelten 170 Familien als aktiv (IP147).

²⁷ Bereits ab dem Jahr 1884 ließen sich Gruppen aus Kfarsghab in New Orleans, Peoria, Pittsburg und St. Louis nieder (vgl. Karte 1); in manchen Fällen mit Zwischenstationen in karibischen Ländern (AN 2000/1: 29 f.).

²⁸ Hinweise sind in vielen Manifesten von Schiffen zu finden, die Anfang des 20. Jahrhunderts Ellis Island erreichten. Viele Personen aus dem heutigen Libanon und Syrien nannten den Nachnamen des Geschäftsmanns (Faour) als Bestimmungsort (ELIAS 2011: 37).

²⁹ Diese Tätigkeit, Waren von Haus zu Haus zu verkaufen, wurde häufig von Frauen ausgeführt: “Most of their means of support was the womenfolk... Some of the items they would sell were sheets, pillow cases, spreads, blankets, and curtains, and a large variety of dry goods” (DOUMATO 1985: 107).



Abbildung 1: Die *Our Lady of Lebanon Church* (OLOL) in Easton (Pennsylvania) (Aufnahme: Marie Karner 23.07.2015)

Es folgte eine Verlegung der maronitischen Kirche in ein bestehendes Kirchengebäude, das sich zwei Häuserblocks entfernt in der *4th/Ferry Street* nahe des *Centre Square* befand. Nachdem sie diese Kirche in den 1970er Jahren vergrößert und im Jahr 1978 den angrenzenden Parkplatz kauften, errichteten³⁰ sie im Jahr 1986 eine größere Kirche am gleichen Standort (vgl. Abb. 1), finanziert durch Spenden (\$300.000): “This church and hall comprise the first complex that was entirely their own from the beginning since the two previous churches were purchased from other congregations” (FRANGOS und SASSINE 1987). Die Kirche verfügt über 400 Sitzplätze mit einem angrenzenden Gemeindesaal für 500 Personen und einem Pfarrhaus auf der gegenüberliegenden Straßenseite. Dieser Ort ist bis

heute der wichtigste Treffpunkt von Gemeindegliedern, die mehrheitlich in die Vororte Eastons (insb. Forks, Palmer) gezogen sind. Bei umfassenden Renovierungsarbeiten in den 2000er Jahren ersetzte man das Dach, den Boden, den Altar und Statuen in der Kirche. Der Gemeindesaal erhielt eine moderne Großküche und neues Mobiliar. Auf dem Parkplatz ließ der Priester einen Basketballkorb und andere Spielgeräte für Kinder aufstellen (KARAM 2015).

In der Kirche fallen neben christlichen Symbolen (z. B. Kruzifix, Marienstatue, Tafel mit Zehn Geboten), Abbilder maronitischer Heiliger (z. B. Kirchenfenster mit *Mar Charbel*) und das maronitische Kreuz mit drei Balken an jeder Sitzbank ins Auge. Im Eingangsbereich des Gemeindesaals ist eine Panoramaaufnahme des Ortes Kfarsghab angebracht (vgl. Abb. 2), mit dem ein Großteil der Mitglieder in Easton seine Herkunft verbindet.

Initiatoren des sog. *Kfarsghab Clubs* erwarben kürzlich ein Clubhaus in einem nahegelegenen Wohngebiet. Das zweistöckige Gebäude wird für profane Veranstaltungen genutzt: “We have an open meeting space, a social space, on the first floor. And there’s a youth room upstairs for kids to play games in” (IP151).

In den 1960er Jahren pflanzten Kfarsghabis im *Centre Square* in Easton einen Zedernbaum als Symbol ihrer Identifikation mit *Mount Lebanon* (vgl. Abb. 3). Als der Bürgermeister von Easton



Abbildung 2: Panoramaaufnahme des Ortes Kfarsghab im Libanon im Eingangsbereich der *Our Lady of Lebanon Church* (OLOL) in Easton (Aufnahme: Marie Karner 24.07.2015)

³⁰ Während der Bauphase konnten maronitische Messen in der *St. Joseph's* Kirche abgehalten werden (FRANGOS und SASSINE 1987).

bei der offiziellen Eröffnung der *Heritage Days* im Jahr 2015 verspricht, dort erneut eine Zeder anzupflanzen, schlägt ein Kfarsghabi vorlaut vor, dies am nördlichen Punkt des Kreisverkehrs zu verwirklichen. Sein Vorschlag bezieht sich auf die Lage des Ortes Kfarsghab (vgl. Karte 2) im Norden des Libanon. In der Nähe befinden sich die sogenannten "Cedars of God" (bei Bcharre), die zu den letzten Zedernbeständen des Landes zählen. Im Anschluss an die Reden des Bürgermeisters und des maronitischen Priesters wird die libanesische Nationalflagge, die im Zentrum eine Zeder zeigt, auf dem *Centre Square* in Easton gehisst. Bei offiziellen Anlässen wie diesem wird zudem die amerikanische Nationalhymne gemeinschaftlich gesungen, gefolgt von der libanesischen.



Abbildung 3: Der gepflanzte Zedernbaum im *Centre Square* in Easton (Archiv einer Kfarsghabi Familie)

Symbole, die auf den Ort Kfarsghab verweisen, sind in der Kirche in Providence hingegen nicht zu finden. Dort waren Kfarsghabis nur eine von vielen ankommenden maronitischen Gruppen, die aus unterschiedlichen Dörfern (u. a. Bcharre, Ehden, Hadchit, Blouza) (vgl. Karte 2) stammen. Rund zehn Jahre nachdem der erste Maronit zwischen 1889 und 1894 Providence erreicht hatte, ließen sich weitere um die Jahrhundertwende im Stadtteil Federal Hill nieder und wurden u. a. von ihm mit Waren versorgt (DOUMATO 1985: 104, 107). In den ersten Jahren besuchten sie trotz der Sprachbarriere die dortigen römisch-katholischen Kirchen (insb. *St. John, Holy Ghost, Mount Caramel*), bevor sie im Jahr 1911 ihre eigene *St. George Maronite Catholic Church* mit Pfarrbüro in der *85 America Street* gründeten.

³¹ In den frühen 1920er Jahren zählte die maronitische Gemeinde etwa 260 Erwachsene und 200 Kinder zu ihren Mitgliedern (DOUMATO 1985: 111).

³² Die Mitglieder besuchten die *St. John's* Kirche während der Umbaumaßnahmen.

Dazu bauten sie ein Wohnhaus, das \$7.000 kostete, in eine Kirche mit 120 Sitzplätzen³¹ um. Es folgten umfangreichen bauliche Veränderungen nach romanischem Vorbild in den Jahren 1926 und 1927.³² Die Kosten von \$30.000 waren erst im Jahr 1944 abbezahlt, nachdem Mitglieder zahlreiche Bingo-Abende, Tombolas und andere Spendenaktionen organisiert hatten.

Als sich die Gemeinde auf 210 aktive Familien³³ vergrößert hatte, erwarben sie im Jahr 1977 eine alte Steinkirche in der angrenzenden, neun Kilometer entfernten Stadt Pawtucket (*50 Main Street*). Zur dortigen *St. George Maronite Catholic Holy Trinity Church* gehörte ein Gemeindesaal (*Hobeika Hall*) mit Pfarrhaus³⁴, der gemeinsam mit der Kirche renoviert wurde. Bereits im Jahr 1983 waren die Kosten von \$80.000 durch das Engagement von Mitgliedern abbezahlt, die ihre Kirche zu schätzen wussten: "After four generations in America, the churches have emerged as a fulcrum of stability in a world in which changing addresses pull apart families and separate people from their ethnic roots. The generations meet in the churches. Families whose children have scattered reunite in the church at holiday time" (DOUMATO 1985: 114).



Abbildung 4: *St. George Maronite Catholic Church* in Cranston bei Providence (Rhode Island) (Aufnahme: Marie Karner 20.01.2018)

Die Kirche und der Gemeindesaal, die für 28 Jahre den bedeutendsten Treffpunkt bildeten, brannten im Jahr 2005 mit irreparabilem Schaden ab, was bis heute als kollektive Tragödie erinnert wird. Während die Gemeinde übergangsweise die *St. Raymond* Kirche in Providence für acht Jahre mietete, kaufte sie im Jahr 2007 ein Grundstück in Lincoln, um eine neue Kirche zu bauen (BUDWAY 2014). Als sich dieses Vorhaben als zu

³³ Weitere 200 maronitische Familien lebten zu der Zeit in Rhode Island, die zu den inaktiven Mitgliedern gezählt wurden (HOGLUND 1985: 111).

³⁴ Das Pfarrhaus wurde seit dem Jahr 1986 und erneut ab 1996 in größere Gebäude in Pawtucket verlegt.



Karte 2: Die Lage maronitischer Identifikationsorte im Wadi Qadisha im Libanon

kostenintensiv erwies, erwarb sie im Jahr 2013 die katholische Kirche *St. Ann* mit Unterstützung der maronitischen Eparchie *St. Maron* in Brooklyn (vgl. Abb. 4). Die Kirche mit benachbartem Pfarrhaus und Gemeindesaal im Keller befindet sich in Cranston (*1493 Cranston Street*), knapp sieben Kilometer von Providence Innenstadt entfernt. Sie wurde nach maronitischem Ritus umgebaut und nach der vorherigen Kirche umbenannt. Im Vorgarten platzierten Mitglieder eine Statue von *Mar Charbel*, einem maronitischen Heiligen, neben einer Marienstatue.

Zur Anerkennung aller Unterstützer:innen, befindet sich seit dem Jahr 2017 im Foyer eine Holztafel in der Form eines Baumes, in die Plaketten von Sponsor:innen unterschiedlicher Kategorien (*Platinum, Gold, Silver, Bronze, Benefactors, Sustainers, Patrons*) eingelassen sind. Folgender Dank auf der Begleittafel, bezeugt die kontinuierliche Hilfe: “To All the Parishioners and Supporters of Saint George Catholic Maronite Church, Especially Our Ancestors, who with

Limited Monetary Resources, but with Extraordinary Faith and Dedication, Established Our first Parish Home at 85 America Street, Providence, RI 90 Years ago.” Nach Einschätzung des Pfarrers zählen Kfarsghabis zu den besonders engagierten Unterstützer:innen, haben aber keine zahlenmäßige Mehrheit in der Kirchengemeinde wie in Easton (IP182).

Eine Gemeinsamkeit beider Gemeinden ist, dass Mitglieder Erinnerungen an den materiellen Verlust ihrer Kirche aufgrund von externen Einflüssen (Stadtsanierung³⁵ bzw. Brand) teilen. Mit vereinten Kräften konnten sie Spendengelder akquirieren, um sich neue spirituelle Orte der Zusammenkunft zu schaffen.

5.2 (Re-)Produktion spiritueller und kultureller Praktiken

Maronitische Kirchengemeinden tragen in den USA³⁶ erheblich zur (Re-)Produktion spiritueller, kultureller und sozialer Praktiken bei: “The

³⁵ Die Erfahrung der Stadtsanierung teilen Kfarsghabis in Easton mit ihren Verwandten in Providence, wo ähnliche Maßnahmen durchgeführt wurden, die allerdings nicht den Standort der Kirche tangierten (HOGLUND 1985: 139).

³⁶ Im Unterschied zu den USA und Kanada fungieren in dem dritten angelsächsischen Einwanderungsland

Australien soziale Clubs als zentrale Einrichtungen. Sie sind in Anlehnung an das britische Clubwesen u. a. in Sydney besonders verbreitet. Die maronitische Kirche fungiert in Australien als übergeordnete Institution der fragmentierten „Libanesischen Diaspora“. Derzeit steigt die Bedeutung maronitischer Kirchen in

church is very powerful as it is in Lebanon. The church is really the center of not just the religious experience, but it really is a social and cultural experience. (...) I think when we immigrated here, it was natural for the church to continue to be the center of, again, not just our spiritual needs, but also our social and cultural needs. It's been the one thing that has been consistent, and really helps keep the community together over time" (IP151).

Eine Besonderheit der maronitischen Kirche ist die eigene altsyrisch-aramäische Liturgie, allerdings dürfen maronitische Priester die Liturgie auch nach dem römisch-katholischen Ritus feiern.³⁷

Von Beginn an legten *Lebanese Americans* Wert auf die Ausbildung ihrer Kinder und nahmen bereits seit den 1920er Jahren amerikanische Bräuche, Traditionen und Werte an (DOUMATO 1985: 115). Sie identifizierten sich als Amerikaner:innen, wie sich ein Kfarsghabi erinnert: "(...) [W]e were Americans anyway. (...) We went to school, you know, most of our people who graduated there became magistrates, lawyers, doctors" (zit. nach SMITH und SCARPATO 2010: 152). Angesichts der sich verändernden Sprachkompetenz wurde das Vaterunser seit dem Jahr 1949 in Providence auf English gebetet (BUDWAY 2014). In Easton hielt ein Priester bereits in den 1950er Jahren ganze Messen nach maronitischem Ritus in englischer Sprache (KARAM 2015). Heute wird die englische Sprache dort zu 95 Prozent in der Samstagsmesse und zu 60 Prozent an Sonntagen gebraucht (IP147).

In den Folgejahren nahm das Interesse an der arabischen Sprache im Zuge des *Ethnic Revivals* zu, weshalb der Priester in Easton im Jahr 1972 eine Arabischschule gründete (FRANGOS und SASSINE 1987). Heute werden Kurse der libanesischen Umgangssprache von Frauen, die im Libanon aufgewachsen sind oder Arabischkenntnisse in amerikanischen Universitäten erwarben, wöchentlich angeboten (IP185). Neben der Sprache wird Kindern auch die maronitische und libanesischen Geschichte wie bei der *Vacation Bible School* im Jahr 2015 vermittelt (vgl. Abb.

5): "This year, we infused that by talking about old Lebanon and the Phoenicians. We talked a lot about that. And (...) we were talking about Arabic words and who knows Arabic. And they were sharing what they know" (IP139). Seit den 1980er Jahren wird das Lehrbuch "Faith of the Mountain" in der Religionslehre der Kirchen verwendet.



Abbildung 5: Der *Olive Oil Shop* als Beispiel für eine Lernstation über angebliche libanesischen Traditionen im Rahmen der *Vacation Bible School* in Easton (Aufnahme: Marie Karner 24.07.2015)

Der Festtag des Schutzheiligen von Kfarsghab namens *Mar Awtel* wird nicht nur im Libanon zelebriert, sondern auch im Ausland. Der Sekretär der *Mar Awtel Association* in Sydney hatte bei einem Besuch in Easton im Jahr 1981 initiiert, dass die Mahlzeit *Hrissé* aus gekochtem Weizen, Ziegenfleisch und Gewürzen, wie in libanesischen Dörfern üblich, gekocht und nach einer Messe verzehrt wird (AN 1981/2: 22). In Providence werden die Festtage von *St. George* und *Mar Maroun* in besonderer Weise gefeiert (AN 1994/1: 29).

Im Jahr 1978 fanden erstmalig die sogenannten *Lebanese Heritage Days* in Easton statt. Das jährliche Event entwickelte sich durch den Verkauf von libanesischen Gerichten, Getränken, Wasserpfeifen und Souvenirs aus dem Libanon sowie Werbebannerplätzen zur Haupteinnahmequelle der Kirchengemeinde.³⁸ Zur Unterhaltung zählen Programmpunkte wie arabische (Live-)Musik, Bauchtanz und ein Fotostand mit „orientalischen“ Kostümen (vgl. Abb. 6). Ähnliches

Australien, u. a. aufgrund der vor Ort gegründeten maronitisch-katholischen Schulen mit arabischem Sprachunterricht (KARNER 2021).

³⁷ Weitere Differenzen zur römisch-katholischen Kirche sind das maronitische Brauchtum zur Karwoche (IP182) und der globale Austausch von Reliquien maronitischer Heiliger, die bei Mitgliedern besondere spirituelle Erlebnisse erzeugen (IP179).

³⁸ Derzeit werden durch das Festival rund \$120.000 eingenommen. Wöchentliche Bingo-Abende generieren etwa \$60.000 jährlich. Sie werden von Gemeindegliedern für Bewohner:innen aus Easton, in der Regel Außenstehende, organisiert (IP147).

zählte bereits in den Anfangsjahren zum Angebot: “This year the celebration provided a colourful oriental scene: the usual Lebanese dancing; the Lebanese cooking; the stalls display; the handicrafts; the T-Shirts; the souvenirs from Lebanon; and Shari, the young promising dancer, treated the crowd to a skilful display in the fine art of oriental dancing” (AN 1985/1: 25).

Dieses zweitägige Großereignis, das derzeit rund 10.000 Besucher:innen anzieht, verlangt hohes Engagement von Mitgliedern aller Altersklassen, die sich an der gemeinsamen Ausrichtung erfreuen: “People are so proud of their culture, they’re so proud of where they come from. (...) They look forward to this Heritage Day weekend more than they look forward to Christmas. This is like their holiday, this is their Mecca, this is their pilgrimage. (...) So, not only is it for pride and heritage, this is also our way of giving back³⁹ to the church” (IP160). Während Männer für den Aufbau der Zelte und das Barbecue zuständig sind, bereiten Frauen, die zum Teil im Libanon

aufwuchsen, libanesische Speisen zu und vermitteln ihr Wissen über die Zubereitung an die weiblichen Mitglieder der jüngeren Generationen (vgl. Abb. 7): “A large majority of the women that prepare for this festival are immigrants, they are women who grew up in Lebanon and came here” (IP160). Die Erlebnisse und Erinnerungen an dieses Festival tragen zur (Re-)Konstruktion der kollektiven Identität von Kfarsghabis bei: “In Easton you feel like you are back home. The music, the food, the ladies that work to make the food, it’s really an old-time thing. It’s a tradition where we come from – the dabke⁴⁰, the dance, the church, the celebration – our food is made from scratch, it’s all fresh food, it’s homemade” (IP146).

Darüber hinaus dient das Festival der Selbstdarstellung und Vernetzung mit alten Bekannten: “(...) [T]hese events sometimes attract people of other ethnic backgrounds as well who want to see, support, and reminisce with their old Lebanese neighbors” (SMITH und EISENSTEIN 2016).



Abbildung 6: Dabke-Aufführungen mit „orientalischen Kostümen“ während der *Lebanese Heritage Days* in Easton (Aufnahme: Marie Karner 02.08.2015)

³⁹ Bei den Sponsor:innen handelt es sich oftmals um Mitglieder der eigenen Kirchengemeinde. Die Zutaten für die Speisen werden von Gemeindemitgliedern und Nicht-Mitgliedern gespendet.

⁴⁰ Dabke hat seinen Ursprung in den ländlichen Gemeinden der Levante. Je nach Region und Ort entwickelten sich eigene Schrittfolgen. Sie werden von Tänzer:innen, die sich an den Händen halten, zeitgleich ausgeführt.

Es zieht Besucher:innen mit und ohne *Lebanese Ancestry* aus Easton und der Umgebung an. Selbst Gäste aus Australien reisen vereinzelt während der *Heritage Days* an. Folglich gibt das Event manchen Kfarsghabis einen Anlass, Verwandtenbesuche zu realisieren.

Jedes Jahr wird es auch von einigen Kfarsghabis aus Providence besucht. Davon inspiriert richteten sie im Jahr 2014 zum ersten Mal das *Lebanese Food Festival*⁴¹ auf dem Parkplatz ihrer neuen Kirche in Cranston aus. Mit „authentischen“ Speisen und arabischer Livemusik wollten sie sich ihrer neuen Nachbarschaft vorstellen: “The festival brought the entire community together, and introduced St. George to its new neighbors” (Newsletter 2014). Im Jahr 2017 zog das Festival knapp 5.000 Besucher:innen an und brachte Einnahmen von \$50.000 (IP179).⁴²

Bereits in den 1980er Jahren wies DOUMATO (1985: 114) darauf hin, dass Kirchen vor Ort zur (Re-)Konstruktion ethnischer Identität beitragen: “The churches have continued to be the focus of Arabic ethnicity in Rhode Island. (...) People who may have turned away from religion come back to the churches to re-enact the rituals of life's passages in the ancient traditions of their forebears. Through the church societies the pleasure of Arabic music, dance and foods are shared in the company of others who trace their heritage to the Arabic-speaking countries of the Middle East.”

Zur Konservierung des kulinarischen Wissens stellen Frauen an beiden Standorten ein Kochbuch zusammen. In Easton werden sogenannte “Village Recipies” gesammelt, die aufgrund der damaligen begrenzten Ressourcen in libanesischen Dörfern meist vegetarisch sind. Für Zutaten, die in den USA nicht verfügbar sind, werden Alternativen aufgelistet. Das Kochbuch soll außerdem Rezepte enthalten, die auf die Interaktion mit anderen Gruppen in der ehemaligen “Lebanese Town” zurückgehen. Sie müssen verschriftlicht werden, um nicht in Vergessenheit zu geraten, wie das Beispiel der gebackenen Makkaroni zeigt, die mit libanesischen Gewürzen verfeinert

⁴¹ Zuvor wurden große libanesische Picknicks (arab. *Mahrajan*) von mehreren maronitischen Gemeinden gemeinsam in Rhode Island organisiert und zogen über 5.000 Besucher:innen an (DOUMATO 1986: 39). Im ersten Jahr (1955) setzte sich der Priester von *St. George* federführend dafür ein (BUDWAY 2014).

⁴² Eine längere Tradition hat ein jährliches Abendessen für Förderer der Gemeinde namens *St. Joseph Hafli* (arab. für Tanzparty), das seit dem Jahr 1950 für

werden: “There was an old lady, God bless her soul, she died not too long ago, but she used to make the baked macaroni squares. They were delicious!” (IP160). Diese Kombinationen aus alten und neuen Rezepten, die sich kontinuierlich weiterentwickeln, veranschaulichen die hybriden und transnationalen Einflüsse, die auf die Praktiken der Gemeindemitglieder wirken. In Providence werden auch Rezepte von amerikanischen Prominenten mit folgender Begründung integriert: “That’s who we are, not only Lebanese!” (IP 180).

Im Jahr 2016 fand in Easton eine Podiumsdiskussion statt. Zeitzeugen und historisch Interessierte erhielten eine Bühne, um sich über die Geschichte der Gemeinschaft auszutauschen. Präsentationen von archivierten Dokumenten richtete in der Vergangenheit der prominente Journalist Joe Daniels aus, der als ehemaliger “inofficial historian of the village [Kfarsghab]” (SMITH 2015: 93 f.) bekannt ist. Außerdem beteiligten sich Mitglieder an dem Forschungsprojekt einer Anthropologin des *Lafayette College* in Easton, die mehrere Gruppen- und Einzelinterviews durchführte. Ihre ethnographische Forschung zur “Lebanese Town” veröffentlichte sie mit dem Untertitel “Creating Community by Voicing the Past” (SMITH und EISENSTEIN 2016). Im Jahr 2019 eröffnete zudem eine permanente Ausstellung über die Geschichte der Migration in der Region (siehe ESCHER 2004) in Easton’s Sigal Museum. Artefakte und historische Dokumente von Kfarsghabis wurden über einen Zeitraum von zwei Jahren mit viel Leidenschaft zusammengetragen: “The fact that the museum had interest in [our] heritage is something to be proud of” (IP185 zit. nach TATU 2019).

5.3 Jugendeinbindung und Grenzziehung

Das Interesse junger Erwachsener für die Kirchengemeinde wird von Priestern⁴³ beider Standorte mit speziellen Programmen und Angeboten gefördert. Seit den 1950er und 1960er Jahren zählen insbesondere Jugendchöre, Arabischun-

bis zu 700 Personen veranstaltet wird. Besonders geschätzt wird die Vorspeise *Kibbeh Naiyeh* (arab. für Tartar), die als einziges libanesisches Gericht serviert wurde (IP179).

⁴³ Im Libanon haben maronitische Geistliche die Funktion als religiöse, soziale und politische *Leader* inne (DOUMATO 1985: 108) und werden auch in Gemeinden im Ausland als solche anerkannt.

terrichtet, englischsprachige Messen, neue Gebetsbücher, *Dabke*-Gruppen, *Haflis*, Fashionshows sowie Basketballturniere bzw. Basketballmannschaften dazu. In Easton habe die Einbindung aus Sicht eines australischen Kfarsghabis besonders erfolgreich funktioniert (vgl. Abb. 7): “Most important is the involvement of the young generation in all facets of church activities, from the choir to the dabke dancing group and the assistance they lend to our fantastic ladies in the kitchen in their preparations for the Heritage Day weekend” (AN 1998/1: 28, ohne Herv. i. Orig.).



Abbildung 7: Die Vorbereitung von Fleischspießen (*Shish Kebab*) für die *Lebanese Heritage Days* bei der sich Frauen unterschiedlicher Generationen austauschen (Aufnahme: Marie Karner 30.07.2015)

Am Wochenende findet in Easton und Providence seit den Anfangsjahren Kommunion- bzw. Religionsunterricht statt (DOUMATO 1986: 25). Aufgeteilt nach Klassenstufen werden Kinder bis zur sechsten bzw. achten Klasse von Gemeindemitgliedern unterrichtet.

Jugendorganisationen, die nach Altersgruppen gegliedert sind, bieten Möglichkeiten des sozialen Austauschs, religiöse Bildung, spirituelle Erlebnisse und Freizeitausflüge. In Easton wird die

Gründung der “Pioneers of Mary” für Jugendliche im Alter von zwölf bis 17 Jahren als Erfolg gewertet: “We’re the first church to have the pioneers of Mary in America. They have pioneers of Mary in Canada, in Australia, in Lebanon, but not here in America. (...) Now we meet once a week on Sundays. The kids are taking a lot more responsibility now. Teenagers, you know, they live in a bubble, and they spread themselves thin, but it’s always about them. (...) And it’s made them stronger. And we now have officers, so we have a president and a vice president, treasurer and secretary, (...) because these kids eventually want to host a retreat⁴⁴ here and invite other parishes but they can’t do it unless they’ve been trained properly or have those kinds of leadership skills. So we’re working on that” (IP139). Personen im Alter von 18 bis 35 Jahren können sich den *Maronite Young Adults* (MYA) anschließen: “The mission of the MYA is to preserve the Maronite heritage and to remain active in the Maronite church. The MYA is also a place for social networking, a means of connecting with our peers, participating in recreational, service, and spiritual group activities” (OLOL Easton o. J.).

Nicht nur der Erfolg der Jugendsprache, sondern auch die Praktiken der Grenzziehung unterscheiden sich in Easton und Providence. In Easton, wo sich mindestens 90 Prozent der Gemeindemitglieder mit dem gleichen Herkunftsort identifizieren, gründeten Kfarsghabis im Jahr 2009 den *Kfarsghab Club*. Sie wollten, unabhängig vom Einfluss der Kirche, einen Ort für sozialen Austausch schaffen: “There was also the discussion about whether we needed a social center or a youth center, something where kids and people can congregate. We don’t have the ability to make that happen without the permission of the priest, who needs the permission of the bishop in New York, who isn’t from our village and doesn’t have anything to do with it” (IP151). Ausgerichtet werden profane Events (z. B. *Halloween Partys*, Filmabende, *Super Bowl Partys*, Ausflüge zu Casinos), um das Gruppenbewusstsein von Kfarsghabis aller Generationen und das “Kfarsghabi Heritage” (IP160) zu bewahren.⁴⁵

Die Gründung des *Kfarsghab Clubs* wurde nicht von allen Gemeindemitgliedern begrüßt. Sie haben Veranstaltungen bewusst boykottiert, um die

⁴⁴ Die Organisation von nationalen Zusammentreffen von Maronit:innen hat eine lange Geschichte. In Easton wurden im Jahr 1976 (AN 1976: 17) und in Providence im Jahr 1996 die jährliche *NAM Convention*

ausgerichtet an der nicht nur maronitische Geistliche, sondern auch Politiker der Bundesstaaten teilnehmen.
⁴⁵ Zur Finanzierung der laufenden Kosten organisieren sie während des *Easton Garlic Fest* einen Essensstand und verkaufen *Chicken and Garlic Wraps*.

Offenheit der maronitischen Gemeinde für Familien aus anderen libanesischen Herkunftsorten und mit anderen nationalen Bezügen (z. B. Mexico, Puerto Rico) zu unterstreichen. Auch die Priester versuchen das Selbstverständnis als “Faith Community” zu stärken und nahmen in den letzten Jahren einige neue Mitglieder auf (IP147). Diese Prozesse der Öffnung werden von den Gründungsmitgliedern des *Kfarsghab Clubs* zwar akzeptiert, gleichzeitig befürchten sie einen Verlust ihres Zusammengehörigkeitsgefühls: “The church’s responsibility as it evolves is to really maintain our spiritual needs, and part of that is obviously inclusion of people. As our community grew, unsurprisingly, there were Lebanese who came here from other villages, which is fine” (IP151). Neue Einflüsse und Mitspracheansprüche lösen Abwehrhaltungen bei langjährigen Gemeindemitgliedern aus, wie ein Universitätsstudent kritisch reflektiert: “We want people to eat our food and love it. We want people to see how we party and dance. And we want the money. But we don’t want them to be one of us. (...) We want them to get what they want but we don’t want somebody coming from another village, or from Providence or Philadelphia or Boston, and becoming part of the community, and then all of a sudden, telling us how to do it, telling us what to do. No. That’s why you have what you have here. That’s why you have that. That’s where the isolation comes in” (IP160).

Das Spannungsverhältnis zwischen Grenzerhalt und Grenzauflösung spiegelt sich auch in den Debatten, welche genealogischen Kriterien zu einer Teilnahme am jährlichen Basketballturnier in Easton berechtigen: “Can you be married to somebody who’s Lebanese? Does that count? They had a big debate over this, (...) whether or not the guy qualifies as Kfarsghabi enough to play in the tournament. (...) When you have as much assimilation as we do, things get very complicated. (...) We have an identity of our own that is strictly Kfarsghabi and is strictly associated with our village” (IP160).

Die Identifikation mit dem angenommenen Herkunftsort wird durch unterschiedliche Projekte gefördert. Im Jahr 2012 motivierte die *Kfarsghab Australian Family Tree Association* (KAFTA)

Kfarsghabis weltweit, ihre persönlichen Daten in ein Online-Portal einzugeben, um die Abstammung von fünf „Ursprungsfamilien“ rekonstruieren zu können. Dem Aufruf sind bereits 10.460 Personen aus Gründen wie diesem gefolgt: “I’m fascinated by the history of the village, by the notion of the five families. It’s who we are, it’s our roots. If you don’t write it down, it’s gone, and it’s gone forever” (IP151). Außerdem werden Gemeindemitglieder im Rahmen des “Project Roots” dazu aufgerufen, ihre libanesischen Staatsbürgerschaft zu beantragen. Die maronitische Kirche bewirbt das Projekt weltweit zur Stärkung der maronitischen Identität u. a. während der *Heritage Days* in Easton. Sie verfolgt damit die langfristige Strategie, ihre Vormachtstellung in der konfessionalistischen Regierungsordnung⁴⁶ des Libanon zu sichern.

In Providence ist die ethnische Zusammensetzung der Gemeindemitglieder stärker von Diversität geprägt, nicht nur weil Maronit:innen aus unterschiedlichen Dörfern von Beginn an involviert waren. Die Gemeinde hat in den vergangenen Jahren zudem viele Familien aufgenommen, die aus anderen Ländern des Nahen Ostens (insb. Irak, Syrien) stammen und gegenwärtig etwa zehn Prozent der Mitglieder ausmachen (IP182). Auf das Wachstumsbestreben lässt auch die Webseite der *St. George* Kirche schließen, wo Interessierte unter der Registerkarte “Register as new Parishoner” motiviert werden, ihre persönlichen Daten einzutragen.

Darüber hinaus sind etwa 80 Familien der römisch-katholischen Gemeinde *St. Ann*, die im Jahr 1858 von irischen Einwanderern gegründet wurde, Mitglied der *St. George Maronite Church* geworden. Der maronitische Bischof betonte seit Beginn der Verkaufsverhandlungen die Aufnahmebereitschaft der Gemeinde *St. George*: “We also welcome all the good people of Saint Ann with love assuring them that they will always be at home in our new home” (IP119 zit. nach SCHLELDROP 2013). Um sie gezielt anzusprechen bietet der Priester jeden Sonntag Messen im lateinischen Ritus zusätzlich zu den beiden wöchentlichen Messen im maronitischen Ritus an. Er hebt fortlaufend hervor, dass alle herzlich

⁴⁶ Maronit:innen stellen den einflussreichen Posten des Staatspräsidenten, der Ministerpräsident muss ein sunnitischer und der Parlamentspräsident ein schiitischer Muslim sein. Auch die Vergabe von Parlamentssitzen erfolgt paritätisch zwischen Christen und Muslimen. Obwohl lediglich als Übergangslösung im Friedensabkommen von Taif (1989) festgeschrieben,

hat der politische Konfessionalismus bis heute Bestand. Es gelang nicht, den Libanon als stabilen und souveränen Nationalstaat zu konstituieren (FELSCH 2010: 379, 386 f.) Auslandslibanes:innen mit libanesischer Staatsbürgerschaft können an Wahlen teilnehmen und knappe Wahlausgänge beeinflussen (TABAR 2014: 450 ff.).

willkommen seien und die Gemeinde eine Einheit bilde: “In my eleven years as pastor I have tried not to see Kfarsghab or Blouza, or Ehdn or whatever you want to call the places. I see only one. One mind, one heart, one church and that's what we are. It is not about ethnic culture. The American people join and are very much part of the church. Before I used to say St. Ann and St. George. I don't say that any longer: ‘St. Ann's people’. We belong to St. George and I'm your pastor. Period. That's important to me. Unity!” (IP182). Ehemalige Mitglieder von *St. Ann* erklären, dass besonders die außergewöhnliche Empathie des maronitischen Priesters sie überzeugt habe, der *St. George* Gemeinde beizutreten. Angesichts der sinkenden Mitgliederzahlen der vergangenen Jahre bemühen sich langjährige Angehörige von *St. George*, neue Mitglieder in die Gemeinde zu integrieren. Sie versprechen sich davon nicht nur finanzielle Vorteile, sondern erhalten auch Unterstützung bei ihren gemeinschaftlichen Aktivitäten: “The best time to see different communities working as one is at the food festival because we get a lot of immigrants. We're becoming more and more foreign-born than American-born” (IP182).

5.4 Soziale Pflichten und Solidarität

Mit dem arabischen Begriff *Wejbet* bezeichnen Gemeindemitglieder in Easton und Providence soziale Pflichten, die nicht infrage gestellt werden. Es handelt es sich um implizite Imperative, die von Kindern und neuen Mitgliedern durch Beobachtung und Narrative erlernt werden.



Abbildung 8: *Mercy Meal* ausgerichtet von einer irakischen Familie, die der *St. George Maronite Catholic Church* in Cranston beigetreten ist (Aufnahme: Marie Karner 14.01.2018)

Die Einhaltung der Normen wird sozial kontrolliert, wie am Beispiel der unerlässlichen Anteilnahme bei Trauerfällen deutlich wird. Die Kondolenz ist, wenn möglich, persönlich zu übermitteln: “So, when you're in mourning, people have to come to you individually to pay their respects

to you, you see every single person who came personally, you remember that that person came or did not come. They carry that a long way” (IP153).

Die gegenseitige emotionale Unterstützung und wechselseitige Betroffenheit ist allerdings nicht an den Wohnort gebunden, was die engen sozialen Beziehungen unter Kfarsghabis in den USA und weltweit widerspiegelt: “A death there is just like a death here” (IP160). Zur Teilnahme an Beerdigungen und *Mercy Meals* (vgl. Abb. 8) nehmen enge Angehörige nicht nur Reisen nach Easton und Providence, sondern auch nach Australien und in den Libanon auf sich. Versterben enge Verwandte an einem anderen Ort, richten viele Familienmitglieder zudem Trauerfeiern in ihrer maronitischen Kirche vor Ort aus. Unabhängig davon wird allen verstorbenen Kfarsghabis an allen vier Orten der Gemeinschaft gedacht, wenn ihre Namen in der Messe vorgelesen werden. Todesanzeigen werden außerdem mittels Sozialer Medien verbreitet und erhalten unzählige Reaktionen in Form von Kommentaren und Emojis von Mitgliedern weltweit.

Vor der Verbreitung des Internets wurden Todesanzeigen und Danksagungen für Beileidsbekundungen u. a. in der Vereinszeitschrift *AKLA News* verbreitet. Sie wurde in Sydney im Zeitraum von 1968 bis 2000 herausgegeben und von Mitgliedern in Easton und Providence gelesen. Bis zu drei Ausgaben pro Jahr enthielten außerdem Informationen über die Geschichte der Auswanderung, besondere Lebensereignisse von Mitgliedern (z. B. Geburten, Taufen, Hochzeiten), die finanzielle Unterstützung von Projekten in Kfarsghab (z. B. Renovierungen der Kirche, Bewässerungsanlagen, Ausbildungsprogramme) und zivilgesellschaftliche Initiativen von Gemeindemitgliedern an den unterschiedlichen Orten (z. B. Spenden für medizinische Forschung, Unterstützung einer *Food Bank*). Heute werden Anekdoten, Witze, Erfolgsmeldungen, Glückwünsche, aber auch Fotos und (Live-)Videos beispielsweise von religiösen Zeremonien über Facebook und Instagram geteilt: “Good Friday was almost like a live-streaming broadcast of the mess service: first Australia, then Kfarsghab, then USA – you see the entire community within a few hours and almost live” (IP31). Die digitale Interaktion stärkt die kollektive Identität und den Zusammenhalt unter Kfarsghabis, die an verschiedenen Orten in der Welt leben.

Zur Unterstützung von Mitgliedern tragen in den USA kirchliche Unterorganisationen bei. Ein



Abbildung 9: Die Mitglieder der *St. Theresa Sodality* in Easton im Jahr 2007 (OLOL Easton 2015)

Beispiel ist die *St. Theresa Sodality* in Easton.⁴⁷ Seit dem Jahr 1934 setzen sich Frauen der Gemeinde für wohltätige Zwecke ein, indem sie Stipendien vergeben, bedürftigen Familien spirituelle und finanzielle Hilfe leisten, Zusammenreffen organisieren (z. B. Muttertagsfrühstück), Krankenbesuche machen und Kaffee und Kuchen bei Trauerfeiern vorbereiten und servieren. Die Männer sind in der *Holy Name Society* aktiv, mit dem Ziel, die Zukunft der maronitischen Kirche zu sichern. Sie werben Spenden ein, um für Stipendien und Nothilfe, aber auch für neue Unterrichtsmaterialien, Freizeitaktivitäten für die Jugend und spirituelle Ausflüge aufkommen zu können (OLOL Easton o. J.). Um das wohltätige Engagement von alten und neuen Mitgliedern zu würdigen und weniger Aktive zur Mitarbeit zu motivieren, werden Awards für “Outstanding Services to the Parish” vergeben.

Die gegenseitige Hilfe hat dazu beigetragen, dass Mitglieder maronitischer Kirchen auf ökonomischer, politischer, kultureller und sozialer Ebene in der amerikanischen Gesellschaft mit Erfolg wirken: “Over the years they have contributed to the development and prosperity of the area with outstanding achievements in the fields of engineering, commerce, education, politics and public services, especially in their contribution to the establishment of the church” (AN 1996/7: 22).⁴⁸ Sie pflegen soziale Beziehungen, die über die ethno-religiöse Gemeinschaft hinausgehen. Gleichzeitig wird von

⁴⁷ In Providence übernehmen die Frauen der *Holy Rosary Sodality* vergleichbare Aufgaben. Im Jahr 1984 wurde der *200 Club* gegründet, für den es eine Warteliste gibt. Mitglieder zahlen einen monatlichen Beitrag zur Unterstützung der Kirche, haben dadurch die Chance auf einen Geldgewinn und treffen sich für feierliche Mittagessen (IP178).

⁴⁸ Die hohe gesellschaftliche Integration von *Lebanese Americans* in Rhode Island hebt auch DOUMATO

Mitgliedern erwartet, dass sie sich für die Interessen der eigenen *Community* mit höchster Priorität einsetzen: “So, you are integrated with the people that you work with and go to school with who aren’t Lebanese and aren’t from the community, but there’s always that sort of expectation that this is your circle of people, your network. There’s always this expectation that you prioritize and emphasize that inner circle” (IP160).

Normative Erwartungen an solidarisches Verhalten werden über Geschichten vermittelt, religiös legitimiert und sichern den Zusammenhalt der Glaubensgemeinschaften im 21. Jahrhundert. Die Geschichten erinnern u. a. an ehemalige *Community Leader* und die Teilung von Ressourcen in den Ankunfts Jahren. Sie vermitteln, dass Zusammenhalt Vorteile verspricht, auch wenn man diese nicht immer vorhersehen kann.

6 Die Kirche als zukunftsfähiges Kernelement maronitischer Gemeinschaften in den USA?

Einwander:innen aus dem heutigen Libanon haben in den USA seit den 1890er Jahren *Ethnic Churches* nach dem Modell der protestantischen und katholischen Vorgängergemeinden gegründet. Die Analyse der beiden maronitischen Kirchengemeinden in Easton und Providence hat gezeigt, dass Kirchen bis heute eine wichtige Funktion nicht nur für das religiöse, sondern auch für das soziale Leben ihrer Mitglieder haben. Sie erleichterten die erfolgreiche Integration von Mitgliedern in die amerikanische Gesellschaft, in der der Glaube Teil der nationalen Identität einer “nation under god” ist. Ein Großteil der Mitglieder verfügt über soziale Netzwerke, die besonders durch die Kirchengemeinde erweitert werden und über die ethno-religiöse Gemeinschaft hinausgehen. Gleichzeitig fördern Kirchengemeinden die (Re-)Konstruktion der ethnischen Identität. Von Maronit:innen weltweit erhalten Mitglieder in den USA Impulse zur Verwendung ethnischer Marker, die als Identitätselemente für

(1986: 44) hervor: “(...) [They] have made substantial contributions to the state and society. Today they are found everywhere across the economic and social spectrum, in every profession and in every business. They are judges, laborers, industrialists, pharmacists, lawyers, physicians, politicians, professors, teachers, shopkeepers, dentists, and engineers.”

die eigene *Community* dienen. Aufbauend auf diesen Erkenntnissen sind folgende Dynamiken für maronitische Gemeinden in den USA im 21. Jahrhundert charakteristisch:

Mitglieder setzen sich gemeinsam für den Bau und die Renovierung von Kirchen und Gemeindegärten sowie für die Finanzierung der laufenden Kosten ein. Verluste von Kirchen durch externe Einflüsse werden als kollektive Tragödie erinnert. Die erforderlichen Initiativen zur Schaffung **zentraler Treffpunkte** sichern die Kohäsion und kollektive Identität von Mitgliedern. Sie werden für traurige und freudige Anlässe des Lebenszyklus sowie religiöse und profane Praktiken genutzt und mit Symbolen aufgeladen. Materielle Orte behalten ihre Relevanz trotz der zunehmenden Bedeutung digitaler Treffpunkte, da dort Rituale und symbolische Handlungen mit allen Sinnen erlebt werden können.

Das **Interesse der Jugend** an maronitischen Gemeinden hängt davon ab, wie erfolgreich sie mit dem religiösen Erbe vertraut gemacht, in das Gemeindeleben integriert und bei der Selbstorganisation unterstützt werden. Je mehr sie dazu motiviert werden Verantwortung zu übernehmen, desto eher werden die spirituellen und sozialen Aktivitäten ihren Ansprüchen und Bedürfnissen gerecht. In gleicher Weise ist der Austausch mit erfahrenen Mitgliedern ausschlaggebend, um Geschichten, Praxiswissen, Erfahrungen und Traditionen zu bewahren. Zu diesem Zweck werden libanesischer Sprachunterricht, Tanzkurse, Kochbücher und Diskussionsrunden über die gemeinsame Geschichte geboten. In Zeiten postmoderner Verunsicherung stiften die vermittelten Normen und Werte Jugendlichen Identität und Orientierung. Gemeinsame spirituelle und emotionale Erlebnisse fördern das Gefühl der Zugehörigkeit und das Vertrauen zueinander als Basis für die anhaltende Solidarität innerhalb der Glaubensgemeinschaft.

Der **Grad der Öffnung** für Mitglieder anderer ethno-religiöser Zugehörigkeit variiert bei maronitischen Gemeinden in Abhängigkeit von ihrer finanziellen Situation, ihren potenziellen Nachwuchsproblemen und den lokalen Rahmenbedingungen. Tendenziell ist die Aufnahmebereitschaft bei langjährigen Mitgliedern besonders hoch, wenn die Gemeindegröße in den vergangenen Jahren abgenommen hat. Sie versuchen, neue Mitglieder mit spirituellen und kulturellen Praktiken (z. B. Kochtechniken) sowie sozialen Pflichten vertraut zu machen, um die maronitische Prägung und den Zusammenhalt der Kirchengemeinde zu bewahren. Durch libanesisches

Festivals werden Außenstehende gezielt angesprochen, um die Einnahmen zu erhöhen und persönliche Beziehungen vor Ort auszuweiten. Bei öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen stellen Mitglieder ausgewählte kulturelle Besonderheiten zur Schau, die gesellschaftlich anschlussfähig sind und dennoch ihre Differenz bekräftigen. Die verantwortlichen Priester treten aktiv für die Offenheit der Außengrenze maronitischer Kirchengemeinden ein und motivieren alte und neue Mitglieder zur Mithilfe und zu zivilgesellschaftlichem Engagement.

Die Einflussnahme von Geistlichen und Veränderungen der Zusammensetzung der Gemeinde können Diskurse um **gruppeninterne Trennlinien** auslösen. Besonders bei Gemeinschaften, die sich als weitgehend homogen hinsichtlich ihrer imaginierten Ethnizität verstehen, wird deutlich, dass vor allem solche neuen Mitglieder, die soziale Pflichten beachten und sich für die Gemeinschaft engagieren, anerkannt werden. Fragen der Zugehörigkeit sind demzufolge verhandelbar. Parallel dazu setzen sich langjährige Mitglieder durch die Gründung von sozialen Organisationen und Veranstaltungen dafür ein, kollektive Identitätselemente wie die angenommene gemeinsame Herkunft von einem Ort, die geteilte Geschichte und angebliche Traditionen zu bewahren. Durch die Gründung sozialer Organisationen versuchen sie, ihr exklusives, vorteilhaftes und informelles Netzwerk zu festigen, das ihnen emotionale Unterstützung sichert und für den beruflichen Erfolg hilfreich sein kann. Allerdings werden derartige Abgrenzungsversuche nicht von allen Mitgliedern befürwortet, da sie Segregationsprozesse innerhalb der maronitischen Gemeinde ablehnen. Geschlechtsbezogene Differenzierungen werden bis heute durch die Arbeitsweise der kirchlichen Unterorganisationen, in denen Erwachsene aktiv sind, aufrechterhalten. Eine soziale Hierarchisierung entlang von Gender kann trotzdem in vielen Bereichen als überwunden betrachtet werden, da Frauen in gleichem Verhältnis leitende Positionen und Verantwortung für die Gemeinde übernehmen.

Es wird deutlich, dass maronitische Gemeinden ihre ethnischen Begrenzungen überwunden haben und von neuen Mitgliedern Engagement und Partizipation erwartet wird. Die Entwicklung hin zu "Faith Communities" ist jedoch mit Veränderungen von gemeinschaftsstiftenden, imaginierten und Differenz erzeugenden Identitätselementen verbunden. Zukünftige Herausforderungen werden sich darum drehen, Jugendlichen und

neuen Mitgliedern Mitgestaltungs- und Identifikationsmöglichkeiten zu bieten, um die maronitische Identität und Einheit in ihrer Diversität sowie den Gemeinschaftssinn zu stärken.

7 Danksagung

Für die finanzielle und inhaltliche Unterstützung danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), dem Orient-Institut Beirut, dem *Moise A. Khayrallah Center for Lebanese*

Diaspora Studies (North Carolina State University), dem *Institute for Migration Studies* (Lebanese American University), dem *Lebanese Emigration Research Center* (Notre Dame University) sowie dem Zentrum für Interkulturelle Studien und dem Geographischen Institut der JGU Mainz. Mein aufrichtiger Dank geht ebenso an meine Interviewpartner:innen für ihre Gesprächsbereitschaft und den Zugang zu Dokumenten und *Social-Media*-Plattformen ihrer Gemeinschaften. Meinen Kolleg:innen in Mainz danke ich für die bereichernden Anregungen in den Diskussionen über meine Arbeit.

8 Quellenverzeichnis

Australian Kfarsghab Lebanese Association (AKLA) (1977): Silver Jubilee 1952–1977. (unveröffentlicht).

BELLAH, R. (1967): Civil Religion in America. *Daedalus*. In: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1): 1–21.

BIRNBAUM, G. (1990): Katholizismus. In: ADAMS, W. P., E.-O. CZEMPIEL, B. OSTENDORF, K. L. SHELL, P. B. SPAHN und M. ZÖLLER (Hrsg.): *Länderbericht USA II. Gesellschaft, Außenpolitik, Kultur – Religion – Erziehung* (= Schriftenreihe Band 293/II, Bundeszentrale für politische Bildung). Bonn: 486–492.

BUDWAY, A. T. (2014): *The History of Saint George Maronite Catholic Church*. Booklet: *A New Beginning*. St. George Maronite Catholic Church. (unveröffentlicht).

CRISTI, M. (2001): *From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo.

DOUMATO, E. (1985): *Celebrating Tradition in Rhode Island*. In: HOOGLUND, E. J. (Hrsg.): *Taking Root: Arab-American Community Studies*. Volume II. Washington, D.C.: 101–124.

DOUMATO, E. A. (1986): *The Arabic-Speaking People in Rhode Island. A Centenary Celebration* (= Rhode Island Ethnic Heritage Pamphlet Series). Providence.

EBAUGH, H. R. (2003): *Religion and the New Immigrants*. In: DILLON, M. (Hrsg.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, New York: 225–239.

EBAUGH, H. R. und J. S. CHAFETZ (2000): *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Lanham.

ELIAS, L. S. (2011): *The Dream and Then the Nightmare. The Syrians who Boarded the Titanic. The Story of the Arabic-Speaking Passengers*. Damascus.

Eparchy of Our Lady of Lebanon (OLOL) Los Angeles (2019): *The History of the Eparchy of Our Lady of Lebanon Upon its 25th Anniversary*. Internet: <https://eparchy.org/history/> (02.01.2020).

Eparchy of Saint Maron of Brooklyn (2020): *Home*. Internet: <https://www.stmaron.org/> (02.01.2021).

ESCHER, A. (2006): *I am Jamaican, I Have a Syrian Passport, and I Have a British Passport, Too*. In: GLASZE, G. und J. THIELMANN (Hrsg.): *“Orient” versus “Okzident”? Zum Verhältnis von Kultur und Raum in einer globalisierten Welt* (= Mainzer Kontaktstudium Geographie 10). Mainz: 53–64.

ESCHER, A. (2004): *Amar al-Hosn, the Mother-village and the Newborn Overseas Village. Eine globale Gemeinschaft mit geteilter Lokalität und segmentärer Diaspora-Identität*. In: MONHEIM, R. (Hrsg.): *Transkontinentale Migration im Mittelmeerraum* (= Bayreuther Geowissenschaftliche Arbeiten 24): 183–207.

FELSCH, M. (2010): *Der Libanon zwischen Integration und Fragmentierung*. In: ROBERT, R., D. SCHLICHT und S. SALEEM (Hrsg.): *Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten. Studien zum Verhältnis von Staat und Religion*. Münster: 379–397.

- FOLEY, M. W. und D. R. HOGE (2007): *Religion and the New Immigrants. How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. Oxford, New York.
- FONER, N. und R. ALBA (2008): *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?* *International Migration Review* 42 (2): 360–392.
- FOWLER, R. B., L. R. OLSON, A. D. HERTZKE und K. R. DEN DULK (2014): *Religion and politics in America. Faith, culture, and strategic choices*. Boulder, Colorado.
- FRANGOS, F. S. und M. SASSINE (1987): *The Church. Booklet: Dedication of the New Our Lady of Lebanon Maronite Catholic Church and Hall*. (unveröffentlicht).
- GARDELLA, P. (2014): *American Civil Religion. What Americans Hold Sacred*. Oxford.
- HACKETT, C., S. KRAMER und A. SCHILLER (2018): *The Age Gap in Religion Around the World*. Internet: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/06/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf> (23.04.2020).
- HADDAD, Y. Y. (2009): *The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States*. In: ALBA, R. D. (Hrsg.): *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*. New York: 246–276.
- HAMMER, S. (2015): *Wie der Staat trauert, Staat - Souveränität - Nation*. Wiesbaden.
- HEPP, A. (2008): *Konnektivität, Netzwerk und Fluss: Perspektiven einer an den Cultural Studies orientierten Medien- und Kommunikationsforschung*. In: HEPP, A. und R. WINTER (Hrsg.): *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse (= Medien – Kultur – Kommunikation)*. Wiesbaden: 155–174.
- HERBERG, W. (1983): *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Chicago.
- KARAM, P. (2015): *History of the Church. Mitwirkende: M. H. Sassine Boulos, F. S. Frangos und J. M. Elias Daniel*. Internet: https://www.ololeaston.org/?page_id=896 (15.02.2021).
- KARAM, P. (1998): *History of First Immigrants to USA*. Internet: https://www.ololeaston.org/?page_id=416 (08.09.2020).
- KARNER, M. J. (2021): *Neo-diasporische Gemeinschaften. Blouzaniyye in Sydney, Australien (= Erdkundliches Wissen 167)*. Stuttgart.
- KHATER, A. F. (2005): *Becoming “Syrian” in America: A Global Geography of Ethnicity and Nation*. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 11 (2): 299–331.
- KHATER, A. F. (2001): *Inventing Home. Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*. Berkeley.
- KURIEN, P. (2012): *Decoupling Religion and Ethnicity: Second-Generation Indian American Christians*. *Qualitative Sociology* 35: 447–468.
- LABAKI, B. (1992): *Lebanese Emigration during the War (1975–1989)*. In: HOURANI, A. und N. SHEHADI (Hrsg.): *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London: 505–526.
- LABAKI, G. T. (1993): *The Maronites in the United States*. Beirut.
- LEVITT, P. (2007): *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York.
- LEVITT, P. (2003): *„You Know, Abraham Was Really the First Immigrant“: Religion and Transnational Migration*. *International Migration Review* 37 (3): 847–873.
- LÖFFLER, B. (2001): *Welche Integration? Eine Begriffsklärung nach der Diskussion um die deutsche Leitkultur*. In: *Die Politische Meinung* 375 (01): 25–33.
- MARGER, M. (2013): *Religiosity in Canada and the United States: Diverging Paths*. In: *American Review of Canadian Studies* 43 (1): 70–85.
- MILLER, D. E. (1998): *Postdenominational Christianity in the Twenty-First Century*. In: *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 558 (1): 196–210.
- MULLINS, M. (1987): *The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 14 (4): 321–334.
- NAFF, A. (1992): *Lebanese Immigration into the United States: 1880 to the Present*. In: HOURANI, A. und N. SHEHADI (Hrsg.): *The*

- Lebanese in the World. A Century of Emigration. London: 141–165.
- ORFALEA, G. (2006): *The Arab Americans. A History*. Northampton.
- Our Lady of Lebanon Church Easton (OLOL Easton) (o. J.): Organizations. Internet: https://www.olealeston.org/?page_id=204 (11.02.2021).
- PARK, R. E. (1928): Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology* 33 (6): 881–893.
- PRÄTORIUS, R. (2003): In God We Trust. Religion und Politik in den USA (= Becksche Reihe 1542). München.
- PUTNAM, R. D. (2007): E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. In: *Scandinavian Political Studies* 30 (2): 137–174.
- SMITH, A. L. (Hrsg.) (2015): *Reliving Easton's Downtown Neighborhoods. Memories of Taylor School and Fourth & Lehigh: A Collaborative Project with Students in A&S 244, Rebuilding Shattered Worlds Through Recollection*, Department of Anthropology and Sociology, Lafayette College. Easton.
- RIESEBRODT, M. (1990a): Der protestantische Rahmen. In: ADAMS, W. P., E.-O. CZEMPIEL, B. OSTENDORF, K. L. SHELL, P. B. SPAHN und M. ZÖLLER (Hrsg.): *Länderbericht USA II. Gesellschaft, Außenpolitik, Kultur – Religion – Erziehung* (= Schriftenreihe Band 293/II, Bundeszentrale für politische Bildung). Bonn: 469–485.
- RIESEBRODT, M. (1990b): Religiöse Alternativen. In: ADAMS, W. P., E.-O. CZEMPIEL, B. OSTENDORF, K. L. SHELL, P. B. SPAHN und M. ZÖLLER (Hrsg.): *Länderbericht USA II. Gesellschaft, Außenpolitik, Kultur – Religion – Erziehung* (= Schriftenreihe Band 293/II, Bundeszentrale für politische Bildung). Bonn: 498–501.
- ROUSSEAU, J. J. (1762): *Der Gesellschaftsvertrag* (franz. *Du Contrat Social*). Viertes Buch. 8. Kapitel: Von der bürgerlichen Religion. Internet: <https://www.projekt-gutenberg.org/rousseau/gesellsc/chap047.html> (02.02.2021).
- SCHLELDROP, M. (2013): Diocese to Sell St. Ann Church. Patch vom 22.04.13. Internet: <https://patch.com/rhode-island/cranston/dicoese-to-sell-st-ann-parish> (13.02.2021).
- SMITH, A. und R. SCARPATO (2010): The Language of “Blight” and Easton’s “Lebanese Town”: Understanding a Neighborhood’s Loss to Urban Renewal. In: *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 134 (2): 127–164.
- SMITH, A. L. und A. EISENSTEIN (2016): *Rebuilding Shattered Worlds. Creating Community by Voicing the Past* (= Anthropology of Contemporary North America). Lincoln, London.
- SMITH, T. L. (1978): Religion and Ethnicity in America. In: *The American Historical Review* 83 (5): 1155–1185.
- STÖVER, B. (2012): *United States of America. Geschichte und Kultur. Von der ersten Kolonie bis zur Gegenwart*. München.
- SULEIMAN, M. (1992): The Arab Community in the United States: A Comparison of Lebanese and Non-Lebanese. In: HOURANI, A. und N. SHEHADI (Hrsg.): *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London: 189–225.
- TABAR, P. (2014): ‘Political Remittances’: The Case of Lebanese Expatriates Voting in National Elections. In: *Journal of Intercultural Studies* 35 (4): 442–460.
- HOOGLUND, E. J. (Hrsg.) (1985): *Taking Root: Arab-American Community Studies. Volume II*. Washington, D.C.
- TATU, C. (2019): Migrants who Changed County’s Face Featured in New Exhibit. AP News vom 02.11.2019. Internet: <https://apnews.com/article/74313c9cce3e487f8f714463c9b9afd0> (11.02.2021).
- TAYLOR, R. J. und L. M. CHATTERS (2011): Religious Media Use Among African Americans, Black Caribbeans, and Non-Hispanic Whites: Findings from the National Survey of American Life. In: *Journal of African American Studies* 15 (4): 433–454.
- TOCQUEVILLE, A. de (2004, Orig. von 1835/1840): *Democracy in America* (franz. *De la démocratie en Amérique*, übersetzt von A. Goldhammer) (= *The library of America* 147). New York.
- WERSICH, R. (2013): Schmelztiegel USA? In: KÖPPL, S. (Hrsg.): *Was hält Gesellschaften*

zusammen? Ein internationaler Vergleich.
Wiesbaden: 125–138.

YOUNIS, A. L. (1995): *The Coming of the Arabic-Speaking People to the United States*.
New York.

WIRTH, E. (1965): Zur Sozialgeographie der Religionsgemeinschaften im Orient. In: *Erdkunde* XIX (4): 265–284.

9 Anhang: Liste der Interviewpartner (Auszug)

Kennziffer	Wohnort	Kurzbeschreibung/Beruf/Funktion innerhalb der Gemeinschaft	Datum	Ort/e der/s Interviews	
IP5	Sydney	Eigentümer einer Immobilienfirma	29.06.2014, 03./04./07./08./ 23.07.2014, 01./03.12.2014	Kfarsghab (H), Bcharre (R), Harris Park (R)	M
IP10	Kfarsghab	Landwirt	8.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP11 a, b	Sydney	Immobilienmakler	8.07.2014**	Kfarsghab (H)	M
IP23	Sydney	Berühmter <i>Rugby</i> -Spieler	13.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP24	Kfarsghab	Dorfpriester	13./15.07.2014	Kfarsghab (H, A)	M
IP26	Kfarsghab	Bruder des <i>Sheikh</i> (Dorf-Vertreter)	15.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP27	Sydney	Obstgroßhändler	15.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP29*	Dubai	Vorstandsmitglied des <i>Club Social Hadath el Jebbeh</i>	17./18.07.2014, 11.09.2014	Bouza (R)	M/T
IP31	Kfarsghab	<i>Sheikh</i> / Administrator der Facebook-Gruppe <i>Kfarsghab Lebanon</i>	19.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP32	Sydney	Investmentbanker / <i>OLOL Youth Group</i>	19.07.2014	Kfarsghab (K)	M/T
IP35 a, b	Sydney	Rentner	22.07.2014**	Kfarsghab (H)	M
IP44	Easton	Mitarbeiter einer Marketingfirma	27.07.2014, 01./26.08.2014	Kfarsghab (K)	M
IP48	Kfarsghab	Interner Bilanzprüfer einer Firma	29.07.2014	Oyoun Orgosh (R)	M
IP52	Sydney	Inhaber einer Nudelfabrik in Asien	31.07.2014	Kfarsghab (H)	M
IP59	Paris	Universitätsstudent	07./26.08.2014	Kfarsghab (H)	M/T
IP63	Sydney	Motel-Besitzer	11.08.2014	Kfarsghab (H)	M
IP73	Kfarsghab	Rückkehrer aus Australien	16.08.2014	Kfarsghab (H)	M
IP83	Kfarsghab	Bürgermeister von Kfarsghab	27.08.2014	Kfarsghab (H)	M
IP85 a, b	Sydney	Eigentümer eines Geschäfts für Partydekoration	28.08.2014**	Kfarsghab (H)	M
IP86	Easton	Bauunternehmer	28.08.2014, 29.07.2015	Kfarsghab (H), Easton (H)	ohne
IP88	Sydney	Apothekerin	30.08.2014	Ehden (R)	M
IP100*	Dubai	Arbeitet bei der <i>Choureiri Group</i>	22.10.2014	Dubai (B)	M
IP102	Sydney	<i>Software</i> -Entwickler / KAFTA-Administrator	06./08.12.2014	Parramatta (L)	M/T
IP105	Sydney	Ehemaliger AKA-Präsident	10.12.2014	Rydalmere (H)	M/T
IP115*	Sydney	Maronitischer Priester	22.12.2014	Sydney (K)	M/T
IP116	Sydney	Veranstalter des AKA Golfturniers	23.12.2014	Oatlands (H)	M
IP117	Sydney	AKA-Präsident	23.12.2014	Rydalmere (H)	M/T
IP119*	Sydney	Maronitischer Bischof (<i>St. Maron</i>)	14./29.12.2014	Strathfield (B)	M/T
IP120	Sydney	IT-Mitarbeiterin einer Firma / Administratorin der Facebook-Gruppe <i>Kfarsghabi in Australia</i>	26./28./30.12. 2014, 21.08.2015	Parramatta (A, R, H), Kfarsghab (R, H)	M/T
IP122	Sydney	<i>Monsignore</i> der OLOL Kathedrale	31.12.2014	Harris Park (B)	M/T
IP123	Dubai	Journalistin	07.01.2015	Media City (R)	M
IP124*	Abu Dhabi	Libanesischer Botschafter	08.01.2014	Abu Dhabi (B)	M
IP126	Dubai	Stewardess bei Emirates	10./11.01.2015	Dubai (L)	M/T

Kennziffer	Wohnort	Kurzbeschreibung/Beruf/Funktion innerhalb der Gemeinschaft	Datum	Ort/e der/s Interviews	
IP127*	Dubai	Maronitischer Priester	11.01.2015	Dubai (B)	M
IP128*	Dubai	Vorsitzender <i>LAU Alumni Assoc.</i>	12.01.2015	Dubai (B)	M
IP129*	Dubai	Generalkonsul des Libanon	12.01.2015	Dubai (B)	M
IP138*	Brooklyn	Maronitischer Bischof von <i>St. Maron</i>	21.07.2015	Brooklyn (B)	M
IP139	Easton	Schauspielerin, Model, Sängerin	23.07.2015	Easton (K)	M/T
IP140 a, b	Easton	Lehrerin	23.07.2015, 24.07.2015**	Easton (H)	M
IP141	Easton	Immobilienmaklerin	27.07.2015	Easton (H)	M
IP142 a, b	Easton	Eigentümer einer Textilreinigung	24.07.2015**	Easton (H)	M
IP143 a, b	Easton	Leiter eines Stahlunternehmens	25.07.2015, 28.07.2015**	Easton (H)	M
IP144	Easton	Besitzer einer Textilreinigungsfirma	26.07.2015	Easton (K)	M
IP145	Easton	Alumni des <i>Liquor Control Board</i>	26.07.2015	Easton (H)	M/T
IP146*	Easton	Besitzer einer Pizzeria / Sponsor	27.07.2015	Easton (H)	M/T
IP147	Easton	Diakon der OLOL Kirche	27.07.2015	Easton (R)	M
IP148	Easton	Immobilieninvestor	28.07.2015	Easton (R)	M
IP149	Easton	Rechtsanwalt	28.07.2015	Easton (R)	M
IP150	Easton	Eigentümerin eines Feinkostladens	28.07.2015	Easton (R)	M
IP151	Easton	Kommissionsmitglied der <i>Professional Sports League</i> der USA	28.07.2015	Easton (R)	M/T
IP152	Easton	Eigentümerin eines Feinkostladens	28.07.2015	Easton (R)	M
IP153	Easton	Besitzerin eines Süßwarenladens	29.07.2015	Easton (R)	M/T
IP154	Easton	Schulleiterin	29.07.2015	Easton (B)	M
IP155	Nigeria	Professioneller Pokerspieler	30.07.2015	Easton (R)	M/T
IP156*	Easton	Ehefrau des <i>Chairmans</i> der <i>Lebanese Heritage Days</i>	30.07.2015	Easton (K)	M/T
IP157	Easton	Universitätsstudent	31.07.2015	Easton (K)	M
IP158	Easton	Besitzerin eines lib. Restaurants	01.08.2015	Easton (R)	M
IP159*	Allentown	Eigentümer eines Supermarktes	01.08.2015	Allentown (B, A)	M/T
IP160	Phil.	Universitätsstudent	02.08.2015	Easton (K)	M/T
IP161*	Allentown	Inhaber einer Textilfabrik / Sponsor	02.08.2015	Easton (K)	M
IP165*	Sydney	Forscher zu <i>Lebanese Australians</i>	24.09.2016	Sydney (R)	M/T
IP176*	Mass.	Diakon <i>St. George Church</i>	14.01.2018	Cranston (K)	M/T
IP179*	Providence	Vorsitzende <i>Holy Rosary Sodality</i>	14./16.01.2018	Providence (R)	M
IP180	Providence	Vorsitzende <i>Order of St. Charbel</i>	16.01.2018	Providence (R)	M
IP181	Providence	Eigentümer eines lib. Restaurants	18.01.2018	Providence (R)	M
IP182*	Cranston	Priester der <i>St. George Church</i>	19.01.2018	Cranston (K)	M/T
IP185	Easton	Arabischlehrerin, die in wissenschaftliche Projekte über die <i>Community</i> eingebunden ist	26./27.07.2015, 22.12.2016, 22.08.2017, 26.11.2018	Easton (H, A), Mainz (F), Kfarsghab (H)	ohne
	Sydney	AKA-Komiteesitzung mit Gruppendiskussion über die Geschichte der Kfarsghabis	08.12.2014	Sydney (K)	M
	Providence	Gruppeninterview mit Vorsitzenden der <i>Order of St. Charbel</i> und der <i>Holy Rosary Sodality</i>	16.01.2018	Providence (R)	M
Repräsentant:innen oder Schlüsselpersonen (<i>Gatekeeper</i>), die Kontakte zu anderen Interviewpartner:innen herstellten, sind fett gesetzt. * Personen, die sich nicht als Mitglied der Kfarsghabis verstehen, aber ein lebensweltliches Expertenwissen über die Gemeinschaft haben ** Bei dem Gespräch war die/der Ehepartner:in (a = Frau, b = Mann) anwesend. Hinzu kommen zahlreiche lebensweltliche Gespräche mit Mitgliedern und Nichtmitgliedern.				H = Haus K = Kirche R = Restaurant/Café L = Lobby B = Büro A = Auto F = Facetime	M = MP3 Aufnahme T = Transkribiert