



UNIVERSITY OF NAIROBI

FACULTY OF ARTS

DEPARTMENT OF LANGUAGES AND LINGUISTICS

GERMAN STUDIES



**Migrationsliteratur sudanesischer Autoren:
eine interkulturelle Analyse des Romans
das Palmenhaus von Tarek Eltayeb**



Vorgelegt von

Omer Adam Abdulrahman Othman

C50/75908/2014

Betreut von

Dr. Shaban Mayanja

Dr. James Orao

UNIVERSITY OF NAIROBI
FACULTY OF ARTS
DEPARTMENT OF LANGUAGES AND LINGUISTICS
GERMAN STUDIES

Arbeitstitel

**Migrationsliteratur sudanesischer Autoren:
eine interkulturelle Analyse des Romans *das
Palmenhaus von Tarek Eltayeb***

Eine Projektarbeit als Teil des Masterstudiums M.A. German in Studies an der
University of Nairobi

Vorgelegt von

Omer Adam Abdulrahman Othman

C50/75908/2014

Betreut von

Dr. Shaban Mayanja

Dr. James Orao

Nairobi, November 2016

Inhalt

Plagiatserklärung	I
Danksagung.....	II
Widmung.....	III
Abstract	IV
I. Einleitendes	1
1. Einführung	2
1.1 Sudanesische Migrationsliteratur: Entstehung und Rahmenbedingungen	3
1.2 Problemstellung	7
1.3 Forschungsfragen	8
1.4 Forschungsziele	9
1.5 Begriffsklärung	10
1.5.1 Migrantenliteratur.....	10
1.5.2 Migrationsliteratur	11
1.5.3 Migrationsliteratur als interkulturelle Literatur	13
1.6 Forschungsstand	13
1.7 Methodologie und Vorgehensweise.....	16
1.7.1 Datenerhebung.....	16
1.7.2 Datenanalyse	16
II. Theoretischer Teil.....	18
2. Theoretischer Bezugsrahmen	19
2.1 Zur interkulturellen Literaturwissenschaft	19
2.1.1 Zum Kulturbegriff.....	19
2.1.2 Kulturbegriffe	21
2.1.3 Literatur und Interkulturalität	24
2.1.4 Zur Interkulturalität deutschsprachiger Literatur	26
2.1.5 Die Literatur von Autoren aus dem Nahen Osten.....	29
2.1.6 Ansätze und Theorien zur Untersuchung interkultureller Literatur	30
2.1.6.1 Fremdheit und Alterität.....	31
2.1.6.2 Deutungsmuster von Fremdheit.....	33
2.2 Zu Postkolonialen Literaturtheorien	37
2.2.1 Zum Begriff der Hybridität	39
2.2.2 Der Dritte Raum	41
III. Empirischer Teil	43
3. Die Romanverstellung	44

3.1	Zum Autor	44
1.2	Zum Roman.....	45
4.	Zur Raumgestaltung.....	47
5.	Zum Familienstellenwert	54
6.	Zur Darstellung der Liebe	58
7.	Zur Hauptfigur Hamza und seiner kulturellen Identität	63
8.	Schlussfolgerung	67
9.	Literaturverzeichnis	68
9.1	Primärliteratur	68
9.2	Sekundärliteratur	68
9.3	Internetquellen.....	71

Plagiatserklärung

Ich versichere hiermit, dass die vorliegende Masterarbeit meine eigene Arbeit ist und nicht an einer anderen Universität als Teil eines Masterstudiums vorgelegt wurde. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht.

Student: Omer Adam Abdulrahman Othman

Immatrikulationsnr.: C50/75908/2014

Ort und Datum: _____

Unterschrift: _____

Unterschriften der Betreuer

1. Dr. Shaban Mayanja

Unterschrift: _____

Datum: _____

2. Dr. James Orao

Unterschrift: _____

Datum: _____

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich recht herzlich bei allen bedanken, die mich bei der Anfertigung dieser Arbeit unterstützt haben.

Zuerst möchte ich meinen Dank dem DAAD und der University of Khartoum aussprechen, die mein Masterstudium an der University of Nairobi durch die großzügige Finanzierung ermöglicht haben. Ferner möchte ich mich bei meinen Betreuern, Herrn Dr. Shaban Mayanja für seine unendliche Unterstützung, schnelle Rückmeldung und wunderbaren Hinweise und Anmerkungen, als auch bei Herrn Dr. James Orao für seine Hilfsbereitschaft bei Korrekturen und nützlichen Hinweisen, bedanken. Den beiden und anderen Dozenten am German Studies der University of Nairobi danke ich für die Unterstützung, nicht nur während der Anfertigung dieser Arbeit, sondern während des gesamten Masterstudiums.

Mein tiefer Dank gilt meinen Kollegen am Department of German Language der University of Khartoum für ihre großartige Unterstützung und Hilfe. Sie standen mir immer beiseite. Ein herzliches Dankeschön dafür.

Ganz herzlich danke ich auch Herrn Dr. Ulrich Fröschle am Institut für Germanistik der TU Dresden für die informativen Gespräche und wunderbaren Diskussionen über die Arbeit und deren Gestaltung während meines fünfmonatigen Aufenthalts in Dresden.

Ebenfalls möchte ich mich bei meiner Familie im Sudan für ihre große Unterstützung bedanken sowie auch bei allen lieben Freunden, die mir das "Fremde" unterhaltsamer gemacht haben. Ich möchte mich ebenso bei meinen KommilitonInnen am Masterprogramm in German Studies für alle Zeichen der Freundschaft bedanken. Dadurch konnte das Leben im Ausland geselliger werden.

Weiterhin möchte ich mich bei meinen Freunden aus der Sudanese Community in Kenya und an der Sudan Embassy in Nairobi recht herzlich bedanken. Unter ihnen fand man "Ersatzfamilien" und wahre Freunde, über die man sich so sehr freut.

Einen besonderen Dank schulde ich auch Fiona Lu, die mir trotz ihrer Beschäftigung mit eigener Bachelorarbeit und bevorstehenden Prüfungen beim Korrekturlesen geholfen hat.

Widmung

Meiner Schwester Safaa, bei deren Hochzeit ich am 15.07.16 wegen der Anfertigung dieser Arbeit nicht anwesend sein könnte.

In aller Liebe!

Abstract

The literature of migrants has increasingly importance due to the big demographic change that the world experiences in the aftermath of the globalization in the early 1990s. Conferences are being held, books publishing in order to discuss the role of this (new literature) by focusing on intercultural misunderstandings that arise from the encounter two or more different cultures. Cultural dialogue promises to provide a step on towards the solution by comparing the cultures and searching for similarities and differences in an effort to figure out a common basis for an effective intercultural dialogue. The literature of migrants illustrates the encounter with other cultures and is therefore able to problematize the illusion of uniformity.

Although migration literature in general has attracted worldwide attention by scholars of various academic disciplines, so far, the literature of African migrants in the German-speaking countries however has not been addressed adequately. This study aimed to implement an intercultural dimension of the novel *das Palmenhaus* by the Sudanese writer, living in Austria, Tarek Eltayeb. It focused on cultural-anthropological aspects and elaborated the similarities and differences between both cultures, between Sudan and Austria at both the thematic and character analysis levels. A very important aspect of the study was to explore the impact of migration on the cultural identity by discussing the following questions: what an African migrant lose from his original culture, what he wins in his new culture and what are the changes in his cultural identity?

The analysis was based on the intercultural and the postcolonial theories. Approaches like *Introduction to intercultural literature* of Michael Hoffmann and *modes of the other* by Ortfried Schäffter formed theoretical framework of the intercultural analysis and comparison of the two cultures involved. Homi K. Bhabha's concept of Hybridity and Third Space (Bhabha 1994) on the other hand, was used to investigate changes in the cultural identity of the protagonist.

„Kultur ist der Sieg der Überzeugung über die Gewalt“

- Platon

(427 – 348 od. 347 v. Chr.), griechischer Philosoph, Begründer der abendländischen
Philosophie

I. Einleitendes

1. Einführung

Die Auseinandersetzung mit der Migrationsliteratur und der damit einhergehenden Erfahrungen hat mich immer gereizt. Eine Auseinandersetzung, wobei die eigene Geschichte kritisch betrachtet wird und die Begegnung zweier auf den ersten Blick unterschiedliche Kulturen Neubewertet werden muss.

In der vorliegenden Arbeit wird der Roman des sudanesischen und in Österreich lebenden Autors Tarek Eltayeb *Das Palmenhaus* interkulturell analysiert. Ein besonderes Augenmerk wird dabei Themen mit Bezug auf Raumgestaltung, Familienstellenwert, Liebesbeziehung und kulturelle Identität gelegt. Ähnlichkeiten und Unterschiede beim Umgang mit diesen Themen vor und nach der Migration der Hauptfigur Hamza sollten in beiden Kulturräumen erforscht und anschließend interkulturell verglichen werden, um einen Beitrag zu einem erfolgreichen und effektiven kulturellen Dialog zu leisten und auch die Wirkung der Migration auf die Migranten am Beispiel von Hamza herauszufinden.

Die Idee für diese Arbeit entstand nach einem Gespräch mit dem an der südafrikanischen University of Pretoria lehrenden Kulturwissenschaftler Prof. Dr. Stephan Mühr, der sich im Januar und Februar 2015 im Rahmen einer Gastprofessur an der University of Nairobi aufhielt. Das Thema wurde später nach intensiven Gesprächen mit meinem späteren Betreuer Dr. Shaban Mayanja konkretisiert. Besonders fasziniert davon, dass ich nun zwei mir interessanten Aspekten nachgehen werde, nämlich der Migrationsliteratur und der meiner Meinung nach sehr versprechenden aber in der literarischen Forschung vernachlässigten sudanesischen Literatur, begab ich mich fleißig an die Erforschung der oben genannten Themen im Roman, die während meines fünfmonatigen Aufenthalts an der TU Dresden durch die ausreichende Literatur und die ausführlichen Gespräche mit meinem Betreuer dort Herrn Dr. Ulrich Fröschle intensiviert wurden.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptkapitel, die ihrerseits aus anderen Unterkapiteln bestehen. In einem einleitenden Kapitel wird die Entstehung und Rahmenbedingung der Migrationsliteratur sudanesischer Autoren als Hintergrund dieser Studie sowie auch die Problemstellung und die Forschungsfragen und -ziele vorgestellt. Weiteres werden hier auch die Begriffe der Migrations-, Migranteliteratur und der interkulturellen Literatur erläutert. Daran schließen sich der Forschungsstand und die methodologische Vorgehensweise an.

Theoretisch basiert diese Arbeit auf Ansätze, die im Bereich der interkulturellen und postkolonialen Literaturtheorie angesiedelt sind. Das zweite Kapitel diskutiert diese Ansätze,

vor allem Michael Hoffmanns *Einführung in die interkulturelle Literatur* (2015) und Homi Bhabhas Konzepte der *Hybridität* und des *Dritten Raums* (1994).

In einem letzten Kapitel wird die Analyse hinsichtlich der Themen, Raumgestaltung, Familienstellenwert, Liebesbeziehungen und Kulturelle Identität durchgeführt. Abschließend werden Schlussfolgerungen gezogen.

1.1 Sudanesische Migrationsliteratur: Entstehung und Rahmenbedingungen

Vor allem zwei Faktoren prägen die gegenwärtige Geschichte des Sudan: die Bürgerkriege und die seit der Unabhängigkeit aufeinanderfolgenden militärischen Putsch. Im Jahr 1899 besiegten Großbritannien und Ägypten den mahadistischen Aufstand und beendeten seine Herrschaft über das größte afrikanische Land, in dem die größte Trockenwüste der Erde, die Sahara, endet und die Savanne beginnt. Noch klarer: wo Schwarzafrika beginnt. Im Norden herrschen die Sahara und der aus Ägypten kommende Islam und damit auch die arabische Sprache, im Süden die Savanne und die lokalen Religionen und Sprachen. Der geografische Unterschied beeinflusst den Lebensstil und bedingt damit auch unterschiedliche Gesellschaftsordnungen in beiden Regionen neben den anderen ethnischen und religiösen Aspekten. Nach der Eroberung verschärften die Briten diese Differenzen, indem sie die beiden Regionen ganz unterschiedlich regierten. Im Norden herrschten, wie gesagt, der Islam und die mit ihm kommende arabische Sprache, was auch die Briten beibehielten. Im Süden führten sie aber das Christentum und die englische Sprache ein, trennten überdies beide Regionen strikt voneinander durch die sogenannte Close-Door-Ordnung. Die Briten hinderten

die Nordsudanesen an Einreisen und Arbeiten im Süden. Zusätzlich ersetzte die britische Regierung stufenweise die Nordsudanesen in der Verwaltung durch Briten und Südsudanesen und wies die arabischen Geschäftsleute aus dem Süden, wodurch die Briten den letzten ökonomischen Kontakt mit dem Norden trennten.¹

Das bedeutete also die totale Spaltung des Landes. Fadlalla gibt die Schuld daran den damaligen britischen Gouverneure jenes Südsudan, die in Afrika erfahrene und für den Kolonialdienst begeisterte Armeeeoffiziere waren und sich eher mit ihren Kollegen im britischen Nordafrika (dem heutigen Kenia, Uganda und Tansania) koordinierten anstatt mit

¹ Fadlalla, Mohamed Hassan: Sudan – Der große Unbekannte am Nil / Biographie eines Landes. Marburg: Tectum (2007), S.57.

denen in Khartum.² All diese Faktoren trugen dazu bei, dass sich nach 57 Eroberungsjahren zwei Gesellschaften mit ganz unterschiedlichen Kulturen im Lande herausbilden konnten.

Wie in vielen kolonisierten Ländern stieg nach dem zweiten Weltkrieg das Nationalgefühl im Sudan. Viele Gruppen und Organisationen forderten größere Teilhabe an der Macht und entsprechende Beteiligung an den entscheidenden Versammlungen. Die unaufhörlichen Aufstände und Demonstrationen zwangen die Briten und Ägypter, die sudanesischen Nationalisten ernst zu nehmen.

*Im Februar 1953 unterzeichneten London und Kairo eine Anglo-Ägyptische Übereinstimmung, die eine dreijährige Übergangsphase von der Kondominiumsregierung zur Selbstbestimmung zuließ. Während der Übergangsphase wurden britische und ägyptische Truppen abgezogen.*³

In dieser Zeit hat man auch viele führende Ämter (sudanisiert), ein wichtiger Schritt in Richtung Unabhängigkeit, die offiziell am 1. Januar 1956 erlangt wurde. Ein paar Monate davor, Ende 1955, bekämpften sich nordsudanesische und südsudanesische Soldaten in Torit, einer Stadt im Südsudan, und damit brach schon der erste Bürgerkrieg aus, der 17 Jahre lang dauerte und einer halben Million Menschen das Leben kostete.⁴ Weitere Hunderttausende mussten in andere Regionen des Landes oder in Flüchtlingslager der Nachbarländern, die sich vor allem in Kenia befanden, fliehen. Die Unterstützung, die die beiden Konfliktparteien von Interessierten bekamen, verschärfte die Situation und fachte das Kriegsfeuer weiter an. Die Rebellen wurden von Ländern wie Israel intensiv unterstützt, während die Sowjetunion mit ihren unzähligen Waffentypen der Regierung in Khartum den Rücken stärkte. 1972 schloss die Regierung im Norden nach intensiven Verhandlungen mit Hilfe des Kaisers Haile Selassie von Äthiopien ein Friedensabkommen mit den Rebellen aus dem Süden ab. Der Frieden hielt aber nur 11 Jahre. Im April/Mai 1983 brach die zweite Phase des Bürgerkriegs zwischen den beiden Regionen mit der Gründung der Befreiungsbewegung und -armee des Sudanvolks (SPLM/A: Sudan People Liberation Movement/Army) unter Führung von John Garang. Der Krieg dauerte bis ins neue Jahrhundert. Erst im Jahr 2005 wurde ein endgültiges Abkommen in Naivasha/Kenia unterschrieben. Nach diesem Abkommen bekam der Süden eine Art Autonomie mit eigener Regierung, Verfassung und Armee. In diesem Abkommen wurde nur den Südsudanesen ein Recht auf eine sechs Jahre später stattfindende Volksabstimmung zugestanden. Wie sollte es weitergehen? in einer dauerhaften friedlichen Einheit mit dem

² Vgl. Fadlalla (2007), S. 57.

³ Ebd., S. 61.

⁴ Ebd., S. 75.

Norden, oder als eigenes, völlig unabhängiges Land. Am 9. Juli 2011 war es dann offiziell: Afrika hatte nun 54 Länder, das vierundfünfzigste heißt „Südsudan“.⁵

Der Bürgerkrieg scheint ein Schicksal zu sein, dem die Sudanesen nicht entfliehen können. Nach langen Zusammenstößen zwischen den arabischen Nomaden und den Stämmen in Darfur brach im Jahr 2003, während der Friedensverhandlungen zwischen der Regierung im Norden und den südsudanesischen Rebellen in Naivasha/Kenia, eine neue Rebellion im Land aus, dieses Mal im Westen, in Darfur. Eine bewaffnete Rebellengruppe forderte Mitbestimmung im Land und bei der Entwicklung der Region. Die große Unterstützung der Rebellen von Seiten der Nachbarländer wie dem Tschad und Libyen und die massiven Luftangriffe seitens der sudanesischen Regierung schufen eine der schlimmsten menschlichen Katastrophen im neu beginnenden Jahrhundert, worüber die ganze Welt redete, bevor sie sich dem sogenannten arabischen Frühling im Maghreb und Mashrek zuwandte. Thilo Thielke schildert ein Beispiel dieser Unterstützung in seinem 2006 erschienenen Buch *Krieg im Lande des Mahdi / Darfur und der Zerfall des Sudan*:

OHNE DIE UNTERSTÜTZUNG des Tschad allerdings wäre Minnis² Mannschaft militärisch erledigt. Sie würde ihre Nachschubbasis verlieren: Keine Waffen mehr bekommen und kein Geld, keine Lebensmittel und keine zusätzlichen Kämpfer.⁶

Das Kriegsfeld in Darfur hat sich zwar in den letzten Jahren nach Unterzeichnung des Friedensabkommens im nigerianischen Abuja und katarischen Doha zwischen der Regierung und einigen der zahlreichen Rebellengruppen verkleinert, doch bleibt die Region weiter instabil - das Kriegsfeuer ist immer noch an.

Von diesen Bürgerkriegen sind Millionen Menschen betroffen, ums Leben gekommen oder geflohen, sowohl in andere Regionen des Landes als auch ins Ausland. Und so hat fast jede Familie im Sudan diese Kriege zu spüren bekommen, durch Verlust eines oder mehrerer Familienmitglieder oder in Form von Armut. Der Krieg hat alles gefressen, und er frisst immer noch. Die wirtschaftliche Lage verschlimmert sich weiter und weiter.

Einen sehr präsenten Faktor in der gegenwärtigen Geschichte des Landes stellen die bisher drei (erfolgreichen) Militärputsche dar, mehr als 15 Putschversuche sind fehlgeschlagen.⁷ Die Hoffnung, dass der Sudan nach seiner Unabhängigkeit demokratisch regiert werden könne, schwindete durch die Putschversuche schnell. General Ibrahim Abboud führte im Jahr 1958

⁵ Vgl. Fadlalla (2007), S. 74-75.

⁶ Thielke, Thilo: *Krieg im Lande des Mahdi / Darfur und der Zerfall des Sudan*. Essen: Magnus-Verl. 2006. S. 13.

⁷ Vgl. Fadlalla (2007), S. 170.

den ersten Putsch und blieb sechs Jahre lang an der Macht, bis er sie nach einer Volksrevolution abgeben musste. Nur fünf Jahre später kam ein anderer Abboud, dieses Mal namens Jafar Numairi, mit seinen Soldaten und regierte das Land 16 Jahre lang allein. Eine Revolution beendete auch diese militärische Herrschaft im Jahr 1985. Nur vier Jahre später führte der seit 1989 und bis heute amtierende Präsident Omar Al-Bashir den dritten erfolgreichen Militärputsch an, dieses Mal in Kooperation mit den Islamisten.

Nichts anderes zwingt die Menschen, ihre Heimat zu verlassen, als diese drei Faktoren: Krieg, Armut und ein brutales Regime. Die Sudanesen bilden dabei keine Ausnahme. Die Intellektuellen erscheinen als die einzigen Feinde der Diktatur, die wiederum gegen sie vorgeht. Und so müssen sie entweder „mitspielen“, schweigen oder das Land verlassen. In der vorliegenden Arbeit soll die Auswanderung der Autoren und Schriftsteller im Fokus stehen.

Die Literatur, so weiß man, wächst nur, wenn sie durch Freiheit „bewässert“ wird. Dies war und ist unter den bis heute regierenden Militärherrschaften nicht der Fall. Aus diesem Grund sind viele Autoren ausgewandert, weil sie im Land entweder in Einklang mit der Regierung stehen oder schweigen mussten. Eine dritte Möglichkeit gab es nicht. Daher ist es auch kein Wunder, dass die meisten bekannten sudanesischen Autoren und Romane erst im Ausland bekannt geworden sind, und erst danach im Sudan, wie beispielsweise Al-Tayyib Salih,⁸ der im arabischen Raum als „Genie der arabischen Literatur“ bezeichnet wird und wohl der bekannteste sudanesischer Schriftsteller ist. Sein berühmtester Roman „*Mawsim al-Hiğra ilā al-Šimāl*“, (Deutsch: *Zeit der Nordwanderung*), der 2004 von der Neuen Züricher Zeitung als „einer der wichtigsten in arabischer Sprache geschriebenen Romane des 20. Jahrhunderts“⁹ beschrieben wurde, veröffentlichte er zuerst in einer libanesischen Zeitschrift als einer der ersten arabischen Romane, die den kulturellen Konflikt zwischen dem Osten und Westen behandelt. Dieser Roman bekam große Aufmerksamkeit inner- und außerhalb des arabischen Raums. Er wurde unter die besten arabischen Romane im 20. Jahrhundert gezählt und in viele Sprachen übersetzt. In den 1990er Jahren wurden seine Werke nach der Machtübernahme der Islamisten im Sudan verboten, weil sie pornografisch und gegen die islamische Lehre seien

⁸ Al-Tayyib Salih, geb. 12. Juli 1929 im Sudan, gest. 18. Februar 2009 in London, arbeitete u.a. bei der BBC in London und bei der UNESCO in Paris an verschiedenen Stellen, auch als UNESCO-Repräsentant zu den Staaten im Persischen Golf.

⁹ Neue Züricher Zeitung <http://www.nzz.ch/article9143w-1.252382> (veröffentlicht am 11.05.2004 (abgerufen am 24.04.2016)).

und daher die sudanesische Gesellschaft nicht repräsentierten, so der Vorwurf.¹⁰ Eine heutzutage bekannte sudanesische Schriftstellerin ist Leila Aboulela. Die in Schottland lebende Schriftstellerin schreibt auf Englisch und beschäftigt sich mit Themen wie Identität, Migration, muslimische Spiritualität und den Problemen, mit denen sich Muslime in Europa konfrontiert sehen. Für ihre Werke *“The Translator“*, *“Lyrics Alley“* und *“Coloured Lights“* wurde sie für mehrere Auszeichnungen nominiert.¹¹ Ein sehr prominenter Schriftsteller in der gegenwärtigen sudanesischen Migrationsliteratur ist der in Österreich lebende Abdulaziz Baraka Sakin. Seine Bücher sind im Sudan ebenfalls verboten und werden heimlich aus dem Ausland ins Land gebracht oder als PDF-Dateien unter Internet-Nutzern ausgetauscht.¹² Diese exilierten sudanesischen Autorinnen und Autoren, zu denen neben manch anderem auch Tarek Eltayeb zählt, bilden eine für die Literatur- und Kulturwissenschaften interessante Gruppe von Intellektuellen: Zum einen geben sie Aufschluss auf die Verarbeitung sudanesischer Probleme durch die literarische Intelligenz des Landes, zum anderen können manche Texte dieser Autorengruppe, die ja ‚in der Fremde‘ und unter ‚Fremden‘ schreiben, aufschlussreich sein für die Analyse von interkulturellen Prozessen. Genau als ein solcher in mehrerlei Hinsicht interessanter Autor erweist sich nun Tarek Eltayeb, dessen Roman *Das Palmenhaus* im Folgenden exemplarisch analysiert werden soll.

1.2 Problemstellung

In letzter Zeit gewinnt die Migrationsliteratur vor allem aufgrund der sich verändernden Bevölkerungsstruktur in Afrika und Europa zunehmend an Bedeutung. Den größten Beitrag zu dieser Bevölkerungsstrukturveränderung leistet die sich seit den frühen 1990er Jahren vollziehende, unaufhörliche Globalisierung. Die Globalisierung erleichterte die Mobilität vieler Menschen. Trotz der vielen Vorteile brachte die Globalisierung nicht zu unterschätzende Missverständnisse zwischen den Einheimischen und den neu Eingewanderten mit sich, was die jeweilige Integration erschwert und das Miteinanderleben komplizierter

¹⁰ Vgl. die elektronische Ausgabe von „The New York Times“ am 23.02.2009. <http://www.nytimes.com/2009/02/23/books/23salih.html> (abgerufen am 14.03.2016).

¹¹ Vgl. die Webseite der Schriftstellerin: <http://www.leila-aboulela.com/> (abgerufen am 15.03.2016).

¹² Vgl. ein am 12.12.2014 veröffentlichter Artikel in der elektronischen Ausgabe von „theguardian“ unter dem Titel: „The Sudan: after the divide“: <http://www.theguardian.com/world/2014/dec/12/-sp-write-to-expel-fear-storytelling-in-the-sudans> (abgerufen am 12.03.2016).

macht. Ein absolut wichtiger Grund bzw. Faktor dieser Komplikation ist das Missverständnis des jeweils "Anderen" bzw. der Kultur des Anderen. Es bedarf daher eines intensiven Kulturdialogs und intensiver Forschung, indem man die Kulturen vergleicht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausfindet, mit dem Ziel, eine gemeinsame Basis für einen Kulturdialog zu finden. Dabei kann gerade die Migrationsliteratur eine große Rolle spielen, denn sie war und ist ein Ort des Austauschs zwischen verschiedenen Kulturen. Literatur gestaltet somit die kulturelle Identität mit, sie gestaltet aber immer auch die Begegnung mit anderen Kulturen.

Die Migranten spiegeln in ihren Texten die Kulturen wider, aus denen sie stammen, und dabei meistens gleichzeitig auch die Probleme, mit denen sie in der neuen Kultur bzw. in ihrem neuen Lebensraum konfrontiert sind. Indem diese zwei Kulturen, die (Herkunftskultur) und die (Ankunftskultur) einander gegenübergestellt, interpretiert und diskutiert werden, gewinnt man zweifellos eine wichtige Etappe, um solche Missverständnisse auszuräumen. Der Kulturbegriff ist allerdings nicht statisch zu verstehen. Was die Kultur ausmacht und wie ist dies zu verstehen ist ein heißes Thema der Kulturwissenschaften.

Als deutschsprachige wissenschaftliche Beschäftigung konkret mit der sudanesischen Literatur erweist sich ein Beitrag von Almut Seiler-Dietrich unter dem Titel *Sudanesische Literatur* im 2008 veröffentlichten und von Bernhard Chiari herausgegebenen Buch *Sudan - Wegweiser zur Geschichte*. In diesem listet Seiler-Dietrich die wichtigsten sudanesischen AutorInnen auf und beschäftigt sich v.a. mit zwei Aspekten: der Ausbildung eines eigenständigen Literaturbetriebs und der Auswirkung der englischen Sprache auf die von diesen AutorInnen produzierte Literatur. Ein zweiter wichtiger wissenschaftlicher Beitrag zu diesem Thema stellt eine im Jahr 2012 von Amira Pfeisinger vorgelegte Diplomarbeit unter dem Titel *Die Geschichte von Hamza: Der Sudan in den Werken von Tarek Eltayeb*. Es fehlen bisher wissenschaftliche Studien, die sich mit literarischen Werken von sudanesischen Autoren als Migrationsliteratur auseinandersetzen. Diese Arbeit widmet sich diesem Defizit, um diese Lücke zu schließen.

1.3 Forschungsfragen

Diesem Vorhaben folgend sollen in der vorliegenden Arbeit Fragen zu ausgewählten Schwerpunkten des Romans *Das Palmenhaus* beantwortet werden. Ein wichtiger Schwerpunkt dieser Forschung ist die Darstellung der Liebesbeziehungen und deren

Bewertung im Roman. Unter den miteinander lebenden Menschen entstehen viele Beziehungen durch den alltäglichen Umgang. Aber doch bleibt *die Liebe* eine der kompliziertesten und sensibelsten dieser Beziehungsformen. Die Liebe “dort“ und “hier“ wird in Details untersucht und analysiert. Die kulturellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten sind hier zu berücksichtigen.

Im Rahmen dieser Arbeit soll auch die Frage nach dem Familienaufbau in beiden Ländern beantwortet werden. Das Familienkonzept bzw. die Familienordnung ist in beiden Kulturen unterschiedlich. Außerdem bildet die Familie die kleinste Einheit des Gemeinschaftsgefühls aus und darüber hinaus ein Fundament der Identitätsbildung. Davon geht diese Arbeit aus und analysiert, wie die Familie in beiden Ländern, nämlich im Sudan und in Österreich, im Romantext vorgestellt und bewertet werden.

Es ist auch herauszuarbeiten, wie die Infrastruktur beider Länder und Kulturen Anhand von bestimmten Szenen im Roman dargestellt und bewertet wird. Das menschliche Verhalten in beiden Kulturen in der öffentlichen Infrastruktur, wie zum Beispiel im öffentlichen Verkehr, wird auch hinterfragt.

Nach Hamzas langem Aufenthalt in Österreich drängt sich die Frage auf, ob der Roman folgendes thematisiert: Ändert sich die kulturelle Identität des Sudanesen Hamza? Inwiefern ist er “Sudanese“ geblieben und inwiefern ist er “Österreicher“ geworden? Wie geht er mit den ihm begegneten kulturellen Aspekten um? In welchen Diskursen verwickelt er sich? In dieser Arbeit soll dem Thema der kulturellen Identität besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

1.4 Forschungsziele

Als eines der Ziele sollten in dieser Arbeit die kulturellen Unterschiede und/oder Gemeinsamkeiten beim Umgang mit der Liebe in beiden Ländern in ihrer Darstellung und Bewertung im Roman herausgearbeitet werden. Ferner soll auch dargestellt werden, welche Aussagen im Roman über die sudanesishe und österreichische Familienstruktur gemacht werden. Als erkenntnisleitende Fragestellung wäre hierbei zu betrachten, wie die Familie im Sudan und in Österreich aufgebaut ist und in welcher “Beziehung“ die Familienmitglieder zueinanderstehen.

Mit Blick auf die „Machart“ des Textes ebenso wie auf die Relevanz für eine kulturtheoretische Analyse ist die Raumkonzeption des Romans, darunter auch die Darstellung und Bewertung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten in der Infrastruktur beider Kulturräume sowie der menschliche Umgang damit aufzuzeigen.

All das soll einen Beitrag dazu leisten, die Wirkung der Migration auf die kulturelle Identität der Betroffenen am Beispiel einer literarischen Verarbeitung exemplarisch zu erforschen. Die Arbeit beabsichtigt auch, diese Wirkung auf die kulturelle Identität der Hauptfigur des Romans Hamza vor und nach der Auswanderung nach Österreich zu erläutern.

1.5 Begriffsklärung

In den folgenden Zeilen wird versucht, den Begriff der Migrationsliteratur, zu untersuchen und näher zu erläutern. Anschließend werden, je nach der historischen Erscheinung, auch die Termini der Migrantenliteratur und der interkulturellen Literatur erläutert und von dem der Migrationsliteratur unterschieden werden, auch wenn sich die drei Termini sehr schwierig voneinander scharf trennen lassen.¹³ Erwähnenswert ist es auch, dass diese Bezeichnungen sich seit der ersten Arbeitsmigrantenwelle in den 1950er Jahren in die Bundesrepublik Deutschland in die deutschsprachige Literaturforschung etabliert ~~hat~~ haben. Im Laufe der Zeit wurde das literarische Produkt dieser Immigranten unterschiedlich bezeichnet. So sind andere Begriffe wie Gastarbeiter-, Ausländerliteratur und Literatur der Betroffenheit aufgetaucht. Hier wird aber nur auf die oben genannten wichtigsten Begriffe eingegangen werden. Dabei wird stets auf einen Aufsatz von Heidi Rösch, der auf einem Vortrag zu der Tagung Wanderer - Auswanderer - Flüchtlinge 1998 an der TU Dresden basiert, verwiesen.¹⁴

1.5.1 Migrantenliteratur

Der Begriff der Migrantenliteratur ist oft mit dem der Ausländerliteratur verbunden und bedeutet die Literatur von Migranten. Wegen der problematischen Bezeichnung von in Deutschland geborenen und aufgewachsenen AutorInnen als Ausländer schlägt Rösch einen alternativen Begriff, nämlich den der ImmigrantInnenliteratur, vor. Dieser Begriff hat sich aber

¹³ Die Arbeit grenzt sich von der Exilliteratur ab, die die im Exil geschriebene Literatur von deutschsprachigen Schriftstellern bezeichnet, v.a. in der Zeit des Nationalsozialismus.

¹⁴ Rösch, Heidi (1998): Migrationsliteratur im interkulturellen Diskurs. Auf: http://www.fulbright.de/fileadmin/files/togermany/information/2004-05/gss/Roesch_Migrationsliteratur.pdf (Abgerufen am 15.03.2016).

allerdings bis heute in der Literaturforschung nicht etablieren können. Ein weiteres Problem des Begriffs der Migrantenliteratur stellt die Betonung der Herkunft, Biographie und der Lebenssituation der Autorin bzw. des Autors dar, während die literarische Kompetenz vernachlässigt wird. Dies führt in manchen Fällen, nach Rösch, zur Erklärung von Texten aus nicht-literarischen Kriterien als Literatur.¹⁵

Wegen der Betonung der Herkunft stellt sie eine wichtige Zugangskategorie in der Migrantenliteraturforschung dar. So eng verbunden mit dem Herkunftsland bzw. der –region sind die Grundstudien der Migrantenliteratur. Dazu zählt Rösch u.a.:

- i. Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik. (Chiellino 1985)
- ii. Zur Rezeption arabischer Autoren in Deutschland. (Khalil 1997)
- iii. Literatur in Deutschland am Beispiel arabischer Autoren - Zur Übertragung und Vermittlung von Kulturrealitäten-Bezeichnungen in der Migranten- und Exilliteratur. (Alslaiman 1997)
- iv. Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland. (Frederking 1985)

Diese Studien haben gemeinsam, dass sie die AutorInnen biographisch aufgrund ihrer Herkunft untersuchen und nicht vor dem Hintergrund ihrer Einwanderungsgesellschaft.¹⁶

1.5.2 Migrationsliteratur

Die Migrationsliteraturforschung fokussiert sich viel deutlicher als die Migranteliteraturforschung auf die deutsche Gesellschaft, indem deren Gegenstand nicht nur die AutorInnen biografisch und die Werke vor dem Hintergrund ihrer sprachlichen, literarischen und kulturellen Herkunft untersucht, sondern auch die Folgen dieser Migration auf die Einwanderungsgesellschaft einschließt. Franco Biondi (Italien) und Rafik Schami (Syrien)¹⁷ gelten als Vordenker dieses Begriffs mit Konzentration auf die Arbeitsmigration. Dies führte dann später zum Begriff der Gastarbeiterliteratur. Im Kontext der Migrationsliteratur werden allerdings nicht die als Gastarbeiter immigrierten AutorInnen

¹⁵ Vgl. Rösch (1998).

¹⁶ Vgl. Ebd.

¹⁷ Vgl. Rafik Schami und Franco Biondi 1981.

gelesen und untersucht, sondern auch Studierende, Angehörige anderer Berufsgruppen und die in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Kinder von Arbeitsmigranten.¹⁸

Der deutlichste Unterschied zwischen der Migrationsliteratur- und Migrantenliteraturforschung stellen die Kriterien, die über die Zugehörigkeit des Autors zum Gegenstand der Forschung bestimmen. Während die Autorenbiographie über die Zugehörigkeit zur Migrantenliteratur entscheidet, sind das Thema und die Erzählperspektive die entscheidenden Kriterien bei der Migrationsliteraturforschung. Es werden also dieselben Autoren und Werke im Kontext der Migrantenliteratur untersucht, es stehen aber diesmal innertextuelle Analyse Kriterien (Thema und Erzählperspektive) im Mittelpunkt, nicht mehr außertextuelle Komponente (Autorenbiographie).¹⁹

Aus diesem Konzept stellen sich zwei wichtige Punkte heraus:

- i. Es gibt immigrierte AutorInnen, die keine Migrationsliteratur schreiben. Immigriert sein entscheidet nicht über die Zugehörigkeit zur Migrationsliteratur, sondern das Thema und die Erzählperspektive.
- ii. Durch diese Kriterien beabsichtigt das Konzept der Migrationsliteratur eine Öffnung zu einheimischen AutorInnen, deren Werke diesen Zugehörigkeitskriterien entsprechen.

Allerdings mit nur mäßigem Erfolg, denn erstens gibt es nur sehr wenige einheimische Autoren, die sich diesem Themenkomplex nicht nur einmalig, sondern grundsätzlich zuwenden und zweitens sind ihre Beiträge inhaltlicher, sprachlicher und formaler Art häufig sehr viel weniger innovativ als die ihrer immigrierten Kollegen.²⁰

Außerdem meldeten sich viele Schriftsteller aus dem Kreis der Migrationsliteraturforschung zu Wort und sprachen sich gegen eine solche Öffnung aus. Diese Schriftsteller, wie Schami und Torossi,²¹ sehen die Literatur der Fremde und die Kinderliteratur in der Fremde von einheimischen Autoren als eigenständige Literatur an. Sie sind der Meinung, dass diese nicht zur Migrationsliteratur gehöre.²²

¹⁸ Vgl. Rösch (1998)

¹⁹ Vgl. Ebd.

²⁰ Vgl. Ebd.

²¹ Vgl. Schami und Torossi 1985/86.

²² Vgl. Rösch (1998).

1.5.3 Migrationsliteratur als interkulturelle Literatur

In der Migrationsliteraturforschung werden „*Migrationen zwischen Orient und Okzident, zwischen islamischer und christlicher Tradition, zwischen Europa und Asien, Afrika oder Lateinamerika*“²³ untersucht. Und so ist der Begriff der Migration nicht nur als Arbeitsmigration zu verstehen, sondern vielmehr als Migration zwischen Systemen, Zeiten, Kulturen, Religionen und Kontinenten. Mit diesem Begriff ist nicht mehr (nur) die Literatur von Migranten gemeint, sondern, wie Rolf Ehnert sie beschreibt, eine Literatur des „*Dialogs, Austauschs, der Verschmelzung, die selbst auf der Wanderschaft ist*“.²⁴ Dies stärkt wieder eine Öffnung zu einheimischen AutorInnen, die zwar nicht immigriert sind, welche aber Literatur publizieren, die interkulturelles Potenzial aufweist.²⁵ Die interkulturelle Literatur befasst sich nicht nur mit der Literatur von Migranten, aber auch zum Teil mit deutscher Literatur,

*die im Ausland von so genannten fremdkulturellen Lesern rezipiert werden soll, um die fremde Sprache, Literatur und Kultur kennen und verstehen zu lernen. Literatur wird nicht durch den Rezeptions- und Vermittlungskontext zur interkulturell interessanten Literatur, sondern durch ihren Gehalt und durch ihre Form.*²⁶

Noch detaillierter wird es auf die interkulturelle Literatur unter der interkulturellen Literaturtheorie, die auch zum Teil als theoretischer Rahmen dieser Arbeit, neben der Postkolonialen Literaturtheorie, gilt, eingegangen.

1.6 Forschungsstand

Mit dem Begriff der Migrationsliteratur etabliert sich ein relativ neues Literaturforschungsfeld, das sich seit den 1970er Jahren immer mehr und mehr verbreitet.²⁷

²³ Rösch, Heidi (1998).

²⁴ Ehnert, zit. n. Rösch (1998).

²⁵ Ebd. (1998).

²⁶ Ebd. (1998).

²⁷ Die Einwanderung ausländischer Arbeiter in die Bundesrepublik Deutschland beginnt zwar in den 1950er Jahren und manche Autoren veröffentlichten schon zwischen den 1950er und 1970er Jahren ihr literarisches Produkt, das wurde aber anfangs Gastarbeiterliteratur und später auch Literatur der Betroffenheit genannt. Anna Stolarczyk-Gembiak schreibt dazu: „*Die Gastarbeiterliteratur berücksichtigt Autoren, die zwischen 1950 und 1970 von der deutschen Regierung als Gastarbeiter aus dem europäischen Ausland (vor allem aus der Türkei) nach Deutschland angeworben wurden. Der Prozess hatte seine wirtschaftliche Begründung.*“ Stolarczyk-Gembiak (2016).

Das neue Forschungsfeld öffnet die Tür zu wichtigen Fragen wie Identität, Begegnung unterschiedlicher Kulturen und die damit verbundene Begegnung mit dem Fremden bzw. dem Anderen, Erfahrung mit der Einwanderung und Probleme der Integration. Die Wichtigkeit dieser und noch anderer Fragen, die die Migrationsliteratur thematisiert, bahnt den Weg zur intensiven Beschäftigung und kritischen Betrachtung dieser Literatur.²⁸ Zahlreiche Studien, die diesen Begriff definieren, einschränken und von anderen ähnlichen Begriffen unterscheiden und dessen Gegenstand untersuchen, wurden in den letzten Jahrzehnten verfasst. Im Folgenden wird auf einige ausgewählte Studien eingegangen, die für die Migrationsliteraturforschung oder für diese Masterarbeit von Bedeutung sind.

Im Jahr 1997 gaben Nasrin Amirsedghi und Thomas Bleicher ihren Band *Literatur der Migration*²⁹ eines der wichtigsten Sammelbänder heraus, der sich mit der Migrationsliteratur auseinandersetzt. Im Band setzt sich u.a. Werner Nell in seinem Beitrag *zur Begriffsbestimmung und Funktion der Literatur von Migranten*³⁰ mit den unterschiedlichen Begriffen und Bezeichnungen dieser Literatur und deren Gegenstand auseinander, wobei ein Beitrag³¹ von Irmgard Ackermann, unter dem Titel *Deutsche verfremdet gesehen. Die Darstellung des ‚Anderen‘ in der Ausländerliteratur*, das von fremden Augen gesehene Bild der Deutschen in der Migrationsliteratur untersucht. Der Band enthält auch Beiträge, die das literarische Produkt bestimmter Nationalitäten bzw. in Deutschland lebender Minderheiten erforscht, wie beispielsweise Mustafa Al-Slaimans Beitrag *Literatur in Deutschland am Beispiel arabischer Autoren - Zur Übertragung und Vermittlung von Kulturrealien-Bezeichnungen in der Migranten- und Exilliteratur*.³²

Veröffentlicht wurden aber auch eigenständige Studien, die sich mit Literatur bestimmter Nationalitäten befassen, wie zum Beispiel Carmine Chiellinos *Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik*³³, Monika Frederkings *Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland*³⁴ und Agnieszka Palejs *Fließende Identitäten. Die deutsch-polnischen Autoren mit Migrationshintergrund nach 1989*.³⁵

²⁸ Vgl. Stolarczyk-Gembiak (2016) und Rösch (1998).

²⁹ Mainz: Donata Kinzelbach.

³⁰ (S. 34-48) in N. Amirsedghi und T. Bleicher (1997).

³¹ Ebd. (S. 60-73).

³² Ebd. (S. 88-99).

³³ Augsburg: Bürgerhaus Kreßlesmühle 1985, Neuer Malik Verlag 1989.

³⁴ Berlin: Express Edition 1985.

³⁵ (2015) Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Viele Studien beschäftigen sich mit dem Forschungsstand der Migrationsliteratur und deren Gegenstand selbst, wie das im März 2009 von der Heinrich-Böll-Stiftung veröffentlichte Dossier ‚Migrationsliteratur Eine neue deutsche Literatur?‘³⁶ mit zahlreichen Beiträgen über Interkultur, Hybridität, Integrität, Selbstbeschreibung, Sprachräume, Körperbilder und Liebe in der Migrationsliteratur. Besonders zwei Beiträge sind in dieser Arbeit von großer Bedeutung, nämlich Heidi Röschs *Migrationsliteratur im interkulturellen Diskurs*³⁷ und Anna Stolarczyk-Gembiaks *Migrationsliteratur als transkulturelle und transnationale „andere Literatur“ oder ‘neue Weltliteratur’? Der Forschungsstand*.³⁸

Die Umsetzung der Migrationsliteratur im pädagogischen Forschungsfeld und kulturellen Dialog wurde auch intensiv erforscht. Die Didaktikwissenschaftlerin, Rösch, veröffentlichte bereits zwei Bücher zum Thema, *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami*³⁹ sowie *Interkulturell unterrichten mit Gedichten. Zur Didaktik der Migrationslyrik*.⁴⁰ Wichtige Studien zum Thema sind zudem Andrea Zielke-Nadkarnis *MigrantInnenliteratur im Unterricht. Der Beitrag der MigrantInnenliteratur zum Kulturdialog zwischen deutschen und ausländischen Schülern*⁴¹ und Gabrielle Pommerins *Kunst als „Kulturvermittlerin“ und die Bedeutung der „MigrantInnen“-Literatur für die interkulturelle Erziehung*.⁴²

Manche Studien widmen sich der Diskussion über Rezeption der Migrationsliteratur in Deutschland. Aufgrund der kulturellen Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen großen Teilen des Sudans und der arabischen Welt sind vor allem zwei dieser Studien, die sich mit der Rezeption arabischer Literatur befassen, für diese Arbeit wichtig. Diese sind Iman O. Khalils *Zur Rezeption arabischer Literatur in Deutschland*⁴³ und die 2011 an der Freien Universität Berlin vorgelegte Dissertation von Arig Saleh unter dem Titel *Rezeption arabischer Migrationsliteratur in Deutschland Eine Untersuchung am Beispiel der in Deutschland lebenden syrischen Autoren*.

Sehr relevant zu dieser Arbeit ist eine im Jahr 2012 von Amira Pfeisinger geschriebene Diplomarbeit unter dem Titel *Die Geschichte von Hamza: Der Sudan in den Werken von*

³⁶ Direktlink zum Dossier: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1990.asp (abgerufen am 05.11.2015).

³⁷ Vgl. Rösch (1998).

³⁸ Vgl. Stolarczyk-Gembiak (2016)

³⁹ Frankfurt am Main (1992).

⁴⁰ Frankfurt am Main (1995).

⁴¹ Hamburg (1993)

⁴² In: Rösch, H. (Red.) (1989): Literatur im interkulturellen Kontext. Berlin: TUB Dokumentation Weiterbildung Heft Nr. 20, S. 28-34.

⁴³ In: Fischer, Sabine / McGowan, Moray (Hg.) (1997): Denn du tanzt auf einem Seil. Positionen deutschsprachiger MigrantInnenliteratur. Tübingen: Stauffenburg, S. 115-132.

Tarek Eltayeb Exemplarisch nimmt sie die Romane *Städte ohne Dattelpalmen* und *Das Palmenhaus* unter die Lupe. In der Arbeit geht Pfeisinger dem in den zwei Romanen dargestellten Bild des Sudan nach und untersucht bestimmte Schwerpunkte wie die Geschichte des Landes, den Bürgerkrieg, die wirtschaftliche Entwicklung und als Beispiel von sozialen Praktiken die Beschneidung von Frauen im Land. Einer der zwei Romane, nämlich *Das Palmenhaus*, bildet den Untersuchungsgegenstand dieser Magisterarbeit.

1.7 Methodologie und Vorgehensweise

1.7.1 Datenerhebung

Es werden Textpassagen zu den Themen Liebe, Familie, Raumgestaltung und kultureller Identität, aus dem Primärtext der Arbeit, dem Roman *Das Palmenhaus*, zu Rate gezogen. Zu den möglichen biographischen Bezügen wird auf die verschiedenen journalistischen Interviews mit dem Autor Tarek Eltayeb zurückgegriffen. Da die Geschichte der Hauptfigur des Romans *Hamza* bereits im Roman *Städte ohne Dattelpalmen* ausgeführt wurde und der Roman *Das Palmenhaus* als Fortsetzungsroman einzustufen ist, könnte auch bei fehlenden Informationen zur Analyse von *Hamzas* Charakter auf diesen Roman zurückgegriffen werden.

1.7.2 Datenanalyse

Die Daten zu den unter „Problemstellung“ genannten anthropologischen Aspekten des Lebens im Sudan und in Österreich – Liebe, Familie, Raumgestaltung und Umgang der Menschen mit der (öffentlichen) Infrastruktur – werden basierend auf Ansätzen, die im Bereich der interkulturellen und postkolonialen Literaturtheorie angesiedelt sind, sowie der „dichten Beschreibung“ gemäß dem US-amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz textimmanent gelesen, analysiert, um die kulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede in beiden Lebensräumen in ihrer literarischen Gestaltung darzulegen. Darüber hinaus sollen Geertz Ansätze zu der Beantwortung der bereits erwähnten Forschungsfragen beitragen.

Die Raumgestaltung wird dahingehend analysiert, dass die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Ländern bzw. Kulturen herausgearbeitet werden. Darüber hinaus wird der menschliche Umgang mit der Infrastruktur interkulturell thematisiert. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, müssen weitere Merkmale der Romangestaltung

außer Acht gelassen werden. Es geht bei der Analyse des Textes daher primär um den (kulturellen) Inhalt und nicht um das ästhetische Verfahren.

Durch eine Charakter-Analyse des Protagonisten Hamza wird seine kulturelle Identität vor und nach der Auswanderung in die neue Kultur, nämlich nach Österreich unter die Lupe genommen. Seine Wahrnehmungen der Unterschiede und Gemeinsamkeiten und welche Arten des Fremden (siehe unten die Facetten des Fremderlebens) er erlebt, werden genau zu analysieren sein. Das Ziel ist demnach, möglichen Änderungen seiner kulturellen Identität und deren literarischer Bewertung nachzugehen.

II. Theoretischer Teil

2. Theoretischer Bezugsrahmen

2.1 Zur interkulturellen Literaturwissenschaft

Im Folgenden wird die theoretische Grundlage der Arbeit dargelegt. Entscheidend für die Arbeit sind der Kulturbegriff sowie die unterschiedlichen Facetten der interkulturellen Literaturwissenschaft als Theorie.

2.1.1 Zum Kulturbegriff

Der Kulturbegriff führte und führt immer noch zu kontroversen Diskussionen in der kulturwissenschaftlichen Forschung aufgrund seiner ungenauen und vielfältigen Bedeutung.⁴⁴ Eine der meist zitierten Studien, die sich mit dem Kulturbegriff auseinandersetzen, ist ‚A Critical Review of Concepts and Definitions‘⁴⁵ von den Ethnologen Kroeber und Kluckhohn. In ihrem Buch führen sie über einhundert verschiedene Definitionen, die zwischen 1871 und 1932 während der klassischen Phase der angelsächsischen Ethnologie entstanden sind, aus. Hausen findet aber, dass sie denselben Kern haben: *„Wenn man sich von den unterschiedlichen Formulierungen nicht blenden lässt, findet man durchgängig ein- und denselben Kulturbegriff“*⁴⁶

Da das Thema Kultur selbst ein sehr weites und breites Forschungsfeld ist, wird hier lediglich auf die wichtigsten Definitionen von Kultur eingegangen und kurz auf die verschiedenen Kulturbegriffe und –elemente verwiesen.

Eine der ältesten Kulturdefinitionen geht auf den Engländer Edward Tylor zurück, der Kultur 1871 so definierte: *„ Culture is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“*⁴⁷

Goodenough (1964) ging noch einen Schritt weiter und präzisiert die Bedeutung von Kultur durch seine Definition:

Die Kultur einer Gesellschaft besteht in all dem, was man wissen und glauben muss, um in einer für alle Mitglieder akzeptablen Weise zu fungieren, und zwar in jeder beliebigen Rolle, die die Mitglieder auch für jeden von ihnen selbst

⁴⁴ Vgl. Hausen (2010).

⁴⁵ New York (1978).

⁴⁶ Hausen (2010), S. 1.

⁴⁷ Ebd.

*akzeptieren. Kultur (...) besteht nicht aus Gegenständen. Menschen, Verhaltensweisen oder Gefühlen, vielmehr ist sie die Organisation dieser Dinge, vielmehr die Form dieser Dinge, die die Menschen in ihren Köpfen haben, ihre Modelle, wie sie sie wahrnehmen, in Beziehung zueinander setzen oder anderweitig interpretieren.*⁴⁸

Die Verbindung zwischen Kultur und Natur war immer präsent in den Diskussionen über die Bedeutung von Kultur. Kultur wird lange als das verstanden, was im Gegensatz zu Natur steht und vom Menschen geschaffen ist. Diese Definition ist aber unkonkret.⁴⁹ Michael Hoffmann geht von einem ‚erweiterten Kulturbegriff‘ aus und versteht Kultur *„als Ensemble des vom Menschen als sinnvoll Erachteten und als Ensemble der planvoll veränderten Welt.“*⁵⁰

Marshall sieht die ganze Welt in den zwei Konstrukten Natur und Kultur:

*Will man die Welt beschreiben, so reichen dafür die Begriffe Natur und Kultur. Dabei umfasst Natur als gegenüber des Nachdenkens und Handelns alles, was an Materie vorhanden ist und was in dieser geschieht. Kultur hingegen umfasst alles menschliche Wissen und alle Haltungen, alles Handeln und alle Produkte dieses Handelns*⁵¹

Unter dem anthropologischen Kulturbegriff entstanden Studien, die ‚Kultur als Text‘ betrachten und es gab daher Definitionen von Kultur, die die Kultur mit ‚Text‘ verbinden, wie in Lotman u.a. 1975: *„Kultur lässt sich auffassen als eine Hierarchie von Kodes, als Gesamtheit der Texte und ihrer Funktionen, oder als ein bestimmter Mechanismus, der diese Texte hervorbringt“*⁵²

Der Begriff Kultur wird auch eng mit anderen Begriffen, wie Gesellschaft und Zivilisation, verbunden. Posner (1991) beschreibt die Kultur wie folgt:

- *als Gesellschaft, d.h. als Menge von Individuen, deren gegenseitige Beziehungen durch bestimmte soziale Institutionen organisiert werden,*
- *als Zivilisation, d.h. als Menge von Artefakten, die in dieser Gesellschaft hergestellt und verwendet werden,*

⁴⁸ Goodenough, zit. n. Kuße (2010). Vgl. https://tu-dresden.de/gsw/slk/slavistik/ressourcen/dateien/studium/unterrichtsmat/ws_06_07/IntKultVorl-Kultur.pdf?lang=de (abgerufen am 10.05.2016).

⁴⁹ Vgl. (http://www.cultureforcompetence.com/tl_files/Dokumente/Kulturtheorie.pdf abgerufen am 10.5.2016).

⁵⁰ Hoffmann (2015), S.7.

⁵¹ Marshall (1993), S.17.

⁵² Goodenough, zit. n. Kuße (2010).

- als *Mentalität (System von Werten und Ideen, Sitten und Gebräuchen), d.h. als Menge von Konventionen, die sowohl die sozialen Beziehungen regeln als auch die Funktion und die Bedeutung der Artefakte bestimmen.*⁵³

Pavel Donec kritisiert Posners Kategorien scharf. Gesellschaft sei zum Beispiel nicht mit Kultur gleichzusetzen, sondern Kultur selbst sei deren Attribut. Nach Donec sei Kultur

*[...] ein wichtiges Attribut menschlicher Gesellschaften, das einen Teil der von ihnen angeeigneten Natur umfasst. Zu diesem Teil gehören vor allem ihre rekursiven Elemente sowohl materiellen als auch ideellen (informationellen) Charakters, wobei die Rekursion bei der Mehrheit (seltener: einer bedeutenden Anzahl) der Mitglieder der betreffenden Gesellschaft über mehrere Generationen stattgefunden haben soll.*⁵⁴

Auf einen sehr wichtigen Punkt zum Thema Kulturbegriff und –definition verweist Hoffmann, dass man erst seit dem späten achtzehnten Jahrhundert von ‚Kulturen‘, also im Plural, spricht. Man meinte damit *„idealtypische Gemeinschaften mit gemeinsamer Sprache und gemeinsamen Traditionen.“*⁵⁵

2.1.2 Kulturbegriffe

Der Kulturbegriff variiert je nach den Dimensionen, aus denen man ihn erforscht. Wissenschaften wie Soziologie, Ethnologie und Anthropologie haben unterschiedliche Vorstellung, was Kultur aus mache.⁵⁶ In dieser Arbeit wird es sich unter anderem auf die Kulturbegriffe, die Guido Houben in seiner Studie, die er 2010 an der Freien Universität Berlin vorlegte, beziehen.

Und da es in dieser Studie um eine interkulturelle Analyse bzw. einen Vergleich zwischen zwei Kulturellen geht, spielen die im Folgenden zu erwähnenen Kulturdefinitionen und Kulturbegriffe eine wichtige Rolle bei der Wahrnehmung kultureller Aspekte des Handelns im Roman. Sie skizzieren, was als (kulturell) zu betrachten sei.

⁵³ Posner, zit. n. Kuße (2010).

⁵⁴ Donec (2002), S. 39.

⁵⁵ Hoffmann (2015), S.7.

⁵⁶ Vgl. Houben (2010), S. 47.

i. Der anthropologische Kulturbegriff

In der Anthropologie handelt es sich um Wesen und Wirken vom Menschen. Der anthropologische Kulturbegriff umfasst alles, was sich durch das Handeln der Menschen erzeugt.⁵⁷

Mit seinem Verfahren der "dichten Beschreibung" gilt Clifford Geertz als einer der bekanntesten TheoretikerInnen dieser Richtung. In der anthropologischen Kultur besitzt der Mensch im Gegensatz zur Tierwelt freies Gestalten beim Handeln.⁵⁸ Nach Geertz' anthropologischem Kulturbegriff muss der Mensch seinem Handeln durch den Besitz des freien Gestaltens Sinn und (Be)Deutung geben. Diese gegebenen Sinnbedeutungen zeichnen dann sein Selbstverständnis und seine Identität. aus⁵⁹ Und weil der Mensch seiner Welt und Umwelt Bedeutungen zuschreibt, um Ordnung zu schaffen, ist er selbst dadurch von Natur aus ein "Kulturwesen". Zusammengefasst umfasst Kultur nach der anthropologischen Sicht alles "Künstliche", das der Mensch schafft.⁶⁰

ii. Der affirmative Kulturbegriff

Im Gegensatz zur anthropologischen Auffassung vom Kulturverständnis ist hier nicht alles (Künstliche) als (Kultur) zu betrachten. Die affirmative Sicht schränkt dieses Künstliche auf Künste, die als schön wahr und gut bezeichnet werden. Im affirmativen Kulturbegriff wird auch die erziehende Funktion der Kultur hervorgehoben, was auf die freiheitliche Tradition der Aufklärung basiert und an Schillers *Briefe zur ästhetischen Bildung* erinnert. Dieser Kulturbegriff wurde allerdings in der westlichen Welt aufgrund der durch die gesellschaftlichen Revolutionen der 1968er Jahren und die Globalisierung großen Veränderungen vom ethnologischen Kulturbegriff „überlagert“.⁶¹

iii. Der soziologische Kulturbegriff

Der soziologische Kulturbegriff bahnte sich einen Weg in die Kulturforschung in den 1970er Jahren und revolutionierte so das gesamte Verständnis von Kultur. Houben umreißt im Folgenden die bisher als (Kultur) erforschten Bereiche:

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Houben (2010), S. 47.

⁵⁹ Vgl. Geertz (1987) und auch Houben (2010), S. 47.

⁶⁰ Vgl. Houben (2010), S. 47-48.

⁶¹ Ebd., S. 48-50.

Zur Kultur zählen seither auch die aktive und kreative Auseinandersetzung der Menschen mit Kunst, Bereiche der Kinder- und Jugendbildung, ästhetische Erziehung in Volkshochschulen sowie insbesondere kulturelle Erscheinungen der unmittelbaren Lebenswelt und Nachbarschaft.⁶²

Das Kulturverständnis richtet sich demzufolge bisher an der Kunst aus. Der soziologische, auch genannt erweiterte, Kulturbegriff lehnt zwar diese Ausrichtung nicht ab, sieht Kultur aber eher als Kommunikationsmedium. Kunst könnte dazu zählen, wenn sie „nach dem Prinzip der Chancengleichheit allen Bevölkerungsteilen zugänglich und verständlich gemacht wird.“⁶³ Er geht von der kulturellen „Bedingtheit aller sozialen Erscheinungen“⁶⁴ aus und greift so auf die Denk- und Handlungsweisen menschlicher Gemeinschaft. Rudolf Leiprecht präzisiert noch mehr die Bedeutung des soziologischen Kulturbegriffs in einem im Jahr 2004 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg vorgelegten Arbeitspapier:

Mit einem sozialwissenschaftlichen Kulturbegriff wird vielmehr versucht, die besondere Lebensweise und die entsprechenden Bedeutungsmuster und Zeichensysteme einer Gruppe oder einer Gesellschaft zu fassen, wobei solche Bedeutungsmuster und Zeichensysteme auch in Gegenständen und Strukturen gleichsam 'materialisiert' sein können.⁶⁵

Unter dem soziologischen Kulturbegriff werden daher Themen wie Arbeits- und Esskultur analysiert und Studien zu Themen wie Identität, Rassismus- und Genderforschung ausgeführt.⁶⁶

iv. Der ethnologische Kulturbegriff

Houben schildert die Kulturbedeutung im ethnologischen Sinne in seiner Dissertation von 2010 wie folgt:

Kultur im ethnologischen Sinne ist also die Lebensweise einer Gruppe von Menschen, die sich in spezifischen Elementen wie Denk- und Handlungsweisen sowie materiellen Produkten äußert, und aufgrund derer die Gruppe sich von anderen als Gemeinschaft unterscheidet.⁶⁷

Ein klarer Unterschied zum anthropologischen Kulturbegriff besteht darin, dass die Anthropologie die Kultur auf die dem Handeln vom Menschen gegebene Sinnbedeutung

⁶² Ebd., S. 51.

⁶³ Vgl. Houben (2010), S. 51.

⁶⁴ Tenbruck (1990), S. 28.

⁶⁵ Leiprecht (2004), S. 10.

⁶⁶ Vgl. Houben (2010), S. 51-52.

⁶⁷ Ebd., S. 55.

gegenüber der Natur einschränkt, während die Ethnologie sie als „*Gesamtheit ordernder Sinnggebung einer (ursprünglich) territorial separaten Gruppe von Menschen gegenüber anderen*“ abgrenzt.⁶⁸

Es sollte auch nicht unerwähnt bleiben, dass diese Kulturbegriffe auch bestimmte Elemente von (einer) Kultur niederlegen. Es werden, auch nach der Etablierung von den soziologischen Kulturforschungen, sieben Elemente von Kultur diskutiert, analysiert und weiter erforscht. Diese sind Werte, Geschichte, Rasse, Sprache, Sitten und Gebräuche, Religion und Kunst.⁶⁹

Mit Werten sind Vorstellungen gemeint, wie das eigene oder das Gemeinschaftsleben gestaltet werden soll, wie jene Vorstellungen von staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen im Bereich des Rechts-, Erziehungs- und Wirtschaftswesens usw. Geschichte ist zusammengefasst: das Berichten einer Gemeinschaft über ihre Herkunft und Vergangenheit, was in vielen Sichten ihre Gegenwart beeinflusst und ihre Zukunft mitgestaltet. Mit Rasse meint man die Körpermerkmale vom Menschen, wie Haut- und Haarfarbe. Wegen der langen und unaufhörlichen Migrationsschwellen ist diese Kategorisierung jedoch meistens nur schwer umsetzbar, darf aber trotzdem nicht ausgeschlossen werden, wenn es bei den untersuchten Akteuren von Bedeutung ist. Sprache ist die menschliche Fähigkeit zur Kommunikation und der einflussreichste Faktor beim Denken und Bilden eigener Weltansichten. Sitten und Gebräuche sind ritualisierte Handlungsweisen, die die Werte und Denkweise einer Gemeinschaft reflektieren. Religion ist die Beziehung von Menschen zu einer höchsten übermenschlichen Wirklichkeit, meistens Gott bzw. Götter, Heilige oder Naturereignisse. Kunst bezeichnet all das, was die Menschen durch ihre Kreativität erzeugen bzw. produzieren.

2.1.3 Literatur und Interkulturalität

Interkulturalität⁷⁰ ist ein aktuelles Thema in der heutigen Welt. Aus verschiedenen Gründen, nicht nur den Migrationswellen, kommen immer öfter Angehörige unterschiedlicher Kulturen

⁶⁸ Ebd., S. 55-56.

⁶⁹ Hier und im Folgenden Vgl. Houben (2010), S. 56-65.

⁷⁰ Man spricht auch von ‚Multikulturalität‘ und ‚Transkulturalität‘. Interkulturalität bedeutet die friedliche Existenz fremder Kulturen nebeneinander, es kommt hier aber nicht zur Verschmelzung. Diese friedliche Existenz sollte das Anstoß dieser Kulturen verhindern. Die Kulturen „versuchen einander zu akzeptieren und zu tolerieren, wert zu schätzen. Man bestaunt einander, führt sich vor, findet sich vielleicht inspirierend, aber man bleibt wie man ist. Es ist ein Nebeneinander, Vermischung findet nicht statt.“ Vgl. http://www.cultureforcompetence.com/tl_files/Dokumente/Kulturtheorie.pdf (abgerufen am 10.5.2016). Andererseits stellt die Transkulturalität nach Domenig „nicht das Zwischen oder das Nebeneinander, sondern das über das Kulturelle Hinausgehende, Grenzüberschreitende und somit wieder Verbindende und

zum Zusammenleben. Und weil jeder seinen kulturellen Vorstellungen entsprechend handelt, sieht der andere seine Werte verletzt und daraus ergeben sich Konflikte und Missverständnisse.⁷¹ Das Zentrum für Interkulturelle Studien an der Universität Mainz schildert diesen Begriff wie folgendes:

Der Begriff der Interkulturalität bezeichnet den ganzen Komplex der Kommunikation und Interaktion zwischen verschiedenen Kulturen. Kultur ist dabei in einem weitgefassten Sinn als Lebensform größerer, in gemeinsamer Überlieferung fundierter Gemeinschaften zu verstehen. Die meisten, insbesondere die modernen Kulturen sind zugleich multikulturelle Gemeinschaften mit ausgeprägten interkulturellen Differenzen.⁷²

IKUD® Seminare-Team definiert den Begriff der Interkulturalität als „das Aufeinandertreffen von zwei oder mehr Kulturen, bei dem es trotz kultureller Unterschiede zur gegenseitigen Beeinflussung kommt.“⁷³

Hierfür wäre auch die Erläuterung des Begriffs von Hoffmann sehr relevant:

Er bezeichnet den Austausch zwischen den Kulturen und die Tatsache, dass kulturelle Identität nur in diesem Austausch und in der Mischung zwischen Eigenem und Fremdem begriffen werden kann.⁷⁴

Literatur, so weiß man, ist eine Art künstliche Darstellung bzw. Widerspiegelung von unterschiedlichen gesellschaftlichen Normen, Lebensweisen und –stilen einer Gemeinschaft, aber auch ein Mittel zur Selbstkritik und Reflexion von kollektiven Selbstentwürfen. Eine noch größere Rolle spielte die Literatur im 19. Jahrhundert bei „der Stiftung und Weiterentwicklung der kulturellen Identität.“, so Hoffmann. Er geht noch weiter und schreibt der Literatur eine große Bedeutung für die heutige Welt zu. Dort, wo es rasche demographische Veränderungen der Bevölkerung gibt, v.a. in Europa und im Mittleren Ost, stellt Literatur immer mehr ein klares Merkmal der Zeit dar. Nach Hoffmann gestaltet Literatur „kulturelle Identität mit, sie gestaltet aber immer auch die Begegnung mit anderen

Gemeinsame ins Zentrum.“ – Domenig 2007, S. 172. Interessante Unterscheidung zwischen den Begriffen führt IKUD® Seminare aus: „Der Begriff der Transkulturalität geht im Gegensatz zur Interkulturalität und Multikulturalität davon aus, dass Kulturen nicht homogene, klar voneinander abgrenzbare Einheiten sind, sondern, besonders infolge der Globalisierung, zunehmend vernetzt und vermischt werden. Die Transkulturalität umschreibt genau diesen Aspekt der Entwicklung von klar abgrenzbaren Einzelkulturen zu einer Globalkultur.“. Vgl. <http://www.ikud.de/glossar/multikulturalitaet-interkulturalitaet-transkulturalitaet-und-plurikulturalitaet.html> (abgerufen am 24.10.2015).

⁷¹ Vgl. http://www.cultureforcompetence.com/tl_files/Dokumente/Kulturtheorie.pdf (abgerufen am 10.5.2016).

⁷² Zentrum für Interkulturelle Studien Mainz: <http://www.zis.uni-mainz.de/106.php>

⁷³ Vgl. <http://www.ikud.de/glossar/multikulturalitaet-interkulturalitaet-transkulturalitaet-und-plurikulturalitaet.html> (abgerufen am 15.01.2016).

⁷⁴ Hoffmann (2015), S. 7.

Kulturen und ist zudem in der Lage, Imaginationen der Homogenität, wie beispielsweise ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ zu problematisieren.“⁷⁵

2.1.4 Zur Interkulturalität deutschsprachiger Literatur

Hoffmann, auf dessen *„Einführung in die interkulturelle Literatur“*⁷⁶ in diesem Kapitel immer hingewiesen wird, geht davon aus, dass die Geschichte der deutschsprachigen Literatur vom Mittelalter bis zur Moderne als Geschichte interkultureller Literatur zu betrachten sei. In den folgenden Kapiteln gehen wir den interkulturellen Bezügen der deutschsprachigen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart nach. In der Gegenwartsliteratur wird es auf Literatur von Schriftstellern arabischer Wurzeln aus Gründen der Relevanz dieser Literatur für diese Arbeit beschränkt.

Die Interkulturalität, und zwar in ihrer literarischen Verarbeitung, ist keine Erscheinung der Moderne. Bereits im Mittelalter und in der frühen Neuzeit lässt sie sich aufzeigen.

Im achtzehnten Jahrhundert geschehen zwei wichtige Ereignisse, die zur großen (interkulturellen) Öffnung gegenüber dem orientalistischen Fremden beitragen. Das eine ist die Schwächung des osmanischen Reiches, das bald nicht mehr als Bedrohung erscheint. Das andere ist das Phänomen der Aufklärung in ihrer ersten Phase. Die Aufklärung stellt die christliche Religion kritisch in Frage, betont einen umfassenden Rationalismus und fördert das kritische vernünftige Denken beim Umgang mit den religiösen Lehren sowie in allen Bereichen des Lebens. Diese (neue) Denkweise sieht die Gleichwertigkeit aller Kulturen und ruft eine Öffnung gegenüber dem kulturellen Anderen. Das bedeutendste Beispiel der literarischen Bearbeitung dieser Strömung ergibt sich in Lessings Drama (*Nathan der Weise*), das 1779 veröffentlicht und 1834 zum ersten Mal in Berlin aufgeführt wurde. In dem Drama stehen Humanismus und Toleranzdenken, vor allem im Bezug auf die drei großen Religionen im Zentrum.

Wegen der rasanten technologischen Entwicklungen und der daraus resultierenden erhöhten Bewegungsmöglichkeiten erlebte die Interkulturalität in der angehenden Moderne noch weitere Verbreitung. In der sogenannten (literarischen) Moderne⁷⁷ beschäftigte sich die

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. hier und im Folgenden Hoffmann 2015, S. 22-76.

⁷⁷ Die Moderne ist eine Epoche, die je nach dem Bereich der Untersuchung anders begriffen und datiert wird. Literarisch ist sie meistens mit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zu verbinden. Hauptvertreter der

Literatur intensiv mit dem Phänomen des Kolonialismus und dessen Ideologie. Auseinandersetzungen mit den fremden Kulturen der kolonisierten Länder waren den Eigeninteressen der Autoren, vor allem für die sogenannten „Klassiker der Moderne“, von großer Bedeutung bei ihrer Kritik an der europäischen und deutschen Kultur und Gesellschaft. So findet man in den literarischen modernen Schriften der Begegnungen von den Europäern u.a. mit dem afrikanischen, südamerikanischen und asiatischen Fremden, wobei meistens Kritik an der europäischen Zivilisation geübt wird.

Eines der Beispiele der Verbindung von Interkulturalität ist Alfred Döblins⁷⁸ *Berge, Meere und Giganten* und *Amazonas*. Bei *Giganten*⁷⁹ handelt es sich um einen Zukunftsroman, der sich die Entwicklung der Menschheit vom 23.-28. Jahrhundert vorstellt. Der Roman übt radikale Kritik an der europäischen Zivilisation, die im 24. Jahrhundert aufgrund ihrer Einwirkungen in die Weltgesellschaft und in die Natur ein katastrophisches Schicksal erleidet und nur durch die afrikanische Zivilisation gerettet werden könnte. Im Roman wird der afrikanische Fremde als Projektion europäischer Wünsche dargestellt, indem die „afrikanische Ethnie der Fulbe als Troubadoure [dargestellt werden], die den Europäern Lieder singen und diesen durch verdrängte Wünsche und Bedürfnisse deutlich machen.“⁸⁰ Afrikaner und Europäer kooperieren zusammen und dadurch schwächt sich das Fremde, auch wenn das Koordinationssystem von den Europäern bestimmt ist.

In seiner Amazonas-Trilogie thematisiert Döblin den „Kulturkontakt zwischen den Europäern und indigenen Völkern in Südamerika“⁸¹ und setzt sich mit der spanischen und europäischen Gewalt bei der Kolonisierung Mittel- und Südamerikas auseinander. Auch hier werden die Grundlagen der europäischen Zivilisation scharf kritisiert.

Die Kritik an der europäischen Kultur wegen der Gewalt- und Machtanspruch ist auch deutlich zu erkennen an Texten von Hermann Hesse, vor allem jener, die sich mit der indischen Kultur und dem Buddhismus befassen. Hesse verbindet Momente aus der indischen Kultur mit solchen aus der europäisch-christlichen Kultur in geschickter Art und Weise und versucht durch die Aufnahme romantischer Ideen ein Gegenmodell zur gewaltsamen

Moderne sind AutorInnen wie Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse, Robert Müsli und Franz Kafka. Vgl. <http://www.westensee.de/download/deutsch/moderne.pdf> (abgerufen am 12.01.2016).

⁷⁸ Alfred Döblin (1878-1957) war ein deutscher Schriftsteller. Sein meist rezipiertes Werk stellt sein 1929 erschienener Roman (*Berlin Alexanderplatz*) dar.

⁷⁹ Kurz zu (*Berge, Meere und Giganten*).

⁸⁰ Hoffmann (2015), S. 27. Vgl. hier auch Döblin 2006.

⁸¹ Ebd.

europäischen Zivilisation zu entwickeln. Aus diesen Texten zieht Hoffmann folgenden Schluss:

*[...] hat Hesses Auseinandersetzung mit Indien dazu beigetragen, den Geist einer europäischen Selbstkritik zu entwickeln, deren neoromantischer Impuls werkmächtig war.*⁸²

Eines der guten Beispieltexte, die sich mit dem kulturellen Fremden befassen und das Eigene indirekt kritisieren, ist aus meiner Sicht Bertolt Brechts ‚Der gute Mensch von Sezuan‘⁸³, der eher als deutlichstes Beispiel für Brechts episches Theater anzusehen ist. Anhand der Geschichte von Shen Te, Prostituierte und später Besitzerin eines Tabakladens in der chinesischen Provinz Sezuan, kommen Brechts typische Themen, Kapitalismus-, Religions- und Gesellschaftskritik, vor. Das chinesische Sezuan könnte aber wohl wegen der Anwendung vom Verfremdungseffekt auch woanders Gültigkeit haben.⁸⁴

In der Gegenwart ist die Literatur von den verschiedenen Generationen der Migranten⁸⁵ der Kern der interkulturellen Untersuchungen der Literaturwissenschaft. Interkulturelle Aspekte sind aber auch in der Literatur von Autoren, die ursprünglich aus dem deutschsprachigen Raum stammen, zu spüren. Als Beispiel dafür wird hier der 2008 erschienene Roman von Lukas Bärfuss *Hundert Tage*, der sich mit dem Bürgerkrieg in Ruanda in den 1990er Jahren befasst und Reaktionen und Momentaufnahmen aus dem ersten Besuch eines Europäers in die ihm total neue und fremde Welt namens Afrika reflektiert. Eine klare Auseinandersetzung mit einem afrikanischen Kulturraum und den ethnischen Konflikten im Kontinent am Beispiel von dem Bürgerkrieg zwischen den ruandischen Ethnien Tutsi und Hutu schildert die Geschichte des schweizerischen Entwicklungshelfers David, der 1990 in den Hauptstadt Ruandas Kigali eintraf. Ein zentrales Thema im Roman ist aber auch die Kritik an der Rolle der schweizerischen Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit bei dem schlimmen Völkermord.⁸⁶

⁸² Ebd.

⁸³ Suhrkamp, Frankfurt am Main (1964).

⁸⁴ Vgl. Brecht (1964).

⁸⁵ Siehe oben unter Begriffsklärung.

⁸⁶ Vgl. Bärfuss (2008).

2.1.5 Die Literatur von Autoren aus dem Nahen Osten

Zwar befasst sich die vorliegende Studie mit sudanesischer Literatur, kommt aber die Literatur aus dem Nahen Osten, da die sudanesische Literatur aufgrund der arabischen Sprache darunter zugeordnet wird. Im Folgenden wird ein Blick auf diese Literatur geworfen.

Die deutsch-arabische Literatur wird meistens in Zusammenhang mit der deutsch-iranischen und deutsch-kurdischen, manchmal auch mit der deutsch-türkischen, Literatur, aufgrund der großen Ähnlichkeit der islamisch geprägten Kulturen im arabischen Raum, Iran und auch in der Türkei untersucht. Der deutlichste Unterschied zur deutsch-türkischen Literatur ist die Tatsache, dass es keine massive Arbeitsmigration aus dem Nahen Osten gab, aber Einwanderung in den 1960er Jahren in die DDR wegen der politischen Kooperation zwischen der DDR und vielen damals kommunistisch orientierten, arabischen Ländern. Grund für die neueren Zuwanderungen von Autoren und Intellektuellen aus dem Nahen Osten nach Deutschland ist die Flucht vor diktatorischen Verhältnissen in den Heimatländern und vor Bürgerkrieg, neben Studium und Arbeitssuche.⁸⁷

Informationen über den geheimnisvollen ‚Orient‘ wurden den deutschen v.a. durch Karl Mays⁸⁸ Romane vermittelt. Als andere wichtige Quelle der populären Vorstellungen über den (Orient) dienen die zauberhaften Märchen von Tausendundeiner Nacht.

Kulturell und literarisch ist der (Orient) sogar den deutschen Intellektuellen bekannt:

Zu betonen ist [...] die Bedeutung der arabischen Kultur für Goethe, seine empathische Bezugnahme auf die vorislamische Dichtung (Moallakat) und seine Faszination durch das nomadische Leben der Beduinen. Goethe sieht die kulturhistorische Bedeutung Mohammeds trotz einer klaren Distanz gegenüber dem religiösen Dogmatismus des Propheten.⁸⁹

Goethe zeigte auch ein großes Interesse an persischen Kultur und Literatur. Besonders interessant fand er den auf Persisch schreibenden Dichter Hafis.⁹⁰

Die neue ‚Öffnung‘ in den letzten Zeiten ist, dass jetzt nicht nur aus der fremden Perspektive der Europäer über den ‚Orient‘ geschrieben wird, sondern melden sich auch auf Deutsch schreibende Autoren aus diesen Ländern zu Wort.⁹¹

⁸⁷ Vgl. hier und im Folgenden Hoffmann (2015), S. 73-74.

⁸⁸ Darunter auch ein Band aus drei Romanen über den Sudan unter dem Titel ‚im Lande des Mahdi‘.

⁸⁹ Hofmann (2015), S.73.

⁹⁰ Vgl. Goethe (1819): West-östlicher Divan.

⁹¹ Vgl. Spivak (1988).

Wie bei der deutsch-türkischen Literatur lassen sich auch die Autoren aus dem Nahen Osten in Generationen teilen. Und je nachdem unterscheiden sich die Eigenschaften der Literatur jener Generation. So Hoffmann:

Die erste Generation (Schami, Naoum) engagiert sich zunächst sozialpolitisch in der Arbeit von und für Migranten und integriert die literarische Tätigkeit in dieses Anliegen [...] und thematisiert die Probleme der Migranten in sozialkritischen Reflexionen über die deutsche Einwanderungsgesellschaft bei gleichzeitiger kritischer Begleitung der Ereignisse in der arabischen Welt und im Iran; die Zweite Generation zeigt eine stärkere Zugehörigkeit zur deutschen Kultur und bemüht sich darum, die Grundlagen der Kultur der Vätergeneration zu erarbeiten (so exemplarisch Navid Kermani). Jüngere Autoren entwickeln darüber hinaus ein spielerisch-distanziertes Verhältnis zu diesen Traditionsbeständen.⁹²

Zu dieser Literatur zählen arabische, iranische Autoren, aber auch Schriftsteller kurdischer Herkunft, die zwar geographisch aus arabischen Ländern wie Syrien und dem Irak kommen, selber aber keine Araber sind und nur bedingt von der arabischen Kultur und literarischen Tradition beeinflusst werden.

2.1.6 Ansätze und Theorien zur Untersuchung interkultureller Literatur

Hoffmann beruft sich auf insgesamt vier Ansätze, mit denen die interkulturelle Literatur analysiert werden kann. Die Dekonstruktion, die grob gesagt „nach einer Spur des Differierenden, des Nicht-Identischen“ fragt, wird heute, so Hoffmann, mit hermeneutischen Ansätzen kombiniert, um die interkulturelle Literatur zu beschreiben bzw. zu analysieren⁹³

Als zweite Methode der Analyse interkultureller Literatur kommen Ansätze des Orientalismus und der Postkolonialen Studien in Frage. Edward Saids 1978 erschienener Band *Orientalismus* begreift den ‚Orient‘ als Konstrukt Europas, „durch das Europa seine Identität [...] definierte.“⁹⁴ Dieses Konzept gewinnt allerdings immer mehr an Bedeutung wegen der Weltkrisen und der immer zunehmenden Migrationswellen aus dem Nahen Osten, v.a. aus den arabischen Ländern. Diese Entwicklungen eröffnen ein neues Forschungsfeld in der Germanistik, das sich um einen deutschsprachigen (Orient-Diskurs) bemüht. Auf die Ansätze

⁹² Hoffmann (2015), S. 74.

⁹³ Vgl. hier und im Folgenden Hoffmann (2015), S. 12-20.

⁹⁴ Ebd., S. 16.

eines der bekanntesten Vertreter dieser Studien, Homi K. Bhabha, und zwar *Hybridität und den dritten Rau*⁹⁵ wird noch in dieser Arbeit detailliert eingegangen werden.

Zu diesen Methoden zählen auch Ansätze der Gender Studies und Machtsymmetrien, die sich intensiv mit Fragen der Zuschreibung geschlechtsspezifischer Merkmale und deren Wertung auseinandersetzen, sowie auch andere Schwerpunkte wie *„Anerkennung, Individualität und Subjektivierung, gesellschaftliche Makrostrukturen sowie Institutionen und ihre Legitimität.“*⁹⁵

Als vierte und letzte Methode zählt man die Theorieansätze zu der *Alterität und Fremdheit*. Diese sind für diese Arbeit von großer Bedeutung bei der Analyse der (Fremd)Wahrnehmung der Hauptfigur *Hamza*. Daher wird es im Folgenden etwas ausführlicher darauf eingegangen.

2.1.6.1 Fremdheit und Alterität

„Hunde kläffen an, wen sie nicht kennen.“

Heraklit

Alterität und Fremdheit sind die wichtigsten Ansätze, mit denen man die interkulturelle Literatur untersuchen kann. Im Vordergrund dieser Ansätze steht das Konzept der Fremdheit sowie die Wahrnehmung des Fremden. Im Folgenden wird dem Begriff der Fremdheit nachgegangen und anschließend werden die Deutungsmuster des Fremdverstehens erläutert.

So fein unterscheidet Hoffmann zwischen Alterität und Fremdheit. Alterität bezeichnet er als *„das Andere [...], das nicht unmittelbar fremd sein muss“*⁹⁶. Für die Philosophie der Alterität wird die Konstitution des Ich erst durch die Begegnung und in dadurch entstehender Abgrenzung vom Anderen möglich. Und so erklärt er das Wort ‚fremd‘: *„Als ‚fremd‘ gilt häufig all das, was sich außerhalb des eigenen Bereichs befindet, was einem anderen gehört; allgemein auch das, was unvertraut erscheint und deshalb möglicherweise ‚befremdet‘.“*⁹⁷

Aber wie wird das Andere überhaupt von Anfang an befremdet? Es stellt sich hier eine ganz wichtige Frage, *„ob kulturelle Fremdheit durch einen Universalismus des Humanen zu begrenzen ist und ob der Mitmensch in seinem Menschsein prinzipiell als der nicht Fremde zu*

⁹⁵ Hoffmann (2015), S. 18.

⁹⁶ Ebd., S. 12.

⁹⁷ Ebd., S.12.

verstehen ist“.⁹⁸ So war der Fall in der europäischen bzw. westlichen Kulturgeschichte allerdings nicht. Unter (Humanismus) verstand man fast immer nur das (Europäische). Im Gegensatz dazu stellt die Interkulturalität den Respekt gegenüber dem Fremden in den Vordergrund und dadurch auch das Recht jedes Menschen und jeder Gemeinschaft auf Selbstbestimmung.⁹⁹

Geht man der Frage weiter nach, wie man das Fremde erkennt bzw. wie sich das Fremde konstituiert, findet man interessante Erläuterungen von Ortfried Schöffter in seinem Ansatz *Modi des Fremderlebens*. Er geht davon aus, dass „Fremdheit ein Beziehungsverhältnis darstellt, das sich durch Nähe intensiviert“.¹⁰⁰ Das heißt, die Fremdheit des Anderen wird erst erkannt, wenn ein Kontakt mit ihm zustande kommt. Je näher und stärker dieser Kontakt wird, desto besser und klarer wird die Fremdheit. Die Nähe muss nicht unbedingt die lokale sein, Schöffter spricht von (temporaler Nähe). Jede kulturelle Einheit, sei sie eine Person oder eine Gruppe,

verfügt [...] über ihre eigene Vergangenheit, besondere Gegenwart und spezifische Zukunft. Daher sind sie einander vor allem in bezug auf ihre „Temporalität“ fremd: Sie existieren in verschiedenen Eigenzeiten, was zur Folge hat, daß sie in gegenseitigem Kontakt eine Verschränkung ihrer divergenten Geschichten, d.h. eine „Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem“ hervorrufen.¹⁰¹

Eine noch weitere interessante Erläuterung des Phänomens (*Fremdheit als Beziehungsverhältnis*) fügt Schöffter hinzu:

Erst wenn Grenzen zu Kontaktflächen werden, wird Fremdheit zu bedeutsamer Erfahrung. So lässt sich festhalten, daß nur dann, wenn wir uns näher gekommen sind, die Fremdheit des Anderen überhaupt erst in Erscheinung tritt. Fremdheit ist daher keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, sondern ein Beziehungsmodus, in dem wir externen Phänomenen begegnen. Fremdheit ist ein rationaler Begriff, dessen Bedeutung sich nur dann voll erschließt, wenn man seine eigenen Anteile in diesem Beziehungsverhältnis mit zu berücksichtigen vermag. Es geht dabei um die Fähigkeit, seine eigene Position und Sichtweise als eine Möglichkeit u.a. zu erkennen und dabei zu sehen, daß das, was ich und wie ich es als fremd erlebe, sehr wesentlich von meiner eigenen Geschichte abhängt. Fremdheit ist somit ein historisch gebundenes Phänomen. Es ist die jeweilige

⁹⁸ Hoffmann (2015), S. 13.

⁹⁹ Ebd., S.13-14.

¹⁰⁰ Schöffter (1991), S. 11.

¹⁰¹ Ebd., S. 12.

*personale und soziale Identität, die erst die Fremdartigkeit des Anderen hervorruft.*¹⁰²

Er geht auch davon aus, dass das Fremde zu dem Eigenen in unterschiedlichen Relationen steht bzw. in unterschiedlichen Relationen mit dem Eigenen wahrgenommen wird. Im folgenden Kapitel werden diese näher erläutert.

2.1.6.2 Deutungsmuster von Fremdheit

Nach Schäffter lassen sich folgende Facetten des Fremdverstehens unterscheiden:

i. Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen

*„In der europäischen Tradition hat die Deutung von Fremdheit als Entdeckung und Wiedergewinnung des eigenen Ursprungs seinen festen Platz“.*¹⁰³ Das Fremde wird hier nicht als die absolute Entgegensetzung angesehen, sondern es lassen sich Ähnlichkeiten zwischen dem Eigenen und dem Fremden feststellen. Und wenn man sich intensiv mit dem Fremden auseinandersetzt, verschwindet die Fremdheit. So beschäftigte sich Goethe mit den Gedichten des mittelalterlichen persischen Dichters Hafis und bezeichnete ihn als seinen Zwilling.¹⁰⁴

Diese Wiederentdeckung des Eigenen im Fremde bezieht sich auf verschiedene Grundideen wie die oben zitierte, die die Frage stellt, *„ob der Mitmensch in seinem Menschsein prinzipiell als der nicht Fremde zu verstehen ist“*.¹⁰⁵ Diese Betrachtung wird des Weiteren von Schäffter wie folgt zusammengefasst:

*Dieses Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit beruht auf der Prämisse einer grundsätzlichen Verstehbarkeit aller menschlichen Ausdrucksformen, sofern man nur selbst Zugang zur gemeinsamen anthropologischen Basis fände. [...] Indem man sich auf “existentielle transkulturelle Erfahrungen“ stützt, wird die Fremdheit der anderen Kultur oder Persönlichkeit auf der gemeinsamen Grundlage eines Allgemein Menschlichen erfahrbar.*¹⁰⁶

ii. Fremdheit als Gegenbild

In diesem Deutungsmuster stellt das Fremde die Negation des Eigenen dar und ist eine gegenseitige Vereinbarkeit nicht möglich. Das Fremde tritt als das Ungewohnte, Unübliche,

¹⁰² Ebd., S. 12.

¹⁰³ Ebd., S. 18.

¹⁰⁴ Vgl. Goethe 1819: (West-östlicher Divan).

¹⁰⁵ Hoffmann (2015), S. 13.

¹⁰⁶ Schäffter (1991), S. 18

Undenkbares in Erscheinung und stellt damit die totale Negation des eigenen Horizonts. Das Fremde wird als das wahrgenommen, was man selbst nicht ist. „Das Fremde ist das Unding, das Nicht-Eigene“.¹⁰⁷ von dem das Eigene Ausgrenzung und Schutz verlangt.¹⁰⁸

Die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem fremden in diesem Deutungsmuster wird noch von Schöffter weiter geschildert. Das Fremde gerät

zum Ausgegrenzten, das dem Eigenen „wesensmäßig“ nicht zugehörig ist und als Fremdkörper die Integrität der eigenen Ordnung zu stören und in Frage zu stellen droht. Jenseits dieser Grenze jedoch erfüllt es die Funktion eines signifikanten Kontrasts, der als Gegenbild gerade die Identität des Eigenen verstärken kann. Wer noch nicht in der Fremde war, kennt die Heimat nicht – wer keine Fremdsprache erlernt hat, kennt seine Muttersprache nicht.“¹⁰⁹

Je nach der Ausgrenzungsfunktion lassen sich verschiedene Beschreibungen des Fremden feststellen. Diesen Beschreibungen ist es gemeinsam, dass sie eine unterstellte Gefährdung des Eigenen sind. Und so kommt das Fremde als der „natürliche Feind“ vor, der eine latente Bedrohung der eigenen Integrität darstellt. Als Gegenbild des Eigenen kann es auch zum positiven Gegensatz einer negativen erlebten Eigenheit umschlagen. Noch zusammenfassend lässt es sich zum Fremden als Gegenbild des Eigenen sagen:

Die Wahrnehmung des Fremden als Gegenbild des Eigenen ermöglicht eine Ausbalancierung und produziert in spiegelbildlicher Verkehrung abermals ein vereinseitigtes und reduziertes Bild des Anderen, um eine „eindeutige Alternative zur eigenen Erfahrung“ zu gewinnen und dies schließlich als „Kulturregulator“ instrumentalisieren zu können.“¹¹⁰

iii. Fremdheit als Ergänzung

Hier wird der Kontakt mit dem Fremden für positiv gehalten, da sich der eigene Horizont durch die fremdkulturelle Erfahrung erweitert, reicher wird und damit die eigene Vorstellung von kultureller Identität bereichert wird.¹¹¹

¹⁰⁷ Ebd., S.19.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹¹ Vgl. Hoffmann (2015), S. 13.

Dieses Deutungsmuster geht davon aus, dass jede Person, Gruppe oder Kultur in sich selbst „über eine Vielzahl unterschiedlicher Umwelten und damit auch über ein Spektrum interner Fremdartigkeit“¹¹² verfügt. Der Kontakt mit dem Fremdem wird hier als Anlass der Selbsterkennung verstanden, der zur möglichen positiven Selbstveränderung bzw. zu einem selbstregulierten Entwicklungsverlauf führen sollte, indem man das Fremde aneignet im Sinne von Selbstergänzung. Hier „geht es somit nicht mehr um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern um temporale Probleme einer gegenseitigen Anschlußfähigkeit von Entwicklungen.“¹¹³ Schäffter nennt den Umgang mit dem Fremden in diesem Erfahrungsmodus einen „Wechsel von Assimilation und Akkomodation“.¹¹⁴

Für die erste Bedeutung der Assimilation durch Aneignen des Fremden stellen sich zwei Probleme, das eine, dass man vorher nicht feststellen kann, ob dieses Fremde eine Bereicherung oder doch eine Überforderung und Sprengung des eigenen Systems darstellt. Das andere, dass es zur verschärften internen Integrationsproblematik, „die in Selbstentfremdung und in disparate Eigenentwicklungen abgleiten kann.“¹¹⁵ Das hängt allerdings von der individuellen Risikobereitschaft, als „sich auf einen offenen, möglicherweise existentiell bedrohlichen Entwicklungsverlauf und „Kulturschock“ einzulassen.“¹¹⁶

Die Akkomodationswirkung lässt sich als die gesammelte Fremderfahrung in der lokalen Fremde verstehen. Schäffter konstatiert hierzu:

Fremderfahrung ermöglicht in diesem Zusammenhang Selbsterfahrung im Sinne eines Aufdeckens von Lücken, Feststellen oder, wenn man will, auch von „Fehlern“. Die räumliche Fremde wird so zum Lernumfeld für wandernde Scholaren, Handwerksgehlen und Abenteuer und der fremdländischer Lehrer zum gefragten Experten fremder Künste oder archetypischen Verkündergestalt von Geheimwissen und schockierend Unerwartetem.¹¹⁷

iv. Fremdheit als Komplementarität

Den bisher ausgeführten Deutungsmustern ist gemeinsam, dass das Fremde nicht in seiner Besonderheit stehen gelassen wird, sondern entweder als Reflektion, Gegenbild oder als

¹¹² Schäffter 1991, S. 22.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd., S. 24.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Schäffter (1991), S. 23.

Ergänzung des Eigenen betrachtet wird. In dem Deutungsmuster von Fremdheit als Komplementarität ist dies nicht mehr der Fall. Das Beziehungsverhältnis zwischen dem Eigenen und Fremden zeichnet sich als die Nicht-Verstehbarkeit ab. Das Eigene geriet in Konfrontation mit komplexen Außenbereichen und wird dadurch überfordert. Das Fremde ist prinzipiell nicht anzueignen und daher muss es in seiner Fremdheit respektiert werden. Diese Anerkennung ist keinesfalls Folge einer Verweigerung des Verstehens, sondern eine zur Akzeptanz der gegenseitigen Differenz führende Überforderung. Die Realität möglicher autonomen Einzelsichten wird anerkannt.¹¹⁸

Hoffmann fasst das Deutungsmuster des Fremden als das Komplementäre mit einem wunderbaren Beispiel - wie folgt - zusammen:

Hier wird vor allem in der Erfahrung einer deutlichen Unterscheidung der Kulturen die Idee aufrecht erhalten, dass das Fremde fremd bleiben kann und dass man somit die Fremdheit in bestimmten Fällen nicht überwinden kann, beispielsweise, weil man daran scheitert, alle auf der Welt gesprochenen Sprachen zu lernen. In solchen Fällen kann die Distanz zum Fremden gewahrt bleiben und dennoch das Fremde in seiner Fremdheit anerkannt und respektiert werden.¹¹⁹

Die oben erläuterten Facetten des Fremdverstehens sind für diese Arbeit sehr hilfreich bei der Deutung von Wahrnehmung des Protagonisten Hamza und der ihm fremden Kultur. Als Einwanderer kommt er kaum mit Deutschkenntnissen nach Wien. Darüber hinaus ist er im festen Glauben, dass Wien ein Paradies sei. Nach seiner Ankunft wird Hamza mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert. Anhand von diesen Deutungsmustern lassen sich die von ihm wahrgenommen kulturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede erklären.

¹¹⁸ Vgl. Schäffter (1991), S. 25-28. Vgl. dazu auch Alois Wierlachers Konzept der Multiperspektivität.

¹¹⁹ Hoffmann (2015), S. 12.

2.2 Zu Postkolonialen Literaturtheorien

„Die postkoloniale Theorie zeugt sich von den ungleichen und ungleichmäßigen Kräften kultureller Repräsentationen, die innerhalb der modernen Weltordnung am Kampf um politische und soziale Autorität beteiligt sind.“¹²⁰

Homi K. Bhabha

Die Entstehung der postkolonialen Literaturtheorien wird mit der Erscheinung Edward Saids *Orientalismus* im Jahr 1978 als Gründungstext dieser Richtung datiert. Eine einheitliche Definition dieser Studien gibt es immer noch nicht, weder im englisch- noch im deutschsprachigen Sprachraum. Sie werden u.a. Postcolonial Criticism, Postcolonial Theory, Postcolonial Studies, postkoloniale Theorie oder postkoloniale Literaturkritik genannt. Diese vielfältige Bezeichnung zeigt auch, dass sie kein einheitliches Konstrukt sind, sondern verschiedene Ansätze, die zusammengefasst werden.¹²¹

Geschichtlich gesehen bezieht sich der Begriff des Postkolonialismus auf den Zeitraum der Kolonialherrschaft der europäischen Mächte, v.a. Frankreichs und Großbritanniens, und somit vorwiegend auf den Zeitraum nach dem zweiten Weltkrieg. VertreterInnen des Postkolonialismus gehen allerdings davon aus, dass die direkte Kontrolle nur eine Phase des Kolonialismus, oder auch weit gefasst des Imperialismus, darstellt. Die Kolonialherrschaft geht weiter, auch jahrelang nach der nationalstaatlichen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien. So schreibt Bhabha:

Ebenso bin ich der Meinung, daß sich in der Sprache der internationalen Diplomatie in verschärftem Maß ein neuer anglo-amerikanischer Nationalismus zeigt, der seine wirtschaftliche und militärische Macht immer mehr in politischen Akten artikuliert, die eine neoimperialistische Mißachtung der Unabhängigkeit und der Autonomie vieler Völker und Religionen der Dritten Welt zum Ausdruck bringen. [...] All das steht außer Zweifel.¹²²

Dies zeigt sich auch in verschiedenen Formen wie etwa der Übernahme kolonialer Verwaltungsstrukturen, der Beibehaltung von Schulsystemen und der weiteren Verwendung der Sprache der Kolonialmacht. Die einstigen Kolonialmächte setzen ihre (alte)

¹²⁰ Bhabha (2000), S. 255.

¹²¹ Vgl. Burtscher-Bechter (2004), S. 276. Vgl. dazu auch Ashcroft (2002).

¹²² Bhabha (2000), S. 31.

wirtschaftliche Ausbeutung in den ehemaligen Kolonialgebieten in Form von ökonomischer Machtausübung fort.¹²³

Die Kolonialzeit, die mit den ersten Entdeckungszügen begann, prägt die menschliche Geschichte bis heute wie kaum etwas Anderes. Die Ex-Kolonialherren gestalteten die kulturelle Identität der Ex-Kolonisierten durch ihre durchgesetzten Sprachen und ihren starken Einfluss auf die Lehrpläne, Schulsysteme und sogar Denk- und Handlungsweisen mit. So befassen sich die TheoretikerInnen postkolonialer Literaturtheorie mit der gesamten anglophonen und frankophonen Literatur, die sich direkt oder indirekt mit dem Erbe der Kolonialzeit auseinandersetzt.¹²⁴

Im Zentrum der postkolonialen Literaturanalysen lassen sich vor allem zwei Interessensgebiete erkennen. Das eine befasst sich kritisch mit der, für wertvoll gehaltenen, Literatur, die in Frankreich und Großbritannien während der Kolonialzeit entstanden ist, aber analysiert diese Literatur aus postkolonialer Sicht. Burtscher-Bechter erklärt dieses Interessensgebiet wie folgt:

Die Relektüre dieser Texte aus postkolonialer Perspektive bezieht stets den politischen, historischen und sozialen Kontext, in dem die Werke entstanden sind, mit ein und fördert einerseits das imperialistische Gedankengut zu Tage, welches die Texte enthalten, andererseits macht sie darauf aufmerksam, was nur am Rande oder gar nicht in die Werke aufgenommen wurde (wie beispielsweise Momente des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft).¹²⁵

Hier werden die literarischen Werke nicht nur als Literatur angesehen, sondern auch als ein Teil des imperialistischen Projekts. Das andere macht die außerhalb von Europa entstandene englisch- bzw. französischsprachige Literatur zu seinem Gegenstand. Dabei geht es v.a. um Freilegung antiimperialistischer Strategien dieser Texte sowie ihrer Kritik an den ehemaligen Kolonialherren und deren Denkmustern. Es wird auch versucht, die in diesen Texten vorgeschlagenen Alternativen herauszuarbeiten. Hier werden auch Texte von in Europa lebenden MigrantInnen aus den ehemaligen Kolonien, die zu den zentralen Untersuchungsgegenständen postkolonialer Literaturtheorien wurden, gezählt.¹²⁶

¹²³ Vgl. Burtscher-Bechter (2004), S. 276-277.

¹²⁴ Ebd., S. 276-279.

¹²⁵ Ebd. S. 278.

¹²⁶ Ebd.

Zu den bedeutendsten Theoretikern des Postkolonialismus zählt sich Edward Said¹²⁷, der sich vorwiegend auf die Diskursanalyse von Michel Foucault und die marxistischen Literaturtheorien von Antonio Gramsci bezieht. Said befasst sich vorwiegend mit kolonialen Diskursen und unterzieht die kanonischen Texte einer kritischen Relektüre aus den oben genannten postkolonialen Perspektive. Dazu zählt auch Homi K. Bhabha, der sich wiederum auf die Dekonstruktion Derridas und Psychoanalyse Lacans beruft und sich eher mit Texten von MigrantInnen auseinandersetzt und deren antiimperialistischen Strategien analysiert. Zu den bekanntesten postkolonialen RepräsentantInnen zählt Gayatri Chakravorty Spivak, die sich im Bereich feministischer Studien engagiert. Ihre Beiträge fanden allerdings geringere Beachtung in der deutschen Literaturwissenschaft als die Werke von Said und Bhabha.¹²⁸

Erwähnenswert hier ist auch Frantz Fanon und sein 1952 erschienenes Buch *Schwarze Haut, Weiße Masken*, auf das sich Bhabha in seinem Buch *Verortung der Kultur* (1994) oft bezieht. In seinem Buch thematisiert Fanon das Problem des Rassismus, befasst sich aber auch mit der Identität eines Schwarzen, den er als ein Produkt des kolonialen und (weißen) Bildungssystem sieht. Fanon behauptet, dass der Schwarze eine von Mythen und Stereotypen ernährte Kreation der Weißen ist. Mit seiner Studie strebt er die Befreiung des schwarzen Mannes an, der es ablehnen sollte, eine Konstruktion der Unterdrückungsgeschichte zu sein und sein eigenes Fundament kreieren sollte.¹²⁹

Wie die meisten afrikanischen Länder war der Sudan lang kolonisiert worden, zuletzt von den Briten bis 1956. Die Kolonisation hat die Denk- und Handlungsweisen der Sudanesen stark beeinflusst und damit auch die kulturelle Identität im Lande mitgeprägt. Dies ist auch im Roman *Das Palmenhaus* spürbar und wird anhand von diesen Ansätzen erforscht.

2.2.1 Zum Begriff der Hybridität

Der Begriff Hybridität stammt ursprünglich aus der Biologie und bezeichnet eine Mischform zweier oder mehrerer unterschiedlicher biologischer Materialien bzw. Gegenstände. Seit den 1980er Jahren wurde der Begriff in die Debatten verschiedener (kultur)wissenschaftlicher Richtungen aufgenommen. Der Begriff ist u.a. zu einem Schlüsselbegriff der postkolonialen Literaturtheorien geworden und stets präsent bei den Diskussionen über Homi Bhabhas

¹²⁷ Edward Said wurde in Jerusalem geboren und ist in Ägypten aufgewachsen, er lehrte mehrere Jahre in den USA.

¹²⁸ Vgl. Burtscher-Bechter (2004), S. 279-286.

¹²⁹ Vgl. Fanon (2008) und <http://transkulturalitaet.blogspot.co.ke/search/label/Postkolonialismus>. (abgerufen am 25.11.2015).

Konzepte und zentrale Begriffe, die er in seinem 1994 erschienenen Band „The Location of Culture“ ausgeführt hat. In dem Buch befasst sich Bhabha mit der Situation von Menschen, „die zwischen Nationen und Kulturen stehen.“¹³⁰

*Ihre Existenz im Zwischenraum, in der instabilen und dynamischen Position des >>in-between<< bringt hybride Identitäten hervor, die sich nicht auf eine einzige nationale oder kulturelle Abstammung ein- bzw. beschränken lassen und weder einheitlich noch abgeschlossen oder fixiert sind. Hybridität [...] beschreibt den Kontakt zwischen Kulturen als endlose, unlösbare und wechselseitige Durchdringung, welche in einem Zwischenraum [...] angesiedelt sind.*¹³¹

So sind die (kulturellen) Identitäten bei Bhabha nie abgeschlossen, sondern immer gemischt und gebildet aus verschiedenen kulturellen (Quellen). Mit anderen Wörtern schreibt Yasar Aydin: Diese unabgeschlossene Identität „impliziert, dass alle Kulturen unrein, gemischt und hybrid seien, und dass sich alle kulturellen Formationen in einem Prozess der kontinuierlichen Hybridität bzw. Hybridbildung befinden.“¹³² Kulturen kennen also keine Grenze.

Bhabha selbst deutet den Begriff der Hybridität in seinem weit und breit rezipierten Buch (*Die Verortung der Kultur*) wie folgt an:

*Hybridität hat keine derartige Perspektive von Tiefe oder Wahrheit zu bieten: sie ist kein dritter Begriff, der die Spannung zwischen zwei Kulturen oder die beiden Szenen des Buches in einem dialektischen Spiel der „Erkenntnis“ auflöst.*¹³³

Die Hybridität wird von den postkolonialen TheoretikerInnen positiv bewertet und charakterisiert sogar die Kulturen selbst, so Bhabha.¹³⁴ Wie hybride Kulturen bei Bhabha sich erkennen lassen, erklärt Bhabha durch seine Verwendung der Begriffe *cultural diversity* und *cultural difference*. Der Begriff *kulturelle Diversität* geht davon aus, dass Kulturen festgelegte, für sich abgeschlossene, nebeneinander existierende Verhaltensweisen und Weltvorstellungen verkörpern, die sich aber voneinander unterscheiden. Mit dem Begriff *kulturelle Differenz* untermauert Bhabha, wie Kulturen grundsätzlich voller interner Differenziertheit entstehen und dass sie sich somit durch ihre Offenheit, Unabgeschlossenheit, Unvollständigkeit, Uneinheitlichkeit und Nichtfixiertheit auszeichnen.¹³⁵

¹³⁰ Burtscher-Bechter (2004), S. 284.

¹³¹ Ebd.

¹³² Aydin (2003), S. 25.

¹³³ Bhabha (2000), S. 168.

¹³⁴ Vgl. Burtscher-Bechter (2004), S. 284.

¹³⁵ Ebd.

2.2.2 Der Dritte Raum

Indem die nebeneinander existierenden unabgeschlossenen Kulturen Kontakt aufnehmen, der, wie bereits erwähnt, als eine wechselseitige Durchdringung beschrieben wird, entsteht somit ein Zwischenraum, in dem diese Durchdringung angesiedelt wird.¹³⁶ Dieser Zwischenraum wird von Bhabha als Dritter Raum bezeichnet und ist einer seiner zentralen Begriffe. Dabei geht es aber um einen charakterbestimmten Dritten Raum. Martin Sexl schreibt in seiner Rezension des Bandes (*Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendungen. Reflexion*) von Anna Babka u.A. und präzisiert diesen Zwischenraum, indem er verdeutlicht,

*dass sich Kulturen nicht einfach in einem irgendwie multikulturell gedachten Dritten Raum begegnen (gegen diese Interpretation eines seiner Schlüsselbegriffe wehrt sich Bhabha auch in seiner ‚Wiener Vorlesung‘), sondern dass der Dritte Raum ein ‚Ort‘ ist, in dem Kulturen durch Interaktionsprozesse (in denen Macht und Übersetzung wesentliche Rollen spielen) entstehen.*¹³⁷

Wie die Kulturen in diesem Zwischenraum auf einander zukommen und was genau sie charakterisiert, skizziert Burtscher-Bechter im Folgenden:

*Dieser Zwischenraum wird zu einem Ort des permanenten Aushandelns, wo verschiedene Vorstellungen, Traditionen, Lebens- und Sichtweisen sowie verschiedene Zeiten (ihre Vergangenheit, die die MigrantInnen quasi in ihrem ‚Gepäck‘ mitbringen, und die Gegenwart, die sie vorfinden) aufeinander treffen. Er wird somit zu einem Ort, von dem aus fixierte Denkweisen, Vorstellungsmuster, Ideen von Einheit und Einheitlichkeit [...] aufgebrochen werden.*¹³⁸

Noch interessanter wird der Dritte Raum erklärt, als Bhabha selbst am Beispiel von Joseph Conrads Roman *Herz in Finsternis* tat. Im Januar 2010 hielt Bhabha die jährlich von der Freien Universität Berlin organisierten Hegel-Lecture über paradoxe Gemeinschaften und Zwischenräume kultureller Identifikation. Stephan Töpfer fasst im Folgenden Bhabhas Äußerungen zum Dritten Raum aus dieser Vorlesung zusammen:

Seine Vorstellung eines dritten Raums diskutierte Bhabha dann am Beispiel der Novelle „Herz der Finsternis“ („Heart of Darkness“), mit der Joseph Conrad 1899 Weltruhm erlangte. Eine Geschichte, die sowohl die Opposition zwischen dem Selbst und dem Anderen wie auch die Binarität in ihren vielfältigen Ausprägungen auf eindrucksvolle Weise beschreibt. Marlow, der Erzähler, reist im Auftrag einer belgischen Handelskompanie in den Kongo, wo er die

¹³⁶ Vgl. Burtscher-Bechter (2004), S. 284.

¹³⁷ Sexl (2012).

¹³⁸ Burtscher-Bechter (2004), S. 284.

Sinnlosigkeit der Ausbeutung der Schwarzen erlebt und sich dabei seiner Rolle, seiner Identität im Verhältnis zum Anderen immer wieder neu versichern muss.

Marlow verliert die Distanz, nähert sich dem fremden Schwarzen, dem schwarzen Fremden und erkennt ein Stück weißer Wolle an dessen Hals. Indem er sich über die Herkunft dieses Wollstücks Gedanken macht, betritt Marlow, so Bhabha, einen „dritten Raum“, in dem er eine dialogische Nähe zum Anderen aufbaut und den „moment of recognition“ (den Moment der Anerkennung) erlebt. Anerkennung umfasst laut Bhabha sowohl das Unbewusste des Anderen als auch das Unvermögen, den Anderen zu durchdringen. Beides sei unverzichtbare Grundlage für eine neue Ethik der Anerkennung.¹³⁹

In diese Arbeit gehört ein Kapitel, das die kulturelle Identität des Protagonisten *Hamza* erforscht und mögliche Änderungen nach der Emigration untersucht. Es ist auch festzustellen, inwiefern Hamza immer noch (Sudanese) ist oder bereits (Österreichischer) geworden sei. Oder ist er vielleicht doch (dazwischen)? Dabei wird sich stets auf Bhabhas Ansätze (Hybridität) und (Dritten Raum) zurückgegriffen werden.

¹³⁹ Töpper (2010).

III. Empirischer Teil

3. Die Romanverstellung

3.1 Zum Autor

Auf der eigenen Webseite von Tarek Eltayeb liegt eine ganz kurze Biographie vor, die folgendes vermerkt:

geboren im Jahre 1959 als Sohn sudanesischer Eltern in Kairo; verbringt bis 1967 die langen Sommer in El-Arish, einer kleinen Stadt am Mittelmeer im Norden Sinais, die Winter in einem Viertel der Altstadt Kairos; nach dem Krieg 1967 lebt die Familie in Ain Shams im Norden Kairos, einem Viertel mit großer sudanesischer und ägyptisch-koptischer Gemeinde; vom vierten bis zum sechsten Lebensjahr besucht Eltayeb eine Koranschule, wo v.a. sein Interesse an der hocharabischen Sprache geweckt wird; nach dem Besuch der Grund- und Mittelschule studiert Eltayeb an der Universität Ain Shams in Kairo Betriebswirtschaft und schließt sein Studium 1981 mit einem Bakkalaureus ab; von 1982 bis 1984 arbeitet er als Buchprüfer in Kairo; danach verbringt er sechs Monate im Nordirak;

Eltayeb lebt seit 1984 in Wien; mit zahlreichen Jobs als Zeitungskolporteur, Prospektverteiler, Tellerwäscher, Sprachlehrer, später dann Übersetzer und Dolmetscher, finanziert Eltayeb sein Studium an der Wirtschaftsuniversität Wien; Dissertation am Institut für Wirtschaftsphilosophie zum Thema „Der Transfer von Ethik durch Technologie im Kampf zwischen Identität und Profit“;

1997 Promotion zum Doktor der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften; arbeitet dzt. als Fachhochschulprofessor am International Management Center/University of Applied Sciences in Krems und Lehrbeauftragter an der Karl-Franzens-Universität Graz.

seit 1985 schriftstellerische Tätigkeit;¹⁴⁰

Tarek Eltayeb ist einer der wenigen bekannten sudanesischen Schriftsteller im deutschsprachigen Raum und der einzige überhaupt, der auch auf Deutsch schreibt. Die Tatsache, dass die politische Förderung der Migrationsliteratur auch eine ästhetisch eher wenig anspruchsvolle Literatur hervorbrachte, gilt auf keinen Fall für seine Texte, was auch seine zahlreichen und oben genannten Auszeichnungen und Preise beweisen.

Er antwortet in einem Interview auf die Frage, was er, als sudanesischer Schriftsteller, von kulturellen Identitätszuschreibungen hält, wie folgt:

Ich werde oft gefragt, wohin ich mich zugehörig fühle – sudanesisch, ägyptisch, österreichisch? - ich würde sagen, von allem etwas – was ich als sehr positiv

¹⁴⁰ Aus der eigenen Webseite des Autors Tarek Eltayeb: <http://eltayeb.at/biografie-lang.html> (Abgerufen am 10.03.2016).

empfinde, da ich die Chance hatte, in verschiedenen Teilen dieser Welt mit verschiedenen Sprachen zu leben – ich würde niemals sagen, ‚zwischen diesen Welten, Sprachen, Kulturen‘, sondern mit ihnen – eine absolute Bereicherung für mich.¹⁴¹

1.2 Zum Roman

Der Roman *das Palmenhaus* ist eine Fortsetzung von Hamzas Geschichte, die bereits im Kurzroman *Städte ohne Dattelpalmen* präsentiert wurde. Dort wird es vom jungen Hamza und seinem am Rande geführten Leben erzählt. Hamza ist zornig auf seinen Vater, der irgendwann verschwunden ist und nichts mehr von sich hat hören lassen. Er fühlt sich für seine Mutter und beiden jüngeren Schwestern verantwortlich und beschließt daher, aus dem armen Dorf im Nordsudan in die Hauptstadt Khartum zu ziehen. Dort findet er aber keine Arbeit und schließt sich eine Diebesbande an. Zu seinem Glück wird er von einem Händler eingestellt, in dessen zweite Frau er sich verliebt. Diese Frau muss wiederum im Laden arbeiten, weil sie unfruchtbar ist. Aus der kurzen heimlichen Beziehung mit Hamza wird die Frau unerwartet schwanger, worüber sich der Händler riesig freut. Er kümmert sich wieder um seine Frau, die auch nicht mehr arbeiten musste. Hamza verlässt die Stadt und reist nach Kairo und dann weiter illegal nach Europa. Er wandert durch Europa und muss sich wegen seines illegalen Aufenthalts stetig verstecken. Trotz seines achtsamen Lebensstils schließt er verschiedene Bekanntschaften. Eines Tages tötet ein Mitbewohner Hamzas einen anderen, um seine Ersparnisse zu erhalten. Daraufhin gibt Hamza sein Leben in Europa auf und kehrt in den Sudan zurück.

Im Roman *Das Palmenhaus* ist Hamza völlig zerbrochen, da seine Mutter und zwei Schwestern in seiner Abwesenheit verhungert sind. Er zieht wieder nach Khartum, wo er gezwungen wird in den Bürgerkrieg im Süden des Landes zu ziehen. Dort wird er verhaftet und nach einigen Monaten entlassen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Khartum gelingt es ihm, wieder nach Kairo in Ägypten zu fliehen. Er lernt in Kairo Amm Rikaabi kennen, von dem er über seine österreichische Freundin die Malerin Valerie und seine Besuche zu ihr in Wien erfahren wird. Stundenlang hören sie die zauberhafte Stimme der Sängerin Asmahaan und vor allem ihr Lied *Nächte des Glücks in Wien*.

Nach Missverständnissen mit den Jugendlichen der Sudanese Community in Kairo, beschließt Hamza, sich wieder auf den Weg nach Europa zu machen. Dieses Mal nach Wien. Hamza

¹⁴¹ Pfeisinger (2012), S. 134.

packt seine Trauer, erfreuliche sowie traurige Geschichten aus dem Sudan und Ägypten, seine Erinnerung und die Freundschaft mit Amm Rikaabi mit ein und fliegt nach Wien. Mit nur sehr geringen Deutschkenntnissen und einer abgeschlossenen Ausbildung. Konfrontiert mit dem harten Leben und einer komplett unterschiedlichen Kultur, macht er unterschiedliche Jobs, u.a. als Zeitungsverkäufer und Prospektenverteiler. Einsam, ohne Freunde, lebt er nun im kalten Wien. Die einzige Freundin ist seine Katze Hakima, ein Mischung aus den beiden Namen seiner Schwestern Halima und Karima.

Zufällig lernt er Sandra, die Schwester eines Nachbarn kennen, als diese ihren Bruder besucht. Zwischen den beiden entwickelt sich schnell eine enge Freundschaft, die sich zu einer Liebesgeschichte entwickeln wird. Sandra zeigt ihm das Palmenhaus in Wien, ein Glashaus mit mehreren Palmenbäumen¹⁴², und schenkt ihm zu seinem Geburtstag eine Jahreskarte, was in den Folgejahren zum traditionellen Geburtstagsgeschenk wird. Das Palmenhaus wird sozusagen zu einer alternativen Heimat. Dorthin geht Hamza nun fast jeden Tag, oft auch mit Sandra zusammen und das Schönste ist, dass dort Heimatgefühle in Hamza aufkommen.

Hamza erzählt Sandra seine Geschichte. Und so wird die Gegenwart, die eigentlich als Sprengrahmen der vergänglichen Geschichten gilt, oft mit Geschichten aus der Vergangenheit unterbrochen. Man erfährt immer mehr über Hamza und sein Leben. In seinen Erzählungen zeichnen sich durch Gegenüberstellungen zahlreicher kulturellen Aspekte der Aus- und Einwanderungsgesellschaft, darunter auch die in dieser Arbeit zu analysierenden Themen Raumvorstellung, Familie, Liebe und kulturelle Identität, ab.

Im Roman *Das Palmenhaus* behandelt Eltayeb fast alle Themen und Motive der von mir bislang erfassten sudanesischen Migrationsliteratur, beginnend mit den Problemen fast aller Drittweltländer, der Armut, der sozialen Ungerechtigkeit, der politischen Korruption, den unendlichen Bürgerkriegen bis hin zum heutigen sudanesischen Regime. All diese Themen wurden in seinem autobiographischen Text *Das Palmenhaus* in einer wunderbaren Kombination und einem einzigartigen Schreibstil zusammengeführt und zudem mit spezifischen Brechungen durch das Leben des Autors in der ‚fremden‘ Umwelt Österreichs kombiniert. So lassen sich bei ihm also nicht nur die Verhandlung sudanesischer Probleme in seiner Exilliteratur untersuchen, sondern auch die Verarbeitung spezifischer Erfahrungen eines Sudanesen in der Fremde, d.h. Probleme der Interkulturalität, des Kulturkontakts im

¹⁴² Die Palmen sind sehr präsent im sudanesischen sowie ägyptischen Alltagsleben, besonders im Nordsudan. Da bedeuten die Palmen und der Nil das Leben. Davon lebt man und ohne sie ist das Leben kaum vorstellbar.

Reflexionsmedium der Literatur. Aus all diesen Gründen wurde (*Das Palmenhaus*) für die folgende Analyse als besonders geeignetes Exemplar sudanesischer Migrationsliteratur ausgewählt. Dabei soll sich die Analyse explizit nicht mit der Auseinandersetzung des Autors mit den politischen Verhältnissen im Sudan befassen. Die folgende Untersuchung konzentriert sich vor allem auf die Verhandlung der Migrationsthematik in Eltaybs Text *Das Palmenhaus*, also die Konfrontation von sudanesischen Alltagskonzepten mit der Alltagserfahrung des Protagonisten in Österreich. Alles Weitere würde den gegebenen Rahmen der Arbeit sprengen.

4. Zur Raumgestaltung

Als wesentlicher Aspekt interkultureller Analyse bzw. interkulturelles Vergleichs gilt die Darstellung der Raumgestaltung beider Kulturräume und deren Verhältnis. Im Roman hat man es im Grunde genommen mit drei (Handlungsräumen) zu tun, nämlich dem Sudan, Ägypten und Österreich. Infrage kommt hier aber die Raumgestaltung im Sudan und Österreich, die wie bereits erwähnt als kulturelle Räume betrachtet werden.

Der Sudan und Österreich werden in der räumlichen Darstellung in scharfer Gegenüberstellung in mehrfacher Hinsicht geschildert. Schon vor der Abreise nach Wien äußert sich der Protagonist Hamza in klaren Worten zu diesem Thema. Nachdem er für sich beschlossen hatte, sich wieder auf den Weg nach Europa, dieses Mal nach Wien¹⁴³, zu machen, wird er von Amm Rikaabi¹⁴⁴ gefragt: Warum Wien? Darauf antwortet er:

Ich denke, ich habe meinen Anteil am Höllenfeuer in Wadd An-Naar¹⁴⁵ und meinen Teil an Folter und Qualen im hintersten Winkel der Welt gehabt. Jetzt ist es an der Zeit, ins Paradies zu gehen, und ich glaube, die Engel von Wien haben nichts dagegen, mir ein Einreisevisum ins Paradies zu erteilen.¹⁴⁶

Extrem gegensätzlich setzt er die beiden Parteien: sein Dorf ist die Hölle, während Wien als Paradies gilt und er als Spion des Teufels den Unterschied zwischen den beiden überprüfen sollte:

¹⁴³ Im Roman Städte ohne Dattelpalmen war Hamza bereits in Italien, Holland und Frankreich.

¹⁴⁴ Der engste Freund von Hamza in Kairo, auch wenn er über 40 Jahre älter ist. Gemeinsame Interessen an Kunst, Literatur und Gesänge verbinden sie miteinander. Sie führen lange Diskussionen über Nacht darüber im Hof des sudanesischen Klubs in Kairo.

¹⁴⁵ Wadd An-Naar kommt im Roman als ein Dorf im mittleren Sudan vor, wo Hamza geboren und aufgewachsen ist.

¹⁴⁶ Eltayeb (2007), S. 274.

Wenn mich die Engel befragen, werde ich ihnen sagen, dass ich direkt mit einem Auftrag aus der Hölle komme und mich der Teufel als Spion schickt, um nachzuweisen, dass es tatsächlich einen Unterschied zwischen Paradies und Hölle gibt.¹⁴⁷

Der vor der Einreise in Wien vorgestellte große Unterschied zwischen Heimat und dem Paradies entpuppt sich als berechtigt. In seinem Dorf brennt die Hitze¹⁴⁸, während er jetzt gerade nach der Landung in Wien mit weniger als minus sieben Grad und Straßenrändern voller Schnee konfrontiert ist.¹⁴⁹ Auf der Flucht vor der Kälte später probiert er Unterschiedliches bis er interessanteweise feststellt, „dass man Wärme am billigsten mit einer Monatskarte kaufen kann“¹⁵⁰, was er tatsächlich macht und sich im Winter oft in der Straßenbahn befindet. Außerdem wurde er bereits am Flughafen mit Schwierigkeiten konfrontiert wie beispielsweise durch die unverständliche, gepunktete Sprache auf den Schildern und durch Verständnisprobleme, als ein Offizier ihm Fragen stellte.¹⁵¹

Das Österreich zugeschriebene wunderbare Bild als Paradies und Land des Glücks scheint allerdings der Realität nicht Stand zu halten. Hamza kommt dem Leser in zahlreichen Passagen und Situationen enttäuscht vor. Als allererstes war er enttäuscht von den kaum zu findenden Arbeitschancen, was seinen Vorstellungen widerspricht:

Ich kam im Jänner 1992 nach Wien und glaubte, es gebe hier genug Arbeit für alla. Man hat mir gesagt, dass die einzige Möglichkeit für mich, hier Geld zu verdienen, die Arbeit als Zeitungsverkäufer bei der „Kronen Zeitung“ und dem „Kurier“ sei. Also ging ich dorthin. Ich sollte fünftausend Schilling als Kautions für die Jacke, die Kappe und die Tasche hinterlegen, die man bei der Arbeit wie eine lebende Litfaßsäule tragen muss. Ich versuchte über eine Woche lang, diesen Betrag aufzutreiben. Schließlich konnte ich das Geld von Jemandem borgen.¹⁵²

Über die einzige Arbeit, die Hamza gefunden hat, beklagt er sich sehr. Er setzt sie mit seiner bisher schlimmsten Erfahrung gleich: Er wurde gegen seinen Willen zum Militär einberufen und zum Kampf gegen die Rebellen im Süden des Landes geschickt. Er wurde festgenommen und nach wochenlangender Verhaftung entlassen. Nach Rückkehr in seine militärische Kaserne wurde er von seiner militärgerichtlichen Führung verhört und anschließend zum Tode verurteilt. Wenige Stunden vor seiner Hinrichtung gelang es ihm mit Hilfe eines Kameraden

¹⁴⁷ Eltayeb (2007a), S. 274-275.

¹⁴⁸ Ebd., S. 66.

¹⁴⁹ Ebd., S. 284-289.

¹⁵⁰ Ebd., S. 16.

¹⁵¹ Ebd., S. 284.

¹⁵² Ebd., S. 196.

zu fliehen.¹⁵³ Hamza vergleicht seine Arbeitsbedingungen in Wien mit seiner Militärzeit. So für ihn stellt sein Chef einen neuen Führer dar: „*Ich begriff, dass dieser Mann nun nach meinen militärischen Führern im Sudan mein neuer „Führer“ sein sollte, obwohl er in keiner Uniform steckte*“.¹⁵⁴ Die Zeitungsverkäufer werden mit einem vom Chef vorgehaltenen Vortrag auf ihre zukünftige Arbeit vorbereitet: „*Sie brachten uns in einen Videoraum, und man bekam den Eindruck, auf eine militärische Operation vorbereitet zu werden*“.¹⁵⁵

Die Gegenüberstellung beider Kulturräume im Roman belegt zudem einen der verbreiteten Stereotype über Afrika und die sogenannte, Dritte Welt, zu der der Sudan ohne Zweifel gehört. So erzählt Hamza Sandra¹⁵⁶ bei der ersten Begegnung:

*[...] ich bin von einem Ort gekommen, in dem man die Zeit wie Ziegen vor sich hertreibt. Man sagt: ‘Bleib stehen!’, und es bleibt stehen, ‚Geh weiter!‘ und sie geht weiter. Man treibt sie vor sich her, und beim ersten Baum legt man sich hin, um auszuruhen und auf der Zeit zu schlafen, ohne Uhr und ohne Zeitrechnung. Wenn man wach wird, scheut man die Zeit von neuem vor sich her bis zu den Häusern, um dort wieder zu schlafen. Hier ist es umgekehrt. Die Zeit ist wie ein Raubtier hinter den Menschen, läuft jedem nach, zerfleischt den zu Langsamem und frisst den Schwachen auf, kreist über Menschen wie ein Raubvogel. Hier muss man vor der Zeit herrennen und rennen bis man zusammenbricht.*¹⁵⁷

Im Gegensatz dazu sind die Wiener immer (im Kampf mit der Zeit). Sie werden von Abuu Darsh¹⁵⁸ in einem Gespräch mit Hamza wie folgt beschrieben:

*[Sie] werden von ihren Uhren gezogen, genau wie sie ihre Hunde ziehen. Sie hasten auf den Straßen wie die Verrückten dahin und eilen sich von einem Termin zum anderen. Wenn sie nur ein paar Minuten zu irgendwelchen Nichtigkeiten zu spät kommen, geraten sie schon in Panik.*¹⁵⁹

Mit der Aussage stellt er den kulturell bedingten Umgang mit der Zeit in Frage. Der lockerere Umgang der Sudanesen mit der Zeit sollte nicht so verstanden werden, dass sie faul sind, sondern dass die Wiener in Wichtigkeitsereien geraten, wenn es um die Zeit geht. Sie ärgern sich immer, wenn es um das Einhalten von Uhrzeiten geht, auch wenn es sich um Nichtigkeiten handelt, versuchen sie stets, alles zeitgenau zu erledigen.

¹⁵³ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 115-163.

¹⁵⁴ Ebd., S. 196.

¹⁵⁵ Ebd. S. 196.

¹⁵⁶ Die Schwester eines Nachbarn, später seine Freundin.

¹⁵⁷ Eltayeb (2007a), S. 32.

¹⁵⁸ Ein Freund von Hamza in Wien.

¹⁵⁹ Eltayeb (2007a), S. 84.

Der Sudan wird aber auch weiterhin als ein Land mit beeindruckender Geschichte, die bis auf zehntausend vor Christus zurückgeht, beschrieben. Aber auch als ein Land, das heute unter endlosen Bürgerkriegen leidet, was auch seine Entwicklung behindert. So erzählt Hamza stolz von der nubischen Königin Amani Shekhtu und den wunderbaren Zeiten, als eine Frau die Macht übernahm und zur nubischen Geschichte und Zivilisation einen großen Beitrag geleistet hat.¹⁶⁰ Er berichtet aber auch von der finsternen Gegenwart, wo die Militärs¹⁶¹ das Land und die Menschen unterdrücken, Statuen als Zeuge der Geschichte als Bedrohung ansehen und daher begraben werden müssen.¹⁶² Das Land versinkt in den Bürgerkrieg und die damit verbundene Gewalt und Brutalität immer mehr und mehr.¹⁶³ In der gleichen Zeit wird Wien bzw. Österreich als Paradies und Land des Glücks charakterisiert, in dem es keinen Krieg gibt¹⁶⁴ und Frieden und Wohlstand herrschen.

Einer der interessanten Aspekte ist der Verkehr. Dabei wird geschildert, wie sich Menschen in beiden Kulturräumen verhalten. Hamza muss mehrmals einen halben Tag lang von Wadd Al-Kabaabiesh nach Wadd An-Naar und umgekehrt zu Fuß gehen. Von Wadd Al-Kabaabiesh nach Khartum fährt er mit einem *„staubigen, klapprigen Bus mit Rostflecken, die wie Pusteln aussehen“*¹⁶⁵. Im Bus sind die meisten Fahrgäste Frauen und Kinder, die *„zwischen Taschen, Körben und Bündeln eingezwängt [waren]. Wir alle waren zusammengepresst wie Ölsardinen.“*¹⁶⁶

Auf beeindruckender Art und Weise werden die Menschen in Verkehrsmitteln beschrieben, wobei sich gleichzeitig Unterschiede sowie Ähnlichkeiten abzeichnen. In beiden Kulturräumen wird im Bus bzw. im Zug geschwiegen, auch wenn dies aus unterschiedlichen Gründen passiert. Die Wiener z.B.:

Man kann sie an den Straßenbahn- oder Bushaltstellen stehen sehen, wie sie alle in die Richtung starren, aus der der nächste Zug oder Bus kommen wird. Wenn sie einsteigen, könnte man denken, sie hätten Streit miteinander. Niemand spricht, und sie sind die Schnellsten auf der Welt, die sich sofort bei der geringsten unabsichtlichen Berührung beim anderen entschuldigen. Absichtlich setzen sie sich weit voneinander hin. Sie wirken nervös und sitzen da mit finsterem Blick, die

¹⁶⁰ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 55.

¹⁶¹ Ebd., S. 88.

¹⁶² Ebd., S. 74.

¹⁶³ Krieg in Darfur, vgl. Eltayeb (2007a), S. 99.

¹⁶⁴ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 288.

¹⁶⁵ Ebd., S. 89.

¹⁶⁶ Ebd., S. 174.

*Augen ständig auf die Uhr gerichtet. Oder sie lesen irgendetwas, um ja den Blickkontakt mit anderen zu vermeiden.*¹⁶⁷

Dies wird allerdings negativ angesehen und nicht so, dass man es in einer leistungsorientierten Gesellschaft tun sollte. Auf dem Weg aus Hamzas Dorf nach Khartum schweigen die Fahrgäste auch lieber, aber nicht um den Kontakt mit anderen zu vermeiden, sondern weil man schlimme Zeiten erlebt hat.¹⁶⁸ Die Höflichkeit der Wiener fehlt aber unter den Fahrgästen im Sudan sowohl bei unabsichtlichen als auch bei absichtlichen Berührungen:

*mit dem Zug, der schäbiger und abgenutzter denn je aussah, ging es weiter nach El-Khartuum.*¹⁶⁹ *Keines der Fenster mit hölzernem Rahmen hatte noch Scheiben. Beim Einsteigen hatten es alle eilig und drängten in den Zug. Jeder stieß auf den anderen schimpfend und verfluchend mit Händen, Beinen, mit Körben oder anderem Gepäck. [...] irgendetwas schien ihre Geduld besiegt zu haben. Eine unsichtbare Katastrophe hatte in ihren Gesichtern Spuren hinterlassen. Trieb sie zu diesem übertrieben selbstsüchtigen Benehmen.*¹⁷⁰

Der Zug ist so schäbig und abgenutzt, während für Hamza in Wien die Straßenbahn als Flucht vor der Kälte dient.¹⁷¹

Ein interessanter Aspekt der Raumgestaltung ist der Wahrnehmung von Orten und Gegenständen als Erinnerungssymbole an die Heimat, v.a. die Palme gewinnt an großer Bedeutung für Hamza. So sind Bilder von Palmen überall in seiner Wohnung zu sehen. Sogar an der Decke. Die Bilder von Palmen beruhigen ihn und tragen ihn in Gedanken zu den Dattelpalmen aus seinem frühen Leben.¹⁷² Und wenn er träumen sollte, singt er für die Palme.¹⁷³ Als Sandra die Palmenbilder in seiner Wohnung sieht und seine große Liebe zu Palmen entdeckt, lädt ihn ins Palmenhaus ein. „*Es ist ein Glashaus für tropische Pflanzen, die keine Kälte und kein Eis vertragen*“.¹⁷⁴

Das Palmenhaus wird wegen seiner einzigen Palme zu Hamzas Lieblingsort in Wien. Dort begibt er sich seine Träume und Erinnerungen an die Heimat und seine Geschichte. Es ist so, als wäre das Palmenhaus seine

Tränke für Erinnerungen und Glück. Wenn ich in diesem Land sterben sollte und ich hier begraben werden könnte, würde sich meine Seele in dieser Wärme sicher

¹⁶⁷ Eltayeb (2007a), S. 84.

¹⁶⁸ Ebd., S. 89-90.

¹⁶⁹ Arabisch für Khartum.

¹⁷⁰ Eltayeb (2007a), S. 90.

¹⁷¹ Ebd., S. 16.

¹⁷² Ebd., S. 34 u. 37.

¹⁷³ Ebd., S. 17.

¹⁷⁴ Ebd., S. 34.

*wohl fühlen. Damit würde man mir einen Gefallen erweisen, den ich nicht vergessen würde, solange ich tot bin.*¹⁷⁵

So weit gefasst gilt das Palmenhaus als eine Ersatzheimat für Hamza oder sozusagen als Metapher für die Heimat. Er lebt jetzt nur physisch in Wien, da seine Seele in Afrika geblieben ist.¹⁷⁶ Er sagt Sandra, da es im Palmenhaus Palmen und tropische Pflanzen gibt, dort seien bestimmt auch die Seele seiner Vorfahren. Daher geht er hin, um seine Verwandten zu besuchen. Und so wird ihm das Palmenhaus immer wichtiger und Hamza fühlt sich dort immer heimischer. Hamza äußert sich über das Palmenhaus folgendermaßen:

*dieser Ort, der mir so gut tut und mich nach all den Jahren, in denen ich niemandem und nichts mehr vertrauen konnte, langsam wieder ins Gleichgewicht bringt. [...] mein Leben [hat] in den letzten Monaten eine glückliche Wende genommen.*¹⁷⁷

Die Wahrnehmung vom Palmenhaus als Ersatzheimat zeigt und bestätigt Hamzas Enttäuschung, denn er wäre ins Paradies gekommen. Doch auf diese Weise wird Hamza insbesondere an die zuvor als Hölle bezeichnete Heimat mit Sehnsucht erinnert. Wahrscheinlich aus zwei Hauptgründen: zum einen gilt seine Sehnsucht nicht der Heimat in selbst, nicht der brennenden Hitze und der herrschenden Armut im Norden, nicht den Krieg im Süden und nicht mal seiner Verhaftung in der militärischen Kaserne. Sie gilt seinen liebsten Menschen, die er dort verloren hat. Die Sehnsucht bezieht sich auf seine Erinnerungen an diese Menschen und die mit ihnen verbrachten wunderbaren Zeiten. Zum anderen, weil er entdecken musste, dass das Paradies nicht mehr als eine zweite Hölle ist. Auch im vermeintlichen Paradies gibt es einen anderen (Führer), dem man -ohne Widerrede- folgen muss, wo die Einsamkeit einen frisst. Hamza scheint beide Höllen aushalten zu müssen, „ohne eine Wahl zu haben, ohne zu wissen, was besser ist. Aber ich bin von beiden müde.“¹⁷⁸

Ein weiterer Unterschied, wodurch beide Räume im Gegensatz zueinander stehen, ist, dass Hamza immer bestürzt ist, wenn er am Ende des Tages über den Markt läuft und Berge von weggeworfenem Gemüse und Obst sieht, welches von Füßen zertreten und von Hunden beschnüffelt wird. Von seiner Mutter hat er als Kind gelernt, dass er immer auf dem Boden liegendes Brot aufheben und an den Wegrand stellen soll, um dies an Vögeln oder anderen Tieren zu füttern.

¹⁷⁵ Eltayeb (2007a), S. 52.

¹⁷⁶ Ebd., S. 282.

¹⁷⁷ Ebd., S. 240.

¹⁷⁸ Ebd., S. 32.

Zum Schluss lässt sich sagen, dass Hamzas eigene Heimat so elend dargestellt wird, er aber an diese auch stets erinnert. Wien wird -wie bereits erläutert- deutlich unter Beschuss genommen und negativ bewertet. Dies lässt sich schon an der ersten Seite des Romans erkennen. „Für mich ist Wien eine gnadenlose Stadt“, sagt Hamza.¹⁷⁹ Arme Städte werden den reichen Städten gegenübergestellt. Die ersten sind barmherzig mit den Armen, während die reichen den Wohlhabenden den Luxus stellen. „Und Menschen wie ich, die nicht an diesem Überfluss teilhaben, die frieren und nichts besitzen, bekommen diese Herzlosigkeit noch deutlicher zu spüren.“¹⁸⁰ Das Leben in Wien ist ein Spiel, aus dem er möglich mit möglichst wenig Verlust aussteigen möchte.¹⁸¹

Eine gelungene Zusammenfassung zum Verhältnis beider Kulturräume im Roman und wie sie von Hamza angesehen werden, zeichnet die folgende Passage ab, als Hamza einmal im Palmenhaus träumt:

Ich bin ein kleines Kind und spiele mit der Sonne. Sie ist in meinen Händen wie ein kleiner golden leuchtender Ball. Lachen rolle ich sie vor mir her. An einer Ecke stoße ich auf einen Jungen in meinem Alter. Man kann seine Gesichtszüge nicht klar erkennen. Er hat einen Mond unter dem Arm und möchte ihn mit der Sonne tauschen. Das lehne ich ab und sage: Nein. Ich tausche nicht meine Sonne gegen deinen Mond ein. Du kannst gerne mit mir spielen, wenn du willst.“ Er tut, als wäre er einverstanden, und beginnt mit mir zu spielen. Er legt den Mond auf den Boden, schnappt sich die Sonne und läuft mit ihr weg. Er hat mich überlistet! Er verschwindet mit meiner Sonne, und ich finde neben mir einen silbernen Mond. Von dem jungen ist keine Spüre zu sehen. Die Abenddämmerung senkt sich über den Horizont, und ich versuche herauszufinden, in welcher Richtung er geflohen ist. Er ist nach Norden gelaufen. Aber das ist so weit weg von hier! Ich bin traurig und niedergeschlagen. es wird dunkel. Nun bin ich gezwungen, den schweren Mond zu tragen, der aus Blei sein muss. Das laute Vogelgezwitscher ist verstummt. Es ist still geworden. Entsetzliche Angst überkommt mich, und ich betrachte den Mond, dessen Silberfarbe weniger strahlend und verzaubernd ist, als ich erwartet habe. Er hat eine tote, blassgraue Farbe. Mit dem Ellbogen wische ich ein paarmal über ihn. Da beginnt ein Teil von ihm zu glänzen. Ich hoffe, dass sich das Silber in Gold verwandeln wird, wenn ich weitermache. Dann hätte ich meine Sonne wieder zurück. Ich setze mich hin und beginne ihn zu polieren, bis ich eine eigenartige Stimme höre, von der ich nicht weiß, woher sie kommt.¹⁸²

¹⁷⁹ Eltayeb (2007a), S. 7.

¹⁸⁰ Ebd., S. 7.

¹⁸¹ Ebd., S. 7.

¹⁸² Ebd., S. 81-82.

Der Traum lässt sich meiner Auffassung nach so deuten, dass er seine Heimat gegen seinen jetzigen Aufenthaltsort eintauschen musste, womit er nicht zufrieden scheint. Er hat gehofft, dass er in dem Mond Ersatz finden kann. Der Mond war aber im Gegensatz zu seiner Erwartung weniger glänzend und verzaubernd trotz seiner Versuche ihn zu polieren. Er will seine ‚Sonne‘ zurück, der Norden, in den der Junge mit seiner Sonne verschwunden ist, ist aber so weit weg. Er muss sich doch an den (silbernen Mond) gewöhnen und darauf hoffen, dass sich Silber in Gold verwandelt. Die Sonne kann er folgerichtig nicht wiederhaben, jetzt verlangt er nur ihren Glanz, den er beim Mond vermisst.

5. Zum Familienstellenwert

Nichts Anderes scheint Hamzas Leben mehr zu beeinflussen als seine Familie. Seine ganze Geschichte dreht sich um seine Mutter, seine beiden Schwestern, etwas weniger um seinen Vater und die Erinnerungen an sie und mit ihnen. Die Familie wird als eine typisch sudanesisch zur damaligen Zeit¹⁸³ dargestellt. Sie besteht aus einem dominanten Vater, der alles bestimmen will und die Kinder unterdrückt. Eingeschüchtert von der Dominanz des Vaters, melden sich die Kinder kaum zu Wort und veräußern nicht, was sie machen oder werden möchten. Und dann ist da noch die Mutter, die kämpft, um sich und die Kinder von der Unterdrückung ihres Mannes zu befreien, was ihr sehr selten gelingt. Beispielsweise bei den Streitigkeiten zwischen dem kleinen Hamza und seinem strengen Koranlehrer, dessen Behauptungen und religiösen Meinungen der Vater immer zuhört und folgt¹⁸⁴

An die Mutter erinnert sich Hamza immer als ein (menschlicher Engel), bei dem man Schutz, Liebe und Sicherheit fand. Sie muss weinen und es tut ihr weh, als die kleine Halima abstillen sollte.¹⁸⁵ Es wird allerdings nicht so viel von der familiären Atmosphäre während der Kindheit erzählt. Der Vater hört dem strengen Scheich Al-Faki zu und fängt immer nach seinen Klagen an, Hamza zu schlagen, weil er z.B. mit einem Hund spielt oder nicht brav lernt. Da muss, seine Engel‘, die liebevolle Mutter, agieren und ihn verteidigen.

Der Vater verlässt die Familie aus unbekanntem Gründen und man hört nichts mehr von ihm. Das wird ihm Hamza nie verzeihen. Da Hamza noch klein war, konnte er damals nicht sofort die Rolle des Vaters als Familienoberhaupt übernehmen. Auch wenn er später aus der ihm

¹⁸³ Hamza ist zu Romanende im Januar 1999 32 Jahre alt. Seine Kindheit war also in den 1970er und 1980er Jahren.

¹⁸⁴ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 72-74.

¹⁸⁵ Ebd., S. 62.

bisher bekannten kleinen Welt, seinem Dorf, auswandert und die Finanzierung der Familie teilweise übernimmt.

Die Mutter kümmert sich um die drei Kinder. Als junger Erwachsener zog Hamza in die Hauptstadt Khartum, wo er arbeitet, sich später eine Diebesbande anschließt und der Mutter Geld schickt. Er entscheidet sich, in die (fernen Länder) zu gehen, nach Europa über Ägypten. Nach Komplikationen wegen seines illegalen Status kehrt er in den Sudan zurück. Geschockt muss er erfahren, dass die übriggebliebenen Familienmitglieder verstorben sind. Hamza weiß sogar nicht einmal, wann sie gestorben sind:

Ich weiß nicht genau, wann Habieba Bit Nuur Ed-Dien Esh-Shielaani starb. Das war der Name meiner Mutter. Mir ist nicht bekannt, wann meine Schwestern Kariema und Haliema starben. Ich betrachte den Tag, als ich damals von Europa nach Wadd An-Naar zurückkehrte, als den Tag ihres Todes. Und der Tag, an dem ich dort das Armband und die beiden Puppen im Sand vergrub, ist für mich der Tag ihres Begräbnisses. Ich kennzeichnete damals die drei „Gräber“ mit einem großen und drei kleinen schwarzen Steinen, die teilweise von einer Sandschicht überzogen waren.¹⁸⁶

Zurückkehrend mit Geschenken für die Familienmitglieder, deren Tod er feststellen musste, reagiert Hamza zutiefst bestürzt. Die Geschenke muss er unter einer Palme im Sand vergraben und den Ort symbolisch als ihre Gräber betrachtet.¹⁸⁷ Als Zeichen der tiefen Verbundenheit mit seinen drei verstorbenen Verwandten kehrt er mehrfach zu ihren Gräbern zurück, wohin er einen knappen halben Tag durch die brennende Wüste zu Fuß geht.¹⁸⁸ Beim letzten Besuch gräbt er die drei Steine aus und nimmt sie mit.¹⁸⁹ Sie werden ihm sein ganzes Leben lang begleiten. Es scheint so, als ob irgendetwas ihn an die Familie erinnern würde.

So riecht er im Alter von einunddreißig Jahre das Parfum einer in die Straßenbahn einsteigenden Frau. Der Geruch versetzt ihn in alte Zeiten, als er klein war und diesen Duft aus den Zöpfen seiner Mutter riechen konnte:

Eine Frau steigt ein. [...] Ich kann ihr Parfum riechen. Es kommt mir vertraut vor. Ich versuche, aus den Augenwinkeln, einen Blick auf sie zu erhaschen. Es gelingt mir aber nicht, weil sie genau hinter mir sitzt. Ich schließe die Augen, um dem Duft dieses Parfums in meiner Erinnerung nachzuprüfen. Langsam sinke ich in eine Art Halbschlaf.

¹⁸⁶ Eltayeb (2007a), S. 53.

¹⁸⁷ Ebd., S. 77.

¹⁸⁸ Ebd., S. 57.

¹⁸⁹ Ebd., S. 79.

Jetzt nehme ich den Duft ganz deutlich wahr, und plötzlich erinnere ich mich wieder an den Ort, an dem ich dieses Parfum zum ersten Mal gerochen habe. Es duftet nach den Zöpfen meiner Mutter. Ihr Haar hatte diesen warmen Geruch, der mir das Gefühl gab. Wie oft habe ich das Parfum eingeatmet, als ich ganz nah bei ihr einschlief und in meinen Träumen versank!¹⁹⁰

Deutliche Ähnlichkeiten zeichnen sich bei Sandras Familie, aber jedoch mit feinen Unterschieden, ab. Ihre Mutter verlässt die Familie, auch wenn sie den Vater nach einer heftigen Romanze geheiratet hat. Weil sie sich in einen anderen Mann verliebt hat, mit dem sie nach Amerika zog. Sandra war damals 2 Jahre alt und kann auch wegen ihrer dadurch verursacht tiefen Verletzung weder ihrer Mutter noch dem Mann verzeihen. Sandras Vater, versetzt sich‘ in die Rolle von Hamzas Mutter:

Mein Vater bestand darauf, dass wir Kinder bei ihm bleiben. So wuchsen wir bei ihm und unserer Großmutter auf. Er war uns Vater und Mutter, und wir waren sein Ein und Alles. Er hat sich immer anständig verhalten und nie ein böses Wort über unsere Mutter verloren. Wenn sie zu Besuch kam – was selten passierte –, durften wir so viel Zeit mit ihr verbringen, wie wir wollten. Aber zwischen mir und meiner Mutter gab es einen Bruch, der sich nicht mehr kitten ließ. Ich konnte ihr nie vergeben, dass sie mich wegen einem anderen Mann so klein zurückgelassen hat. Das Ganze hat meinen Vater sehr mitgenommen.¹⁹¹

Als der Vater verschwand und der Rest der Familie verstarb, blieb Hamza niemand anderes im Dorf. Er hat keine Verwandte, oder vorsichtiger auszudrücken, er kannte keine Verwandten.¹⁹² Er hat sehr selten mit den Eltern, mit dem Vater niemals, über ihre Verwandtschaft gesprochen. Später trifft er Hashim in Kairo, der beinahe sein Vater gewesen wäre. Hashim ist die einzige Person, die Hamza trifft und etwas über sein Dorf und seine Familie weiß. Er erzählt ihm, wie seine Eltern geheiratet haben und noch etwas über seine Großeltern.¹⁹³

Diese Bekanntschaft mit Hashim zeigt auch eine Art von Heirat in der sudanesischen Gesellschaft, die allerdings nicht zu generalisieren ist. Der Mann heiratet die Frau nach einer (Vereinbarung) mit dem Vater der Frau, nicht nach einer gemeinsamen Liebesbeziehung. Hashim, der in Hamzas Mutter vor ihrer Heirat verliebt war, hatte allerdings Pech, als Habiebas Vater vor der Verwirklichung dieser Vereinbarung starb:

Ich war sehr in deine Mutter verliebt, Hamza. Wir waren weitläufig verwandt, und ich hatte vor, sie zu heiraten. Doch dein Großvater starb leider sehr früh, und

¹⁹⁰ Eltayeb (2007a), S. 16.

¹⁹¹ Ebd., S. 242.

¹⁹² Ebd., S. 258.

¹⁹³ Vgl. Hamzas erstes Treffen mit Hashim in Eltayeb 2007, S. 258-259.

*die Vereinbarung zwischen ihm und mir hatte nach seinem Tod keine Bedeutung mehr. Deine Mutter wurde mit deinem Vater Yusuf verheiratet.*¹⁹⁴

Wäre es doch eine (normale) Liebesbeziehung zwischen zwei, die noch am Leben waren, gewesen, wäre alles nicht mit dem Tod des Großvaters gescheitert.

In Wien kommt Hamza allein an. Keine Familie, keine Freunde und auch keine Sprache, die ihm helfen konnte, Kontakte zu knüpfen. Er findet eine Katze, die unter Kälte leidet, so wie er selbst.¹⁹⁵ Er nimmt sie auf und nennt sie ‚Hakiema‘, eine Kombination aus den Namen seiner beiden Schwestern Haliema und Kariema. Hakiema wird die engste Freundin von Hamza, die ihm versteckt unter seinem Mantel überall hinbegleiten wird.¹⁹⁶ Später lernt er Sandra kennen, sie kommen zusammen und führen eine romantische Liebesbeziehung, und ziehen zusammen. Es lässt sich sagen, dass sich hier eine Familie bildet: Sandra, Hamza und Hakiema. Ein klarer Unterschied zeichnet sich hier zur sudanesischen Familie bzw. Gesellschaft, wo Zusammenwohnen einer Frau mit einem Mann ohne Heirat unvorstellbar ist.

Sandra und Hakiema werden zur gleichen Zeit krank. Ihr Zustand verschlechtert sich rasch. Sandra hat Bauchspeicheldrüsenkrebs im fortgeschrittenen Stadium.¹⁹⁷ Hakiema ist kraftlos und bewegt sich kaum. Ihr Miauen ist so schwach. Die Tierärztin meint, dass Hakiema sofort von ihren Schmerzen erlöst werden sollte. Sie ist nun weg. Nach gemeinsam verbrachten sieben Jahren ist Hamza wegen dieses Verlusts zutiefst gestürzt. Er zieht ziellos durch die Straßen. Er nimmt ein großes Risiko auf sich, indem er Hakiema auch unter der Palme im Palmenhaus vergräbt. Als ob er bekannt geben wollte, dass sie eine genauso wichtige Position wie seine verstorbenen Verwandten in seinem Leben eingenommen hatte. Sandra ihrerseits verstirbt und verlässt ihn¹⁹⁸, nachdem ihm das Versprechen abgenommen hatte, nach ihrem Tod nicht zu weinen, sondern sich an die schönen sie Zeiten zu erinnern. Nun ist Hamza fertig und niedergeschlagen. Er entscheidet sich, baldmöglichst nach Kairo zu fliegen. Oder besser dorthin zu fliehen.¹⁹⁹

Hier zu bemerken ist, wie nah ihm die Katze in Wien war, wobei es in Wadd An-Naar von Scheich Al-Faki und seinem Vater versucht wurde, ihm von dem Hund (Sameh) abzulenken, indem sie ihm beibrachten, dass ein Hund unrein sei. Auf sie hat er aber nicht gehört und kümmerte sich nur mehr um Sameh. Eines Tages verschwand Sameh und hörte Hamza

¹⁹⁴ Eltayeb (2007a), S. 260.

¹⁹⁵ Ebd., S. 336.

¹⁹⁶ Ebd., S. 39.

¹⁹⁷ Ebd., S. 329.

¹⁹⁸ Ebd., S. 340.

¹⁹⁹ Ebd., S. 346.

Scheich Al-Faki und seinen Vater sagen, dass es gut sei, dass man das Unreine beseitigt habe und man sich dafür sorgen solle, genauso in den anderen Dörfern zu tun. Hamza war der Auffassung, sie seien der Grund, warum Sameh verschwunden sei.²⁰⁰

Wie bereits erwähnt (flieht) Hamza aus dem wieder (kalt gewordenen) Wien nach Kairo. Abuu Darsh begleitet ihm zum Flughafen. Das Miauen einer Katze unter dem Regen nimmt ihm die Aufmerksamkeit auf den letzten Ruf seines Fluges. Er rennt rasch zur Katze draußen, wo er für fünfzehn Minuten gesperrt wird und weswegen er den Flug verpasst. Die Tür kann man von draußen nicht aufmachen. Wegen des dicken und dichten Glases konnte man seine Bitten, die Tür aufzumachen, nicht hören. Endlich sieht ihn eine junge Frau und tut ihm einen Gefallen. Sie habe auch ihren Flug verpasst und zeigt ein großes Interesse an der Katze. Sie erkundigt sich nach ihren Namen und Hamza antwortet: (Nuur), was auf Arabisch (Licht) bedeutet. Ein Zeichen der Hoffnung. Bei diesem regnerischen Wetter lädt der über Hamzas Verbleibe glückliche Abuu Darsh beide zu einem Kaffee, was sie dankend annehmen. Im Auto legt Hamza Nuur unter den Mantel. Hakiemas Lieblingsort. Er lächelt. Sitzend im Café hört er keinen Donner mehr. Was sich als Zeichen der Sicherheit und Keine-Angst verstehen lässt. Er hat eine unter der Kälte leidende Katze gefunden und eine junge Frau zeigt sich interessiert für die Katze. Sie sitzen nun zusammen in einem Café. Ein neuer Anfang. Das Leben geht weiter.²⁰¹

6. Zur Darstellung der Liebe

Ein sehr präsenten Phänomen im Roman ist die Liebe. Eine große Liebesbeziehung entsteht zwischen Hamza und der zu spät getroffenen²⁰² Sandra. Durch die unter dem Paar geführten Gespräche über ehemalige Liebesbeziehungen erfährt man mehr zum Thema und es lassen sich Ähnlichkeiten sowie Unterschiede zwischen beiden Kulturräumen feststellen.

Hamza erzählt Sandra von seiner ersten Liebe, als er immer noch in seinem Dorf Wadd An-Naar lebte und sich in die Nachbarstochter Layla verliebt. Sie sind gemeinsam aufgewachsen. Layla stand Hamza besonders in Schlagfertigkeit und Frechheit um Nichts nach, obwohl sie sonst ein ruhiges Mädchen war.²⁰³ Ob man dies als Liebesbeziehung bezeichnen kann, ist zu bezweifeln, da diese Liebe nie erklärt und nie darüber gesprochen wurde. Auch nicht

²⁰⁰ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 70-72.

²⁰¹ Ebd., S. 319-349.

²⁰² Ebd., S. 327.

²⁰³ Ebd., S. 300.

zwischen Hamza und Layla. Den Anfang dieser Beziehung schildert Hamza in seiner Erzählung zu Sandra wie folgt:

Als sie etwas sechzehn Jahre alt war, verlobte sich ihre Schwester Aasiya. An diesem Tag kam sie zu uns, um meine kleinen Schwestern mit Henna zu bemalen. Von ihr unbemerkt lag ich in einem schattigen Winkel des Zimmers. Sie setzte sich mit den Mädchen in den Hof und lachte mit ihnen, wie eine zärtliche Mutter es tut. Das ließ sie auf mich älter und reifer wirken, als sie tatsächlich war. Sie erzählte ihnen das Märchen vom Geldbaum. Meine Mutter besserte gerade im Hof Kleider aus. Ich verhielt mich ganz still, um Layla ungestört beobachten zu können. Der Toob²⁰⁴ war ihr vom Kopf gerutscht, und man konnte ihre langen Zöpfe sehen. An jenem Tag sah ich sie zum ersten Mal anderes als bei unseren sonstigen Begegnungen außer Haus. Die Art, wie sie lächelte, wie sie sprach und erzählte, war die einer erwachsenen Frau. Ich blieb liegen und lauschte mit kindlichem Staunen ihrer Geschichte vom Geldbaum. Als sie geendet hatte, ging ich hinaus, um sie zu begrüßen. Rasch zog sie verschämt den Toob übers Haar. [...] Ohne es zu merken, war ich Layla ganz nah gekommen. Wie einer, der schlecht sieht, war ich völlig darauf konzentriert, ihre schöne Arbeit auf den Handflächen meiner Schwestern zu betrachten. Dabei konnte ich Laylas Parfum riechen. Ich hob das Gesicht, und da waren meine Augen vor den ihren nur eine Handbreit entfernt, und unsere Blicke trafen sich. Zum ersten Mal sehen wir uns ohne den üblichen herausfordernden Ausdruck direkt in die Augen.²⁰⁵

Seitdem nahm die Beziehung zwischen den beiden einen anderen Weg. Er begrüßt sie von nun an mit der Höflichkeit der Erwachsenen. Sie erwidert seinen Gruß schüchtern mit gesenktem Blick. Die Gefühle werden allerdings nicht ausgesprochen, bis Layla und ihre ganze Familie das Dorf verlassen. Hamza erfuhr nicht, wohin sie gezogen sind, auch seine Erkundigungen nach ihrem neuen Wohnort ergaben nichts.²⁰⁶

Nach seiner Rückkehr nach Khartum durchläuft Hamza die Straßen und alten Plätze, wo er vorher war. Auf dem Markt kommt er zu einem Geschäft, mit dem ihn viele Erinnerungen verbinden. Das ist der Laden von El-Kayyal.²⁰⁷ Diese Erinnerungen sind Hamzas erste enge Beziehung und ‚Abenteuern‘ mit einer verheirateten Frau, der zweiten Frau seines Arbeitgebers El-Kayyal. El-Kayyal war mit drei Frauen verheiratet. Die jüngste Hayat hielt er für unfruchtbar, weil sie nach sieben Jahren Heirat noch keine Kinder zur Welt brachte. Als er sicher wird, dass Hamza nur ein einfältiger Dorftölpel ist und er keine Ahnung von Frauen hat, erlaubt seiner Frau Hayat, ins Geschäft zu kommen und Hamza bei der Arbeit zu

²⁰⁴ Typische Frauenbekleidung im Sudan: ein etwa vier Meter langes Tuch, aus dem den Körper gewickelt und über den Kopf gelegt wird.

²⁰⁵ Eltayeb (2007a), S. 300-301.

²⁰⁶ Ebd., S. 300-301.

²⁰⁷ Ebd., S. 98.

helfen.²⁰⁸ Aus gemeinsamen Gesprächen und gegenseitigen Erzählung eigener Geschichten entsteht eine große Liebe zwischen den beiden. Hamza arbeitet tagsüber und schläft in der Nacht im Geschäft. Da El-Kayyal Hayat nur donnerstags besucht und an den anderen sechs Tagen bei seinen anderen zwei Frauen ist, besucht sie nun Hamza jeden Abend im Geschäft und bleibt da bis zur Morgendämmerung. Nach dem ersten Besuch sagt der frisch aus dem zu konservativen Dorf kommende Hamza: *„Etwas Neues, das ich bisher noch nie erlebt habe.“*²⁰⁹

Diese Aussage birgt eine Parallele zu der Geschichte von Sandras Mutter. Beide verheiratete Frauen begeben sich zu den Männern, die sie lieben. Doch in dieser Ähnlichkeit zeichnen sich zwei große Unterschiede ab. Der eine besteht darin, dass Hamza und Hayat ihre Liebe heimlich und unter der Dunkelheit der Nacht im verschlossenen Geschäft ‚treiben‘ konnten, während Sandras Mutter es offensichtlich tat und mit ihrem geliebten Mann nach Amerika zog, was zugleich den zweiten Unterschied kundgibt: Sandras Mutter verlässt ihre Kinder und Familie für den Mann, den sie liebt und zieht mit ihm nach New Jersey.²¹⁰ Hayat wird, nachdem sie Hamza zwei Monaten besucht hat, schwanger. Ihr Mann El-Kayyal freut sich sehr darüber und kümmert sich viel mehr als zuvor um sie. Er lässt sie kein Glas selber tragen. Sie bleibt nun zu Hause als dessen Königin und vergisst Hamza, seine Liebe und auch, dass er der Vater dieses Kindes ist. Hamza kann es nicht mehr aushalten und begibt sich nach diesen Neuigkeiten auf die erste Auslandsreise.²¹¹

Bei der ersten Liebe war Hamza so schüchtern, dass er den Mut nicht hatte, es Layla zu sagen. Man sagt, die Liebe wird gespürt, nicht geäußert. Eine rasche Entwicklung in Hamzas Umgang mit der Liebe stellt seine erste richtige Beziehung nach fünf Jahren Aufenthalt in Wien dar. Er kommt mit einer Kassiererin aus dem Supermarkt zusammen, in welchem er immer einkaufen ging. Schon davor war er kurz mit einer jungen Frau, Eva, zusammen, die er durch seinen Freund Abu Darsh kennenlernte. Eva war sehr schlank und hatte Bulimie. Daher aß sie immer wenig und übergab sich immer unmittelbar nach dem Essen. Hamza erklärt Sandra seine schnelle Trennung von Eva wie folgt: *„als sich unsere Gespräche nur noch um Schlanksein, Dicksein, Diäten und gesundes Essen drehten und ich mit ihr keine einzige Mahlzeit genießen konnte, trennten wir uns.“*²¹²

²⁰⁸ Vgl. Den Kurzroman (*Städte ohne Dattelpalmen*) von Tarek Eltayeb (2007b), S. 60-68.

²⁰⁹ Ebd., S. 66.

²¹⁰ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 242.

²¹¹ Vgl. Eltayeb (2007b), S. 67-69.

²¹² Eltayeb (2007a), S. 325.

Die Kassiererin hieß Dagmar und mit ihr geht der (schüchterne) Hamza Schritte vorne und erklärt seine Liebe mit Taten auch. Mit der vom Ordnungswahn besessenen Frau entwickelt sich Hamzas Umgang mit der Liebe von der Weigerung der wörtlichen Gefühlsäußerung zur körperlichen Liebeserklärung, indem es sich zwischen ihm und der Kassiererin bis zum Sex führte. Die Beziehung hielt aber nicht so lang aus einem klaren Grund:

Das erste Mal, als wir in ihrer Wohnung allein waren, zog ich mich rasch aus. Sie dagegen legte jedes Stück ganz langsam und ordentlich zusammen, als würde sie alles in den Schrank einordnen wollen. Es war Winter, und sie hatte unglaublich viel an! [...] beim nächsten Mal wiederholte sich das Ritual. [...] Sie war völlig von diesem Ordnungswahn besessen. Wir haben uns danach nicht mehr gesehen.²¹³

Sandras erste Liebe wird aber ganz anders als die von Hamza dargestellt, wobei sich klare Ähnlichkeiten zu der Gesellschaft im Sudan zu erkennen sind. Sie war achtzehn Jahre alt, als sie sich in einen Juraabsolventen verliebte. Die Beziehung hielt aus mehreren Gründen nicht lange an, zum Beispiel aufgrund von Zusammenstößen ihrer divergierenden politischen Meinungen. Der wichtigste Grund dafür war ein sehr verbreitetes Stereotyp, dass die Frauen in der islamischen Kultur und im Nahen Osten unterdrückt werden. Sandra erzählt Hamza über ihren ersten Freund: „Auf einmal kam er zur Überzeugung, dass die Frau ein niedrigeres Wesen als der Mann sei, obwohl seine Mutter alles für ihn getan hatte.“²¹⁴ Sandra erlebte schwierige Zeiten, weil sie anfangs dachte, es würde lebenslang halten. Ihr Vater und ihre Großmutter standen ihr beiseite, ohne sich einzumischen.²¹⁵

Die ereignisreichste Liebesbeziehung im Roman ist jedoch die zwischen Sandra und Hamza. Eines Tages geht Hamza einkaufen und kommt mit einem bis oben hin gefüllten Sack zurück. Auf der Treppe zerrisst der Sack und fällt die Futterdose für Hakiema runter. Mit einem Lächeln kommt Sandra mit der Dose in der Hand und lernt Hakiema und Hamza kennen. Hamza lädt sie zu einem Karkadé-Tee²¹⁶ ein. Als sie Bilder von Palmen überall in der Wohnung bemerkt lädt sie ihn ins ihm bisher nicht bekannte Palmenhaus ein, das später zu seiner (Ersatzheimat) wird. Hamza findet nun eine Person, die ihn mit ihm mitfühlt, seine Geschichte und Träume mit Solidarität zuhört: „Beim Zuhören verdüstert sich Sandras

²¹³ Eltayeb (2007a), S. 326.

²¹⁴ Ebd., S. 243.

²¹⁵ Ebd., S. 242-243.

²¹⁶ Malvenblütentee, ein sehr beliebtes Getränk im Sudan.

Gesicht, sie hält den Atem an und berührt immer wieder meine Hand. Jedes Mal wenn ich ihr etwas erzähle, das für mich schmerzlich war, küsst sie mich. ²¹⁷

So rasch entwickelt sich die Beziehung zwischen den beiden. Hamzas Leben in Wien erlebt von nun an eine neue Wende: *„Glückliche Tage und Wochen verstreichen. Wir treffen uns selten bei mir, ab und zu im Palmenhaus und meistens in Sandras Wohnung.* ²¹⁸ Sandra wird sein Amulett gegen seine Traurigkeit und sein Ersatz für alles, das er verloren hat. Auf eine ihrer Fragen über sein vergangenes Leben reagiert er wie folgt: *„Frag mich lieber nach Sandra, ohne die ich nicht auskommen kann. Ich habe meine Heimat, meine Familie und die verloren geglaubten Jahre wiedergefunden.* ²¹⁹

Die bis heute meistens als Tabuthema in sudanesischer Gesellschaft angesehene Sexualität findet auch Platz im Roman und in Hamzas Beziehung mit Sandra:

Sandra gibt sie sich mir hin, doch in Wahrheit gehöre ich ihr. Ich liebe den Geruch ihres Mundes. Unsere Kleider fallen wie Herbstlaub zu Boden. Ihr Körper ist zart und warm, weich und zugleich fest. Meine Lippen gleiten langsam von ihrem Mund zu ihrer Wange und dann zu ihrem Ohr. Mein Gesicht taucht in ihr Haar ein. Ihr Atem spricht zu mir in den schönsten Sprachen, und ich kann jeden einzelnen Laut verstehen. Unsere Hände erforschen des anderen Körper in erregender Langsamkeit. Ihr Bauch wird von Wellen durchlaufen, die allmählich schneller werden. [...] Ihr Schweiß erregt mich mit seinem feuchten Geruch. Wir werden lauter, und unsere Stimmen fließen harmonisch ineinander. Sie hält mein Haar zwischen den Fingern und zieht daran, zärtlich und zugleich voller Leidenschaft. [...] Mein Körper geht in ihrem auf. Ich bin glücklich, machtlos und mächtig zugleich, erregt und beruhigt, vergesse alles in diesem Augenblick. ²²⁰

Die glücklichen Tage und Wochen verwandeln sich aber in elende und geschmacklose, als bei Sandra plötzlich Bauchspeicheldrüsenkrebs entdeckt wird. Hamza wird traurig und verwirrt, durchläuft die Straßen ziellos. Er hat sogar keine Lust mehr auf das Palmenhaus. ²²¹ Mit den Nerven am Ende glaubt er, dass er für ewig in dieser Traurigkeit bleiben müsse:

Es ist, als würde ich schon eine Ewigkeit in einem stehenden Zug sitzen und durchs Fenster auf einen Zug gegenüber schauen, der sich ebenfalls nicht bewegt. Als sich mein Zug zu bewegen scheint, bin ich froh, dass die langweilige Warterei

²¹⁷ Eltayeb (2007a), S. 133.

²¹⁸ Ebd., S. 219.

²¹⁹ Ebd., S. 201.

²²⁰ Ebd., S. 135-136.

²²¹ Ebd., S. 333.

*endlich ein Ende hat. Doch im nächsten Augenblick muss ich feststellen, dass nicht mein Zug, sondern der andere abgefahren ist.*²²²

Sein Glück scheint -entgegen kurzer Hoffnungsschimmer- nicht zu bewegen. Sandra verstirbt, und Hamza fühlt sich verloren.²²³ Nichts hält ihn mehr in Wien. Hamza will jetzt weg und eine Reise in den weit entfernten Norden unternehmen. Abuu Darsh versucht ihn zu überzeugen, darauf zu verzichten. Er antwortet: „*Ich kann diese Leere nicht aushalten, das übersteigt meine Kräfte*“.²²⁴ Aus all seinen Wohnorten behält er Gegenstände als Erinnerung. Aus seinem Dorf Wadd An-Naar begleiten ihn die drei Steine als Symbol für die Gräber von seiner Mutter und seinen beiden Schwestern. Aus dem Süden hat er einen Stein von Esh-Sharief²²⁵ erhalten, der ihm das Versprechen gab, diesen irgendwann zurück in den Süden zu bringen. Aus Kairo hat er die Kasette mit Asmahaan und ein von Amm Rikaabi gemaltes Bild seiner verstorbenen Valerie. Dazu kommen nun CDs von Mozart und Bach und welche mit sudanesischen Liedern, die er von Sandra geschenkt bekommen hat. Noch ein Zopf von Sandra, den sie für ihn vor der Krebstherapie geschnitten hatte und ein Fotoalbum von Sandra.²²⁶ Sie wird nun auch Teil der geliebten Verlorenen, Teil der Erinnerungen.

7. Zur Hauptfigur Hamza und seiner kulturellen Identität

Im vorliegenden Kapitel wird der Entwicklung des Charakters von Hamza nachgegangen, der generell als Rebell bezeichnet werden könnte. Als Kind tat er immer, was er wollte, auch wenn er immer mit den Bedrohungen von Scheich Al-Faki und den harten Schlägen seines Vaters bestraft wurde. Ein Hund galt für seinen Lehrer und seinen Vater als unrein und ihm sollte man sich nicht nähern, sondern er sollte aus dem Dorf beseitigt werden. Hamza freundet sich mit dem von ihm als (Sameh) benannten Hund an. Hamza sang für ihn und brachte ihm immer etwas zum Essen, jedes Mal er ihn sah.²²⁷ Er weigerte auch die ihm nicht überzeugend vorkommenden Befehle seines Lehrers. Hamza erzählt:

Nach dem Unterricht befahl uns Scheich Al-Faki, das Wasser aus dem Kübel zu trinken, das heilige Wasser, da wir ja Gottes Suren darin aufgelöst haben. Ich war der Einzige, der sich weigerte. Wieder begann er, mit seinem

²²² Eltayeb (2007a), S. 334.

²²³ Ebd., S. 345.

²²⁴ Ebd., S. 346.

²²⁵ Man kann ihn als (Führer) des Dorfes im Süden beschreiben, wo Hamza ein paar Wochen gefangen verbrachte, bevor sie ihn entlassen und zu einem Ort in der Nähe seiner militärischen Kaserne gebracht haben.

²²⁶ Vgl. Eltayeb 2007, S. 346.

²²⁷ Ebd., S. 70-71.

*Rohrstock auf meinen Kopf einzuschlagen. Er schien zu befürchten, dass meine Weigerung bei den anderen eine Rebellion auslösen könnte. Die anderen standen einen Moment bewegungslos da und begannen dann zu trinken, während er mich mit aller Kraft verprügelte. Trotzdem trank ich nichts von dem heiligen Wasser.*²²⁸

Diese Kraft und Art Unabhängigkeit schien von seiner Mutter übernommen zu haben. Die verteidigte ihm nach dieser Situation, als Scheich Al-Faki seinem Vater darüber berichtete und dieser ihn bestrafen wollte. Aus dem Haus rief sie: *„Gottes Worte befinden sich nicht in einem Kübel, Scheich Al-Faki. Sie sind in Büchern und Köpfen. Sie sollen in den Kopf, nicht in den Bauch.“*²²⁹

Diese rebellische Persönlichkeit zeigt sich auch im jungen Hamza, als er gezwungenermaßen zum militärischen Training eingezogen wurde und anschließend in den Krieg in den Süden ziehen musste. Hamza kann nichts dagegen, äußert aber doch seine Gegenstellung und Kritik an diesem von ihm für sinnlos gehaltenen Krieg sowie an seiner militärischen Führung: *„Ich wurde unglaublich wütend auf die Anführer, die uns gnadenlos in einen Krieg geschickt hatten, von dem wir nichts wussten, wen wir genau kämpfen sollten und weshalb.“*²³⁰ Ihm fehle die genügende militärische Ausbildung.²³¹

Hunger und Armut brechen auf Hamzas Dorf ein. Seine Mutter und beiden Schwestern versterben während seiner Abwesenheit. Trotzdem scheint Hamza immer als jene Person mit Prinzipien, die es ablehnt, Geld von anderen zu erhalten. Er kann sich sogar eine Diebesbande anschließen, später weigert er sich aber Geld von seinem ehemaligen Bandenanführer El-Huut zu erhalten.²³² Später in Kairo arbeitet er in einem Pferdegestüt. Ein Kollege schlägt ihm vor, wie er seinen Verdienst erhöhen könnte:

*Diyaab riet mir, nett zu der feinen Gesellschaft zu sein, denn dann gebe es gutes Trinkgeld. Ich schämte mich, so etwas zu tun, aber er versuchte mich zu überzeugen und zeigte mir das viele Geld, das er von den Leuten bekam. Mir war das zu peinlich, und ich ging mit den Kunden sehr zurückhaltend um.*²³³

Hamza sieht sich als einen, der solche Verhältnisse vorgehen kann. Er schämt sich.

Hamzas Verhältnis zu Hakiema, seiner Katze in Wien, ist merkwürdig. Er nimmt sie meistens unter seinem Mantel mit, egal wo er sich hingibt, was überhaupt nicht typisch sudanesisch ist.

²²⁸ Eltayeb (2007a), S. 26.

²²⁹ Ebd., S. 27.

²³⁰ Ebd., S. 122.

²³¹ Ebd., S. 127.

²³² Ebd., S. 96.

²³³ Ebd., S. 214.

Zwar als Kind hatten sie eine Katze zu Hause, der Vater mochte sie aber nicht. Haustiere, wie Hunde, werden im kleinen Dorf Wadd An-Naar aus radikalen religiösen Sichten als teuflisch angesehen und wird vor ihnen gewarnt. Trotzdem freundete sich der rebellische, kleine Hamza mit den Hund (Sameh) an und besaß eine Katze trotz des Verbots seines Vaters.²³⁴ Die rebellische Persönlichkeit von Hamza setzt sich fort und er hat nun in Wien auch eine Katze.

Diese rebellische Persönlichkeit zeigt sich immer wieder in der scharfen Kritik der eigenen Gesellschaft, die an verschiedenen Aspekten der sudanesischen Gesellschaft und Denkweisen geübt wird. So wundert er sich, als in seinem Dorf entschieden wurde, eine in einem Löwen²³⁵ gestalteten Statue zu zerstören und die Teile in der Wüste zu verstreuen:

*Sie meinten, sie hätten das Dorf von einem bedrohlichen, Unheil bringenden Götzen befreit. Ich war damals über Scheich El-Faki verwundert, wie er aufgekremelten Ärmeln vor den Leuten herlief und sie dazu aufforderte, sich Gottes Lohn zu verdienen und den höchsten Platz im Paradies zu erobern, sozusagen eine Loge erster Klasse. Es erstaunte mich, dass Menschen solche Angst vor einem Stein haben konnten, wo sie sich doch immer gottesfürchtig und fromm zeigten. Ich sagte mir, dass es vielleicht doch stimmte, dass dieser Stein wirklich stärker als ihr Glaube war, sonst hätten sie das nicht getan.*²³⁶

Hamza kritisiert die von ihm als verlogene und militante beschriebene Männergesellschaft wegen der Frauenbeschneidung. Frauenbeschneidung ist eine sehr verbreitete Tradition im Sudan. Das geschieht im frühen Alter und daher hat das Kind auch keine Wahl. Das wird von den Eltern abgestimmt. Hamza erzählt Sandra, wie seine Schwester Kariema darunter leiden musste²³⁷ und antwortet auf ihre Frage, was für einen Sinn die Beschneidung hat, wie folgt:

*Gar keinen. Die Leute glauben, dass die Beschneidung des Mannes dazu führt, seinen sexuellen Genuss zu erhöhen, die der Frau aber ihre Lust eindämmen kann. Beschneidung soll der Frau Reinheit und Unschuld bringen, als ob Sexualität etwas Schmutziges wäre! Es ist eine heuchlerische Männergesellschaft, die nach Möglichkeiten sucht, die männliche Sexualität zu stärken und die der Frauen zu schwächen. Wenn der Mann dann die Lust seiner Frau unter Kontrolle hat, weil sie ausgelöst wurde, ist er glücklich, denn nun ist die Frau tugendhaft und rein; zugleich ärgert er sich über ihre Lustlosigkeit und sucht Ersatz.*²³⁸

²³⁴ Vgl. Eltayeb (2007a), S. 67-69.

²³⁵ Der Löwengott ist der Kriegsgott in der nubischen Geschichte. Zahlreiche Löwentempel und –statuen befinden sich immer noch in mehreren Stellen im Nordsudan als Zeugen einer wunderbaren menschlichen Zivilisation.

²³⁶ Eltayeb (2007a), S. 74.

²³⁷ Ebd., S. 318.

²³⁸ Ebd., S. 318-319.

Nach genauer Betrachtung der Entwicklung des Charakters Hamza lässt sich feststellen, dass er jetzt in Österreich begeht, wovor er sich im Sudan weigerte oder was er nicht tun konnte. Hamza, der schüchterne Junge in Wadd An-Naar, verliebt sich in Layla und weigert sich, ihr seine Gefühle mitzuteilen. Sie kann er nur grüßen bei ihren vielen Begegnungen als Nachbarn in einem kleinen Dorf. Mehr als das erlaubte auch die kulturelle Ordnung der Gesellschaft nicht. In Kairo wird Hamza von ein paar Jungen der sudanesischen Gesellschaft (Community) mit ein paar Mädchen auf öffentlicher Straße reden gesehen. Damit hat er sich eine Hölle geöffnet. Wegen der scharfen Anschuldigungen und schlechten Behandlungen verlässt er das Land und zieht ins Ausland, nach Wien. Dort begegnen wir zum selben Thema ‚einem anderen‘ Hamza, der seine Gefühle so schön äußert:

„Na gut, dann frag mich über deine sanften Lippen, den Balsam gegen meine Traurigkeit, wenn du etwas fragen möchtest. Frag mich über deine Hände, die die Wärme der ganzen Welt ausstrahlen, oder über deine Stimme, wenn du willst. Frag mich lieber nach Sandra, ohne die ich nicht auskommen kann. Ich habe meine Heimat, meine Familie und die verlorenen Jahre wiedergefunden.“²³⁹

Noch weiter geht er von der (Schüchternheit) bis in die (Frechheit), nach der Ordnung seiner (alten) Gesellschaft. Er küsst seine Freundin Sandra in der Öffentlichkeit. Aber in dem Moment befremdet er sich selber:

Die wenigen Male, die ich sie vor anderen Leuten geküsst habe, bin ich mir immer halb nackt vorgekommen. Ich schäme mich, obwohl es in diesem Land ganz normal ist, dass sich Paare öffentlich küssen.²⁴⁰

Doch in anderen Hinsichten bleibt Hamza immer noch der Sudanese, der auf seine tief verwurzelten Gewohnheiten nicht verzichten kann. Der bekannte Ausdruck in Deutschland (Der Kunde ist König) mag sich im Sudan zu (Der Gast ist König) verwandeln, was Hamza immer noch bewahrt. Auf einer von ihm und Sandra veranstalteten Party übt er seine sudanesischen Gewohnheit, was Sandra fremd vorkommen wird:

Ich kümmere mich um Nachschub bei Speisen und Getränken und fordere unsere Gäste jede Minute auf, sich etwas nachzunehmen. Sandra macht sich schon über mein dauerndes Aufwarten von Essen schon lustig und sagt: „was sorgst du dich ständig um unsere Gäste? Die werden sich schon selbst versorgen, wenn sie etwas wollen.“

Das ist eine Gewohnheit, die tief in mir verwurzelt ist und die ich wohl nie ganz ablegen werde.²⁴¹

²³⁹ Eltayeb (2007a), S. 201.

²⁴⁰ Ebd., S. 313.

Zusammengefasst lässt es sich sagen, dass Hamza sich bemüht, sich dem Leben in der neuen Kultur anzupassen. In diesem Zusammenhang ändert er sich und nimmt an, was ihm früher unvorstellbar war, z.B. das Küssen in der Öffentlichkeit. Aber gleichzeitig lehnt er es ab, einige seiner Gewohnheiten aufzugeben.

8. Schlussfolgerung

Diese Arbeit befasste sich mit der Migrationsliteratur sudanesischer Autoren am Beispiel vom Roman *Das Palmenhaus* des sudanesischen und in Österreich lebenden Autors Tarek Eltayeb. Exemplarisch wurden Textpassagen zu den Themenschwerpunkten Raumgestaltung, Familienstellenwert, Liebesbeziehungen und kulturelle Identität hinsichtlich ihres interkulturellen Stellenwerts im Roman analysiert. In einem einleitenden Kapitel wurden die Rahmenbedingung sudanesischer Literatur sowie deren Entstehung und das Forschungsgebiet geschildert. Anschließend wurden die Ansätze, die den theoretischen Rahmen dieser Arbeit bilden, erläutert. Diese sind im Bereich der interkulturellen und postkolonialen Literaturtheorie angesiedelt.

Hamza teilt vielen Menschen auf seiner langen Reise nach Wien, von seinem Dorf Wadd An-Naar im Nordsudan durch Khartum und Ägypten, seine Geschichte mit, die im empirischen Teil vorgestellt wurde. Ereignisse seiner Geschichte zu den oben genannten Themen wurden mit seinen in Wien gemachten Erfahrungen gegenübergestellt und verglichen. Dadurch ließen sich überraschenderweise Ähnlichkeiten in den Unterschieden und umgekehrt feststellen. Ausgehend von der These, dass ein kultureller Dialog nur durch bessere Kenntnis des Anderen möglich ist, wurden die Ähnlichkeiten, Unterschiede und deren Überlappungen thematisiert.

Es stellte sich heraus, dass der Protagonist Hamza aufgrund der mehrfachen Grenzüberschreitungen letztendlich derselbe und zugleich ein anderer ist.

²⁴¹ Eltayeb (2007a), S. 305.

9. Literaturverzeichnis

9.1 Primärliteratur

Eltayeb, Tarek (2007a): das Palmenhaus. (Roman). Verlag Hans Schiler. Berlin.

9.2 Sekundärliteratur

Ackermann, Irmgard (1997): Deutsche verfremdet gesehen. Die Darstellung des ‚Anderen‘ in der Ausländerliteratur. In: Amirsedghi, Nasrin / Bleicher, Thomas (Hg.): Literatur der Migration. Kinzelbach Verlag. Mainz.

Al-Slaiman, Mustafa (1997): Literatur in Deutschland am Beispiel arabischer Autoren - Zur Übertragung und Vermittlung von Kulturrealitäten-Bezeichnungen in der Migranten- und Exilliteratur. In: Amirsedghi, Nasrin / Bleicher, Thomas (Hg.): Literatur der Migration. Kinzelbach Verlag, Mainz.

Amirsedghi, Nasrin (Hrsg.) und Bleicher (Hrsg.) Thomas (1997): Literatur der Migration. Donata Kinzelbach Verlag, Mainz.

Ashcroft, Bill (2002): The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. 2. Aufl. Routledge. London.

Bärfuss, Lukas (2008): Hundert Tage (Roman). Wallstein Verlag. Göttingen.

Bhabha, Homi K. (2011): Die Verortung der Kultur. Stauffenburg Verlag. Tübingen.

Biondi, Franco / Schami, Rafik (1981): „Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur“ in: Christian Schaffernicht (Hrsg.) Zu Hause in der Fremde. Ein Ausländerlesebuch. Fischerhude. Verlag Atelier im Bauernhaus. Fischerhude.

Brecht, Bertolt (1964): Der gute Mensch von Sezuan. (Roman). Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Burtscher-Bechter, Beate (2004): Diskursanalytisch-kontextuelle Theorien. In: Sendl, Martin (Hrsg.): Einführung in die Literaturtheorie. Facultas Verlag. Wien.

Chiellino, Carmine (1985): Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik. Bürgerhaus Kreßlesmühle. Augsburg.

Claessens, Dieter (1991): Das Fremde, Fremdheit und Identität. In: Schäffter, Ortfried [Hrsg.]: Das Fremde/ Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Westdt. Verl. Opladen.

Döblin, Alfred (2006): Berge, Meere und Giganten (Roman). Hrsg. von Gabriele Sander. dtv, München. (Erste Ausgabe 1924 S. Fischer Verlag in Berlin).

Domenig, D. (2007): Das Konzept der transkulturellen Kompetenz. In D. Domenig (Ed.), Transkulturelle Kompetenz. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe (2nd ed., pp. 165–189). Huber. Bern.

- Donec**, Pavel (2002): Grundzüge einer allgemeinen Theorie der interkulturellen Kommunikation. Shaker. (Ukrainische Beiträge zur Germanistik. Bd. 3.) Aachen.
- Eder**, Walter (1991): Zu Hause in der Fremde? In: Schäffter, Ortfried [Hrsg.]: Das Fremde/ Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Westdt. Verlag. Opladen.
- Eltayeb**, Tarek (2007b): Städte ohne Dattelpalmen. (Roman). 2. Aufl. edition selene. Wien.
- Fadlalla**, Mohamed Hassan (2007): Sudan – Der große Unbekannte am Nil / Biographie eines Landes. Tectum. Marburg.
- Fanon**, Frantz (1981): Schwarze Haut, Weiße Masken. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Syndikat. Frankfurt am Main.
- Frederking**, Monika (1985): Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland Express Edition. Berlin.
- Geertz**, Clifford (1983): Dichte Beschreibung / Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Geertz**, C. (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Goethe**, Johann Wolfgang von (1819): West-östlicher Divan. Berliner Ausgabe. Herausgegeben von Siegfried Seidel: Poetische Werke [Band 1–16]; Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen [Band 17–22]. Aufbau. Berliner Ausgabe (1960).
- Goodenough**, W.H. (1964): Cultural Anthropology and Linguistics. In: Hymes D. (Hrsg.): Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology. Harper&Row. New York.
- Hall**, Stuart (1997): „Wann war ‚der Postkolonialismus‘? Denken an der Grenze“. In: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Stauffenburg. Tübingen.
- Hoffmann**, Michael (2015): Einführung in die interkulturelle Literatur. WBG Verlag. Darmstadt.
- Kamper**, Dietmar (1991): Lob der Fremde, Kritik der Heimat. In: Schäffter, Ortfried [Hrsg.]: Das Fremde/ Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Westdt. Verlag. Opladen.
- Khalil**, Iman O. (1997): Zur Rezeption arabischer Autoren in Deutschland. In: Fischer, Sabine / McGowan, Moray (Hg.): Denn du tanzt auf einem Seil. Positionen deutschsprachiger MigrantInnenliteratur. Stauffenburg. Tübingen.
- Kleespies**, Wolfgang (1991): Das Fremde in mir anhand von Träumen. In: Schäffter, Ortfried [Hrsg.]: Das Fremde/ Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Westdt. Verlag. Opladen.

- Lipp**, Wolfgang (1994): Kultur. In: Dunde, Siegfried (Hrsg.): Wörterbuch der Religionssoziologie. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh.
- Lotman**, J.M. u.a. (1975): Theses on the Semiotic Study of Cultures (as Applied to Slavic Texts). In: The Tell-Tale Sign. A Survey of Semiotics. Lisse.
- Marschall**, W. (1993): Die zweite Natur des Menschen. Kulturtheoretische Positionen in der Ethnologie. In: Kulturbegriff und Methode: der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Hrsg. von K.P. Hansen. Tübingen.
- Nell**, Werner (1997): zur Begriffsbestimmung und Funktion der Literatur von Migranten. In: Amirsedghi, Nasrin / Bleicher, Thomas (Hg.): Literatur der Migration. Kinzelbach Verlag. Mainz.
- Orao**, James (2014): Selbstverortungen / Migrationsliteratur und Identität in der zeitgenössischen deutsch- und englischsprachigen Gegenwartsliteratur. Peter Lang. Frankfurt am Main.
- Palejs**, Agnieszka (2015): Fließende Identitäten. Die deutsch-polnischen Autoren mit Migrationshintergrund nach 1989. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- Pommerins**, Gabrielle (1989): Kunst als „Kulturvermittlerin“ und die Bedeutung der „Migranten“-Literatur für die interkulturelle Erziehung. In: Rösch, H. (Red.): Literatur im interkulturellen Kontext. TUB Dokumentation Weiterbildung Heft Nr. 20. Berlin.
- Posner**, R. (1991): Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe. In: Assmann, A./ Harth, D.: Kultur als Lebenswelt und Monument. Fischer. Frankfurt/M.
- Rösch**, H. (Red.) (1989): Literatur im interkulturellen Kontext. TUB Dokumentation Weiterbildung Heft Nr. 20. Berlin.
- Rösch**, Heidi (1992): Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt am Main.
- Rösch**, Heidi (1995): Interkulturell unterrichten mit Gedichten. Zur Didaktik der Migrationslyrik. Frankfurt am Main.
- Schäffter**, Ortfried [Hrsg.] (1991): Das Fremde/ Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Westdt. Verlag. Opladen.
- Seiler-Dietrich**, Almut (2008): Sudanesische Literatur, in: Bernhard Chiari (Hg.): Sudan - Wegweiser zur Geschichte. Ferdinand Schöningh Verlag. Paderborn.
- Spivak**, Gayatri C. (1988): Can the Subaltern Speak? in: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Hgg.): Marxism and the Interpretation of Culture, University of Illinois Press. Chicago.
- Tenbruck**, Friedrich (1990a): Repräsentative Kultur. In: Haferkamp, Hans (Hrsg.): Sozialstruktur und Kultur. Suhrkamp. Frankfurt/M.

- Thielke**, Thilo (2006): Krieg im Lande des Mahdi / Darfur und der Zerfall des Sudan. Magnus-Verlag. Essen.
- Tylor**, E.B. 1994. [Original: 1871.]: Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. 2 Bde. London.
- Zielke-Nadkarnis**, Andrea (1993): Migrantenliteratur im Unterricht. Der Beitrag der Migrantenliteratur zum Kulturdialog zwischen deutschen und ausländischen Schülern. Hamburg.

9.3 Internetquellen

- Aydin**, Yasar (2003): Zum Begriff der Hybridität. https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/sozialoekonomie/fachbereich/dwp-ordner/Forschung/Publicationen/Zum_Begriff_der_Hybriditt.pdf (Abgerufen am 07.06.2016).
- Heinrich-Böll-Stiftung** (1990): Migrationsliteratur / eine neue deutsche Literatur? Dossier der Heinrich-Böll-Stiftung: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1990.asp (abgerufen am 20.02.2016).
- Houben**, Guido (2010) Kulturpolitik und Ethnizität in Russland. Föderale Kunstförderung im Vielvölkerstaat in der Ära Jelzin. http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000000956
- Kuße**, Holger 2010: https://tu-dresden.de/gsw/slk/slavistik/ressourcen/dateien/studium/unterrichtsmat/ws_06_07/IntKultVorl-Kultur.pdf?lang=de (abgerufen am 10.05.2016).
- Leiprecht**, Rudolf (2004): Kultur – Was ist das eigentlich? http://www.uni-oldenburg.de/fileadmin/user_upload/paedagogik/personen/rudolf.leiprecht/Kulturtextveroeffentl..pdf
- Rösch**, Heidi (1998): Migrationsliteratur im interkulturellen Diskurs. Auf: http://www.fulbright.de/fileadmin/files/together/information/2004-05/gss/Roesch_Migrationsliteratur.pdf (Abgerufen am 15.03.2016).
- Pfeisinger**, Amira (2012): Die Geschichte von Hamza: Der Sudan in den Werken von Tarek Eltayeb. <http://othes.univie.ac.at/25067/> (abgerufen am 03.11.2015).
- Saleh**, Arig (2011): Rezeption arabischer Migrationsliteratur in Deutschland Eine Untersuchung am Beispiel der in Deutschland lebenden syrischen Autoren. http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000008865/Inauguraldissertation_Arig_Saleh.pdf?hosts. (abgerufen am 17.02.2016).
- Sexl**, Martin (2012). <http://www.literaturhaus.at/index.php?id=9865> (Abgerufen am 09.06.2016).

Stolarczyk-Gembiak, Anna (2016): Migrationsliteratur als transkulturelle und transnationale „andere Literatur“ oder ‘neue Weltliteratur‘? Der Forschungsstand. <http://www.ksj.pwsz.konin.edu.pl/wp-content/uploads/2016/01/KSJ-32-187-201.pdf> (abgerufen 05.03.2016)

Tarek Eltayeb: <http://eltayeb.at/biografie-lang.html> (Abgerufen am 10.03.2016).

The New York Times am 23.02.2009. <http://www.nytimes.com/2009/02/23/books/23salih.html> (abgerufen am 14.03.2016).

theguardian am 12.12.2014 unter dem Titel: „The Sudan: after the divide“: <http://www.theguardian.com/world/2014/dec/12/-sp-write-to-expel-fear-storytelling-in-the-sudans> (abgerufen am 12.03.2016).

Töpper, Stephan (2010). http://www.fu-berlin.de/campusleben/campus/2010/100129_bhabha/ (Abgerufen am 08.06.2016).

Transkulturalität **Blogspot:** <http://transkulturalitaet.blogspot.co.ke/search/label/Postkolonialismus>

Zentrum für Interkulturelle Studien Mainz: <http://www.zis.uni-mainz.de/106.php>