

Gastlichkeit



Erkundungen einer Schwellensituation

Herausgegeben von
Peter Friedrich und Rolf Parr



Gastlichkeit

Erkundungen einer Schwellensituation

Herausgegeben von
Peter Friedrich und Rolf Parr



SYNCHRON
Wissenschaftsverlag der Autoren
Synchron Publishers
Heidelberg 2009

Gedruckt mit Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim
Stiftung für Geisteswissenschaften und der Westfälisch-Lippischen
Universitäts-gesellschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© 2009 Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren
Synchron Publishers GmbH, Heidelberg
www.synchron-publishers.com

Umschlaggestaltung: Reinhard Baumann, München
Titelbild: Carl Schröder: Der Tourist im Harze. Öl auf Leinwand (1862),
Städtisches Museum Braunschweig, Inv.-Nr. 1200-0737-00
(Foto: Monika Heidemann)

Satz: Marion Berner, Dortmund u. Christian A. Bachmann, Bochum
Druck und Weiterverarbeitung: Strauß GmbH, Mörlenbach
Printed in Germany
ISBN 978-3-939381-19-8

Inhalt

ROLF PARR/PETER FRIEDRICH Von Gästen, Gastgebern und Parasiten	7
---	---

I. Gastlichkeit: Gesetze, Diskurse und Poetiken

HANS-DIETER BAHR Gast-Freundschaft	17
NORBERT BRIESKORN Der Weltbürger als Weltgast. Francisco de Vitoria – Immanuel Kant – Michel Leiris	29
MANFRED SCHNEIDER Der Jude als Gast	49
GEORG MEIN Gäste, Parasiten und andere Schwellenfiguren. Überlegungen zum Verhältnis von Hospitality und Liminalität	71
WOLFGANG BRAUNGART, SASCHA MONHOFF »Wir sind nur Gast auf Erden«. Symbolon, Symbol und die Theo-Poetik der Gastlichkeit	89

II. Historische und literarische Räume der Gastlichkeit

MEINOLF SCHUMACHER Gast, Wirt und Wirtin. Konstellationen von Gastlichkeit in der Literatur des Mittelalters	105
BEAT KÜMIN Wirtshausgeschichte. Das Gastgewerbe in der historischen Frühneuzeitforschung	117
ALEXANDER HONOLD Im Gasthaus. Spielräume der Gast-Wirtschaft zwischen Theologie und Ökonomie	133
PETER FRIEDRICH Ortlose Heimat – Gäste, Gastgeber und Gasträume bei Joseph Roth	157

III. Gastlichkeit in der Literatur – zwischen Irritation und Eskalation

BEATE CZAPLA Narratologie versus Soziologie. Zur Betrachtung von Gastgebern, Gästen und Erzählern im homerischen Epos	185
TORSTEN VOSS Das verlogene Gastmahl und die Rezepte der Rache. Inszenierungsformen eines Missbrauchs der Gastfreundschaft bei Seneca, Shakespeare und Felix Dahn	215
MICHAEL NIEHAUS »Den Gastfreund tötet er und hat sein Gut!«. Voraussetzungen und Folgen einer Untat bei Franz Grillparzer, George Lillo, Karl Philipp Moritz und Zacharias Werner	239
RALF SIMON Die Nacht des Gastes. Zur Semantik der Ungastlichkeit in E. T. A. Hoffmanns »Nachtstücken«	263
ACHIM GEISENHANSLÜKE Hostilitäten. Literatur und Gastrecht bei Kleist, E. T. A. Hoffmann, Flaubert und Kafka	281
ROLF PARR Unruhige Gäste bei Wilhelm Raabe	301
JULIA BERTSCHIK Zwischen männlichem Tauschobjekt und lebendigem Gastgeschenk. Die Figur der »Gästin« bei Arthur Schnitzler, Stefan Zweig und Vicki Baum . . .	317

IV. Gäste im Film und im Mediendispositiv Fernsehen

KARIN BRUNS Ungebetene Gäste. Alterität, Essensritus und Geschlecht in New Hollywood-Filmen und kulinarischen Doku-Soaps	335
MATTHIAS THIELE Szenen der Gastlichkeit: Zur Figur und Funktion des Gastes im Mediendispositiv Fernsehen	353
Autorinnen und Autoren	377
Personenregister	383
Summary	393

ROLF PARR/PETER FRIEDRICH

Von Gästen, Gastgebern und Parasiten

1

Seiner 1903 gehaltenen Festrede an der Berliner Universität gab Ernst Curtius den Titel »Die Gastfreundschaft« und feierte darin ihren jeweiligen Grad als differenzierendes Kriterium im Entwicklungsstand der Völker. Dabei gelang ihm das Kunststück, als Romanist die griechisch-römische Tradition der Gastlichkeit hoch zu halten, zugleich Preußen-Deutschland als ein auf der Skala der Gastfreundschaft ganz oben stehendes Land zu positionieren, den Kaiser als größten Gastfreund zu feiern und schließlich auch noch die Universität als ureigensten Hort der *Gastfreiheit* zu bestimmen.¹ Wo also, wenn nicht im gesamten Spektrum der Geistes- und Sozialwissenschaften, sollte das Thema Gastlichkeit seinen Ort haben? So einleuchtend das auf den ersten Blick erscheint, sind doch auch gleich wieder Einschränkungen zu machen: Denn während solche sozialen Institutionen wie Ehe und Familie, die kulturelle Kodierung von Sexualität und Liebe sowie mit der Transformation ihrer Ökonomie, ihres Rechtssystems, ihrer Macht- und Souveränitätsformen auch der Modernitätswandel westlicher Kulturen insgesamt bereits mehrfach im Zentrum umfassender kultur- und gesellschaftstheoretischer Forschungen und Theoriebildungen gestanden haben, ist von den alltagskulturellen Verkehrsformen bisher allein das soziale Institut der Gastfreundschaft noch nicht Gegenstand eines interdisziplinär angelegten geisteswissenschaftlichen Forschungsvorhabens gewesen. Diese Tatsache ist schlichtweg erstaunlich, denn immerhin firmiert die Dramaturgie der Gast-Situation von der Antike über das frühe Christentum und Mittelalter bis in die allerneueste Zeit als Prototyp politischer Selbstreflexion und als Medium der »sittlich-moralischen« Selbstbeschreibung von Gesellschaften, was nicht zuletzt das Beispiel Curtius zeigt.

2

Warum aber sind es ausgerechnet Literaturwissenschaftler, die ein solches Unternehmen mit dem vorliegenden Band angehen und nicht die aufgrund ihrer sehr viel universelleren Anschlussfähigkeit zur Interdisziplinarität doch eher berufenen Philosophen, die zudem intensiv zur Gastlichkeitsproblematik geforscht haben?² Und wenn nicht die Philosophie, dann doch als nächstes die auf diesem Terrain ebenfalls

1 Ernst Curtius: Die Gastfreundschaft. In: Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge von Ernst Curtius. Erster Band, 5. Aufl., Stuttgart, Berlin: Cotta 1903, S. 203–218.

- Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Bachmaier, Helmut: Grillparzers Geschichtsauffassung. In: Hilde Haider-Pregler/Evelyn Deutsch-Schreiner: Stichwort: Grillparzer. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1994.
- Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig: Reclam 1994.
- Benveniste, Emile: Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Frankfurt a.M. u.a.: Campus 1993.
- Brauckmann, Matthias/Everwien, Andrea: Sehnsucht nach Integrität oder Wie die Seele wächst im Verzicht. »Das goldene Vließ«. In: Bernhard Budde/Ulrich Schmidt (Hg.): Gerettete Ordnung. Grillparzers Dramen. Frankfurt a.M. u.a.: Lang 1987, S. 58-105.
- Fülleborn, Ulrich: Das dramatische Geschehen im Werk Franz Grillparzers. Ein Beitrag zur Epochenbestimmung der deutschen Dichtung im 19. Jahrhundert. München: Fink 1966.
- Grillparzer, Franz: Das goldene Vließ/Der Gastfreund. In: Werke in sechs Bänden. Hg. von Helmut Bachmaier. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1986, Bd. 2, S. 207-228.
- Kraft, Herbert: Das Schicksalsdrama. Interpretation und Kritik einer literarischen Reihe. Tübingen: Niemeyer 1974.
- Legendre, Pierre: Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater. Freiburg: Rombach 1998.
- Lillo, George: Fatal Curiosity. In: Elizabeth Inchbald (Hg.): British Theatre. London 1808. Nd. Hildesheim: Olms 1970, Vol. 11.
- Meyer, Conrad Ferdinand: Die Füße im Feuer. In: Werke in zwei Bänden. Hg. von Hermann Engelhard. Stuttgart: Cotta 1960.
- Moritz, Karl Philipp: Blunt oder der Gast. In: Werke. Hg. von Heide Hollmer. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1999, Bd. 1, S. 25-53.
- Niehaus, Michael: Die Ironie des Schicksals. Mordeltern. In: Rüdiger Campe/Michael Niehaus (Hg.): Gesetz. Ironie. Heidelberg: Synchron 2004, S. 122-140.
- Petzoldt, Leander: Märchen - Mythos - Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung. Marburg: Elwert 1989.
- Politzer, Heinz: Grillparzer oder das abgründige Biedermeier. Wien, München, Zürich: Molden 1972.
- Serres, Michel: Der Parasit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Turk, Horst: Translatio imperii oder Revanche de Dieu? Zum Problem kultureller Grenzziehungen. In: Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 4 (1998).
- Vogl, Joseph: Scherben des Gerichts. Skizze zu einem Theater der Ermittlung. In: Rüdiger Campe/Michael Niehaus (Hg.): Gesetz. Ironie. Heidelberg: Synchron 2004, S. 109-122.
- Werner, Zacharias: Der vierundzwanzigste Februar. In: Zacharias Werner's ausgewählte Schriften. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von seinen Freunden. Bd. 6. Nd. Bern: Lang 1970, S. 1-54.

Die Nacht des Gastes

Zur Semantik der Ungastlichkeit
in E.T.A. Hoffmanns »Nachtstücken«

1. Das semantische Viereck der Gastlichkeit

Steht im Zentrum der gastlichen Szene ein Tauschhandel? Der Gast gibt sein Gastgeschenk, der Wirt offeriert die Beherbergung, auf Einladung erfolgt Gegeneinladung. Die gegenseitig erbrachten Leistungen zielen, so scheint es, auf eine Reziprozität. Aber dieser Schein trügt. Die Formalisierung der Gastlichkeit durch den Tausch ist bei näherer Betrachtung nur eine sekundäre, aber gleichwohl notwendige Reaktion auf eine ganz andere Sachlage. Fast könnte man meinen, die Tauschhandlungen wären kompensatorische Akte, um eine in der Tiefenstruktur der Gastlichkeit begründete Asymmetrie wenigstens auf der Ebene der Kommunikation in Symmetrie zu überführen. Denn der Gast ist, radikaler als der Fremde oder der Andere, eine verstörende Figur des Dritten.

Folgt man der bündigen Definition, die Hans-Dieter Bahr gegeben hat, so ist der Gast derjenige, den man infolge des Gesetzes der Gastfreundschaft nicht abweisen darf und den man, soll er Gast bleiben, nicht integrieren darf.¹ Weder verneinen noch affirmieren, weder a noch non a: der Gast ist eine Figur des Gegebenseins der Kategorie der Drittheit (*tertium datur*). Schon aus dieser kurzen Bestimmung ist ersichtlich, dass der Gast durch einen Tauschhandel nicht stillgestellt werden kann, obwohl der Tausch, der stattfindet, eben genau dies versucht. Indem aber der Wirt sein Haus öffnet und es dem Gast mit den Worten anbietet, er möge es als sein eigenes betrachten, wird er zum Gast im eigenen Haus, während der Gast selbst die symbolische Funktion des Wirtes übernimmt. Da der Gast zuerst sich selbst bringt und gibt, um dann in der Erzählung seines Herkommens und seiner Erfahrungen den Diskurs zu bestimmen, wird diese symbolische Position, in der der Gast zum Wirt wird, weitergeführt. Dieser Rollentausch faltet die anfängliche Opposition von Gast und Wirt zu einem Chiasmus auf, in dem der zum Wirt gewordene Gast und der zum Gast seines Gastes gewordene Wirt als symbolische Aktanten auf der kulturellen Szene erscheinen.

Das Irritierende an diesem semantischen Viereck der Gastlichkeit ist,² dass in ihm der Tauschverkehr, der anfangs zwischen Wirt und Gast zu funktionieren schien, nunmehr ins Leere läuft. Der Tausch setzt die Stabilität der Tauschenden und eine homogene Wertesphäre voraus, in der Tauschmittel zwischen den Tauschenden zir-

1 Vgl. zu dieser Bestimmung und zu den folgenden Überlegungen das Buch von Hans-Dieter Bahr: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig: Reclam 1994.

kulieren. In dem semantischen Viereck der Gastlichkeit werden aber die Positionen der Tauschenden selbst getauscht, so dass die an der Oberfläche getauschten Güter nicht mehr eindeutig adressiert werden können.³ Adressiert das Gastgeschenk wirklich den Wirt in seiner Souveränität? Oder adressiert es denjenigen, der zum Gast seines Gastes geworden ist, gerade indem er das Geschenk annimmt und sein Haus übereignet? Und ist derjenige, der die Einladung annimmt und zum symbolischen Herren des Hauses, zum Erzähler der Erzählung und in der archaischen Sittlichkeit zum Beischläfer der Ehefrau wird, wirklich der Gast oder nicht vielmehr der im Gast vermutete Gott, bei dem die Menschen nur Gäste sind?

Man sieht unmittelbar, dass die Tauschhandlungen nur auf den ersten Blick evident sind. Dem zweiten Blick stellen sie sich als kompensatorische Akte dar, durch die kontrafaktisch eine soziale Horizontalisierung der tiefenstrukturell gegebenen Irritation versucht werden soll. Indem das Gastgeschenk und die Einladung einander reziprok zu werden versuchen, verdrängen diese sozialen Zirkulationen zugleich auch immer den latenten Verdacht, das Haus des Wirtes könnte für den Gast in Wirklichkeit eine Mördergrube sein oder der Gast könnte sich in Wirklichkeit als ein unheimlicher Geselle zeigen, der als Parasit das Haus des Wirtes von innen her vertilgt. Diese gegenseitige Angst kann durch keine konventionalisierten Rituale des Tausches beseitigt werden. Sie ist strukturell die genaue Abbildung des semantischen Vierecks der Gastlichkeit, sofern negativ bewertet wird, was in der oben gegebenen ersten Formulierung des semantischen Vierecks der Gastlichkeit positiv gewertet wurde. Die Frage, ob das Austauschen der Position der Tauschenden in die generöse Gastlichkeit führt oder in die ruinöse Negativität, ist formal gesehen also nur die Differenz einer kulturellen Wertung oder, *in concreto*, die Probe auf das Wagnis der Gastlichkeit.

Der Gast hofft, im Wirt denjenigen zu finden, der sich zum Gast des Gastes macht. Diese Hoffnung zieht ihre Intensität aus der Angst vor der Möglichkeit, der Wirt könnte der Mörder sein, der sich am schutzlosen Gast vergeht. Der Wirt hofft, im Gast denjenigen zu finden, der als symbolischer Wirt und temporärer Eigner des Hauses das Gute, im eigentlichen Sinne: das Heil bringt. Diese Hoffnung speist sich aus der Angst vor der Möglichkeit, es könnte der Gast der Unheimliche sein, welcher das Haus mit einer unbekanntem Gefahr heimsucht.

Die Hoffnung auf Gastlichkeit, ihre utopische Dimension, ist die Angst vor ihrem

2 An dieser Stelle kann nicht ausgeführt, aber immerhin angedeutet werden, dass die Gastsemantik einer zentralen Figur folgt, die man mit Merleau-Ponty (Chiasmus) und formalistischer mit Greimas (semantisches Viereck) denken kann. Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare. 3. Aufl. München: Fink 2004, S. 172–203; Algirdas Julien Greimas: Elemente einer narrativen Grammatik. In: Heinz Blumensath (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, S. 47–67, hier 49 f.

3 Die Reflexion des Tausches kann in einem Aufsatz nicht in der geforderten Komplexität durchgeführt werden. Neben dem Buch von Bahr (s. Anm. 1) beschäftigen sich eigentlich alle wichtigen Studien, die zum Komplex von Gastlichkeit und Gabe erschienen sind, mit dem Tausch. Es seien erwähnt: Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I. München: Fink 1993; Jean Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt a.M.: Fischer 1994. Und als Klassiker Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. 3. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.

Gegenteil. Der Tausch, der an der Oberfläche dieser Szene realiter stattfindet, ist der Versuch, die Angst zu verdrängen durch eine Praxis, deren konventionalisierter Regelkanon die Hoffnung befördert.

Über die Szene der Gastlichkeit nachzudenken, kennt infolge dieser Überlegungen immer zwei Dimensionen. Man kann die gelingende Gastlichkeit untersuchen, also die Reziprozität des Tausches an der Oberfläche mit der erfüllten tiefenstrukturellen Hoffnung. Oder man kann die Ungastlichkeit analysieren, also dasjenige Auseinandertreten, in dem die Tauschhandlungen in derjenigen Irrelevanz sichtbar werden, die sie *de facto* in Bezug auf die tiefenstrukturelle Semantik der Gastszene haben. *In einer methodisch angeleiteten Sichtweise kann man also an der Ungastlichkeit strukturell mehr sehen, als dort, wo die Gastlichkeit gelingt.* Weil in der Ungastlichkeit diejenige Radikalität der Negation sichtbar wird, die zu verhindern die Gastlichkeit antritt, taugt gerade die Ungastlichkeit dazu, die Semantik der Gastlichkeit zu verstehen.

E.T.A. Hoffmanns »Nachtstücke«⁴ sind in diesem Sinne eine vielleicht in der Literatur einzigartige Enzyklopädie der Ungastlichkeit. Sie zitieren in verblüffender Systematik das ganze Ensemble der Gastsemantik in der Wertung ihrer Negativität. Weil freilich die Gastsemantik selbst nur in den allerwenigsten Texten als thematisches Material zu finden ist, muss eine Recherche der in der Literatur formierten Gastszenen mit einiger Intensität in die Lektüre der Texte hinein gehen.

2. »Das Gelübde«

Erzeugt der gewaltsame Beischlaf mit der somnambulen Semantik von Nationalität eine reale Nation? Diese in den Augen von Nationalisten etwas frivole Frage bildet den Kern von Hoffmanns Nachtstück »Das Gelübde«. Die Erzählung findet ihr Zentrum in einer scheiternden Gastszene, welche narrationsbegründend in eine dekonstruktive Serie überführt wird. Die Serie weitet die Gastszene auf die symbolische Ebene des Nationalitätsdiskurses aus und endet in einer korrespondierenden Serie von Katastrophen. Wo eine Nation gezeugt werden sollte, wird ein Säugling getötet; wo ein nationaler Repräsentant agieren sollte, endet dessen Stellvertreter als wahnsinniger Einsiedler; wo der Mutterboden des Vaterlandes fruchtbar bestellt werden sollte, wird eine Frau durch Maske und Schweigegelübde real versiegelt. Hinter diesen Katastrophen stehen Szenen des versuchten Einwohnens, der scheiternden Gastlichkeit.

Ein verhüllter Gast⁵ tritt in das Haus eines alten Bürgermeisterhepaares einer deutsch-polnischen Grenzstadt ein. Es handelt sich um eine von einer Äbtissin begleit-

4 Zitiert wird mit einfacher Nennung der Seitenzahl nach der verlässlichen und gut greifbaren Ausgabe: E.T.A. Hoffmann: Nachtstücke. Hg. von Gerhard R. Kaiser. Stuttgart: Reclam 1990.

5 Das Wort *Gästin* gibt es nicht. Die Funktion Gast ist männlich, auch wenn es sich, selten genug in der Literatur, um eine Frau handelt. Im alten Kode der Ehre konnte eine Frau kein Gast sein; sie war höchstens ein Gastgeschenk oder die Gabe des Hausherrn an den Gast. Vgl. dazu Bahr: Sprache des Gastes (s. Anm. 1), Kap. 1.3.

tete, jugendlich-hoch gewachsene Frau, die ausser einem Ächzen und wenigen italienischen Worten nichts von sich gibt und zudem verschleiert ist. Auf Weisung des Fürsten wird sie in dem bürgerlichen Haus aufgenommen; sie wählt bussfertig ein ärmliches Zimmer. Der Wirtin ist der Gast, der sich nicht zeigt, unheimlich. Von »peinlicher Neugier« getrieben, versucht sie heraus zu finden, wen sie beherbergt. Sie meint unter dem Schleier eine »Totenfarbe« wahrzunehmen und vermutet ein Gespenst.⁶ Aber der weibliche Gast beherbergt selbst einen ganz anderen Gast: die Verschleierte ist schwanger. Selbst bei der Geburt legt sie den dichten Schleier nicht ab, der ihr, wie man inzwischen flüchtig erblickt hat, »marmorweißes Antlitz« verbirgt. Dieser »fatale Schleier« verhindert ihren Eintritt in den »friedlichen Kreis der Familie«,⁷ welcher durch die Anteilnahme an dem reinen sich zeigenden Gast, ihrem Sohn, möglich geworden wäre. Kurz nach der Geburt bricht gewaltsam ein Offizier in das von den seltsamen Gästen besuchte Haus ein, entwindet bei einem leidenschaftlichen Wortwechsel der jungen Mutter das Kind und flüchtet. Später erfährt man, dass das Kind bei dieser Flucht gestorben sei. Die Mutter, deren Schleier in der Szene herab gerissen worden ist, zeigt nicht ihr Gesicht, sondern eine Totenmaske, die sie, wie man ebenfalls später erfährt, in Folge eines Gelübdes unter dem Schleier trägt. Sie verfällt in einen »automatenähnlichen Zustand«,⁸ wird weggeführt und stirbt kurz darauf.⁹

Betrachtet man diese atemlose und in jedem Schritt erklärungsbedürftige Ereignissequenz als solche, also ohne die im zweiten Teil der Erzählung gegebene »Erklärung« heranzuziehen, unter dem Aspekt der Gastsemantik, dann zeigt sie sich als Negation aller Narrative der Szenographie des Gastes. Der Gast tritt ohne eine Geste der Kenntlichmachung ein und wird durch eine Dritte, die Äbtissin, vorgestellt, welche im Auftrag eines Vierten, des Fürsten handelt, welcher einem Fünften, seinem guten Freund, Hilfestellung gibt. Der Wirt war in Kenntnis dieser Befehlskette, hat aber seiner Ehefrau, der Wirtin nichts gesagt. So tritt der Gast als einer ein, der in jeglichem Sinne unerkannt sein will. Über dem Gesicht ist eine Totenmaske, darüber der Schleier. Die Sprache ist ein Ächzen oder aber eine fremde Sprache, die jedoch in »einem Ton, der tief bis ins Herz drang«,¹⁰ gesprochen ist. Selbst Nahrung verweigert der Gast, und nur die Notwendigkeit, das neugeborene Kind zu nähren, führt zu diätetisch bemessener Nahrungsaufnahme. Die Wirtin wird also von der als Gast beherbergten Frau um alles betrogen, was die Szene des Gastes definiert. Der zwischen Gast und Wirt stattfindende gegenseitige Blick ins Antlitz, die getauschten Worte mit der Bitte um Aufnahme und die respondierende Einladung fallen ebenso aus wie das Gastgeschenk, das der Gast, selbst wenn er nichts zu überreichen hat, immerhin als seine Erzählung mitbringt. Das Gastmahl, in dem die Speisenfolge den Gast zur Inkorporierung der Essensemantik des Wirtes auffordert, wird auf den funktionalen Kern der Selbsterhaltung reduziert und also als Gastmahl negiert. Dieser komplette

6 Hoffmann: Nachtstücke (s. Anm. 4), S. 283.

7 Ebd., S. 287.

8 Ebd., S. 289.

9 Ebd., S. 290.

10 Ebd., S. 282.

Ausfall der Narrative der Gastszene führt zur Negation des Gastes selbst, nämlich zu der Vermutung, ein Gespenst zu beherbergen. Dass freilich Gast und Gespenst nicht nur etymologisch die gleiche Wurzel teilen,¹¹ wird die Erzählung noch einer ausführlichen Exegese unterziehen. Die Summenformel von Gast und Gespenst ist das Unheimliche.

Die Verkehrung der Gastsemantik wird genderspezifisch kodiert. Der Wirt beherbergt die fremd bleibende Frau, die nur formal ein Gast ist, aus Gründen der Repräsentationslogiken. Als Bürgermeister repräsentiert er das Gemeinwesen, zumal bei einer Grenzstadt Polens zu Deutschland (diese Grenze der Nationalität wird sich als das Zentrum des textuellen Phantasmas darstellen); als dieser Repräsentant ist er dem Fürsten verpflichtet, welcher seinerseits freundschaftlich dem Vater der Verschleierten verpflichtet ist. Diese Kette der Verpflichtungen ist eine Kette der symbolischen Ordnung, ein Funktionieren des feudalen Herrschaftssystems, welches auch für die schwangere Tochter aus gutem Hause den realen Ort zugleich als symbolischen Ort bereitet. So steht also der Wirt zu seinem Gast in keinem konkreten Wirt-Gast-Verhältnis, sondern nur in einem funktionalen Verhältnis, welches die Herrschaftskette der symbolischen Ordnung in Geltung versetzt.

Auch die Wirtin steht nur funktional zu der Schwangeren, die in ihrem Haus zu Gast ist. Der Verdacht¹² gilt der Frau, die Sorge dem Kind. Auch hier herrscht eine Kette der Stellvertretung, aber diesmal ist es die weibliche Kette der biologischen Reproduktion. Nahrung, Pflege, Geburtshilfe: diese funktionalen Tätigkeiten werden an der Verschleierten erbracht, weil sie ein Kind gebären wird, dem als dem unschuldigsten Gast auf Erden ein apriorisches Gastrecht eingeräumt ist, zu dem die Mutter, zumindest in diesem Haus und unter diesen Bedingungen, nur die Beigabe, gleichsam das Medium, sein kann.

Der Gast bleibt systematisch das X: die Fremdheit als solche, ungesehen, ungehört, unerzählt, jenseits der Sozialität der geteilten Speise, von den Wirten aus Gründen beherbergt, die funktional sind und die es verhindern, den Gast als Person wahrnehmen zu können. Cölestine – so ihr falscher Name im ersten Teil der Erzählung – bleibt von allen zentralen Funktionen des kulturellen Austausches ausgeschlossen bzw. schliesst sich selbst aus. Es ist genau diese kulturelle Entleerung und Exterri-

11 Im Dreieck der Worte *Gast - guest - ghost* ist die etymologisch gelegte Spur noch hörbar. Das lateinische *hostis*, dessen älteste Bedeutung zwischen *Fremder* und *feindlicher Fremder* changiert, kennt die beiden aus dieser Wurzel entspringenden Deutungen der freundlichen Aufnahme des Fremden als Gast und seiner abweisenden Irrealisierung als Geist oder Gespenst. Das altfriesische *jest* kann entsprechend Gast oder Geist bedeuten. Vgl. dazu die Artikel »Gast« und »Geist« in Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 21. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter 1975, S. 234 und 243. – Im »Grimmschen Wörterbuch« (*Deutsches Wörterbuch*. Vierten Bandes erste Abtheilung. Erste Hälfte. Leipzig: S. Hirzel 1878, Sp. 1454-1472, hier 1461) findet sich im »Gast«-Artikel der Eintrag: »dän. gast böser geist, gespenst, »arger gast«, schwed. norw. gast ein feld- oder waldteufel; norw. und schwed. dial. aber auch gast groszer langer kerl und wilder, gewalthätiger kerl.«

12 Beherbergt man eine Lasterhafte? Verbirgt sich hinter den Masken Dämonisches? »Wozu also die Verhüllung? – Die geschäftige Fantasie der Weiber erfand bald ein gräuliches Märchen. [...]« (Hoffmann: Nachtstücke [s. Anm. 4], S. 286).

tionalisierung, welche die Frau dazu zurechtet, reines Medium eines Geschehens zu sein, in dem symbolische Ordnung und biologische Genese identisch gesetzt werden sollen – ein Projekt, das nicht anders als tödlich enden kann.

Der zweite Teil der Geschichte trägt die vorangegangene Handlung nach.¹³ In »geheimen Verbindungen [...], die die Herstellung des polnischen Staats bezweckten«,¹⁴ tun sich als Redner, Anführer und durch politische Klugheit Graf Stanislaus von R. und Hermenegilda hervor. Letztere »erschien wie ein Engelsbild vom Himmel gesendet zur heiligen Weihe«. Schnell verbindet sich der politische Diskurs der Nation mit der Vorstellung, es müsse dieses Paar sein, welches das »Heil« des Vaterlandes symbolisch durch seine Verbindung herstelle. Die beabsichtigte Ehe wird als »Geschenk des Vaterlandes«¹⁵ kodiert.

Die beiden Liebenden sind einer Semantik eingeschrieben, in der der Erfolg des nationalen Projekts unmittelbar der Vollzug der Ehe ist und folglich deren Kind die Nation. Liebe und Nationalität, Zeugung und revolutionäre Herstellung von anderen politischen Verhältnissen werden identisch gesetzt. Es ist schwer zu entscheiden, wer hier bei wem zu Gast ist. Die Nation ist der Wirt, der seine Gäste an den gemeinsamen Tisch setzt, auf dass sie ihren Wirt erst zeugen sollen. Die strenge Korrelation von nationaler Repräsentationslogik und Liebe/Zeugen weist aus, dass im Kern der Liebe und des Zeugens selbst ein *Phantasma* steht, welches den zu erwartenden Gast, das Kind oder die Nation, seinerseits als puren Funktionsträger qualifizieren wird.

Stanislaus, obwohl er als Held kämpft, gehört in der entscheidenden Schlacht zu den Verlierern. Hermenegilda verstösst ihn aufgrund des symbolischen Kodes ihrer Liebe und begehrt ihn aufgrund des intimen Kodes ihrer Liebe; an dem Konflikt wird sie zunehmend, in sich, ver-rückt. Ein äusseres Korrelat dieser Spaltung und Verrückung bietet sich in dem Moment, als der jüngere Vetter des Stanislaus, Graf Xaver von R. auftritt, dessen überraschende Ähnlichkeit mit dem Geliebten Hermenegilda zunächst zur Identifizierung führt, so dass der Gast »empfangen wurde, als sei er der Geliebte selbst«. ¹⁶ Xaver, der Gast, trifft auf Hermenegilda, die Wirtin, die in der vorangehenden Handlungssequenz ja schon sowohl Gast der Nation als auch ihre eigentliche Erzeugerin, also die Wirtin gewesen ist. Das X des *xenos* trifft auf die Hermeneutik des Opfers. Denn so wie Xavers Name den Fremden in sich trägt, bedeutet Hermenegildas Name in *gild/gildan* ursprünglich Opfer/opfern, während Hermene* auf die Hermeneutik, als Femininum auf Hermann (Arminius) und von germ. **ermena-/irmena-* auf Erde/Welt verweist.¹⁷

13 Es ist nicht unwichtig, zu betonen, dass es der Text offen lässt, ob die von Hermenegilda erzählte Geschichte wirklich die Vorgeschichte zu den anfangs berichteten Ereignissen ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass Cölestine Hermenegilda ist. Es ist die Wahrscheinlichkeit eines komplett parallel angelegten Symbolsystems beider Erzählungen, die dem auktorialen Diskurs der Erzählung die Identifizierung angelegen sein lassen. Damit ist aber klar, dass die Gleichung Cölestine=Hermenegilda in der Tat ein Interpretament ist, dessen Inhalt nicht als gegeben hinzunehmen ist. Vielmehr muss es in seiner Logik rekonstruiert werden.

14 Ebd., S. 290.

15 Ebd., S. 291.

16 Ebd., S. 295.

Der fremde Gast ist in einer archaischen Gastsemantik der verborgene Gott, dem vom Wirt das Haus und die Ehefrau übergeben wird, damit er, als zeugender Gott, sein Zeichen (*semen/Samen*) zur Ehre des Hauses hinterlasse. Hier aber wird nicht der Fremde als möglicher Gott vermutet und erkannt, sondern andersherum, als möglicher Geliebter falsch erkannt. Die Gastsemantik verdreht sich ein weiteres Mal. Xaver, der Fremde, der so gut des Geliebten Double ist, dass er im Lob des anderen »geschickt sein eigenes Bild durchschimmern«¹⁸ lässt, nutzt das *Phantasma* Hermenegildas höchst konkret aus. In ihrer Verrückung zwischen den Semantiken der realen Zeugung und der symbolischen Nation nistet sich ein magnetischer Zwischenzustand, ein somnambules »waches Träumen«¹⁹ ein, das der Stellvertreter Xaver zum Beischlaf nutzt, während Hermenegilda ganz bei der Sache ist, nämlich in der Vision des zeitgleich sich ereignenden Heldentods von Stanislaus, der seinerseits auch nur ein Stellvertreter, nämlich der Nation, ist. So gerät sie infolge der Interpenetration der Stellvertreterschaften in gute Hoffnung wie Kleists Marquise von O. oder ein jeglicher Nationalist hinsichtlich seiner politischen Naherwartung. Als der pränante Zustand bei gleichzeitiger evidenter Leugnung aller Unkeuschheit nicht mehr zu verheimlichen ist, rätseln die Eltern und das befreundete Fürstenpaar über die Schwangerschaft, wobei die Fürstin eine aparte These vorbringt:

»Es gibt«, fuhr sie fort, »noch manches Geheimnis in der Welt, das zu begreifen wir gänzlich außer Stande sind. Wie, wenn das lebhaft Zusammenwirken des Gedankens auch eine physische Wirkung haben könnte, wie wenn eine geistige Zusammenkunft zwischen Stanislaus und Hermenegilda sie in den uns unerklärlichen Zustand versetzte?« Unerachtet alles Zorns, aller Bedrängnis des fatalen Augenblicks, konnten sich der Fürst und Graf Nepomuk doch des lauten Lachens nicht enthalten, als die Fürstin diesen Gedanken äußerte, den die Männer den sublimsten nannten, der je das Menschliche ätherisiert habe.²⁰

Worüber lachen die Männer? Zum einen amüsieren sie sich über das offenkundig absurde Theologem der unbefleckten Empfängnis. Zum anderen, die Häresie steigend, verlachen sie aber ihren eigenen Nationalismus. Nach der Semantik des Textes liegt die Hoffnung der polnischen Nation ja gerade in einer Zeugung durch Stellvertreterschaften. Die tatsächliche Nation soll im *Phantasma* der Ehe von Hermenegilda und Stanislaus sowohl symbolisiert als auch erschaffen werden. Wäre da nicht die Zeugung durch den Gedanken geradezu die unbefleckte Empfängnis der polnischen Nation? Ihre patriotischen Vertreter aber lachen darüber, denken an Sexuelles und nennen es sublim. So verdreht ist inzwischen die Semantik der Gastlichkeit, dass die symbolische Anwesenheit der Nation in der sowohl symbolischen wie realen Anwesenheit eines fast schon wirklichen Kindes verlacht wird, während noch auf derselben

17 Die onomastisch-etymologischen Spekulationen, zu denen der Name Hermenegilda nachgerade einlädt, finden sich in Markus Rohde: Zum kritischen Polenbild in E.T.A. Hoffmanns »Das Gelübde«. In: E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch 9 (2001), S. 34–41, hier 39.

18 Ebd., S. 299.

19 Ebd., S. 301.

20 Ebd., S. 306f.

Textseite ganz ernsthaft wiederum Xaver als gewaltsamer Gast eindringt,²¹ um Hermenegilda den Tod des Stanislaus zu melden und die Vergewaltigung zu beichten. So kommen wiederum reale und symbolische Zeugung zusammen, und wiederum wird die Semantik der Gastlichkeit ausgeschlossen. Denn Xaver verwirkt sein Gastrecht, Stanislaus ist tot, die Nation nicht gegründet und die himmlische Frau im »schneidenden Jammerlaut eines wilden Tiers«²² verstummt. Sie legt das Gelübde ab und begibt sich zur unsymbolischen Empfängnis in den ersten Teil der Erzählung, während Xaver Jahre später als Mönch erblickt wird.

Die Erzählung legt also im zweiten Teil einen hybriden symbolischen Diskurs über die Ereignissequenz des ersten Teils. Dieser wird nun lesbar als Ausweitung der Gastsemantik auf die Nationalitätssemantik. In Hoffmanns dunkler Gender-Kodierung kann die aktive Frau nicht zugleich das passive Medium der Empfängnis und der Geburt sein. Symbolisch ist aber Hermenegilda in der Position sowohl der Zeugung als auch der Empfängnis. Genau dies ist für den Nationalitätsgedanken konstituierend. Die Nation kann nur geboren werden, wenn sie zugleich als Wirt den Tisch schon bereitet, an dem die Gäste sie, den Wirt, erzeugen, indem sie ihn empfangen. Hoffmann treibt die Gastsemantik in den katholischen Kurzschluss. Die unbefleckte Empfängnis hätten die Patrioten nicht verlachen sollen, denn das Theologem, welches den einen absoluten und reinen Gast will, ohne vorher einen realen Gast, der zeugen könnte, zuzulassen, denkt nach den Vorkehrungen des Textes eben auch die Logik der Nation. Indem Fürst und Vater – wiederum das Double von symbolischer und zeugender Einheit – gemeinsam lachend das rekursive Paradox von Nationalität ausschließen, negieren sie Hermenegilda: der Vater negiert die Tochter, der Fürst die Nation. Derart ausgestoßen schreit sie wie ein Tier, um sich dann durch das Gelübde unkenntlich zu machen. Der einst hoffnungsvolle Mutterboden des Vaterlandes wird versiegelt. Indem sie auf diese Weise selbst als Gast in ein Haus kommt, beginnt die ganze Semantik von vorne: ein geschlossener Zirkel konsequent verschalteter Symbolpolitiken. Die in diesem erzählerischen Konstrukt ausgeschlossene Gastsemantik stabilisiert diese Zirkulation, weil der Gast, der gerade nicht getauscht werden kann, erst gar nicht zugelassen wird.

Hoffmanns Erzählung kennt freilich noch einen anderen Gast: Heinrich von Kleist.²³ Die rätselhafte Schwangerschaft bei vollständiger Unschuld der Schwangeren nimmt die »Marquise von O.« auf, selbst der berühmte Gedankenstrich wird zitiert: »dann sank sie mit der inbrünstigsten Liebe in meine Arme – Als ich entfloh, lag sie in tiefem bewußtlosen Schlaf.«²⁴ Die Verwechslungsszene, in der Hermenegilda Xaver für Stanislaus hält, zitiert die zentrale Szenographie des Gastes als Gott und damit das Sujet von Kleists »Amphitryon«. Indem in Hermenegildas Name Hermann versiegelt ist, wird mit Kleists »Hermannsschlacht« der ganze nationalpatriotische Diskurs zitiert. Xaver wiederum findet sein Pendant in der Xaviera aus Kleists »Findling«. Hoff-

21 Ebd., S. 307.

22 Ebd., S. 311.

23 Einigen Verweisen des Textes auf Kleist geht nach Elizabeth Wright: E.T.A. Hoffmann and the Rhetoric of Terror. London: Institute of Germanic Studies 1978, S. 116–145.

24 Hoffmann: Nachtstücke (s. Anm. 4), S. 287.

mann freilich hält seine Semantik der Ungastlichkeit konsequent durch. Denn Kleist wird in diesem Text nur zitiert, um ihn abzuweisen. Dass Hoffmann die paradox-rekursive Semantik des Nationalgedankens in eine Serie von Katastrophen übersetzt, welche Stellvertreterketten verschaltet, aber keinen substantiellen Kern hat, liquidiert einen nationalen Diskurs, den Kleist propagiert und gegen den der liberale Hoffmann Einspruch anmeldet.

3. »Das öde Haus«

Die zentrale Szene der Gastlichkeit ist die an der Schwelle des gastlichen Hauses, an der ein Gast um Aufnahme bittet und der Wirt ihm das Haus öffnet. Der Schritt über die Schwelle ist, mit Lotman zu sprechen, das Sujetereignis dieser Szenographie des Gastes.²⁵ Die Schwellensituation herauszuzögern, zu umspielen, mehrfach zu inszenieren, um sie dann eruptiv nicht als gastliche Aufnahme, sondern als einen Sturz in eine bizarre Gewaltszene darzustellen, ist das Nachtstück »Das öde Haus« geschrieben.

Der Erzähler Theodor entdeckt in einer Allee mit gepflegten Gebäuden ein kleines vernachlässigtes Haus, das seine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Nach wiederholtem, intensivem Blicken blickt es zurück. Offenkundig ist es das Haus selbst, welches in die strukturelle Position des Aktanten »Wirt« tritt. Seine Front ist sein Gesicht, die Fenster die Augen und der Glanz, den Theodor in dem einen Fenster zu erblicken vermeint, ist der von der Pupille des Auges zurückgeworfene Blick seiner selbst. Im Fenster glaubt er eine Frauengestalt zu sehen, einen Diamanten und eine »Krystallflasche.«²⁶ Die Motivik des Glänzenden wird im Text auffällig deutlich akzentuiert.²⁷ In der Tat vereint das Glänzende die harte Gestalthaftigkeit von Spiegel, poliertem Metall und prismatischem Edelstein einerseits, andererseits vollzieht es aber eine

25 Nach Lotman entsteht der narrative Prozess daraus, dass ein Aktant die Grenze zu einer anderen Verhaltenssemantik überschreitet und folglich die notwendig werdende Vermittlungsbewegung erzählt werden muss (vgl. Jurij Lotman: Die Struktur literarischer Texte. 2. Aufl., München: Fink 1981, Kap. 8). Die in der strukturalen Narratologie zugrunde gelegte Anfangsopposition *a versus b* lässt sich mit Lotman in die Formel *a geht zu b* transformieren. Deren szenographisches Zentrum ist die Schwellensituation zwischen Wirt und Gast. Aus diesen kurzen Bemerkungen erhellt, dass sich die strukturelle Narratologie in eine von der Gastsemantik ausgehende kulturwissenschaftliche Narratologie überführen und neu begründen lassen müsste. Im vorliegenden Aufsatz wird diese These in Anspruch genommen, ausgeführt wird sie in einer Studie, die der Verfasser in Kürze vorlegen wird (»Ikononarratologie«).

26 Hoffmann: Nachtstücke (s. Anm. 4), S. 287.

27 Fast alle außergewöhnlichen Ereignisse – also solche, die im Einleitungsteil der Erzählung mit dem sechsten Sinn, dem Ahnen der Wunder und dem Wunderbaren in Zusammenhang gebracht werden – sind mit dem Glanz von Schmuck und Glas verbunden. Wahrscheinlich ist der Glanz für Hoffmann das visuelle Pendant der an sich unsichtbaren Kräfte des Magnetismus und der Elektrizität. Vgl. dazu auch Claudia Lieb: Und hinter tausend Gläsern keine Welt. Raum, Körper und Schrift in E.T.A. Hoffmanns »Das öde Haus«. In: E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch 10 (2002), S. 58–75.

wahrnehmungsbezogene Verflüssigung gerade jener Gestalthaftigkeit durch den Überschuss des Glanzes über die Definiertheit seines Trägers. Der Glanz ist anamorphotisch, obwohl er klaren Formen entspringt.

Es ist diese fundamentale Irritation des Glanzes, die sich hier der Gastsemantik einschreibt. Treten Gast und Wirt an der Schwelle des Hauses einander gegenüber, so erblicken sie sich von Angesicht zu Angesicht. Auge trifft Auge, wenn nicht ein Schleier davor wäre wie im »Gelübde«.²⁸ Im Erkennenwollen des Anderen liest eine Person dessen Antlitz. Aber Theodors Begehren will mehr haben als nur ein lesendes Entziffern, es will in die Pupille, in den glänzenden Reflex eindringen. Der sich aufdrängende Gast erhofft nicht die freundliche Aufnahme, sondern ist von einem erotischen Phantasma gesteuert. Als Voyeur beobachtet er das Haus, und als von Leidenschaft Getriebener bricht er schließlich in es ein: eine symbolische Penetration.

Rasend vor dürstendem Liebesverlangen, stürzte ich auf die Tür; sie wich meinem Druck, ich stand auf dem matterleuchteten Hausflur, von einer dumpfen, schwülen Luft umfängen. Das Herz pochte mir vor seltsamer Angst und Ungeduld, da ging ein langer, schneidender, aus weiblicher Kehle strömender Ton durch das Haus, und ich weiß selbst nicht, wie es geschah, daß ich mich plötzlich in einem mit vielen Kerzen hell erleuchteten Saale befand, der in altertümlicher Pracht mit vergoldeten Meublen und seltsamen japanischen Gefäßen verziert war. Starkduftendes Räucherwerk wallte in blauen Nebelwolken auf mich zu. »Willkommen – willkommen, süßer Bräutigam – die Stunde ist da, die Hochzeit nah!« – So rief laut und lauter die Stimme eines Weibes [...].²⁹

Das Innere des Hauses erfüllt jedoch das erotische Begehren nicht, sondern strafft es mit einem alten unansehnlichen Weib, ihrem peitscheschwingenden Diener, einer bizarren Gewaltszene und dem darauf sich einstellenden Wahnsinn. Ein weiteres Mal wird die Gastsemantik in diesem Erzählzyklus empfindlich gestört. Das Haus war kein Wirt und der Begehrende kein Gast; die Blicke waren nicht die der Gastlichkeit, sondern die der Begierde. Indem sich der derart Schauende vom Glanz blenden ließ, verhinderte er genau den Blick, der die ganze Zeit, indem er hinter die Fassade zu kommen trachtete, das Sichtbare negierte.

Zu den irritierenden Eigentümlichkeiten von Hoffmanns »Nachtstücken« gehört, dass die in der Regel zweigeteilten Erzählungen keineswegs im nachgetragenen Teil die Antworten auf die Probleme des zuerst erzählten Teils geben. Schon im »Gelübde« war die Handlung um Hermenegilda nur eine Art Interpretationshypothese. Die Identifikation Cölestines mit Hermenegilda hat die Erzählung aus guten Gründen vermieden. Deutlicher wird dies im »Öden Haus«. Auch hier erfährt der Erzähler Theodor bei einer Abendgesellschaft die Vorgeschichte, die ihm zwar erklären soll, warum in diesem Haus eine verrückte adlige Frau und ein Diener als Bewacher leben.

28 Blitzende Augen zeichnen den Satanisten Ignaz Denner aus, während der Sandmann den Sand in die Augen streut. Glanz ist die Eigenschaft nicht allein der harten Materialien, sondern auch des offenen Auges. Dort wo er als Eigenschaft des Auges auftritt, ist er genauso ambivalent, wie an den Gegenständen.

29 Hoffmann: Nachtstücke (s. Anm. 4), S. 184.

Was dies aber zur Deutung des Begehrens von Theodor beiträgt, bleibt so schleierhaft, wie der wieder einmal als Erklärung vorgeschobene Magnetismus es ist.

Die aufgebotene Erzählung wird in der Forschung gerne als fehlerhaft bezeichnet, weil der Name eines aus Verrat, Liebeszauber, Kindesraub, Räuberbande und Liebeskonkurrenz resultierenden Mädchens einmal mit Edwine und einmal mit Edmonde angegeben ist. Mit dieser Uneindeutigkeit hat es aber seine Bewandnis, wie die am Ende berichtete Vorgeschichte zeigt. Der Graf von S. muss sich zwischen den Schwestern Gabriele und Angelika von Z. entscheiden. Er tut dies schließlich, indem er Gabriele heiratet und mit ihr ein Mädchen zeugt, welches von einer Zigeunerin entführt wird, später aber wieder auftaucht. Dem aufmerksamen Lesen kann freilich nicht entgehen, dass der Liebeszauber, dessen sich Angelika mit Hilfe der Zigeunerin bedient,³⁰ in Zusammenhang mit Angelikas Behauptung, auch ein Kind vom Grafen empfangen zu haben,³¹ nicht nur Ausdruck ihrer Verrücktheit sein muss. Was wäre, wenn zwei Kinder im Spiel wären, wenn beide durch die Zigeunerin entführt worden wären und nur eines als Edwine oder Edmonde wiederkehrte? Der ganzen erklärenden Geschichte ginge dann der Referent verloren, genauso, wie der Diener Züge des Grafen annimmt und die Wahnsinnige Angelika Züge der Zigeunerin. Die Gestalten werden anamorphotisch. Das Begehren des Theodor richtet sich also auf einen Glanz und auf ein Haus, in dem ein anamorphotischer Maskenball der Vertauschungen verschlossen ist. Was Theodor sieht, ist aber nichts weiter, als jeweils ein Bild der Frau, die er sich einbildet, wenn er den Glanz mit dem Gestaltenwandel kombiniert. Diesem Bild ist aber nach Lage der Dinge alle Referenz entzogen. Man weiß nicht, wer wer ist; man weiß nicht einmal, ob Edmonde Edwine oder Edwine Edmonde ist; man weiß nicht, ob Theodor überhaupt eine Frau sieht oder nur ein Gemälde. In diesem Karussell der fließenden Bestimmungen wird Theodor alle Gegenständlichkeit zum Phantasma. Wenn er also als möglicher Gast an ein mögliches gastfreundliches Haus klopft, dann kann ihm kein einladender Wirt öffnen, sondern nur die Figuration seiner eigenen Phantasmen.

Hoffmanns Erzählung negiert den Wirt, indem er den Gast totalisiert und mögliche Wirte zur internen Funktion des Gastes degradiert. Derart wird Gastlichkeit a priori ausgeschlossen. Der Schritt über die Schwelle des öden Hauses ist ein Sturz in das haltlose Innere dieses Gastes. Ohne Widerhalt an einem Wirt, also ohne Anerkennungsverhältnis und ohne intersubjektive Stabilisierung torkelt Theodor durch die anamorphotischen Varianten seiner selbst wie Nathanael im »Sandmann«.

Eine weitere Form der Liquidation der Gastsemantik ist also in Hoffmanns negativer Enzyklopädie die Pathologisierung der Realität durch den Gast infolge seiner phantasmatischen Hereinnahme aller externen Positionen in das instabile Karussell seiner Begierden.

30 Dass die Zigeunerin Macht über die Familie hat (vgl. ihre grundlose Freilassung, Hoffmann: Nachtstücke [s. Anm. 4], S. 189f.), wird seinen dunklen Grund darin haben, dass sie durch Liebeszauber den Grafen von S. zum Beischlaf mit Angelika genötigt hat. Ihre Macht erstreckt sich auf die Geschlechtlichkeit der adligen Familie, damit aber auf den Kern der aristokratischen Machtreproduktion.

31 Ebd., S. 193.

4. »Ignaz Denner«

Hoffmanns dunkelste Erzählung, die Räubergeschichte »Ignaz Denner«, erzählt von einem Gast, der in ein Haus der Not und Armut einkehrend die zu Tode erkrankte Frau des Försters Andres heilt. Sein Gastgeschenk ist das höchste: die Gabe des Lebens selbst. Einem solchen Gast, der ein untauschbares, nämlich in seinem Wert absolutes Gastgeschenk bringt, gilt der Verdacht der Göttlichkeit. Denn das Gebot der Aufnahme des Gastes hat einen naturrechtlichen Status. Das Gesetz der Gastfreundschaft und das Gastrecht gebieten, einen Gast nicht abzuweisen. Im eigentlichen Sinne wäre eine Kultur, die Gäste negieren würde, nur schwer zu denken. Sie würde infolge des fortgeführten Inzests den Wärmetod sterben. Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Fremden ist die *conditio sine qua non* für das Entstehen von Kultur und Gemeinschaft. Weil es sich hier um ein kulturelles Fundament handelt, formuliert der Verdacht, der Gast könnte ein Gott sein, gleichsam die Gegenprobe auf die Intaktheit der Gastlichkeit einer Gemeinschaft. Der stets mögliche Besuch des Gottes hat die Funktion, mit einem jeden Gast die Geltung der Gastlichkeit zu überprüfen.

Nicht anders reagiert in Hoffmanns Erzählung der Förster Andres, als der fremde Gast mit einer dunkelroten Wunderessenz die Frau heilt.

Dem Andres war es zu Mute, als sei ein Heiliger herabgestiegen in die Einöde, ihm Trost und Hilfe zu bringen. Anfangs hatte ihn der stechende, falsche Blick des Fremden abgeschreckt, jetzt wurde er durch die sorgliche Teilnahme, durch die augenscheinliche Hilfe, die er der armen Giorgina leistete, zu ihm hingezogen.³²

Es scheint, als hätten wir eine Situation vor uns, in der die Szenographie des Gastes in der idealen Weise erfüllt wird. Ein Fremder wird als Gast eingelassen; er wird auf gut Glauben und in Erfüllung des Gesetzes der Gastfreundschaft beherbergt; er bringt ein Geschenk mit – hier ist es die absolute Gabe des Lebens –, und er wird als ein Heiliger, als einer, dessen Sphäre tabu ist und der nicht abgewiesen werden kann, sondern vielmehr in eine Aura der Unberührbarkeit und Unversehrbarkeit gehüllt ist, bewillkommenet.

Derart also in alle Regularitäten der Gastlichkeit aufgenommen, usurpiert dieser Gast sofort das Haus:

Der Fremde kochte selbst eine Kraftsuppe für Giorgina, und man sah, daß er allerlei Gewürz und andere Ingredienzien hineinwarf, die er bei sich getragen. Es war später Abend worden, der Fremde mußte daher bei dem Andres übernachten, und er bat, daß man ihm in derselben Stube, wo Andres und Giorgina schliefen, ein Strohlager bereiten möge. Das geschah. Andres, den die Besorgnis um Giorgina nicht schlafen ließ, bemerkte, wie der Fremde beinahe bei jedem stärkeren Atemzuge Giorginas auffuhr, wie er stündlich aufstand, leise sich ihrem Bette näherte, ihren Puls erforschte und ihr Arznei eintropfelte.

32 Ebd., S. 49.

Als der Morgen angebrochen, war Giorgina wieder zusehends besser geworden. Andres dankte dem Fremden, den er seinen Schutzengel nannte, aus der Fülle seines Herzens. Auch Giorgina äußerte, wie ihn wohl, auf ihr inbrünstiges Gebet, Gott selbst gesendet habe zu ihrer Rettung.³³

Das Mahl, das dem Gast bereitet werden soll, bereitet dieser seinen Wirten, insbesondere der kranken Frau. Schon in diesem Moment ist klar, dass dieser Gast mehr als nur ein gewöhnlicher Gast ist und dass er die Semantik der gastlichen Szene verkehrt. Nachdem er der Wirtin das Leben gegeben hat, nimmt er ihren Platz, nämlich den Herd, ein und bereitet das Leben bringende Gastmahl eigenhändig.

Diese beiden wesentlichen Motive, dass dieser Gast anfangs als ein Heiliger betrachtet wird und dass er das Mahl selber bereitet, werden im Verlaufe der Erzählung in ihren Gegensinn verkehrt. Denn es stellt sich heraus, dass dieser Heilige in Wirklichkeit ein Satanist ist, und es stellt sich weiterhin heraus, dass derjenige, der hier das Mahl an Stelle des Wirts bereitet, ein Kinderfresser ist. Denn er schlachtet Kinder, um zu deren Blut zu gelangen, aus dem er die Leben spendende Essenz, den dunkelroten Likör, destilliert. Die Frau rettet er als Gebälerin zukünftig zu schlachtender Kinder; er betreibt also mit der Rettung nur eine Reproduktion seiner satanischen Praxis. Wesentliche Motive der Gastlichkeit – der Gast als Gott und das Gastmahl – werden hier in ihre Perversion überführt. Der Heilige ist der Satanist und das Mahl ist das Fressen der Kinder.

Als Denner den Eheleuten Geld anbietet, will Andres dies zunächst nicht annehmen.

»Ach Herr«, erwiderte Andres, »verzeiht es, aber eine innere Stimme sagt mir, daß ich Euer unverdientes Geld nicht nehmen darf. Diese innere Stimme, der ich, wie der höhern Eingebung meines Schutzheiligen, immer vertraut, hat mich bisher sicher durch das Leben geführt und mich beschützt vor allen Gefahren des Leibes und der Seele. [...]«³⁴

Denner besteht darauf, dieses Geld zu geben, schon darum, damit Giorgina durch die finanzielle Ausstattung bessere Nahrung erhält und damit zu Gesundheit kommen möge. Derart argumentierend, wird »die Gabe des mildtätigen Mannes«³⁵ angenommen. Es zeigt sich aber, dass diese Gabe keine reine Gabe ist, sondern ein verpflichtendes Geschenk. Denn nachdem sie angenommen wurde, besteht Denner darauf, dass man ihm die Gegenleistung erweisen möge, in dem Hause angesichts seines zu erwartenden, mehrmaligen Durchkommens freies Logis zu gewähren. »Überdem gebe ich Euch das Geld keinesweges umsonst, sondern verlange von Euch dafür allerlei Gefälligkeiten.«³⁶

Diese Gabe des Gastes ist also eine genau berechnete Verpflichtung, die Andres in eine Abhängigkeit stürzt, welche er durch keine gastlichen Regularitäten mehr kompensieren kann. An dieser Stelle wird die Gastsemantik durch eine Herrschaftssemantik

33 Ebd., S. 50.

34 Ebd., S. 51.

35 Ebd., S. 368.

36 Ebd., S. 52.

tik unterlaufen. Ignaz Denner macht das Ehepaar von sich abhängig. Er, der Gast, hat das Leben gegeben. Er, der Gast, hat das Mahl bereitet. Er, der Gast, gibt das Geld, durch das das ärmliche Forsthaus zu einigem Wohlstand gelangt, so dass er, der Gast, diesen Wohlstand bei seinem nächsten Besuch als den seinen Wohlstand genießen kann. Hier ist der Genuss des Herrn die Intention für die Ausstattung des Knechtes. Der Herr will den Genuss haben vermittelt des Knechtes und er will, dies wird sich später zeigen, vor allem ein Ding haben, nämlich die Söhne des Andres, sofern sie neun Wochen oder neun Monate alt sind. Derart unter die Herrschaft dieses Gastes gelangt, kann Andres seinem Haus keinen Riegel mehr vorschieben.³⁷

Ungebetene Gäste stellen sich ein, nämlich die gesamte Räuberbande des Ignaz Denner, die Andres auffordert, an einem Raubzug teilzunehmen. In der erpressten Komplizenschaft ist der Wirt vollends zum Knecht jenes Gastes geworden, der sich durch seine absoluten Gaben als Herr aufspielt. Die Verkehrung, die auf diese Weise stattfindet, zeigt sich in einer der Schlüsselerzählungen des Textes. Als Andres in Frankfurt ist, um sich eine unverhoffte Erbschaft seiner Frau abzuholen, stellt sich Ignaz Denner im Forsthaus ein. Er verlangt, dass Giorgina ihm ein Essen bereiten möge, so dass die Mutter in die Küche gebannt und dort als Wirtin gleichsam eingeschlossen ist. Währenddessen bereitet sich Ignaz Denner aber in der Wohnstube sein eigenes Mahl, indem er in einer bizarren Folterszene das jüngste Kind des Andres schlachtet und dessen Blut für seinen dunkelroten Likör auffängt. Es handelt sich hier um eine wirre, alchimistische Spekulation, um den Prozess der profanen und satanistischen Selbsterzeugung.³⁸ Die Verknüpfung von Sexualität, Fortpflanzung und Essen wird hier in eine pervertierte Form gebracht. Der Kinderfresser nämlich tilgt die Strafen des Sündenfalls durch einen Kurzschluss in einem blasphemischen Selbsterlösungsversuch. Der Sündenfall hatte zur Folge, dass die Frauen ihre Kinder unter Schmerzen gebären sollen, und dass man essen solle im Schweiß seines Angesichts. Beides wird von Denner in eine absurde Konstellation zusammengedrängt. Die symbolische Ordnung der Transsubstantiation wird unterlaufen durch die Realität des Blutes, das hier zirkuliert, nicht als dasjenige Christi, sondern als dasjenige des Satans. Die Erzeugung des neuen Lebens findet in der Tat unter Schmerzen statt, aber nicht unter denen des Gebärens, sondern unter denen der Folter und der Tortur. Und ebenso findet ein Essen statt; es findet auch im Schweiß des Angesichts statt, denn in der alchimistischen Küche herrscht infolge der vielen chemischen Experimente ein drückender Dunst. Der Sündenfall wird wortwörtlich genommen und in eine Selbsterlösungsphantasie umkodiert. Die Perversion, also die Verkehrung der Gastsemantik, führt in diesem Text hinab in die Tiefen der satanistischen Philosophie. Das gemein-

37 Die Gastsemantik, die in diesem Text zuerst als Semantik des Heiligen aufgebaut und dann in den Satanismus verkehrt wurde, wird nun also weiterhin durch eine Herrschaftsemantik unterlaufen. Vgl. dazu die eindringliche, von Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft inspirierte Analyse von Franz Fühmann (Ignaz Denner. In: ders.: Fräulein Veronika Paulmann aus der Pirmair Vorstadt oder Etwas über das Schauerliche bei E.T.A. Hoffmann. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980, S. 117-143).

38 Vgl. dazu Hans-Walter Schmidt-Hannisa: Der Kinderfresser. Ein Motiv in E.T.A. Hoffmanns *Ignaz Denner* und sein Kontext. In: *Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann-Gesellschaft* 29 (1983), S. 17-30.

same Mahl, das im Sündenfall als das Essen im Schweiß des Angesichts, aber auch in der Erlösungsperspektive als Abendmahl christlich kodiert ist und zu den wesentlichen Szenen der Gastlichkeit gehört, wird in das Gegenteil einer absoluten Ungastlichkeit, nämlich in das Tun des sich absolut dünkenden Herrn, des Satans, umgeschrieben. Und eine weitere Form der wesentlichen Gastlichkeit, nämlich die Schwangerschaft, in der das Kind beherbergt wird im Leib der Mutter und dort in der Situation der absoluten Gastlichkeit heranwächst, wird negiert. Das neue Leben ist nicht durch den naturwüchsigen Prozess der Schwangerschaft erzeugt, sondern durch den alchimistischen Prozess der Destillation des Blutes. Die Kehrseite der Gastlichkeit, ihre Umkehrung, ihre Rückseite, ist also das Tun des Teufels. Auch darin bewahrt sich *via negationis* die These, dass die Gastlichkeit die Utopie des Menschlichen ist. Um sie zu negieren, bedarf es der ganzen forcierten Symbolmaschinerie des Satanismus.

In dieser Zementierung der Herrschaftsverhältnisse wird das Zubruchegehen der Gastsemantik buchstabiert. Das Motiv des Heiligen, das Motiv des Gastmahls, das Hereinlassen des Fremden als Fremden aus Bedrängnis und Sturm in dunkler Nacht, erwiesene Wohltat und Gegenwohltat, Mildtätigkeit und Gastlichkeit zeigen sich auf den ersten vier, fünf Seiten der Erzählung in nachgerade topischer Klarheit. Sodann vollzieht aber der Text die systematische Inversion aller dieser Motive: der Heilige wird zum Satanisten, das Mahl wird zum blasphemischen Fressen von Kindern, die Gastlichkeit wird zur Herrschaft, das gastliche Haus wird zur Mördergrube und die Figuren werden einem Prozess unterzogen, der ihnen als moralischen Personen die Entscheidungsbefugnis raubt. Systematisch werden die Gastsemantiken durchgestrichen und usurpiert durch Herrschaftsemantiken. Die Gastlichkeit wird der Erzählung ausgetrieben, als ob ein Teufel käme und einen verkehrten Exorzismus praktizierte.

5. Die verkehrte Enzyklopädie der Gastlichkeit in den »Nachtstücken«

Blickt man auf die anderen Erzählungen der »Nachtstücke«, so lässt sich der Befund, Hoffmann schreibe eine negative Enzyklopädie der Gastlichkeit, verallgemeinern. »Der Sandmann« erzeugt seine Systematik der katastrophischen Verdopplungen und Stellvertreterschaften aus einer Kernszene, in der Nathanael im eigenen Haus zum Gast einer Szene wird, in der ein Gast den Vater in ein bizarres Ritual verstrickt. Indem Nathanael dem Eigensten entfremdet wird, so dass der Ursprungsort zum nicht repräsentierbaren³⁹ Unheimlichen wird und auf der Oberfläche immer nur dissoziierte Varianten des Traumaschemas zirkulieren, wird die ganze Szenographie des Gastes dekonstruiert. Man könnte vielleicht formulieren, dass der Nathanael des »Sandmann« in dem Haus ist, in das der Theodor des »öden Hauses« immer hinein will. Die fast palindromartige Verwandtschaft der Namen Nathanael und Theodor wäre ein Indiz für die These, dass Nathanael, wo immer er ist, seine Dislozierungserfahrung reproduziert, also stets im unwirtlichen Haus nicht-daseiend verbleibt, während Theodor stets vor dem Haus steht, das ihn abweist. Nie Entkommenkönnen und nie Hineinkom-

men: das sind die beiden Grundpositionen der in der Anordnung der »Nachtstücke« korrespondierend gesetzten Texte »Das öde Haus« und »Der Sandmann«.

Ähnlich korrespondieren »Ignaz Denner« und »Das Majorat«. Beide in einsamer und menschenabweisender Natur gelegene Häuser sind Orte der falsch sich einmischenden Gäste und der Vernichtung der an der Gastszene Beteiligten. Sei es das paternale Unheil der Erbschaftsfolge, die die in die Familie eingeheirateten Frauen ins Unglück treibt, oder sei es das paternale Regime von Denner und Trabaccio, welches die Frauen als pures Gebärmedium einer an die Stelle von Erbschaftsfolgen gesetzten satanischen Selbsterlösung stellt: stets wird auf eine geradezu auffällige Art der Kode der Gastlichkeit Detail für Detail vernichtet und in sein Gegenteil verkehrt.

Nicht anders wiederholt »Die Jesuiterkirche in G.« die verquere Gastsemantik des »Gelübdes«. Ein Reisender ist zu Gast bei einem Jesuiten, der einen Gast hat: Gast trifft Gast, so wie im »Gelübde« Stellvertreter Stellvertreter vertreten. Indem der eine des anderen Geschichte kennen lernt und sie sich als Literatur zueigen macht, tötet er das reale Dasein dessen, der die Geschichte als seine Substanz hatte. Enteignet man den Gast seiner Geschichte, so löst man ihn auf. Denn der Gast ist derjenige, der sich gibt, indem er erzählt. Der Erzählung enteignet, wäre er sich selbst weggenommen. In Hoffmanns Geschichte verschwindet der Maler in sein Bild, während der andere Gast seine Geschichte als diejenige, die in den »Nachtstücken« zu lesen ist, zur Literatur verwertet. Die Negation des Gastes als Enteignung der in seiner Erzählung bezeugten Existenzweise nimmt in dieser Enzyklopädie der Ungastlichkeit eine weitere Dekonstruktion vor. Wo das »Gelübde« die Unkenntlichkeit des doppelt verschleierte Gastes mit der Symbolik des Nationaldiskurses koppelte, wird in der »Jesuiterkirche« die bildnerische Unfähigkeit des dilettierenden Malers mit seiner Überführung in die Unsichtbarkeit der Erzählung verbunden. Der Maler Berthold verschwindet so spurlos, wie er mit einem geometrischen Kalkül die dreidimensionalen Gegenstände zweidimensional verdoppelt, um sie so ihrer Existenzweise zu berauben.⁴⁰ Indem er selbst beraubt wird, weil ihm ein Literat seine Geschichte entwendet, widerfährt ihm seine Übersetzung in eine symbolische Existenz als Vernichtung der realen. Nicht anders ist Hermenegilda im »Gelübde« das Opfer einer Hermeneutik des Symbolischen, nur dass es sich hier um den nationalen Diskurs und nicht um die Erzählung handelte.

Geht man noch einen kurzen Moment der Gliederung der »Nachtstücke« nach, so wäre über die beiden einzigen Erzählungen, die nicht in Katastrophen enden, nachzudenken. Gelingt in »Das Sanctus« und in »Das steinerne Herz« die Gastlich-

39 Auf die Aufarbeitung und Dokumentation der Forschung zum »Sandmann« sei hier verzichtet. Kaum eine Erzählung der deutschen Literaturgeschichte ist in diesem Umfang ausgeforscht. Hingewiesen sei aber auf eine neuere Exegese, die die von Freud geprägte Deutungstradition um die Kenntnis aktueller Traumtheorie ergänzt und überbietet. Zentral ist dabei die These, dass Traumata das Repräsentationssystem zerschlagen und folglich keine Ursachen darstellen können, weshalb sie endlose Ketten von Ersatzszenen produzieren. Vgl. Astrid Lange-Kirchheim: Auf Freud replizierend: E.T.A. Hoffmanns »Der Sandmann« – psychotraumatologisch wiedergelesen. In: Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychologische Medizin, H. 2 (2006), S. 23–39.

40 Vgl. dazu Friedrich A. Kittler: Eine Mathematik der Endlichkeit. E.T.A. Hoffmanns *Jesuiterkirche in G.* In: Athenäum 9 (1999), S. 101–120.

keit? Die Antwort fügt Hoffmanns Enzyklopädie der Ungastlichkeit eine weitere Variante hinzu. Denn nur um den Preis der humoristischen Arabeske, die die Konflikte verniedlicht, ist hier das *happy end* zu haben. Die Frage der Gastlichkeit wird entschärft zur Konsenskultur der gebildeten Geselligkeit. Und vielleicht sind ja die Konventionalisierung der Gastlichkeit, der Kode des Höflichen und die humorvollen Umgangsformen des bürgerlichen Gesprächs nur andere Liquidierungsformen der Gastlichkeit. Wo die Gastlichkeit eine radikale Fremdheit zu gewärtigen hat, hat es die Höflichkeit nur mit einem apriorischen Einverständnis zu tun, das über gepflegte und vorher gemeinsam ausgehandelte Konventionen prozediert.

Überblickt man die hier geführten Analysen, dann zeigt sich, dass Hoffmanns Erzählungen in präziser Weise ihre narrative Energie aus der Negation der Gastsemantik ziehen. Der heilige Gast wird zum Satanisten, das Gastmahl zum kannibalischen Akt (»Ignaz Denner«), eine Gebärende und ihr Kind, der reinste Gast, werden zum hermeneutischen Opfer des zirkulären Nationaldiskurses (»Das Gelübde«), ein Haus figuriert die Abweisung und der es begehrende Eindringling das nur erotische Interesse (»Das öde Haus«), eine ganze Erzählung erscheint als die traumatische Reinszenierung einer Vertreibung aus dem eigenen Haus durch einen es usurpierenden unheimlichen Gast (»Der Sandmann«), dem Gast wird die Erzählung, seine eigentliche Substanz, genommen (»Die Jesuiterkirche in G.«) – um nur die wichtigsten Verkehungen zu nennen.

E.T.A. Hoffmann wird in den »Serapionsbrüdern«, in denen sich einer der Schlüsseltexthe der Semantik der Gastlichkeit – »Der unheimliche Gast« – findet, diese Szenerie der Negativität in eine Szenerie des geselligen Freundeskreises überführen und dort die verstörende Enzyklopädie der Ungastlichkeit in eine Poetologie transformieren, welche die Semantik der Gastlichkeit nur als Vorwand anderer Fragestellungen nimmt. Die »Nachtstücke« sind in diesem Sinne wohl eine singuläre Recherche der Ungastlichkeit.

Eine solche in der Tat enzyklopädisch zu nennende narrative Erörterung der Gastlichkeit im Zeichen der Negation wirft Fragen auf. Ist die in diesem literarischen System stattfindende systematische Vernichtung eines sowohl heimatlichen wie auch gastlichen Ortes einer weitergehenden Reflexion zu unterziehen? Im Kontext der Hoffmann-Forschung liegen psychoanalytische Recherchen stets nahe, und sie wären wohl auch hier nicht ganz erfolglos zu führen. Eine mentalitätsgeschichtliche Überlegung könnte sich die Frage vorlegen, ob in Hoffmanns »Nachtstücken« implizit eine modernitätstheoretische Reflexion des Heimatloswerdens der Literatur stattfindet. Eine strukturalistische Konstruktion könnte versuchen, die Szenographie der Gastlichkeit als generatives Modell des Erzählens überhaupt zu entfalten. Denn das Erzählen ist ja stets, wie Jurij Lotman ausführt, jener Vorgang, in dem ein Akteur eine semantische Grenze überschreitet und an einem anderen Ort als Gast ankommt. Die vielfachen Szenarien des Scheiterns sind daher immer auch Erzählmodelle der narrativen Negativität, die man als Modelle erzählerischer Modernität zu verallgemeinern versuchen könnte. Man kann aber auch die Semantik der Gastlichkeit selbst als kulturelles Fundament verstehen und folglich psychoanalytische, mentalitätsgeschichtliche, modernitätstheoretische, poetologische und strukturalistische Fragestellungen als Exegesen dieser grundlegenden Verhältnisse justieren.

Literatur

- Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig: Reclam 1994.
- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I. München: Fink 1993.
- Deutsches Wörterbuch. Vierten Bandes erste Abtheilung. Erste Hälfte. Leipzig: S. Hirzel 1878.
- Fühmann, Franz: Ignaz Denner. In: ders.: Fräulein Veronika Paulmann aus der Pirmser Vorstadt oder Etwas über das Schauerliche bei E.T.A. Hoffmann. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980. S. 117-143.
- Greimas, Algirdas Julien: Elemente einer narrativen Grammatik. In: Heinz Blumensath (Hg.): Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, S. 47-67.
- Hoffmann, E.T.A.: Nachtstücke. Hg. von Gerhard R. Kaiser. Stuttgart: Reclam 1990.
- Kittler, Friedrich A.: Eine Mathematik der Endlichkeit. E.T.A. Hoffmanns *Jesuitenkirche in G.* In: Athenäum 9 (1999), S. 101-120.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 21. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter 1975.
- Lange-Kirchheim, Astrid: Auf Freud replizierend: E.T.A. Hoffmanns »Der Sandmann« – psychotraumatologisch wiedergelesen. In: Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychologische Medizin, H. 2 (2006), S. 23-39.
- Lieb, Claudia: Und hinter tausend Gläsern keine Welt. Raum, Körper und Schrift in E.T.A. Hoffmanns »Das öde Haus«. In: E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch 10 (2002), S. 58-75.
- Lotman, Jurij: Die Struktur literarischer Texte. 2. Aufl., München: Fink 1981.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. 3. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. 3. Aufl., München: Fink 2004.
- Rohde, Markus: Zum kritischen Polenbild in E.T.A. Hoffmanns »Das Gelübde«. In: E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch 9 (2001), S. 34-41.
- Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: Der Kinderfresser. Ein Motiv in E.T.A. Hoffmanns *Ignaz Denner* und sein Kontext. In: Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann-Gesellschaft 29 (1983), S. 17-30.
- Starobinski, Jean: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt a.M.: Fischer 1994.
- Wright, Elizabeth: E.T.A. Hoffmann and the Rhetoric of Terror. London: Institute of Germanic Studies 1978.

Hostilitäten

Literatur und Gastrecht bei Kleist, E.T.A. Hoffmann,
Flaubert und Kafka

1.

In seinen Überlegungen zum Begriff der Gastfreundschaft weist Jacques Derrida auf eine grundlegende Ambivalenz hin, die der Hospitalität eingeschrieben sei. Derrida zufolge umfasst das Konzept der Gastfreundschaft die beiden Aspekte des Gastes und des Feindes: »der Fremde (*hostis*), der als Gast oder als Feind empfangen wird. Gastfreundschaft (*hospitalité*), Feindschaft (*hostilité*), Gastfeindschaft (*hostipitalité*).«¹ Mit den Begriffen der *hospitalité*, der *hostilité* und dem Neologismus *hostipitalité* greift Derrida nicht nur auf Benvenistes sprachgeschichtliche Analysen zum Begriff des Gastes zurück. Er nähert sich zugleich der Metaethik des Gastes an, die Hans-Dieter Bahr im Rückgriff auf die etymologischen Wurzeln *hostis* und *hospes* als Grundlage der Unterscheidung von Feind und Gast entworfen hat: »Leicht kann der Tausch *miteinander*, die *hospitalitas*, in einen *gegeneinander*, *hostilitas* umschlagen.«² Hospitalität und Hostilität verkörpern die doppelte Dimension einer *Xenosophie*, so Bahr,³ als einer Ethik der Gastfreundschaft, die sich dadurch auszeichnet, den Fremden als Gast in seiner unaufhebbaren Andersheit anzuerkennen. Die doppelte Bedeutung von Gast und Feind stellt Derrida zufolge eine Herausforderung für eine Politik der Freundschaft dar, die den Gesetzen der Gastfreundschaft auf eine Weise eingeschrieben sei, die sich gegen diese selbst verkehre: »Dieses Recht auf Gastfreundschaft, das einen Fremden »im Kreise seiner Familie«, einem durch den Familiennamen repräsentierten und geschützten Fremden angeboten wird, ist das, was die Gastfreundschaft oder die gastliche Beziehung zum Fremden ermöglicht, sie aber gleichzeitig auch begrenzt und untersagt.«⁴ Derrida versteht das Recht auf Gastfreundschaft als Möglichkeit und als Grenze der Begegnung mit dem Fremden zugleich. In dem Begriff der absoluten Gastfreundschaft treibt er die Dialektik von Feind und Gast auf eine Spitze, die bis zur Inversion des Konzeptes der Hospitalität führt:

Das Gesetz der Gastfreundschaft, das formale Gesetz, das das allgemeine Konzept der Gastfreundschaft regiert, erscheint als ein paradoxes, pervertierbares oder pervertierendes Gesetz. Es scheint nämlich zu bestimmen, dass die absolute Gastfreundschaft mit dem Gesetz der Gastfreundschaft als Recht oder Pflicht, mit dem Gastfreundschafts-»Pakt«,

1 Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft. Wien: Passagen 2001, S. 38.

2 Hans-Dieter Bahr: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig: Reclam 1994, S. 37.

3 Vgl. ebd., S. 22.

4 Derrida: Von der Gastfreundschaft (s. Anm. 1), S. 26.