

Die Gabe des Kampfes

Zur Form der Anerkennung im *Hildebrandslied*

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)

URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-Inv7y56ijcx763>

Abstract: The essay explores how the 9th-cent. ‘Hildebrandslied’ stages a pre-modern form of recognition that is not based on interpersonal affirmation. Although father and son fail to identify each other directly, their dispute coordinates mistrust and resignation in astonishing balance. On the verge of war, this formal balance constitutes an ambivalent gift of recognition.

I. Waffenruhe? Zur Teleologie moderner Anerkennungstheorien

Anerkennung scheint eine Frage des Friedens, nicht des Kriegszustandes. So könnte man einen Konsens auf den Punkt bringen, der sich in neuzeitlichen Philosophien der Anerkennung zunehmend durchgesetzt hat. Seine diskursgeschichtliche Genese haben Axel Honneth und Paul Ricœur in maßgeblichen Überblicksarbeiten und Positionsbestimmungen zur Debatte nachgezeichnet. Konnte sich Thomas Hobbes noch auf den Kriegszustand als motivierendes Argument berufen, um die Übertragung und Anerkennung staatlicher Macht zu plausibilisieren,¹ so betrachtet Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seiner Jenaer Zeit den Kampf als Durchgangsmodus der Negation, dem Anerkennung erst abzutrotzen sei.² Missachtung wecke demnach den Wunsch nach Achtung, Unge-rechtigkeit nach Respekt; wer einander anerkennt, müsse zunächst Verletzungen

-
- 1 Vgl. Ricœur, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006, S. 206–218, der Hobbes’ „Gebäude der Verträge und Versprechen“ als „von der Furcht vor einem gewaltsamen Tod motivierte[s] Kalkül“ rekonstruiert (Zitat S. 216 f.). Wettkampf tendiert Hobbes zufolge grundsätzlich zur Zerstörung: „Competition to Riches, Honour, Command, or other power enclineth to Contention, Enmity, and War: Because the way of one Competitor, to the attaining of his desire, is to kill, subdue, supplant, or repell the other“; Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hrsg. von Richard Tuck. Cambridge University Press: Cambridge 1991, S. 70.
 - 2 Vgl. Ricœur 2006 (Anm. 1), S. 218–233; wie Axel Honneth zeigt, gehen Hegels Überlegungen daher vom Verbrechen als Erfahrung unbefriedigter Anerkennung aus: vgl. Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. 8. Aufl. (stw 1129). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2014, S. 36 f.

Dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung aus dem Titel 'Anerkennung und die Möglichkeiten der Gabe : literaturwissenschaftliche Beiträge' hrsg. von Martin Baisch.

Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden: <https://dx.doi.org/10.3726/b11584>

© Peter Lang, 2017, Alle Rechte vorbehalten / All rights reserved

erleiden und sich „vom negativen zum positiven Pol“ durcharbeiten.³ Diesen Weg haben die Lektüren Paul Ricœurs programmatisch fortgesetzt. Dem „Kampf um Anerkennung“ hält Ricœur „die lebendige Erfahrung der Gabe“ gegenüber, die „eine Art Waffenruhe in den endlosen Konflikten“ und „bevorzugte Gestalt der Friedenszustände“ eröffne.⁴ Für literaturwissenschaftliche Aufnahmen von Anerkennungskonzepten, die insbesondere subjektphilosophischen Positionen im Ausgang von Hegel besondere Sympathien entgegengebracht haben, liegt darin ein gewisser Disjunktionszwang, der einengend wirken kann. Denn je weiter moderne Sozialphilosophien die klassischen Gedankenexperimente des Naturzustandes hinter sich lassen und auf Anerkennung in ‚multikultureller Gesellschaft‘ zusteuern, desto schärfer rücken sie Krieg und Frieden auseinander.⁵ Ähnlich lässt sich auch an der Theoriebildung der Soziologie nachverfolgen, wie seit den Analysen Georg Simmels produktive und destruktive Aspekte der Vergesellschaftung durch Streit immer konsequenter getrennt und in Typologien funktionaler und dysfunktionaler Konflikte auseinandergelagt werden.⁶ Kampf

-
- 3 Ricœur 2006 (Anm. 1), S. 218; Honneth 2014 (Anm. 2), S. 49. Jegliche Anerkennung basiert auf negativer Verletzung: „Zu einem Konflikt oder Kampf muß es bei einer solchen Erfahrung des Sich-im-anderen-Erkennens deswegen kommen, weil nur durch die wechselseitige Verletzung ihrer subjektiven Ansprüche die Individuen ein Wissen darüber erwerben können, ob auch der jeweils Andere sich in ihnen als ‚Totalität‘ wiedererkennt [...]“ (ebd.).
- 4 Ricœur 2006 (Anm. 1), S. 304 bzw. S. 320.
- 5 Vgl. mit Blick auf die Anerkennungstheorie Charles Taylors die kritische Rekonstruktion von Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. (stw 1930). Suhrkamp: Berlin 2010, S. 17–44.
- 6 Simmel interessierten vor allem die Vergesellschaftungswirkungen paradoxer Verschränkung: vgl. Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hrsg. von Otthein Rammstedt. (stw 811). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006, S. 284–382; daran schloss in den 1960er Jahren der Systematisierungsversuch Lewis Cosers an, der solche Paradoxien auszuräumen sucht, indem er zwischen selbstzerstörerischen und produktiven Konflikten unterscheidet: Coser, Lewis: *The functions of social conflict*. Free Press: New York 1964. Dies sind freilich nur Schlaglichter einer Theoriegeschichte, die gesondert aufzuarbeiten wäre. In diese Richtung weist etwa das Plädoyer von Dennaoui, Youssef / Witte, Daniel: „Streit und Kultur. Vorüberlegungen zu einer Soziologie des Streits“. In: Gebhard, Gunther / Geisler, Oliver / Schröter, Steffen (Hrsg.): *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*. (Kultur- und Medientheorie). Transcript: Bielefeld 2008, S. 209–230: Im Rückgriff auf Simmel und Bourdieu sei die Sozialisierung durch Streit neuerlich von ihren „Paradoxien“ her zu beschreiben, die Konsens im Dissens, Anerkennung im Widerspruch entfalten (hier S. 220).

wird damit als Anerkennungsmodus zwar nicht vollständig desavouiert, verstrickt jedoch die jüngere Debatte in immer schwierigere Differenzierungen. So gesteht etwa Ricœur am Ende seines Weges ein: „Gerade im Kern der Anerkennung jedoch spielt sich der *Wettstreit* zwischen Erkennen und Verkennen, sowohl seiner selbst als auch des anderen, ab“.⁷ Lineare Prozessvorstellungen wie Disjunktionen von Kampf und Anerkennung werden damit ambivalent: Eine Philosophie der Gabe, „die sich gegen die [...] Notwendigkeit des Kampfes richtet und nach befriedeten Anerkennungserfahrungen sucht“,⁸ entdeckt in ihrem Herzen den *Wettstreit*.

Was begründet diese Ambivalenz? Darin steckt, so meine ich, ein unbewältigtes Erbe von Kampfakulturen, das noch aktuelle Theorien der friedlichen Gabe mit sich führen. Gerade Anerkennungsformen der Vormoderne und ihre literarischen Inszenierungen von *Wettstreit* aber geben Anlass zu der Vermutung, dass solche Ambivalenzen wachsen, wenn sich die Frage nach Anerkennung vorrangig auf personale Identität von individuellen Subjekten, kurz: auf „intersubjektive[] Anerkennung“ konzentriert,⁹ wie sie die Hegel-Lektüren Honneths oder Ricœurs besonders einflussreich rekonstruiert haben.¹⁰

Derartige Vorbehalte gegenüber der *Intersubjektivität* von Anerkennung müssen zunächst einmal kontraintuitiv klingen. Spricht nicht alles dafür, die Frage nach Anerkennung in ihrer einfachsten, grundlegendsten Formulierung darauf zu richten, ‚wer wen oder was anerkennt‘?¹¹ Was sollte also verkehrt daran sein, in diesem Sinne nach Wechselbeziehungen zwischen Subjekten und ihren Bestätigungsansprüchen zu fragen? Ich möchte im Folgenden meinen Verdacht anhand eines kurzen Textes konkretisieren, den die Altgermanistik seit frühester Stunde als Erzählung ambivalenter Anerkennung gelesen hat.

7 Ricœur 2006 (Anm. 1), S. 319 (Hervorhebung B.G.).

8 Ebd., S. 234.

9 Honneth 2014 (Anm. 2), S. 32 u. ö.; vgl. auch Bedorf 2010 (Anm. 5), S. 45–77.

10 Ich spitze damit bewusst einen Argumentationszug zu, der für alle Kronzeugen zu differenzieren wäre. Schon Hegel verschiebt seine Argumentation von dezentrierten Ich-Bezügen zu zentrierten Selbstbezügen. Ebenso bemüht sich Ricœur um sensible Reflexion der Geschichtlichkeit, und dies nicht nur in Fragen der Anerkennung. Gleichwohl sind Engführungen von Anerkennungs- und Subjekttheorie für alle genannten Positionen leitend.

11 Damit beziehe ich mich auf das Einladungsexposé, das der Tagung zugrunde lag. So hat die Forschung zu vormodernen Erkennens- und Anerkennungsbeziehungen auch zuvor gefragt: vgl. z. B. Schulz, Armin: *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik*. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 135). Niemeyer: Tübingen 2008, S. 1–16.

II. Zur Form der Anerkennung im *Hildebrandslied*

Zwischen den Heeren

Auf den Außenblättern (fol. 1r u. 76v) der 830/840 im Kloster Fulda entstandenen, heute in der Universitätsbibliothek Kassel aufbewahrten Bibelhandschrift Ms. theol. 54 findet sich ein Streitdialog zweier Krieger überliefert, die sich in der Konfrontation anerkennen, ohne sich zu erkennen.¹² Ihre Geschichte lässt sich in wenigen Worten zusammenfassen: Nach einem ganzen Lebensalter der Trennung stehen sich Hildebrand und Hadubrand, Vater und Sohn, als Vorkämpfer zwischen den Heeren unerkannt unter Waffen gegenüber.¹³ In dieser gespannten Lage voll „rituelle[m] Ernst“ halten sich beide an heldenepischen Komment:¹⁴ Der Ältere fragt nach Namen und Herkunft, der Jüngere gibt Auskunft. Sein Vater sei mit Theoderich vor der Verfolgung durch Odoaker geflohen, während die Familie zurückblieb; nach allen Berichten, die dem jungen Mann zu Ohren gekommen sind, sei der Vater jedoch nicht mehr am Leben. Hildebrand ruft daraufhin Gott zum Zeugen, niemals hätten sich Verwandte derart nah gegenübergestanden. Zur Bekräftigung bietet er dem Sohn Ringe an, die den Kampf versöhnlich abwenden könnten oder im Gegenteil – auch dies kann eine Gabe aus *huldi*¹⁵ schließlich meinen – dadurch die Unterordnung des Jüngeren erzwingen. Dieser aber weist die Gabe argwöhnisch ab. Der List eines alten Hunnen werde er nicht verfallen, schließlich wisse er doch, dass sein Vater tot sei. Wieder wendet sich Hildebrand zu Gott und beklagt das Geschick, das ihm alternativlos scheint: Entweder muss er nun seinen Sohn oder dieser ihn selbst töten. In der Kampfschilderung bricht das Liedfragment nach 68 Versen ab.

-
- 12 Ich zitiere den Text und seine Übersetzung im Folgenden nach der Ausgabe *Das Hildebrandslied*. In: Haug, Walter / Vollmann, Benedikt Konrad (Hrsg.): *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland: 800–1150*. Übers. von Walter Haug. (Bibliothek des Mittelalters 1/Bibliothek deutscher Klassiker 62). Deutscher Klassiker-Verlag: Frankfurt a. M. 1991, S. 10–15.
- 13 Zur Zeit- und Generationenordnung vgl. Störmer-Caysa, Uta: „Zeit, Alter und Gewissheit im Hildebrandslied“. In: Fitzon, Thorsten u. a. (Hrsg.): *Alterszäsuren. Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*. De Gruyter: Berlin u. a. 2011, S. 289–297.
- 14 Bleumer, Hartmut: „Zwischen Hildebrand und Hadubrand. Held und Zeit im ‚Hildebrandslied‘“. In: Millet, Victor (Hrsg.): *Narration and hero. Recounting the deeds of heroes in literature and art of the early medieval period*. (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 87). De Gruyter: Berlin 2014, S. 209–227, hier S. 213, vgl. auch S. 223.
- 15 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 35.

Hadubrands Latenzen

Es bedarf keines ausführlichen Forschungsberichts,¹⁶ um zu ahnen, wie nachhaltig das Pathos der Szene die Altgermanistik seit jeher in Bann geschlagen hat. Liest man die Begegnung als Kampf von Verwandten, die sich höchstens asymmetrisch erkennen und infolgedessen nicht wechselseitig anerkennen können,¹⁷ so mag dies vielleicht tragisch stimmen,¹⁸ vereinfacht aber alle Fragen, die der durchaus befremdliche Text aufwirft. In der Begegnung zwischen Vater und Sohn scheinen nämlich belastbare Antworten zunächst zu fehlen. Hadubrand misstraut dem Fremden, der vorgibt, sein engster Verwandter zu sein. Wissen über seinen Vater, dessen Flucht vor Odoaker an der Seite des Ostgotenkönigs Theoderich und dessen Tod besitzt der Sohn nur aus dem Mund des kommunikativen Gedächtnisses: *dat sagetun mi usare liuti, / alte anti frote, dea erhina warun.*¹⁹ Die „Autoritätsinstanz des Stammes“ aber schwankt,²⁰ und so muss Hadubrand sein Nichtwissen über den abwesenden Vater mit Nachrichten von Seefahrern aus der Ferne auffüllen. Dass solche „Anreihung fremden Wissens [...] zweifelhaft [bleibt]“,²¹ gibt Hadubrand selbst mit schwankenden Modi der Gewissheit zu erkennen: Hält er dem Fremden zunächst mit indikativischer Überzeugung entgegen, dass Dietrich ja an seinem Vater einen treuen Gefolgsmann verlor,²²

16 Die ältere Forschung verzeichnet Düwel, Klaus: „Hildebrandslied“. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. De Gruyter: Berlin u. a. 1981. Bd. 3. Sp. 1240–1256; zum neueren Diskussionsstand nur Millet, Victor: *Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung*. (DeGruyter Studienbuch). De Gruyter: Berlin 2008, S. 24–47 und Bleumer 2014 (Anm. 14).

17 Vgl. Harms, Wolfgang: *Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300*. (Medium aevum 1). Eidos: München 1963, S. 18–22, bes. S. 22. Asymmetrisch erkennt zwar Hildebrand den Sohn an seinen Auskünften zur Familiengeschichte (vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 15–29, 53), dieser den Vater jedoch nicht.

18 Vgl. Kuhn, Hugo: „Stoffgeschichte, Tragik und formaler Aufbau im ‚Hildebrandslied‘“. In: Ders.: *Kleine Schriften*. Bd. 2: *Text und Theorie*. Niemeyer: Tübingen 1969, S. 113–125, 358–360; zum tragischen Verkennen auf Seiten des Sohnes bes. Schröder, Werner: „Hadubrands tragische Blindheit und der Schluß des ‚Hildebrandsliedes‘“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37, 1963, S. 481–497; in jüngerer Zeit noch den Kommentar von Haug im Anhang zur Textausgabe (Anm. 12), S. 1028.

19 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 15 f.

20 Störmer-Caysa 2011 (Anm. 13), S. 290.

21 Störmer-Caysa 2011 (Anm. 13), S. 293; zusammenfassend auch Schröder 1963 (Anm. 18), S. 484.

22 Vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 23 f.

so nimmt er die Gewissheit sogleich zur bloßen Vermutung zurück: *ni waniu ih, iu lib habbe*²³ – „Nicht glaube ich, daß er noch lebt.“ Autoptische Überzeugung oder Evidenz durch verlässliche Zeugenketten aber bleiben dem Sohn, unter allen Schichten von Heldenberichten, verborgen.²⁴

Auch seinem Gegner unterstellt Hadubrand Verborgenes. Die goldenen Armreifen, die ihm der Fremde zur Bekräftigung verwandtschaftlicher Nähe darbietet, verspottet er als täuschenden Köder:

*du bist dir alter Hun, ummet spaher,
spenis mih mit dinem wortun, wili mih dinu speru werpan.
pist also gialtet man, so du ewin inwit fortos.*²⁵

Eigentlich liegt der junge Mann hier ganz richtig²⁶ – und doch irrt er zugleich. Einerseits bezeugt die Gabe als Goldschmiedearbeit vom Hunnenhof indexikalisch tatsächlich den fremden Exilraum der Dietrichsage;²⁷ und da diese Sage ihren erzählerischen Ausgang vom Verrat unter Verwandten nimmt, der Dietrich und Hildebrand ins Hunnenreich trieb, ist es nur stimmig und folgerichtig, allen Gaben im Namen von Verwandtschaft als bloß arbiträren Zeichen zu misstrauen. Im Goldgeschenk leuchtet also die Möglichkeit der Täuschung, wie sie zumindest spätere Verschriftungen der historischen Dietrichsage in den Mittelpunkt stellen. Und doch überdehnt Hadubrand gleichzeitig die metonymische Beziehung der Gabe, wenn er mit dieser zusammen auch sein Gegenüber kurzerhand zum Hunnen deklariert. Hadubrand übergeht damit eine bekannte Geschichte: Dass Dietrichs Flucht nach Osten auch den Vater zum Hunnenhof führte,²⁸ bleibt zwischen den beiden unausgesprochen bzw. diffus im Dunkeln des Hörensagens. Derartige Leerstellen bewältigt Hadubrand, indem er sie dem Gegner selbst als Hinterlist

23 Ebd., v. 29.

24 Herkunftsorientierung wird damit unsicher – vgl. Schulz 2008 (Anm. 11), S. 74–77; Gleiches gilt für ihre mediale Vermittlung: vgl. Haubrichs, Wolfgang: *Die Anfänge. Versuche von Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)*. 2., durchges. Aufl. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit 1,1). Niemeyer: Tübingen 1995. S. 116–128.

25 „Du bist, alter Hunne, voller Tücke, / willst mich mit Worten ködern, deinen Speer nach mir werfen. / Du bist so alt geworden, weil du stets Arglist gebraucht“ (*Das Hildebrandslied* 1991 [Anm. 12], v. 39–41).

26 Zu einigen guten Gründen für Hadubrands Misstrauen vgl. Schröder 1963 (Anm. 18), S. 487.

27 Vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 34 f.

28 Ebd., v. 22.

zuschreibt. Ohnedies hätten Seefahrer ja von Hildebrands Tod erzählt.²⁹ Hier irrt das Sagenwissen,³⁰ an dem sich auch die Erzählinstanz zu Beginn als ‚memorizer‘ demonstrativ beteiligt.³¹

Die Herausforderung von fremder Erscheinung und behaupteter Vertrautheit beantwortet Hadubrand somit mit einem Reaktionsmuster, das man als Latenzstrategie charakterisieren kann, insofern es unbestimmte Möglichkeiten zu kompakten Unterstellungen transformiert. Hadubrand entlastet sich dadurch zum einen von informationeller Komplexität, indem er sich dem Vorzeitgedächtnis und Hörensagen Dritter unterstellt, auf jegliche Prüfung mittels Kommunikation verzichtet.³² Er entlastet sich aber auch von komplexerem Interaktionsbedarf, indem er Unbestimmtheit seinem Gegenüber als List zuschiebt, Kontingenzen der Begegnung mithin in handfeste Erwartung verwandelt. Formal betrachtet zielt beides auf Unterordnung, indem Hadubrand sich Informanten aus sozialer, zeitlicher und räumlicher Ferne unterstellt, wie er dem Gegner ein durchgreifendes Täuschungskalkül unterstellt.

Mein Eindruck ist, dass der Text dieses Muster der Unterstellung als strategisches Verhalten markiert. Als Strategie hebt es sich zum einen dadurch ab, dass das *Hildebrandslied* die Unbestimmtheiten von Anfang an und fortwährend gegenbesetzt und kontrastiv auffüllt. Geradezu aufdringlich hämmert etwa die Sprecherinstanz über Patronyme ein,³³ dass in der Begegnung ein *sunufatarungo*,³⁴ eine Sohn-Vater-Verbindung zur Debatte steht, während diese auf Figurenebene gerade nicht zu geteiltem Wissen wird, die Gabe gerade nicht verbindlich die Seiten wechselt.

29 Ebd., v. 42–44.

30 Vgl. Schulz 2008 (Anm. 11), S. 76.

31 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 1.

32 Unsicherheit aber bleibt erhalten: Denn die Sippenangehörigen sind zeitlich fern (ebd., v. 16), räumlich fern die Seefahrer (ebd., v. 43), die von Hildebrand berichten. Auf das unsichere Wissen Hadubrands und seine Alternativen verweisen Störmer-Caysa 2011 (Anm. 13) und Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 217: „Räumlich wie zeitlich sind das entlegene Hinweise“. Was auf Figurenebene die Differenz gegenüber dem Fremden sichern soll, wirkt daher für den Rezipienten verunsichernd; vgl. zu diesem Latenzeffekt in anderem Zusammenhang Sieber, Andrea: „Latenz und weibliche Gewalt im ‚Nibelungenlied‘“. In: Keller, Johannes (Hrsg.): *Heldinnen. 10. Pöchlerner Heldenliedgespräch*. (Philologica Germanica 31). Fassbaender: Wien 2010, S. 165–184, hier S. 168.

33 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 7, 14.

34 Ebd., v. 4.

Hildebrands Transzendenzen

Hadubrands Strategie hebt sich zum anderen auch deshalb ab, weil Hildebrand strategisch anders kommuniziert und handelt. Dazu greift er auf andere Formen zurück, oder genauer: in andere formale Richtung aus. Während die Latenzstrategie des Sohnes dazu neigt, Komplexität einzulagern, lagert sie der Vater aus – in berühmten, aber schwierig einzuschätzenden Transzendenzenbezügen und überraschenden Gaben. Auch dies hat zunächst informationelle Implikationen. Statt auf das ausführlich referierte Sagenwissen seines Sohnes mit nur einem Wort einzugehen, bekräftigt Hildebrand seine Sippenzugehörigkeit vielmehr durch Schwüre zu Gott „oben im Himmel“:

*„wettu irmingot“, quad Hiltibrant, „obana ab hevane,
dat du neo dana halt mit sus sippan man
dinc ni gileitos.“³⁵*

Hadubrand lockt solcher Schwur kaum aus der Reserve. Ganz im Gegenteil schlägt er auch transzendent beschworene Zeugen jenem latenten Täuschungskalkül zu, das er in seinem Gegner vermutet. Ein zweites Mal, nur umgekehrt, kontrastieren die Strategien, als Hildebrand dann doch an das Vorwissen des Sohnes anknüpft: Wohl kaum habe der Junge wie er die Mühen der Verbannung ertragen müssen.³⁶ Doch wieder wendet sich Hildebrand von solch kurzer Anspielungsreferenz auf die Vorgeschichte seiner Exilzeit ab und bricht jäh aus: „*welaga nu, waltant got*“, *quad Hiltibrant*, „*wewurt skihit*[“].³⁷ Lange hat die Germanistik debattiert, ob mit diesem Vers der christliche Gott über germanische Schicksalsauffassung hereinbreche.³⁸ Bleibt man textnah bei den Formen der Kommunikation, so kann man erkennen, dass auch Hildebrand mit dieser Wendung Unbestimmtheiten der Interaktion ausräumt. Zwar liefert Hildebrand knapp Hinweise zur Exilzeit und

35 „Ich rufe als Zeugen, sprach Hildebrand, ‚Gott oben im Himmel, / daß du doch niemals mit einem so nah Verwandten / einen Streit geführt hast.‘“ (ebd., v. 30–32).

36 Ebd., v. 48.

37 Ebd., v. 49.

38 Hildebrands Anrufungen Gottes und des Schicksals haben die germanistische Forschung schon früh beschäftigt. Sie sind sprachgeschichtlich bedeutsam, weil sie mit anderweitig nicht belegten Bezeichnungen wie *irringot* (*Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 30) den Experimentalcharakter des *Hildebrandsliedes* bezeugen. Kulturgeschichtliches Interesse haben Hildebrands Bezüge zu Gott bzw. dem Schicksal angezogen, weil sie als Hybridisierungsspuren von germanischem Heldenideal und christianisierter Schriftlichkeit gelesen wurden. Den älteren Diskussionsstand hierzu bilanziert Düwel 1981 (Anm. 16), Sp. 1247.

Genealogie nach, doch zu spät und zu kryptisch.³⁹ Wird das Geschehen erst einmal als gefügte Wendung (*wewurt*⁴⁰) betrachtet, so hat der Streitdialog nichts mehr zu verhandeln, sondern bloß zu vollziehen: Kommunikation weicht der Reizrede, Rede den Waffen.⁴¹ Auch Hildebrand reduziert somit den Optionsspielraum der Begegnung: Während Hadubrand komplexe Differenz zur Latenz herunterrechnet, rechnet sie Hildebrand gewissermaßen zu Transzendenzen hoch. Enthüllt sich die Konfrontation damit insgesamt als ein Gottesurteil? Ohne Zweifel zieht diese Wendung an der Nahtstelle von Dialog und Interaktion, am Umschlagspunkt von Kommunikation in Gewalt, erhöhte strukturelle Aufmerksamkeit auf sich. Dennoch spricht einiges dagegen, sie als Indikator eines Gottesurteils aufzufassen. So eindringlich sich Hildebrands Apostrophe auch an Gott als Zeugen richtet, so wenig etabliert sie die umfassende Rechtsfindungsprozedur des Ordals,⁴² wie sie im zeitlichen Umfeld der Niederschrift just in Fulda diskutiert wird. Eidformeln und Erwartungen an das Handeln Gottes (*waltant got*) bleiben rudimentär und auffällig ausgestellt, beschränkt auf die Transzendenzgeste einer Streitfigur.⁴³

39 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 50–54: *ih wallota sumaro enti winthro sehstic ur lante, / dar man mih eo scerita in folc sceotantero; / so man mir at burc enigeru banun ni gifasta: / nu scal mih suasat chind suertu hauwan, / breton mit sinu billiu, eddo ih imo ti banin werdan* („30 Jahre, Sommer und Winter, zog ich umher in fremdem Land; / stets war mein Platz an der Spitze des Heerkeils; / doch vor keiner Burg hat man den Tod mir gebracht; / nun soll mich der eigene Sohn mit dem Schwert erschlagen, / mit der Schneide mich treffen oder ich zum Mörder werden“). Dieser Rückblick aber trägt wenig zur Klärung bei, wie Schröder 1963 (Anm. 18), S. 485 bemerkt: „Er ist gar nicht direkt an ihn, sondern an den *waltant got* gerichtet, und die Klage über das, was ihm bevorsteht, ebenfalls“.

40 ‚Unheil‘, vgl. Schützeichel, Rudolf: *Althochdeutsches Wörterbuch*. 7. Aufl. De Gruyter: Berlin u. a. 2012, S. 386; der Ausdruck geht zurück auf die idg. Wurzel **uert-*, ‚drehen‘, ‚wenden‘; vgl. Pokorny, Julius: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. Francke: Bern 1959, S. 1156–1159.

41 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 63.

42 Grundsätzlich kann mittels Eid vor Gott „die himmlische Gerechtigkeit als Kontroll- und auch als Strafinstanz heraufbeschworen und auf diese Weise der irdische Rechtsstreit im Metaphysischen verankert“ werden: „Das Diesseits wird [...] mit dem Jenseits verbunden“ – Neumann, Sarah: *Der gerichtliche Zweikampf. Gottesurteil, Wettstreit, Ehrensache*. (Mittelalter-Forschungen 31). Thorbecke: Ostfildern 2010, S. 88. Im *Hildebrandslied* wird der Streitdialog jedoch nicht spezifisch als Rechtsstreit profiliert. Dies konzidiert auch Harms 1963 (Anm. 17), S. 20.

43 Dieser gestische Charakter scheint mir in ähnlicher Weise ausgestellt und zugleich eingeschränkt, wie Jan-Dirk Müller dies kürzlich an Tristans Kampf gegen Morolt

Formale Anerkennung

Insgesamt erhält der heldenepische Kampf um Anerkennung damit keine einfache, sondern eine doppelte Form. Zweimal alterniert der Streitdialog nach knapper Redeeinleitung zwischen Vater und Sohn; und zweimal prallen gegenläufige Strategien aufeinander, die ihre Differenz gegeneinander verschieben – in Richtung latenter Einlagerungen (Hadubrand) bzw. transzendenter Auslagerung (Hildebrand). Beide Entfaltungsrichtungen von Differenz prägen in der Geschichte von Wettkampfkommunikation nicht nur prominente Zurechnungsmuster aus, von denen z. B. unterlaufene Kämpfe mit mehrfachem Boden oder gottesgerichtliche Zweikämpfe nur die bekanntesten Typen sind. Wichtiger noch für das *Hildebrandslied* ist, dass beide Prinzipien komplementär aufeinander abgestimmt sind. Unter formalen Gesichtspunkten zeichnet sich Latenz durch Funktionszusammenhänge aus, die ihre Unterscheidungen derart unterstellen, d. h. in einen Kontext transponieren, dass sie zwar potentiell rekonstruierbar bleiben, doch aktuell entzogen sind.⁴⁴ Wie nicht zuletzt die Begriffsgeschichte der Latenz spiegelt, zielen solche Formen und Funktionen nicht etwa nur auf Entzug oder defizitäre Reduktion von Komplexität ab, sondern prinzipiell auf deren Sicherung durch Einschluss.⁴⁵ Um es gleich auf den Streitdialog des *Hildebrandsliedes* anzuwenden: Wenn agonale Logiken ihre Differenzen grundsätzlich alternieren lassen,⁴⁶ so sichert Hadubrand sie (und zugleich auch sich) dadurch, dass er ihre

festgestellt hat: als Werk der Figur – vgl. Müller, Jan-Dirk: „Gotteskrieger Tristan?“. In: Köbele, Susanne / Quast, Bruno (Hrsg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. (Literatur – Theorie – Geschichte 4). Akademie: Berlin 2014, S. 39–64.

44 Vgl. zur formalen Rekonstruktion z. B. Baecker, Dirk: *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*. Suhrkamp: Berlin 2013, S. 36.

45 Dementsprechend kann ‚Latenz‘ nicht nur bezeichnen, was ‚verborgen‘ oder ‚versteckt‘, sondern auch was ‚sicher‘ und ‚geborgen‘ ist; vgl. zur Übersicht Janssen, Hans-Gerd u. a.: „Latent/Latenz“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Schwabe: Basel 1980, Sp. 39–46. Dieses operative Spektrum latenter Strukturen zwischen „Defizit“ und „Schutz“ veranschaulicht auch überaus instruktiv die Essaysammlung von Diekmann, Stefanie / Khurana, Thomas (Hrsg.): *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*. (Kaleidogramm 24). Berlin 2007, pointiert die Einleitung der Herausgeber ebd., S. 9–13 (zitierter Ausdrücke S. 12).

46 Zu diesem „Prinzip der Alternanz“ vgl. Hénaff, Marcel: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*. Übers. von Eva Moldenhauer (Sozialphilosophische Studien 8). Transcript: Bielefeld 2014, S. 122: „Es besteht eine doppelte Dynamik der Reaktion. Einerseits handelt man, nachdem man einen Schlag erhalten hat, oder einfach als Antwort auf die Handlung des anderen. Beim Spiel führt dies zur Regel des *Jeder der Reihe nach* (so heißt beim Schachspiel zweimal hintereinander ziehen soviel wie betrügen).

Unbestimmtheiten und Kontingenzen aus der Konfrontation allein in das Kalkül seines Gegenübers zu verlegen sucht.

Transzendenz hingegen etabliert „Grenzen, die bestimmen, was verfügbar ist und was nicht“,⁴⁷ und „verweist auf ein Überschreiten von Grenzen“.⁴⁸ Transzendenzoperationen erlauben in diesem formalen Richtungssinn, sich oder etwas in einen Kontext zu stellen, der selbst als unverfügbar (transzendent) gilt, oder umgekehrt Kontextgrenzen nach außen hin zu überschreiten (transzendieren). Hildebrands Gottesbezüge erweitern die Wettkampfform des Streitdialogs so gesehen nach außen, indem sie beide Aktanten in den Kontext eines gefügten Geschehens stellt: Der Rückblick seiner Vor- und Familiengeschichte richtet sich nun formal an Gott.⁴⁹ Doch auch Hildebrands Gabe der Armreifen, die auf den Sohn als unverfügbares, unlesbares Zeichen einbricht, wirkt in diesem strukturellen Sinne, unabhängig von religiösen Bezügen, transzendent.

Gewinnbringend für eine genaue Analyse von Anerkennungsverhältnissen im Streitdialog scheint mir nun die Beobachtung, dass Latenz und Transzendenz nicht einfach alternative, sondern komplementäre Formen darstellen. Oder um es näher am Text zu sagen: Der Streitdialog, in dem sich zwei verkennen und scheinbar aneinander vorbeireden, bedient sich kommunikativer Formen, die insofern struktursymmetrisch aufeinander abgestimmt sind, als sie die latente Einfaltung bzw. transzendente Ausfaltung unbestimmter Differenz kunstvoll gegeneinander balancieren. Dass solche Abstimmung sich nicht allein der formtheoretisch sensiblen Interpretation verdankt, beweist – näher an den produktionsästhetischen Kategorien des Mittelalters betrachtet – auch die rhetorische Organisation der Dialogstruktur. Schon früh hat die Forschung bemerkt, dass die Redeanteile Hil-

Andererseits enthält die Logik der Aufeinanderfolge Aktion/Reaktion die Fähigkeit zur unendlichen Erzeugung von Bewegung: Die Vendetta könnte nie aufhören, das Ballspiel bis zur Erschöpfung weitergehen, der Krieg sich unablässig von Neuem entzünden.“

47 Mit diesem strukturellen Verständnis, das nicht auf religiöse Transzendenz beschränkt ist, beziehe ich mich auf die Überlegungen von Vorländer, Hans: „Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Eine Einführung in systematischer Absicht“. In: Ders. (Hrsg.): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*. De Gruyter: Berlin u. a. 2013, S. 1–42, hier S. 21.

48 Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. (stw 1581). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002, S. 79: „Transzendenz ist zunächst eine Richtungsangabe“.

49 Vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 50–54. Zu Gottesbezügen als „Auslagerung“ vgl. grundsätzlich auch Knäble, Susanne: *Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ‚Parzival‘*. (Trends in medieval philology 23). De Gruyter: Berlin u. a. 2011, S. 195.

debrands und Hadubrand nicht nur alternierend aufeinander folgen, sondern nach chiasmisch ausgeklügelten Quantitäten anwachsen bzw. schrumpfen.⁵⁰ Auch die Schriftpoetik des Streitdialogs streicht somit ihre formale Symmetrie heraus.

Spielregeln der Anerkennung

Was unter formalen Aspekten geordnet erscheint, erweist sich jedoch auf Handlungsebene als unwahrscheinliches Ergebnis. Misst man die Aporie des *Hildebrandsliedes* an anderen Fehde- und Kampfnarrativen des Mittelalters, liegen alternative Lösungen durchaus nahe. Hildebrand und Hadubrand hätten einfach kurz bei ihren Heeren nachfragen können, wie etwa Chroniken von fränkischen Bruderkriegen zu berichten wissen; nicht selten sind es gerade Gefolgsleute, die auf diese Weise Kämpfe entscheiden oder verhindern. Auch für Täuschungsvorwürfe liefern historiographische und heldenepische Darstellungen von Zweikämpfen und ihrer Auftaktreden aufschlussreiche Vergleichsfälle, doch entlocken sie oft differenziertere Antworten und Reaktionsmuster als bloße Schwüre, auf die sich Hildebrand beschränkt. Drittens können Gaben vor der Schlacht abgelehnt werden, aber auch symbolischen Ausgleich oder Unterwerfung herbeiführen und damit in beiden Fällen geteilte Ordnung stiften. Vor derartigen Vergleichsfällen und ihren Ordnungsangeboten hebt sich das *Hildebrandslied* seltsam lösungsresistent,⁵¹ geradezu abweisend ab. Wodurch werden die Wettkampfprinzipien der Latenz und der Transzendenz dann aber voneinander unterschieden und zugleich nebeneinander in Geltung gehalten? Die wenigen überlieferten Verse diskutieren diesen Punkt nicht explizit. Doch kann man ihn mit jener Heuristik bündeln, die Jan-Dirk Müller als ‚Spielregel‘ bezeichnet hat, indem man Bedingungen rekonstruiert, unter denen Widersprüche und Brüche lesbar, „das Erzählte plausibel ist“.⁵² Fragt man also danach, was das *Hildebrandslied* ausschließen muss, um das

50 Zur alternierenden Verzahnung und chiasmischen Gewichtsverlagerung der Redeanteile vgl. Beyschlag, Siegfried: „Hiltibrant enti Hadubrant untar heriun tuem. Methodisches zu Textfolge und Interpretation.“ In: *Festgabe für Louis L. Hammerich aus Anlaß seines 70. Geburtstages*. Naturmethodens Sproginstitut: Kopenhagen 1962, S. 13–28, S. 16 f. und Schröder 1963 (Anm. 18), S. 483 f. („Ausgewogenheit“, „fugenlose[s] Ineinandergreifen von Frage bzw. Reizung und Antwort“). Für die Binnengliederung wurden verschiedene Aufteilungen erwogen: vgl. zusammenfassend Düwel 1981 (Anm. 16), Sp. 1243. Andere Aspekte der poetischen Faktur wie der Stabreimvers weisen hingegen keine vergleichbare formale Strenge auf; vgl. Millet 2008 (Anm. 16), S. 27 f.

51 Vgl. Schröder 1963 (Anm. 18), bes. S. 487.

52 Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*. Niemeyer: Tübingen 1998, bündig in der Einleitung S. 2 und S. 46–51 (Zitat S. 48).

Verkennen seiner Gegner derart abzustimmen, lassen sich zwei einfache Regeln entziffern, die das Geben und Nehmen in der Kampfbegegnung regulieren. Erstens: Gemäß heroischem Kommentar gibt der Ältere nie zuerst seinen Namen preis, noch anderweitige Informationen.⁵³ Zweitens: Vom Gegner nimmt man keine Geschenke.⁵⁴ Während die erste Regel verhindert, dass Hildebrand sich bereits zu früherem Zeitpunkt und direkter als durch schillernden Hunnenschmuck als Sippenmitglied ausweist, unterdrückt die zweite Regel eine friedliche Aussöhnung im Medium der Gabe. Gedächtnis und Gaben, so ostentativ sie auch hervortreten, müssen also auf Figurenebene ebenso demonstrativ zurückgehalten werden. Das Lied erweckt dadurch den Eindruck, Hildebrand und Hadubrand verkennten einander gezielt, indem sie Identifizierungsangebote eröffnen und verweigern.⁵⁵

Doch griffe es zu kurz, dieses planvolle Verkennen vorrangig auf Figurenebene motiviert zu sehen, wie ich in einem zweiten Durchgang an beiden Perspektiven erläutern will. Dies betrifft zum einen Hadubrands Latenzen, die sich nicht nur allgemein aufdecken lassen,⁵⁶ sondern auch im *Hildebrandslied* an mehreren Ansatzpunkten ausräumen ließen. Doch auffälligerweise bleibt für Hildebrand die Möglichkeit ausgeschlossen, latentes Sippenwissen aufzudecken, das er von Anfang an in Aussicht stellt. Hadubrand möge ihm nur einen Namen nennen, so wisse er alle anderen zu nennen, denn er kenne jedermann: *ibu du mi ęnan sages, ik mi de odre uuet, / chind, in chunincriche: chud ist mir al irmindeot*⁵⁷ – „Wenn du mir einen nennst, kenn ich die andern; / in diesem Königreich, junger Mann, sind mir alle Großen bekannt.“ Genau dies aber verweigert der Vater, nur andeutungsweise (v. 30 f., 48) oder indirekt (v. 50–54) spricht Hildebrand von seiner Exilzeit, verschoben und verzögert, als das Misstrauen des Sohnes sich längst verkeilt hat. Das totale Versprechen vollkommenen Erkennens, das den Dialog eröffnet,⁵⁸

Müllers Heuristik intendiert dabei kein „in sich stimmige[s] Regelsystem“ (S. 46), „kein für alle Male festgelegtes Inventar, sondern einen Rahmen der Ermöglichung, der Bestimmtes zuläßt und Bestimmtes ausschließt“ (S. 48).

53 Vgl. Schröder 1963 (Anm. 18), S. 484 f.

54 Millet 2008 (Anm. 16), S. 40 f. weist auf die politischen Implikationen hin, nach denen eine Annahme der Gabe als Kollaboration erscheinen müsste.

55 Diesen Eindruck hat die Forschung lange geteilt, allerdings als ‚tragischen‘ Mitteilungs- bzw. Erkenntniswillen von Vater und/oder Sohn verbucht (Schröder 1963 [Anm. 18]). Einen Schritt weiter geht Millet 2008 (Anm. 16), für den das *Hildebrandslied* überhaupt keine Identifizierungsprobleme aufwirft: „Jeder kennt seinen Gegner“ (S. 40).

56 Vgl. Baecker 2013 (Anm. 44), S. 36.

57 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 12 f.

58 Ebd., v. 9–13.

bleibt jedenfalls uneingelöst.⁵⁹ Statt mit Auskünften zum Sozialnetz der Sippe antwortet Hildebrand stattdessen mit einem Geschenk, das seine *huldi*⁶⁰ vor Gott bezeugen soll. Angedeutet und abgewiesen wird damit die Alternative, sich mit genealogischem Vorwissen zu akkreditieren.⁶¹ Auch Hildebrands zweite Apostrophe folgt diesem Muster formaler Abwendung: Zwar erinnert ihn die Rüstung seines Sohnes kurz an seine eigene Vasallengeschichte, doch bricht Hildebrand erneut ab. Angedeutet wird ein zweites Mal die Möglichkeit, latentes Wissen aufzudecken, was ein zweites Mal auf Transzendenz hin ausgelegt wird.

Umgekehrt verwehrt der junge Hadubrand Transzendenz – im strukturellen Sinne also alles, was unerkannt und unverfügbar auf ihn einbricht. Gaben solle man mit dem Speer empfangen, Spitze gegen Spitze, wie er „verblendet“ in v. 37 f. entgegenhält.⁶² Weder die Transzendenz der Gabe lässt dies kommen, noch

59 Hartmut Bleumer hat dies auf ein „grundsätzlich anderes Zeitverständnis“ zurückgeführt, demzufolge Hildebrand in seiner heroischen Präsenzbindung gerade keine Herkunftsgeschichten erzählen kann, wie sie Hadubrand erwartet und seinerseits ausführt; Bleumer 2014 (Anm. 14), pointiert S. 220.

60 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 35.

61 Dieses Vorwissen über Dietrichs Flucht und Exil am Hunnenhof, die Hildebrand als Gefolgsmann teilt, wird nur angedeutet; vgl. Kuhn 1969 (Anm. 18), S. 129 f. Zur ‚Poetik der abgewiesenen Alternative‘ vgl. grundlegend die Überlegungen von Strohschneider, Peter: „Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘“. In: Harms, Wolfgang / Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): *Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag*. Hirzel: Stuttgart 1997, S. 43–75 und Schulz, Armin: „Fragile Harmonie. ‚Dietrichs Flucht‘ und die Poetik der ‚abgewiesenen Alternative‘“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121(3), 2002, S. 390–407; zusammenfassend Schulz, Armin: *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*. De Gruyter: Berlin 2012, S. 350–359, speziell zum Hildebrandslied Schulz 2008 (Anm. 13), S. 74.

62 Das ist keineswegs eindeutig formuliert, kann in der Schlachtsituation sogar Gegensätzliches meinen: Entweder soll man Gaben so empfangen, wie das Gegenüber sie einem darbietet, und das heißt bei zwei Reiterkriegern zu Pferd, Gegenstände mit der Waffe herüberzureichen (Akzeptanz). Oder man soll ein trügerisches Freundschaftsgeschenk genau so beantworten, wie es einem angetragen wird, nämlich mit der Waffe (Zurückweisung). Dass diese Lesarten situativ changieren, spricht für die Doppelungen, die das Lied als Ganzes und die Armreifen als spezielles Objekt erzeugen. – Schulz 2008 (Anm. 13) liest dies als „klassisches heroisches Motiv“ der Verblendung, die feine Zeichen wie eklatante Widersprüche übergeht: „Er kann den Widerspruch zwischen der kriegerischen Ausgangssituation, der Rüstung seines Gegners (die diesen als Hunnen ausweist), der (indirekten) Identitätsauskunft des Vaters, seiner freundschaftlichen Geste und demjenigen, was ‚man weiß, nicht auflösen“ (S. 75 f.). So bereits mit weiteren Indizien Schröder 1963 (Anm. 18).

die geringste Atempause in der drängenden Schlachtsituation, in der sich das metonymische Zeichenpaket von Geber, Empfänger und Gabe aufschnüren und differenzieren ließe, das da auf ihn zukommt.⁶³

Einen derart profilierten Kontrast von Alternativen wird man kaum mehr als tragisch auffassen können, stellt doch das *Hildebrandslied* überdeutlich die Kontingenzen seiner Streitkommunikation heraus.⁶⁴ Noch kann der Streitdialog die zahlreichen Unbestimmtheiten und Ausweichbewegungen verdecken, die finaler Motivation entgegenlaufen.⁶⁵ Die Spielregeln des Streits könnte man dann auf Ebene der Analyse sogar zu einer einzigen zusammenfassen: Latenz und Transzendenz dürfen im Streitdialog zwar nebeneinandertreten und alternieren, nicht aber ineinandergreifen, soll das labile Strukturgleichgewicht nicht gefährdet werden. Das *Hildebrandslied* unternimmt alles, um diesen Kurzschluss zu verhindern.

Dazu ist es nötig, andere Regeln der Heldenepik außer Kraft zu setzen. Lapidar könnte man sagen: Helden sind untereinander immer schon bekannt, ohne dass sie erst aufwändig erkannt werden müssten. Verglichen mit Täuschungs- und Verkleidungshandlungen höfischer Erzählungen, die mit Kontingenzen und Störungen spielen und so die Erkennbarkeit von Personen problematisieren, verlangen Heldenepen weniger aufwändige Prozeduren der Identifizierung.⁶⁶ Sie stützen

63 Dabei drängen sich die Schmuckringe als Gnorisma für eine Entzifferungsszene förmlich auf; vgl. Schulz 2008 (Anm. 11), S. 198 f. Hadubrand hingegen „misstraut der symbolischen Kommunikation“ im umfassenden Sinn, so Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 218.

64 Zum Kontrast vgl. Millet 2008 (Anm. 16), S. 37 f.; Mecklenburg, Michael: *Parodie und Pathos. Heldensagenrezeption in der historischen Dietrichepik*. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 27). Fink: München 2002, S. 21. Aber auch die geschilderte Situation fasst ein Kontingenzmoment: „In der rituell regulierten Anbahnung des symbolischen Großereignisses einer Schlacht markiert der Auftritt der *urhettun*, der Provokateure zwischen den Schlachtreihen, einen Moment agonaler Kontingenz“; Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 218. Entsprechend bleibt auch die Wertung des Kampfgeschehens unbestimmt: „Ob es als negatives Exempel diene, oder wir es der individuellen Faszination eines Mönches verdanken, muss offen bleiben“, resümiert Müller, Stephan (Hrsg.): *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie*. (RUB 18491). Reclam: Stuttgart 2007, S. 286.

65 Statt die intensiv geführte narratologische Diskussion nachzuzeichnen, verweise ich nur auf die kurze Begriffsklärung von Schulz 2012 (Anm. 61), S. 327–332.

66 Vgl. zum spontanen Erkennen Schulz 2008 (Anm. 11), bes. S. 181–187 und S. 207 („der höfische Roman [...] entwirft komplexere Lösungen“); grundlegend auch Müller, Jan-Dirk: „Woran erkennt man einander im Heldenepos? Beobachtungen an Wolframs Willehalm, dem Nibelungenlied, dem Rosengarten A und dem Eckenlied“. In: Blaschitz, Gertrud u. a. (Hrsg.): *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift*

sich dazu auf konventionalisierte Gnorismata (Helden erkennen sich an Narben und anderen Körpermarken, an Pferden, Schmuck oder Waffen mit Namen und Geschichten); man spürt den heroischen Habitus, erkennt sich am exorbitanten Glanz von Rüstungen oder spätestens an der Evidenz fließenden Blutes; nicht zuletzt helfen auch Erzählinstanzen heroischem Erkennen nach, indem sie etwa Figurenwissen über narrative Grenzen hinweg streuen, die höfische Erzähler durch Fokalisierung vergleichsweise geschlossener halten.⁶⁷

Verkennen wird dann im Horizont der Gattung zur unwahrscheinlicheren Option, die rasch zusammenfallen kann. Und die Hildebrand-Figur scheint für Erkennensszenen ein besonders beliebter Kandidat der Heldenepik zu sein, wie im 13. Jahrhundert das kurze Epos von *Alpharts Tod* überliefert. Auch hier begegnen sich unerkannt Verwandte im Zweikampf. Ganz ähnliche strategische Vorzeichen – empfundene Ausweglosigkeit auf der Seite Hildebrands, Täuschungsvorwürfe auf der Seite seines jungen Neffen Alphart – finden hier jedoch rasche Auflösung:

„Du salt mych lassen leben! Ich bins, din ohem Hilbrant.“

[...]

„Solt ich den hye finden? Das yst nit war und yst gelogen.

Du wylt dich da myt frysten, drutgeselle myn,

dych hylffet nit din lyste, ys muß dyn ende sin,

der großen ungenoden“, sprach der rytter gut,

[...]

„Neyn ich, uff myn truwe, sprach Hyldebrant,

„es must dych umber ruwen, slug mych din hant.

Bynt myr den helm von den augen so zuhant

und syech myr under dye augen, so werde ich dyr bekant!“⁶⁸

Genau dies tut der Junge: *Er sach im under die augen, er wart im schyer bekant.*⁶⁹ Auch ohne ausführlichere Blicke auf den Erzählkontext zu werfen, ist diese Wendung er-

für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Akademische Druck- und Verlagsanstalt: Graz 1992, S. 87–111; Harms 1963 (Anm. 17); Quast, Bruno: „Wissen und Herrschaft. Bemerkungen zur Rationalität des Erzählens im Nibelungenlied“. *Euphorion* 96, 2002, S. 287–302.

67 Vgl. exemplarisch Schulz, Armin: „Fremde Kohärenz. Narrative Verknüpfungsformen im Nibelungenlied und in der Kaiserchronik“. In: Haferland, Harald (Hrsg.): *Historische Narratologie, mediävistische Perspektiven*. (Trends in medieval philology 19). De Gruyter: Berlin u. a. 2010, S. 339–360.

68 *Alpharts Tod. Dietrich und Wenezlan*. (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 3). Hrsg. von Elisabeth Lienert. Niemeyer: Tübingen 2007, v. 521–533.

69 Ebd., v. 535.

hellend: Denn weder insistiert der Jüngere auf Verdacht und Täuschungsvorwürfen, noch hält der Ältere am heroischen Kommentar fest, er unterliegt sogar peinlich und legt die Rüstung ab – und doch rettet ihn das Heldenepos des 13. Jahrhunderts mit nur einem Vers und schaltet unvermittelt auf Erkennen.⁷⁰ Auch das jüngere *Hildebrandslied* favorisiert im 15. Jahrhundert diesen Kurzschluss vom Erkennen zum ‚happy ending‘ der Anerkennung. Im literaturgeschichtlichen Rückspiegel zeigt sich somit überdeutlich, wie das frühmittelalterliche Heldenliedfragment diesen Kurzschluss nicht bloß zu vermeiden sucht – sondern vielmehr diese Vermeidung selbst mit beachtlichem Erzählaufwand ausstellt.

Zwischen-Dinge

Nicht der Horizont von Figuren ist dafür entscheidend, wie oft im Hinblick auf ihr Wissen diskutiert wurde: Was (er)kennen, ahnen bzw. verdrängen beide voneinander? Das *Hildebrandslied* bevorzugt andere Möglichkeiten, um die Differenz von Latenz und Transzendenz aufrechtzuerhalten und zu integrieren. Ihre Einheit verdichtet sich vielmehr dingsymbolisch – in Gestalt goldener Armreifen, die Hildebrand dem Sohn bietet. Als Hunnenschmuck halten sie für Hadubrand eine latent ausstehende Geschichte bereit; als Freundschaftsgabe oder Unterwerfungsaufforderung⁷¹ begleitet sie Hildebrand mit einem transzendenzorientierten Schwur. Aber weder darf die Gabe die Seite kreuzen, noch die Formen, in denen der Wettkampfdialog die Gegner gegenüberstellt. Zwischen den Heeren und zwischen den Speerspitzen bleiben die Armreifen somit im wahrsten Sinne des Wortes ‚Zwischen-Dinge‘, wie man mit Iris Därmann sagen könnte, die für den Rezipienten zweiseitige Beziehung stiften, selbst wenn zwischen den Figuren keine Übergabe gelingt.⁷² Hildebrands Ringe sind daher keineswegs bloß „pro-

70 Zur Szene und ihren „komische[n] Seiten“ vgl. Harms 1963 (Anm. 17), S. 55; zusammenfassend Lienert, Elisabeth: *Die ‚historische Dietrichepik‘. Untersuchungen zu ‚Dietrichs Flucht‘, ‚Rabenschlacht‘ und ‚Alpharts Tod‘.* (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 5). De Gruyter: Berlin u.a. 2010, S. 203; Schulz 2008 (Anm. 11), S. 185; ausführlich Müller, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik.* Niemeyer: Tübingen 2007, S. 178–183 und Mecklenburg 2002 (Anm. 64), Kap. 2.2.

71 Vgl. zu dieser Deutung Haubrichs 1995 (Anm. 24), S. 123 und Millet 2008 (Anm. 16), S. 40; als „dinglich konkretisierte Unterwerfungsaufforderung“ lesen sie dagegen Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 219 und Schulz 2008 (Anm. 11), S. 74 mit Anm. 65.

72 Vgl. Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung.* (Zur Einführung 375). Junius: Hamburg 2010, S. 162–168 im Anschluss bes. an Marcel Mauss und Bruno Latour; vgl. dazu auch Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 223.

vozierend“, wie Victor Millet auf die politische Brisanz der Szene hin schrieb,⁷³ sondern ermöglichen eine Art positives ‚spacing‘, eine formale Balance von unüberbrückbarer Differenz, die für einen Moment Abstand und Nähe zugleich verbürgt. Von Auflösung, Einigung oder symbolisch geteilter Einheit ist das natürlich weit entfernt. Doch gerade indem die Gabe auf der gestischen Grenze der ausgestreckten Hand verbleibt (und auch im Erzählfortgang verblasst, ohne forterzählt zu werden), markiert sie jene Alterität vormoderner Anerkennung, auf die meine Lektüreskizze zielte. Zwar erzählt das *Hildebrandslied* von zwei Figuren, die um Erkennen ringen, doch nicht personale Identität wird zur zentralen Bezugsgröße für Anerkennung, sondern vielmehr die formale Symmetrie der Streitkommunikation, die in mehrfach codierten, aber eben nicht harmonisierten Zwischen-Dingen sich nochmals bündelt.

Zwischen-Reden

Aber auch umgekehrt wird sichtbar: Kampf selbst gewinnt die interrelationale Struktur einer Gabe, welche sich nicht mit ihren Akteuren verrechnen lässt. Dazu trägt zum einen die Form des Streitdialogs bei, der sich keineswegs auf Einheit des Verstehens oder Erkennens normativ verpflichten lässt, wie Peter Strohschneider eingewandt hat.⁷⁴ Das *Hildebrandslied* verstärkt diese Inkommensurabilität der Kommunikation, indem es subjektive Erkennensversuche gezielt windschief verschiebt. So hat etwa Uta Störmer-Caysa gezeigt, dass in zeitlicher Hinsicht keinesfalls von einem „Kontinuum“ zu sprechen ist, sondern allenfalls von „unterschiedlichen Blickpunkte[n]“ zwischen Vater und Sohn, deren Wissenshorizonte bis zuletzt unverbunden bleiben.⁷⁵ Hartmut Bleumer hat ergänzt, dass Hildebrand und Hadubrand auch auf unüberbrückbar verschiedene Weise erzählen und Zeichen lesen.⁷⁶ Höfische Zweikämpfe in Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts bahnen dem-

73 Vgl. Millet 2008 (Anm. 16), S. 40–42 (Zitat S. 40).

74 Vgl. Strohschneider, Peter: „Dialogischer Agon“. In: Hempfer, Klaus W. / Traninger, Anita (Hrsg.): *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*. (Text und Kontext. Romanische Literaturen und Allgemeine Literaturwissenschaft 26). (Tizel: Stuttgart 2010, S. 95–120; zwar ziele Kommunikation darauf, Differenz zu überwinden, erneuere diese jedoch paradoxerweise mit jedem Zug (S. 96 f.). Anerkennung sei daher aus der bloßen Form der Dialogik nicht ableitbar (S. 99, 111), was in Streitdialogen offen zu Tage tritt. Zur irreduziblen ‚Zwischen‘-Dimension in vormodernen Dialogszenen vgl. allgemein Becker, Anja: *Poetik der wehselrede. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik*. (Mikrokosmos 79). Lang: Frankfurt a. M. 2009, Kap. 5.2.

75 Störmer-Caysa 2011 (Anm. 13), S. 295.

76 Vgl. Bleumer 2014 (Anm. 14).

gegenüber konvergentere Lösungen an, wie Harald Haferland und Udo Friedrich in grundlegenden Studien unterstrichen haben:⁷⁷ Für Zweikämpfer des Artusromans wäre es *eine gābe grōz* zu wissen, *wer der ander waere*, so wird Hartmann im *Iwein* formulieren und damit Anerkennen und Erkennen engführen.⁷⁸ Das *Hildebrandslied* aber verweigert wechselnde Gaben ebenso wie die Gabe wechselseitigen Erkennens. Dennoch lenkt die Erzählung den Blick auf eine Form der Anerkennung, die Vater und Sohn zwischen den Heeren verbindet: Misstrauen und Vertrauen, Latenz und Transzendenz greifen zwar nicht personal, aber formal ineinander. Ihr Medium ist ein Wettkampfdialog, der sich gerade nicht in heroischen Reizreden erschöpft, sondern Zwischen-Reden von Gewicht produziert,⁷⁹ die eine bemerkenswerte Konstellation ‚verkennender Anerkennung‘ bilden.

Ein flüchtiger Moment

Statt des nachfolgenden Waffengangs oder heroischer Aristien kostet das Fragment also einen kurzen Moment formaler Anerkennung aus. Er ist überaus flüchtig. Denn rasch verflüssigt sich die Balance zur heroischen Kampfsequenz. Während der Verkennensdialog die Komplexität der Anerkennung steigert, reduziert sie Hildebrands Reizrede⁸⁰ auf ein ungleich simpleres Muster eines Rechtskampfes

77 Vgl. Haferland, Harald: *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200*. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10). Fink: München 1989, S. 28–55, zum agonalen Schema in höfischer Literatur zusammenfassend z. B. S. 31: „Der Wettkampf wird, was die gemeinsame Einhaltung von Regeln betrifft, ein Stück weit als gemeinsame kooperative Praxis behandelt. Dies tilgt etwas von jener Feindseligkeit, die zu jedem Kampf gehört. Sie wird umgefärbt, moduliert. [...] Soweit erscheint der Wettkampf als kooperative Praxis.“ Zur reflexiven Anerkennung im Zeichen akkumulierter Ehre vgl. auch Friedrich, Udo: „Die ‚symbolische Ordnung‘ des Zweikampfs im Mittelalter“. In: Braun, Manuel / Herberichs, Cornelia (Hrsg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. Fink: München 2005, S. 123–158.

78 Hartmann von Aue: *Iwein*. (Bibliothek des Mittelalters 6/Bibliothek deutscher Klassiker 189). Hrsg. von Volker Mertens. Deutscher Klassiker-Verlag: Frankfurt a. M. 2004, v. 7372 bzw. v. 7375. Auch wenn Hartmann (wie vor ihm Chrétien) das Unwissen und Nichterkennen der Zweikämpfer Iwein und Gawein auskostet, strebt die Episode auf Identifizierung der Freunde zu.

79 Dies mag nicht nur an Judith Butler erinnern, sondern auch an Heusler, Andreas: „Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 46, 1902, S. 189–284; daran anschließend auch Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 212 f. u. S. 223.

80 Vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), ab v. 50.

zwischen Alt und Jung.⁸¹ Dem sekundiert denn auch die Erzählinstanz, indem sie Akteure und Vorgänge im Kollektivplural verschmelzen lässt.⁸² Jetzt klingt alles ganz einfach: Lanzen fliegen, Schilde prallen gegeneinander. Solcher Kampf experimentiert nicht länger mit Anerkennung, sondern kriecht in die formularische Poetik traditioneller Heldenepik zurück.⁸³ Hier, am *degré zéro* der Vereinfachung, bricht das Fragment denn auch ab. Erst die Erzählliteratur des hohen Mittelalters wird die Gabe des Kampfes zu längeren, komplexeren Formen stabilisieren und dafür größeren Raum beanspruchen.⁸⁴

III. Jenseits der Person

Ich darf meine Lektüre zusammenfassen und auf die Ausgangsfrage zurückwenden. Moderne Theorien der Anerkennung konfrontiert das *Hildebrandslied* mit einer Erzählform, die nicht restlos als intersubjektives bzw. interpersonales Geschehen zu verbuchen ist. Im Gegenteil: Stärker könnten Zeichen-, Zeit- und Redehorizonte für die Protagonisten kaum auseinanderlaufen. Und doch fügt sie das Lied mit großem künstlichen Aufwand zusammen.

Die Frage, ‚wer wen oder was anerkennt‘, gibt damit trotz ihrer elementaren Einfachheit eine moderne Neigung zur Personalisierung zu erkennen, die das individuelle Subjekt zum absoluten Bezugspunkt gelingender Anerkennung erhebt.⁸⁵ In dieser Perspektive gilt „Kampf“ vorrangig als „Mediu[m] der Individualisierung, der Steigerung von Ichfähigkeiten“, wie Axel Honneth formuliert.⁸⁶ Diese Präferenz für personale Anerkennung durchzieht nicht nur die philoso-

81 Vgl. Schmidt-Wiegand, Ruth: „Hildebrandslied“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 2. De Gruyter: Berlin u. a. 2011, Sp. 1026–1029, hier Sp. 1027. Diese Transformation entgeht dem Blick, wenn man den gesamten Dialog als „Rededuell“ versteht, „bei dem es darauf ankommt, den Feind möglichst schon mit Worten zu erledigen, ihn in Wallung zu bringen und zu Unbesonnenheiten zu verleiten“; vom Rededuell zum Waffengang führt ein Weg der Reduktion; Schröder 1963 (Anm. 18), S. 484 f.

82 Vgl. *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 63–68.

83 Vgl. Bleumer 2014 (Anm. 14), S. 223 f.

84 Dies ist Gegenstand meines Forschungsprojekts zu „Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters“, dem diese Vorstudie entstammt.

85 So die Kritik von Thomas Bedorf mit Blick auf Charles Taylor: „Anerkennung wird also notwendig, damit die Suche nach einer authentischen Selbsthabe tatsächlich als gelungen angesehen werden kann“; Bedorf 2010 (Anm. 5), bes. S. 33 f. und S. 36.

86 Honneth 2014 (Anm. 2), S. 51.

phische Theoriebildung im Anschluss an Hegel, sondern zieht sich bis in Wertungen der Mediävistik hinein, die bis heute aus der Verkennensbeziehung des *Hildebrandsliedes* überwiegend negative Bilanz gezogen hat, im uneingelösten Erkennen einen Grundzug der Figuren zum tragischen Scheitern sah.⁸⁷ Noch Armin Schulz wertete das „schwierige Erkennen“ des *Hildebrandsliedes* als Scheitern der „gegenseitigen Kenntlichkeit“ von orientierungslosen Personen.⁸⁸ Wie die Analyse zu zeigen versuchte, weisen das formale und poetische Arrangement des Liedes jedoch in entgegengesetzte Richtung, indem es alternative Strategien profiliert und koordiniert.

Subjektreferenz bildet zwar den Fluchtpunkt moderner politischer Philosophie und Soziologie der Reziprozität, stößt jedoch bei Anerkennungsformen der Vormoderne an ihre Grenzen – das eben lässt sie oft so ‚schwierig‘ werden und trennt von Anfang an die Subjektpositionen von Vater und Sohn, die sich jeder für sich *ænon muotin*⁸⁹ gegenüberstehen. Wettkampferzählungen wie das *Hildebrandslied* zielen stattdessen auf eine Gabenlogik, die Marcel Hénaff als „Formalisierung sozialer Gegenseitigkeitsbeziehungen“ beschrieben hat,⁹⁰ und man darf durchaus akzentuieren: die ihren formalen Charakter kunstvoll inszeniert. Von hier aus ließe sich (was ich hier nur andeuten kann) gewinnbringend für die historische Erforschung von Anerkennungsbeziehungen auch das Konzept der Reziprozität neu aufrollen und kritisch auf seine subjektphilosophische Modernisierung befragen, welches die funktionalistische Ethnologie in den 1920er Jahren ursprünglich entwickelte, um nicht-zentralistische Formen der Selbstregulierung zu beschreiben.⁹¹ Ebenso wäre von hier aus zu fragen, wie das Modell des Vertrages („covenant“)⁹² die Person zur maßgeblichen Orientierungsgröße für Anerkennung erhebt und

87 Im Einklang mit einer langen Forschungstradition verorten Walter Haug und Benedikt Vollmann die „Tragik“ des Dialogs im „Bewußtsein des Helden“ (*Das Hildebrandslied* 1991 [Anm. 12], Kommentar S. 1028).

88 Schulz 2008 (Anm. 11), S. 76.

89 *Das Hildebrandslied* 1991 (Anm. 12), v. 2.

90 Hénaff 2014 (Anm. 46), S. 122–134.

91 Geprägt wird der Begriff durch Richard Thurnwald und Bronislaw Malinowski. Die Anregung geht zurück auf von See, Klaus: „Held und Kollektiv“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 122, 1993, S. 1–35, hier S. 5–7, der die Kopplung von Reziprozität und personaler Anerkennung in der Heldenliedforschung der 1990er Jahre kritisiert.

92 Für Hobbes betreffen Übertragungsverhältnisse politischer Macht in der Welt wie auch Legitimitätsfragen geistlicher Macht ‚persons‘, unter Menschen wie zwischen Gott und Menschen: vgl. Hobbes 1991 (Anm. 1), bes. S. 111–115 (Kap. 16) und S. 338–341 (Kap. 42).

von der Frühen Neuzeit bis zu Ricoeur generalisiert und festschreibt. Unterhalb großer Linien der Ideen- und Begriffsgeschichte gibt ein exemplarischer Fall wie das *Hildebrandslied* jedenfalls Anlass genug, um die Verengung auf Subjekte zu überdenken und für Formen der Anerkennung jenseits der Person zu sensibilisieren.⁹³

93 Dafür spricht nicht zuletzt, dass im Mittelalter weniger individuelle Persönlichkeitsmerkmale zur Identifizierung herangezogen werden als vielmehr die „Form“ und „Deformation“ des Menschen, „in der er Teil des sozialen Lebens ist“; Schulz 2008 (Anm. 11), S. 11.