PZB Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 27/1 **2018**

K. KREMSER: Die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3). Aspekte zur Rezeption im frühjüdischen Schrifttum 1

C. BREU: „Geht hinaus aus ihr!“ (Offb 18,4). Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung 24

H. MEHRING: Jesus – der Herrscher als Hirte. Eine motivkritische Spurensuche zu Joh 10,1–18 42

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

JESUS – DER HERRSCHER ALS HIRTE

Eine motivkritische Spurensuche zu Joh 10,1–18

Jesus as Shepherd and King in John 10:1–18

Hanna-Maria Mehring, Universität Wien
Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, hanna-maria.mehring@univie.ac.at

Abstract: Der Artikel beschäftigt sich mit Jesus als dem herrscherlichen Hirten in Joh 10,1–18 und begibt sich diesbezüglich auf motivkritische Spurensuche sowohl in alttestamentlichen Texten als auch in griechisch-römischen Quellen. Diese werden in einem motivkritischen Vergleich mit Joh 10,1–18 ausgewertet, um dann noch einmal ausgehend davon die Frage nach den Adressaten des Lebenseinsatzes des guten Hirten Jesus zu stellen.

Abstract: The paper focuses on Jesus as shepherd and king in John 10:1–18 und searches for this topic in the Scriptures of the Old Testament and in the Greco–Roman sources. It analyses John 10:1–18 in the light of its topical analogies with these sources und asks for the literary addresses of the dedication of life of the good shepherd Jesus.

Keywords: John 10:1–18; shepherd; king; "I am"-sayings

1. Einführung

Jesus bezeichnet sich in Joh 10,11.14 selbst als der gute Hirte: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Liegt hier eines der für das JohEv konstitutiven Ich-bin-Worte Jesu[1] vor, so ist diese Selbstprädikation Jesu durch die Besonderheit gekennzeichnet, dass Jesus die Bewertung in der Ausübung seiner Funktion als „gut" mit dem

[1] Vgl. zu den johanneischen Ich-bin-Worten: Silke Petersen, Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte (NovTSup 127), Leiden 2008; Hartwig Thyen, Zum metaphorischen Charakter der Ich-Bin-Worte Jesu, in: ders, Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, 528–538; David Mark Ball, „I am" in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications (JSNTS 124), Sheffield 1996; Eduard Schweizer, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT N.F. 38), Göttingen [2]1965.

Einsatz seines Lebens für die Schafe verbindet. Dies entspricht den in der Antike etablierten Beschreibungskategorien für den Hirten. Das Handeln Jesu erhält jedoch einen außergewöhnlichen, ja hyperbolischen Zug, weil er insbesondere als königlicher Hirte wirkmächtig handelt, was über die Verbindung mit theologischen Kategorien verstärkt wird. Im Folgenden soll zunächst ein Überblick zum Motiv des (guten) Hirten gegeben werden, der jedoch keine Vollständigkeit beanspruchen kann.

Bereits in mesopotamischen, aber auch in ägyptischen Quellen wird der König als Hirte identifiziert und diese Funktion ist Teil der Königstitulatur.[2] Der Herrscher wird mittels des Bildes des Hirten auf die Fürsorge für sein Volk durch Schutz im Sinne der Abwehr von Feinden, aber auch positiv auf die Gewährleistung der Lebensgrundlagen festgelegt. Herrschaft differenziert sich also in die Funktion des Schutzes nach außen und nach innen in die Funktion der Lebensfürsorge aus.[3] Gerade die Funktion der Lebensfürsorge kann der Hirte nur durch seine enge Verbindung zur Gottheit, die ihn in sein Amt eingesetzt hat, gewährleisten. Denn der König und die Gottheit sind sich in ihren Funktionen als Hirte verwandt, da auch die Gottheit mit der Zuschreibung „Hirte“ belegt wird.

Diese mesopotamische Tradition bildet die Grundlage für die Versinnbildlichung des Handelns JHWHs als Hirte im Alten Testament. Aber auch für den Topos des Völkerhirten bei Homer gibt es Überlegungen, diesen traditionsgeschichtlich als mesopotamischen Ursprungs zu werten,[4] was in der Forschung aber weiterhin umstritten ist, da der Topos des Hirten in Griechenland unabhängig geprägt worden sein kann.[5] Dieser findet bei Homer Anwendung auf herausragende Herrschergestalten wie Agamemnon. Daher soll hier ebenfalls der Fokus auf der Analogisierung von Hirtenfunktion und Herrscheramt liegen.

---

2 Vgl. Joachim Kügler, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999; Ilse Seibert, Hirt – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien (SSA 53), Berlin 1969; Adam Falkenstein/Wolfram von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953.

3 Vgl. Seibert, Hirt – Herde – König (Anm. 2) 18–19; Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004, 318–319.

4 Vgl. J. Manuel Schulte, Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike (Antike Kultur und Geschichte 3), Münster 2001, 26, Anm. 11. Vgl. auch Nikolaus Himmelmann-Wildschütz, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst (ARWAW 65), Opladen 1980, 38.

5 Vgl. Christian Mueller-Goldingen, Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie (BzA 42), Stuttgart u. a. 1995, 42, Anm. 84. Vgl. auch Gerhard Jean Daniël Aalders, Political Thought in Hellenistic Times, Amsterdam 1975, 25. Aalders legt für die hellenistischen Könige dar, dass die Verwendung der Metapher des Hirten gerade seine Unterschiedenheit in dem Sinne, dass der König „a being of another kind and of another order“ (ebd. 25) war. Ebd. 25–26: „Thus the notion of the king as

Zunächst wird die Funktion des herrscherlichen Hirten im Alten Testament mit einem besonderen Fokus auf Ez 34 (LXX) und Jer 23 (LXX) skizziert. In einem zweiten Schritt wird das Motiv des „herrscherlichen Hirten“[6] und seine Verwendung in der griechisch-römischen Literatur beleuchtet. Gemeinhin wird der Niedergang des Paradigmas des herrscherlichen Hirten in der griechisch-römischen Antike mit Platons Dialog *Politikos* verbunden, der den Hirten durch den Staatsmann ersetzt.[7] Dies gilt es zu überprüfen. In einem weiteren Schritt wird ein motivkritischer Vergleich mit Joh 10,1–18 unternommen. Als Kriterium für die Vergleichbarkeit des Motivs kommt jedoch weniger das Lexem ποιμὴν in Betracht, das vor allem bei Homer und bei Dion Chrysostomos Verwendung findet. Vielmehr gilt es nach den Zuschreibungen im Sinne von Funktionen an den herrscherlichen Hirten zu fragen, da diese auch in Joh 10,1–18 den guten Hirten bestimmen. In einem letzten Schritt wird Jesus als herrscherlicher Hirte und der Effekt seines Handelns als guter Hirte in den Blick genommen.

2. Der Herrscher als Hirte

2.1 Das Paradigma des herrscherlichen Hirten im Alten Testament

Im Alten Testament nimmt das Motiv des Hirten eine zentrale Stellung für die Versinnbildlichung des Handelns JHWHs an Israel ein. JHWH, der König und Herr der Heerscharen, handelt in Situationen der Transition wie ein guter Hirte an seiner Herde. Dabei werden vor allem das fürsorgliche Handeln als Schöpfergott sowie das geschichtliche Handeln Gottes über seine Funktion als Hirte figuriert.[8] Er führt Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten auf gute Weide in das gelobte Land – der gelungene Exodus zeugt davon, dass Israel unter der Vollmacht und dem Schutz JHWHs steht; er setzt Hirten wie David als König über Israel ein, der als vormaliger Hüter seiner Schafe damit den „Prototyp […] israelitischen Königtums“[9] bildet. Dennoch geht der Titel Hirte nicht in das „Standardrepertoire der Königsphraseologie“[10] ein, sondern wird als eigentlich Gott zu-

shepherd fitted very well with the well-known tendency to deification of ruling kings during Hellenistic times.“

6 Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 101.

7 Vgl. Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 101–118.

8 Vgl. Kügler, König (Anm. 2) 115.

9 Kügler, König (Anm. 2) 116.

10 Kügler, König (Anm. 2) 116.

kommende Funktion vielmehr, so Kügler, „zur kritischen Instanz für das Hirtenamt des Königs“,[11] der eine reine Stellvertreterfunktion für JHWH selbst einnimmt und damit an den Maßstäben des idealen Königtums JHWHs gemessen wird. Die mit diesem Maßstab einhergehende Möglichkeit religiös begründeter Kritik führt zu einer Relativierung des Königtums.[12] Wenn JHWH als strafender Gott gegenüber Israel handelt, dann als Hirte, der seine schützende und fürsorgende Funktion gegenüber Israel aufgibt und Israel der Zerstreuung anheimgibt.[13] Ist JHWH damit verantwortlich für die Zerstreuung Israels, so kommt es ihm allein zu, Israel aus der Zerstreuung des babylonischen Exils zurück auf gute Weide zu führen.

Joh 10,1–18 ist über Stichworte und Motivanalogien eng verknüpft mit seinen Prätexten Ez 34,1–31 und Jer 23,1–8 (LXX), die beide eine Reflexion auf die Erfahrung des babylonischen Exils darstellen.[14] Jesus wird in Joh 10,11–18 als die Herde sammelnder Hirte in der Übernahme der Funktion JHWHs identifiziert. Denn Ez 34,1–31 und Jer 23,1–8 beschreiben den Entschluss JHWHs seine Herde aus der Zerstreuung zusammenzuführen und sie auf gute Weideplätze zu bringen. Für JHWH wird hier als vornehmliche Funktion die Fürsorge des Hirten betont, die sich in der Herausführung aus der Zerstreuung (sowie in dem Weiden und der Sorge um das einzelne Tier) zeigt.[15] Anlass für den Entschluss JHWHs ist das Versagen der schlechten Hirten. Zimmermann hebt neben der Konstanz in der Zuschreibung an Israel, Schafherde Gottes zu sein, den Wechsel von „prophetische[r] Fremdhirtenpolemik“ in „scharfe Kritik an den eigenen schlechten Hirten Israels“[16] als Reflex auf das babylonische Exil hervor.

Der zentrale Vorwurf gegenüber den Hirten ist in Ez 34,1–5 ein doppelter: Bereicherung durch Ausbeutung der Herde JHWHs sowie Verletzung der Fürsorgepflicht gegenüber kranken, verletzten und verloren gegangenen Schafen. Mit den Hirten ist aufgrund der Pluralbildung die politische Führung zu identifizieren.[17] Dies gilt auch für die Hirten in Jer 23,2[18] – die politische Führung wird durch JHWH für ihr Fehlverhalten, das Resultat ihrer Ignoranz gegenüber

11 Kügler, König (Anm. 2) 117.

12 Vgl. Kügler, König (Anm. 2) 117.

13 Vgl. Kügler, König (Anm. 2) 116.

14 Georg Fischer, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg i. B. 2005, 678; Moshe Greenberg, Ezechiel 21–37 (HThKAT), Freiburg i. B. 2005, 397; Regine Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001, 86–87.165–167. Vgl. zur Verbindung von Ez 34 und Jer 23 zu Joh 10,1–18: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 320–327.336–344.

15 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 342.

16 Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 320.

17 Greenberg, Ezechiel (Anm. 14) 395–396.

18 Fischer, Jeremia (Anm. 14) 677. Vgl. auch Hunziker-Rodewald, Hirt (Anm. 14) 83.

JHWH, bestraft. Das Fehlverhalten der Hirten bedingt die Preisgabe der Herde gegenüber wilden Tieren und ihre Zerstreuung. Ist die Herde JHWHs zum Fraß der Hirten geworden, greift JHWH nun rettend ein durch Absetzung der Hirten und Zurückfordern seiner Schafe, die er aus dem Rachen der Hirten reißt (Ez 34,10). Regine Hunziker-Rodewald versteht V. 11–15 als Einheit mit V. 5f. und V. 7f. und Fortschreibung von V. 2b–4.9f. Sie betont, dass in dieser Einheit die Passivität der Hirten Ursache für die Zerstreuung der Schafe ist und JHWH nach dem Gericht seine Schafe den Orten der Zerstreuung, die die Gefahr der Vermischung mit den Völkern beinhalten, entreißt.[19] Jer 23,1f. werden die bösen Taten der Hirten als aktives Zugrunderichten und Zerstreuen sowie Vertreiben der Herde JHWHs beschrieben. Die Suche JHWHs nach seinen Schafen und die Rückführung aus der Zerstreuung beschreiben dann im Weiteren das rettende Handeln Gottes an seiner Herde, das in Ez 34,11–16 in Bilder des Zurückholens aus allen Orten und des Führens in das eigene Land, des Weidens durch JHWH selbst auf guter und fetter Weide und des Ruhenlassens der Herde gefasst wird. Weitere wichtige Topoi der Fürsorge sind die Versorgung der verletzten Schafe, die Stärkung der Schwachen und die Bewachung der starken Schafe. Hier wird ein individualisiertes und auf die Bedürfnisse des einzelnen Herdenmitgliedes abgestimmtes Kümmern JHWHs sichtbar. Durch JHWH eingesetzt wird dann ein einziger Hirte, David (Ez 34,23f.), bzw. mehrere Hirten (Jer 23,4), die das Weiden der Schafe im Auftrag JHWHs fortan stellvertretend übernehmen und erfüllen. JHWH agiert als „Herdeneigentümer“[20] mit der Sammlung aus der Zerstreuung und dem Einsetzen neuer Hirten und trägt Sorge für die „*Restitution der Herde*“.[21]

JHWH schließt einen Friedensbund, der Segen für das Land Israel verheißt, was im Bild des fruchtbaren Landes und des Schutzes und der Sicherheit vor wilden Tieren – Israel wird nie mehr Beute fremder Völker sein – versinnbildlicht wird. Diese von Gott vorgenommene Pflanzung (Ez 34,29) bietet also fruchtbares Land und zugleich Schutz vor der Schmähung durch die Völker.

Jer 23,3f. fasst die Heilsvorstellung als die nach der Sammlung aus der Zerstreuung und der Rückführung auf die Weide durch JHWH hergestellte Möglichkeit zu gedeihen, sich unter dem Schutz der von JHWH eingesetzten Hirten zu vermehren. In Jer 23,5 wird ein König verheißen, ein gerechter Spross für David, der Recht und Gerechtigkeit schafft. Dabei lässt sich eine Verschiebung der Situation erkennen: War Zerstreuung das Leitwort für die Beschreibung des babylonischen Exils, so ist es nun die Sammlung des Volkes Israel als Ausdruck

19 Vgl. Hunziker-Rodewald, Hirt (Anm. 14) 163–164.
20 Vgl. Hunziker-Rodewald, Hirt (Anm. 14) 88.
21 Hunziker-Rodewald, Hirt (Anm. 14) 78.

der Hoffnung, die zudem durch die deuteronomistisch geprägte Vorstellung der Wiedererrichtung des davidischen Königtums gekennzeichnet ist.[22]

Aber auch der Perserkönig Kyrus II. wird von JHWH als Hirte erwählt und eingesetzt, der im Auftrag bzw. in der Vollmacht JHWHs handelt und JHWH Nationen unterwirft und Herrscher entwaffnet (Jes 44,28).[23] Dieser Gesalbte JHWHs, der von JHWH mit dem Titel „Hirte" gerufen wird, führt Gottes Willen aus: Dieser beinhaltet den Aufbau Jerusalems und die Neugründung des Tempels. Das wird in Jes 45,13 bestätigt, wo es heißt, dass JHWH Kyrus in Gerechtigkeit erweckt hat und seine Wege ebnet. Kyrus ist verantwortlich für den Aufbau der Stadt und die Freilassung des verschleppten Volkes.

2.2 Das Paradigma des herrscherlichen Hirten in griechisch-römischen Quellen

2.2.1 Kyrus II. als herrscherlicher Hirte

Kyrus II. wird jedoch nicht nur im Alten Testament als Hirte inszeniert. Seiner Person setzt Xenophon mit seiner Kyrupädie literarisch ein Denkmal. In diesem „Fürstenspiegel"[24] wird Kyrus ebenfalls als Hirte bezeichnet.[25]

In der Kyrupädie wird stark auf die fürsorgende Funktion eines Herrschers abgehoben. Denn für den idealen Herrscher Kyrus wird sein Wettkampf mit allen Menschen um ein Höchstmaß an Fürsorge (τὸ φιλονίκως ἔχειν πάντων ἀνθρώπων θεραπείᾳ περιγίγνεσθαι) hervorgehoben (Kyr. 8,2,14).[26] Dieses wird

---

22 Vgl. Hanna-Maria Mehring, Motivkritik, in: Markus Lau/Nils Neumann (Hg.), Das biblische Methodenseminar. Kreative Impulse für Lehrende (UTB 4612), Göttingen 2017, 236–255: 240.

23 Vgl. zur Diskussion des Kyrus-Orakels: Ulrich Berges, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i. B. 2008, 363–441.

24 Vgl. zur Gattung des Fürstenspiegels und der Problematik der Verwendung dieses Begriffs Matthias Haake, Writing Down the King. The Communicative Function of Treatises *On Kingship* in the Hellenistic Period, in: Nino Luraghi (Hg.), The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean (Studies in Ancient Monarchies 1), Stuttgart 2013, 165–206. Vgl. auch Matthias Haake, Warum und zu welchem Ende schreibt man *peri basileias*? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus, in: Karen Piepenbrink (Hg.), Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 83–138.

25 Bei Herodot (Hdt. 1,107–122) ist Kyrus in den Motivkreis des ausgesetzten und von Hirten aufgenommenen Königskindes einzuordnen. Dies bildet ein etabliertes Motivinventar zur Hervorhebung der Besonderheit des Kindes und seines Stehens unter dem Schutz der Götter, da es trotz widriger Umstände mittels göttlicher Fügung überlebt und zudem die Herrschaft erlangt. Vgl. zum Motiv: Gerhard Binder, Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus (BKP 10), Meisenheim am Glan 1964.

26 Xen. Kyr. 8,2,14. Christian Mueller-Goldingen geht für Kyr. 8,2,14 von einem Einfluss seitens Antisthenes aus, der ebenfalls das Beispiel Agamemnons und damit auch den Vergleich zwischen Herrscher und Hirte kennt. Diesem Vergleich liegt als *tertium comparationis* das Streben nach dem Besten für die Untergebenen zugrunde, was auch bei Antisthenes Tugend bzw. Wissen des

als Sicherung eines glücklichen Lebens näher spezifiziert, während die Funktion des Königs darin parallelisiert wird mit der Funktion eines Hirten, die Tiere seiner Herde glücklich zu machen. Er „müsse die Tiere seiner Herde glücklich machen, um sie nutzen zu können, soweit man bei Schafen von Glück sprechen dürfe, und ebenso müsse der König seinen Städten und Menschen ein glückliches Leben bieten, um daraus Nutzen ziehen zu können. Bei dieser Einstellung überrascht es nicht, daß er ehrgeizig darauf bedacht war, alle Menschen an Fürsorglichkeit zu übertreffen.“[27]

Pierre Carlier hebt den Gegensatz in der Verwendung der Hirtenmetapher für den Herrscher zwischen Xenophon und Platon hervor. Im Vergleich mit Platon unterstellt er Xenophon ein weniger luzides Konzept der Hirtenkunst, da dieser davon ausgeht, dass der Hirte die Hauptfunktion des Scherens im Sinne der richtigen Verwertung der Produkte der Schafe inne hat, während er bei Platon die Hauptfunktion des Weidens bzw. der Speisung der Herde inne hat. Dem Staatsmann kommt bei Platon in dem Maße, insofern er denn Hirte ist, in einem umfassenden Sinn die Sorge für die Schafe zu – er hat für sie das Beste zu gewährleisten. Demgegenüber gehe Xenophon davon aus, dass der Hirte aus den von seiner Herde produzierten Produkten Nutzen ziehen darf.[28] Xenophon beschreibt in Kyr. 1,1,2 zunächst die Schwierigkeiten, eine Herde von Menschen als Hirte zu führen bzw. zu leiten im Vergleich zu einer Herde von Tieren. Die Menschen werden als ungehorsam beschrieben und als solche, die die angemessene Nutzung ihres Ertrages durch den Hirten verhindern und sich gegen den Herrscher feindlich zusammenschließen. Im Anschluss daran werden Herrscher aufgeführt, die versuchen, sich an der Herrschaft über ihr eigenes Volk zu halten. Dies entspricht allerdings nicht dem gezeichneten Hirtenideal eines Menschen, der über Tiere herrscht, die ihm gehorsam folgen und ihm ihre Erträge zur besten Verwendung überlassen und sich gemeinsam mit dem Hirten gegen Feinde von außen zusammenschließen. Demgegenüber wird die Besonderheit von Kyrus als Hirte über unterschiedliche Völker herausgestellt und damit auch der Grund für die Wahl des Themas angegeben: die nähere Untersuchung und Beschreibung des Charakters des Kyrus sowie seiner Erziehung, die ihn zu einer solchen idealen Regierungskunst befähigen.[29]

Königs ist. Vgl. Mueller-Goldingen, Xenophons Kyrupädie (Anm. 5) 42–43.

27 Xenophon, Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros, griechisch-deutsch (Sammlung Tusculum), herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, München 1992, 575.

28 Vgl. Pierre Carlier, L’idée de monarchie imperiale dans la *Cyropédie* de Xénophon (The Idea of Imperial Monarchy in Xenophon’s *Cyropaedia*), in: Vivienne J. Gray (Hg.), Xenophon (Oxford Readings in Classical Studies), Oxford/New York 2010, 327–366: 329, Anm. 4.

29 Xen. Kyr. 1,1,2–6.

Deborah L. Gera betont ebenso wie Carlier den negativen Aspekt des Eigennutzens, den Kyrus aus seiner Fürsorge für die ihm Untergebenen ziehen kann. So entspräche der hier gezeichnete Herrscher eher dem von Thrasymachus vorgestellten Realbild eines Herrschers in Platons Politeia.[30] Dieser identifiziert die Fürsorge für das Beste der Herde als interessegeleitet im Sinne des Nutzens für den Herdenbesitzer. Es folgt somit nicht dem von Xenophon in seinen Memorabilia[31] gezeichneten Vorbild des Völkerhirten Agamemnon, der für den Schutz, das Wohlergehen und die (Funktions-)Tüchtigkeit seiner Soldaten Sorge trägt, damit diese ihr Los erfüllen, ja sogar zu Wohlstand und einer guten Lebensgestaltung kommen, ohne jedoch darüber hinaus Nutzen daraus ziehen zu wollen. Die hier betonte Fürsorglichkeit des Kyrus entspringe demnach weniger seiner Menschenliebe, sondern seinem Zweckdenken. [32] Johannes Haubold zieht die Grenze noch schärfer und sieht in der Beschreibung des Thrasymachus eine Redefinition der Beziehung zwischen Hirt und Herde im Sinne des Wechsels vom Hirten einer Herde in den Herdeneigentümer bzw. ἄναξ einer Gemeinschaft, der aus dieser seinen Nutzen zieht.[33]

Drei Eigenschaften werden Kyrus in der Kyrupädie wiederholt zugeschrieben, die ihn zur Übernahme seines Hirtenamtes befähigen: seine Menschenfreundlichkeit, seine Gerechtigkeit und seine Großzügigkeit, wobei Letztere Ausfluss bzw. Spielart der Ersteren sind. So wird Kyrus in 8,1,22 als sehendes Gesetz bezeichnet, das zugleich Milde walten lässt. Direkt nach der Identifizierung des Kyrus als Hirte in 8,2,14 wird zudem die Großzügigkeit im Sinne der Freigebigkeit des Kyrus herausgestellt. Grundlage für diese beiden Eigenschaften ist, wie schon angemerkt, seine Menschenliebe.[34] Spannend an dieser Identifizierung des Kyrus als Hirte ist, dass Xenophon damit im Widerspruch zur Tradition Platons steht, der statt einer Identifizierung von Hirte und Staatsmann das Beispiel der Webkunst als einzig gelungene Metapher für die Staatskunst gelten lässt.[35]

---

30 Plat. rep. 343a–d.

31 Xen. mem. 3,2,1–4.

32 Vgl. Deborah L. Gera, Xenophon's *Cyropaedia*. Style, Genre, and Literary Technique (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993, 295.

33 Vgl. Johannes Haubold, Homer's People. Epic Poetry and Social Formation (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2000, 23.

34 Xen. Kyr. 8,2,14–23. Vgl. zu den herrscherlichen Tugenden: J. Joel Farber, The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship, AJP 100 (1979) 497–514.

35 Vgl. zu Xenophon: Christopher Nadon, Xenophon's Prince. Republic and Empire in the *Cyropaedia*, Berkeley u. a. 2001; James Tatum, Xenophon's Imperial Fiction. *On The Education of Cyrus*, Princeton 1989. Spannend ist in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Datierung der Kyrupädie. Diese steht in literarischer Abhängigkeit zu Platons *Politikos*. Christian Mueller-Goldingen weist auf die thematischen Analogien zwischen den beiden Werken hin. Auch Xenophon

In diese Reihe von Beschreibungen des Kyrus als Hirte gehört auch die Romrede des Aelius Aristides,[36] in der dieser die Größe und fast universale Bedeutsamkeit und den Glanz Roms darüber herauszustellen versucht, dass er das Reich des Perserkönigs und die Qualität seiner Herrschaft kritisch prüft und abwertet. So beschreibt er das Königtum eines Kyrus als Reisekönigtum, in dessen Rahmen die Unterwerfung der Völker immer an die Präsenz des Herrschers gebunden ist, während die Abwesenheit des Herrschers im Gegenzug Aufstand bedeutet. So spricht er Kyrus in § 18 ab, sein Land als Ganzes ständig beherrschen zu können, und führt als Beleg den Wechsel des Herrschersitzes von Babylon nach Susa oder Ekbatana an. Zugleich negiert er die Fähigkeit des Kyrus, für sein Land „wie gute Hirten“ zu sorgen.

2.2.2 Der herrscherliche Hirte bei Platon

Scheint dies nun den Eindruck zu erwecken, dass die Verwendung des Topos des Königs als eines Hirten auf Herrscher aus dem mesopotamischen Raum beschränkt bleibt, so ist der Kulturtransfer dennoch gelungen, denn griechische und römische Autoren beschreiben für die eigenen Adressaten mittels dieser Analogie gelungene Herrschaft bzw. ein Ideal, an dem ein Herrscher sich messen lassen muss. Dieser Topos findet bereits bei Homer prominent Verwendung.[37] Die

begründet die Schwierigkeit des Herrschens über die Menschen mit der Instabilität der drei Verfassungsformen sowie der Schwierigkeit des Herrschens über Hausklaven als auch der Physis des Menschen, der sich gegen die Herrschaft auflehnt. Vor allem fällt auf, dass die Instabilität der drei Verfassungsformen nicht näher begründet wird. Auch die Verwendung und die Ausführlichkeit des Hirtenvergleichs ist auffällig. Der Hinweis auf Kyrus‘ Wissen reagiert auf die Schwierigkeit, eine Menschenherde zum Gehorsam zu bringen. Stehen beide Werke damit in einem irgendwie gearteten Zusammenhang, so lässt sich die Priorität Platons aufgrund der logischen Klarheit und des Zusammenhangs seiner Argumente feststellen. Platons *Politikos* lässt sich zwischen den Dialogen *Sophistes* und der *Apologie* einordnen, da dieser mit den beiden anderen Dialogen durch Prozess und Hinrichtung des Sokrates, die im Hintergrund der Dialoge stehen, verbunden ist. Er gehört zur Gruppe der späten Dialoge. Auf der Basis der Verbindungen des *Politikos* zu den anderen Dialogen wurde versucht, sein absolutes Datum zu bestimmen. Am Ende des *Theaitetos* trifft man eine Verabredung für den nächsten Tag, der *Sophistes* schildert die Dialoge dieses Treffens (am Morgen) und den ersten Auftritt des Fremden aus Elea, der dann im *Politikos* im Sinne der Fortsetzung des Dialogs (am Nachmittag) erneut breit zu Wort kommt. Oder aber er wird mit den Aktivitäten Platons auf Sizilien verbunden und dann auf die zweite Sizilienreise 367/366 datiert. Vgl. Mueller-Goldingen, Xenophons Kyrupädie (Anm. 5) 45–51. Joseph B. Skemp sieht in der Entscheidung Dions, sich gewalttätig die Alleinherrschaft zu sichern, den terminus ante quem für die Abfassung des *Politikos*, d. h. nach der dritten Sizilienreise Platons im Jahre 361− nach 360 wäre eine Schrift wie der *Politikos* hinfällig gewesen. Vgl. Joseph B. Skemp, Plato’s Statesman. A Translation of the Politicus of Plato, with Introductory Essays and Footnotes, London 1952, 13; Mueller-Goldingen, Xenophons Kyrupädie (Anm. 5), 48–49.

36 Aristeid. 18.

37 Vgl. allgemein zu Homer: Ian Morris/Barry Powell, A New Companion to Homer (MnS 163),

Helden des homerischen Epos wie Agamemnon und Nestor werden von Homer als „Völkerhirten“ bezeichnet.[38] Auch Platon setzt sich mit dieser Tradition auseinander und verwendet das Bild des Hirten in seiner Schrift *Politeia* für den Herrscher, der im Sinne der Sorge für die Herde dieser das bestmögliche Gute zur Verfügung stellt. Die Sorge für die Herde dient nicht der Steigerung des Nutzens, den der Herrscher aus der Herde zieht, sondern das Achten auf das Beste der Herde konvergiert mit dem Besten (Nutzen) für den Herrscher.[39] In seinem Dialog *Politikos* verwendet Platon das Bild des Hirten für den Staatsmann und allegorisiert die Staatskunst mittels der Hirtenkunst (Plat. pol. 258–275). So wird die Staatskunst als „Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen“[40] definiert. Im *Politikos* wird jedoch vor allem um die Definition des idealen Herrschers und weniger um die der real praktizierten Staatskunst gerungen.[41] Kurz zur Gliederung des *Politikos*[42]: Der Dialog findet vor allem zwischen Sokrates dem Jüngeren und einem Fremden bzw. Gastfreund aus Elea statt, während Sokrates und Theodoros im Hintergrund bleiben. Grob gliedern lässt sich der Dialog, in der der Fremde die Rolle des Sokrates gegenüber dem jüngeren Sokrates einnimmt, in drei große Teile. Der erste Teil beinhaltet, wie schon erwähnt, den Vergleich zwischen der Herrscherkunst und der Hirtenkunst mittels der Methode der Dihairese (257a–268b). Diese Definition muss jedoch in einem zweiten Anlauf mittels des Mythos (268d–277c) näher spezifiziert werden, denn es gilt, den Hirten von den anderen Mitzüchtern der Herde wie Ärzten, Bauern, Handwerkern zu unterscheiden. Was macht den Staatsmann zum „*primus inter pares*“?[43] Oder um es mit Friedo Ricken zu formulieren: „Die Dihairese hat die verschiedenen

---

Leiden u. a. 1997.

38 Agamemnon: Hom. Il. 2,243.254.772; 4,413; 7,230; 10,3; 11,187; 11,202; 14,22; 19,35; Od. 3,156; 4,532. Nestor: Il. 9,81; 10,73; Od. 3,469; 17,109. Hektor: Il. 10,406; 22,277. Andere Herrscher: Il. 1,263; 4,296; 5,144; 6,214; 11,92.506.576.598.651.842; 13,411; 14,423; 17,348; 19,386; 22,389. Vgl. hierzu: Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 26, Anm. 11 und Mueller-Goldingen, Xenophons Kyrupädie (Anm. 5) 42, Anm. 84. Vgl. auch Xen. mem. 1,2,32; 3,2,1; Pind. O. 10,88; Aischyl. Pers. 74.241, Suppl. 767; Soph. Ai. 360; Plat. rep. 345c-e, Gorg. 516a-e, Tht. 174d-f, pol. 267c, 275a; Eur. Phoen. 1140, Suppl. 674. Zum Bild der Herde Aischyl. Suppl. 642; Aischyl. Eum. 197. Vgl. hierzu: Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 25, Anm. 8. Vgl. zum homerischen König Pedro Barceló, Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland (Hist.-E 79), Stuttgart 1993.

39 Plat. rep. 345c–e.

40 Plat. pol. 267d.

41 Vgl. Michael Erler, Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2,2), Basel 2007, 247.

42 Vgl. zur Gliederung: Erler, Platon (Anm. 41) 246.

43 Christian Schäfer, Herrschen und Selbstbeherrschung: Der Mythos des *Politikos*, in: ders./Markus Janka (Hg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt 2002, 115–136: 124.

Künste anhand ihres Produkts unterschieden. Jetzt geht es darum, verschiedene Künste voneinander zu unterscheiden, die dasselbe Produkt haben […].“[44] Die Gleichsetzung zwischen Hirtenkunst und Staatskunst ist nur gültig in Bezug auf das Zeitalter des Kronos, in dem die Menschen der Fürsorge der Götter unterliegen, nicht aber im Zeitalter des Zeus, in dem die Menschen sich selbst überlassen und ohne göttlichen Hirten sind, der ihre Bedürfnisse stillt. Sie sind in die Selbstverantwortung entlassen und müssen sich mittels der ihnen durch die Götter zur Verfügung gestellten Künste selbst versorgen. Der Staatsmann wird zunächst also als „Gott unter Menschen“ und „Nachahmer göttlicher Ordnung“ vorgestellt.[45]

Dies entspricht dem Denkmuster der Identifizierung des Herrschers mit dem göttlichen Gesetz, was auf die Einsetzung des Herrschers durch die Götter und damit auf seinen göttlichen Ursprung verweist.[46] Im Fragment des Diotogenes wird die Königsherrschaft ein gottähnliches Geschäft genannt und als Nachahmung der Ordnung des Kosmos verstanden.[47] Das durch Johannes Stobaios dem Sthenidas zugeschriebene Fragment setzt den König direkt in Analogie zum ersten Gott, der als Vater für seine Kinder sorgt; die Königsherrschaft ist bei ihm Abbild der Herrschaft Gottes über den Kosmos.[48] Im Fragment des Ekphantos wird dies bis zur Abbildhaftigkeit des Königs gegenüber Gott gesteigert. Für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Herrscher und Volk findet ebenfalls das Bild des Hirten über seiner Herde Verwendung, das in eine Reihe mit der Beziehung zwischen Vater und Sohn und Gesetz und Bürger gestellt wird.[49] Dies folgt dem Schema der Beziehung zwischen anderen Größen etwa zwischen Steuermann und Schiff sowie zwischen Arzt und Patienten, die ebenfalls gerne herangezogen werden für die Illustrierung

44 Friedo Ricken, Dihairese Mythos Beispiel. Literarische Werkzeuge der philosophischen Argumentation in Platons *Politikos*, in: ders. (Hg.), Kontexte der Vernunft, Stuttgart 2015, 10–17: 12.

45 Erler, Platon (Anm. 41) 249.

46 Vgl. auch die Ausführungen von Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 125–158.

47 Stob. 7,61f. Vgl. auch Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 140–143. Die Verfasser der Fragmente sind unbekannt. Die Zuschreibungen der Fragmente an bestimmte Autoren erfolgte durch Johannes Stobaios. Da die Datierung der möglicherweise neupythagoreischen Fragmente zwischen dem 2. und 3. Jh. v. Chr. und dem 2. und 3. Jh. n. Chr. schwankt, werden diese hier nur in einem Exkurs behandelt. In den Fragmenten finden sich jedoch wichtige Grundlinien der Funktionszuschreibung an den idealen Herrscher gespiegelt. Vgl. zu Fragen der Datierung Matthias Haake, Writing Down (Anm. 24) 174, Anm. 65. Aus neutestamentlicher Sicht besonders interessant sind die Datierungsvorschläge von Louis Delatte und Reinhold Merkelbach, die von einer Abhängigkeit der Diotogenes- und Ekphantosfragmente von Philo von Alexandrien bzw. von gemeinsamen Vorlagen ausgehen. Vgl. Reinhold Merkelbach, Kritische Beiträge zu antiken Autoren. Mit den Fragmenten des Ekphantos „Über das Königtum“ (BKP 47), Meisenheim am Glan 1974, 73, Anm. 2. Matthias Haake sieht die Fragmente in der (späten) römischen Kaiserzeit verfasst. Vgl. auch Haake, Peri basileias (Anm. 24) 121–122, Anm. 88.

48 Stob. 7,63. Vgl. auch Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 148–150.

49 Stob. 7,64. Vgl. auch Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 156.

des Beziehungsverhältnisses zwischen Herrscher und Volk.[50] Im Hintergrund dieses Beziehungsverhältnisses steht also immer die Funktion der Leitung, aber auch der Fürsorge und des Schutzes vor Gefährdungen, Krankheiten etc.

Der Fehler in der Dihairese ist mittels des Mythos aufgedeckt, denn es wird nun zum einem zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Hirten, aber zugleich auch zwischen einer freiwilligen und einer gewalttätigen Fürsorge unterschieden. Die korrigierte und für das Zeitalter des Zeus gültige Definition lautet dann: Staatskunst ist „die freiwillige Herdenwartung aber über freiwillige, zweibeinige, lebendige Wesen".[51] Aber auch dieser Definition mangelt es an genügender Eindeutigkeit, denn noch immer ist der Staatsmann mit seinem Anspruch, alleiniger Hirte der menschlichen Herde zu sein, nicht genügend geschieden von denen, die ebenfalls diesen Anspruch erheben. Der menschliche Hirte wird bei Platon damit zunächst gleichgesetzt mit dem Abbild des göttlichen Hirten, was dann aber sofort revidiert wird, da nicht dem Staatsmann, sondern anderen Hütern die Aufgabe der Aufzucht und Ernährung der Herde zukommt.[52] Im Vergleich zum Allherrscher des Mythos „unterscheidet sich der *politikos* dagegen darin, in der Anleitung bzw. Führung […], nicht aber gleichzeitig in der Aufzucht […], der Versorgung und Hervorbringung der ihm anvertrauten Lebewesen kompetent zu sein".[53] Der Staatsmann ist der „mit Vernunft regierende […] königliche […] Mann […]".[54] Dieser ragt aufgrund seiner Kompetenzen im Sinne der Selbstbeherrschung und der Fähigkeit, das Ganze im Blick zu haben, aus seiner Herde bzw. „Betreuungsgemeinschaft"[55] heraus.[56] Es ist also zu unterscheiden zwischen „souveräner Anleitung und Fürsorge gegenüber betreuender Aufzucht und Versorgung".[57]

Im darauffolgenden zweiten Teil wird anhand des Beispiels der Webkunst die Staatskunst als „menschliche Vorsorgungskunst"[58] gefasst und mit der Webkunst parallelisiert sowie von den für das Produkt der Webkunst notwendigen Hilfskünsten unterschieden (Plat. pol. 277d–287b). Das Beispiel hat die Funktion anhand von etwas Bekanntem etwas Unbekanntes zu erschließen. Denn

50 Vgl. Stob. 7,61; Dion Chrys. 3,26; 4,25.
51 Plat. pol. 276e. Vgl. auch zur Aufdeckung der Fehlerhaftigkeit und Neudefinition der Staatskunst mittels des Mythos: Schäfer, Herrschen (Anm. 43) 124.
52 Plat. pol. 275d–276c.
53 Schäfer, Herrschen (Anm. 43) 126.
54 Erler, Platon (Anm. 41) 249.
55 Schäfer, Herrschen (Anm. 43) 128.
56 Vgl. Schäfer, Herrschen (Anm. 43) 126.
57 Schäfer, Herrschen (Anm. 43) 128.
58 Plat. pol. 276e.

„zwischen beiden besteht eine strikte Analogie hinsichtlich der Funktion (Fürsorge für die Menschen) und der Verfahrensweise (in einem spezifischen Wissen begründete Kompetenz)“.[59]

Der dritte Teil (Plat. pol. 287b–311c) beinhaltet in einer weiteren großen Dihairese als der Scheidung der Ursachen und Hilfsursachen auch einen Durchgang der unterschiedlichen Staatsformen sowie der Funktion der Gesetze und mündet in die Bestimmung des idealen *politikos*.[60] Aufgabe des Staatsmannes ist es, Vergessenheit zu überwinden, sich ein göttliches Ideenwissen anzueignen, die Möglichkeit für die Orientierung an einem objektiven Maß zu bieten und das Chaos in Ordnung zu überführen.[61] Das objektive Maß meint nach Bernd Effe das „Normwissen“[62] des *politikos*. Die Durchsetzung von Normen kann auch das Gesetz, das unbedingt einzuhalten ist, als Kopie der vom Staatsmann verfügten Ordnungen und Regeln leisten.[63] Die Aufgabe des Staatsmannes ist es, mittels seines Normwissens, das am „absoluten Maßstab des Guten“[64] orientiert ist, sowohl die Antinomien im menschlichen Wesen zusammen zu weben, als auch sich um die Einheit des Staates durch das Zusammenweben gegensätzlicher Komponenten zu bemühen.[65]

Die zentrale und in der Forschung vieldiskutierte Frage ist jedoch, ob das Bild des Hirten als Staatsmann damit abgelöst ist oder nur variiert wird. J. Manuel Schulte sieht den Hirten als Versinnbildlichung für den idealen Herrscher nach Platon zur reinen Allegorie verkommen, während das Bild des Vaters für den Herrscher stärker aufgegriffen und populär wird.[66] Demgegenüber betonen Wilhelm Schubart und Erwin R. Goodenough die Kontinuität. Schubart stellt weniger das Ende des herrscherlichen Hirten als vielmehr die Unterschiede in der Konzeption vom Philosophen und König vor dem Hintergrund unterschiedlicher philosophischer Strömungen heraus. Er stellt Platons König als dem Hirten und Wohltäter die Konzeption vom „philosophischen Mann […]“[67] durch Stoi-

59 Bernd Effe, Der Herrschaftsanspruch des Wissenden: *Politikos,* in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 200–212: 206.

60 Vgl. Erler, Platon (Anm. 41) 246.

61 Vgl. Effe, *Politikos* (Anm. 59) 205.

62 Effe, *Politikos* (Anm. 59) 207.

63 Vgl. Erler, Platon (Anm. 41) 252.

64 Effe, *Politikos* (Anm. 59) 211.

65 Vgl. Erler, Platon (Anm. 41) 247.

66 Vgl. Schulte, Speculum Regis (Anm. 4) 254.

67 Wilhelm Schubart, Das Königsbild des Hellenismus. Mit 7 Abbildungen, in: Die Antike 13 (1937) 272–288: 287.

ker, Epikureer und Peripatetiker gegenüber; letztlich sind für Schubart beide Gedankenkreise in der hellenistischen Vorstellung vom Herrscher vereint.[68] Auch Goodenough weist darauf hin, dass der aus dem *Politikos* bekannte Hirte bei Xenophon mit Persien verknüpft wird, geht aber nicht von einer Abwertung des Bildes des Hirten aus.[69] Roslyn Weiss hingegen versteht den Vergleich von Staatsmann und Weber als Versuch, die Sorge für eine Gesamtgemeinschaft als die richtige Verteilung zu fassen: „„With virtue and ἐπιστήμη the just and holy things to all' (302,d 1–2).“[70] Dabei wird das „herd-nurturing“ als eine der sieben Genera der „statesman's art“[71] untergeordnet. Diese Genera reichen von der Ernährung über Schutz bis hin zum Handel. Zudem ist das Paradigma des Arztes notwendig als Ergänzung des Paradigmas des Hirten, denn dies holt die dem Staatsmann notwendig eignende „expertise“, „flexibility“ sowie seine „responsiveness“ ein.[72]

2.2.3 Der herrscherliche Hirte bei Dion Chrysostomos

Dion Chrysostomos proklamiert in seiner ersten Königsrede in 1,12f. als Tugendideal des guten und aufgrund seiner Gutheit mit der Königswürde durch Zeus ausgestatteten Königs, dass er ein echter Hüter und Hirte seines Volkes sein soll.[73] Das bedeutet, dass er mit der Funktion betraut wurde, sich zu sorgen und Rat zu erteilen. Hier wird explizit die Funktion der Sorge und des sich Annehmens um die Menschen – direkt nach der Gottesliebe – als Auftrag und Pflicht des guten Königs, des wahren Königs, wie Homer ihn versteht, festgelegt. Der gute König wird in einen Gegensatz gestellt zum schlechten König als einem Tischherrn und Zechgenossen, der ein Prasser und Schlemmer ist und seine zerrüttete Seele mit Dummheit, Unverschämtheit, Hochmut und Ungesetzlichkeit anfüllt.[74] Hier wird mit dem guten, als dem durch Zeus eingesetzten König direkt

---

68 Vgl. Schubart, Königsbild (Anm. 67) 287–288.

69 Goodenough sieht die Metapher der Biene bei Platon abgelehnt, legt aber positiv die Fortschreibung der Tradition der Hirtenmetapher bei Ekphantos dar. Vgl. Erwin R. Goodenough, Politische Philosophie des hellenistischen Königtums, in: Hans Kloft (Hg.) Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 27–89: 60–61.

70 Roslyn Weiss, Statesman as ἐπιστήμων. Caretaker, Physician, and Weaver, in: Christopher J. Rowe (Hg.), Reading the *Statesman*. Proceedings of the III. Symposium Platonicum (International Plato Studies 4), Sankt Augustin 1995, 213–222: 221. Vgl. Plat. pol. 301d.

71 Weiss, Statesman (Anm. 70) 221.

72 Vgl. Weiss, Statesman (Anm. 70) 221.

73 Vgl. zur Datierung: Christopher Prestige Jones, The Roman World of Dio Chrysostom (Loeb Classical Monographs), Cambridge/London 1978, 115–123; Angela Kühnen, Die Imitatio Alexandri in der Römischen Politik (1. Jh. v. Chr.–3. Jh. n. Chr.), Münster 2008, 169.

74 Dion Chrys. 1,12–15. Vgl. allgemein zu Dion Chrysostomos: Simon Swain (Hg.), Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy, Oxford 2000. Vgl. zu den Königsreden des Dion Chrysostomos: John Moles, The Kingship Orations of Dio Chrysostom, in: Francis Cairns/Malcolm Heath

Homer (Il. 2,205f.) zitiert, auf dessen Tradition der Beschreibung des wahren Königs sich Dion Chrysostomos beruft. Zudem wird nach Homer ein schlechter und zügelloser, habgieriger Mensch niemals König sein. Die Beschreibung des schlechten Königs als Zechgenosse ist eine Reminiszenz an Platons Beschreibung des Hirten als Zechgenossen.[75] Von Platon wird der Vergleich des Staatsmannes mit dem Hirten aufgrund dessen revidiert, dass der Hirte der gleichen Gattung angehört wie seine Herdentiere – der Gattung Mensch – und nicht als Gott von seiner Menschenherde unterschieden ist. Dion Chrysostomos hingegen zieht aus diesem Umstand den Schluss *a minore ad maius* und wertet die Liebesbindung zwischen Menschenherde und Herrscherhirte als umso größer, als diese im Vergleich zu den Realia des Hütens einer Tierherde der gleichen Gattung angehören.[76] Interessant in Bezug auf Joh 10 ist, dass Dion Chrysostomos das Sorgen des Herrschers nächst den Göttern für die Menschen, das Lieben und Ehren der Guten sowie die Fürsorge für alle in 1,17 in der Bildtrias des Rinder-, Schaf- und Pferdehüters und seiner Herde inszeniert und im Weiteren anhand dieses Gleichnisses argumentativ entfaltet. Damit wird die Fürsorgefunktion des Herrschers in Analogie zur Funktion eines Hirten gesetzt. Zugleich bestätigt Dion Chrysostomos die These Xenophons, dass die Liebe der Herde und ihr Gehorsam an die Qualität des jeweiligen Herrschers gebunden sind und legt als Kriterium für die Güte des Herrschers seine Milde und Menschenfreundlichkeit fest.[77] Diese speist sich auch bei Dion, der hier mittels seines Vorbildes Homer argumentiert, aus ihrer Gottgenährtheit und daraus, dass die wahren Könige „Gefährten des Zeus“ sind, was sie neben Macht auf Fürsorge und Milde, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Freigebigkeit verpflichtet.[78] Allerdings kennt Dion nicht die Skepsis des Xenophon gegenüber den Menschen als den Beherrschten. Denn auch hier schließt er wieder *a minore ad maius* von der allgemeinen Gültigkeit der Liebe der Abhängigen zu ihren Herrschenden, die umso größer sein muss, wenn die Abhängigen vernunftbegabt und fähig zur Dankbarkeit sind, im Vergleich zu einsichts- und vernunftlosen Wesen. Dies gilt ebenso für die Liebe des Herrschers zum Volk. Die wechselseitige Liebe zwischen Herrscher und Volk wird durch die Adjektive ἥμερος/φιλάνθρωπος und die Verben ἀγαπάω, φιλέω,

(Hg.), Papers of the Leeds International Latin Seminar 6: Roman Poetry and Drama, Greek Epic, Comedy, Rhetoric (ARCA 29), Leeds 1990, 297–375.

75 Vgl. Dion Chysostomos, Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winfried Elliger, Zürich/Stuttgart 1967, 789, Anm. 5 und 6. Vgl. auch Plat. rep. 345c.

76 Dion Chrys. 1,17–20. Vgl. Michael Trapp, Plato in Dio, in: Simon Swain (Hg.), Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy, Oxford 2000, 213–239.

77 Dion Chrys. 1,20.

78 Dion Chrys. 1,37–41.

ἐράω anhand der Beispiele Hirt – Herde, Pferde – Lenker der Pferde, Jäger – Hund in 1,19f. entfaltet.

In der dritten Königsrede des Dion Chrysostomos bestimmt Sokrates gegenüber seinem Dialogpartner, da er im Zweifel ist, ob der Perserkönig Xerxes berechtigt Großkönig genannt werden kann, abermals die Aufgaben eines Herrschers als Hirte, der dafür zuständig ist, für Schutz und Weide zu sorgen, die Abwehr wilder Tiere zu leisten sowie vor Dieben auf der Hut zu sein. Kommt der Hirte seiner Aufgabe adäquat nach und erfüllt diese, so kann er als angemessener, ja guter Hirte qualifiziert werden. Dion Chrysostomos schreibt sich hier mit seiner dem Sokrates in den Mund gelegten Rede in den platonischen Diskurs ein und bindet das allgemeine Beste und das Wohl der Herde an das Beste für die Interessen bzw. das Wohl des Herrschers.[79] Demgegenüber zeichnet sich der Tyrann durch das entgegengesetzte Verhalten aus: das Behandeln der Herde als feindliche Beute, d. h. die Ausbeutung und Vernichtung seiner eigenen Herde bzw. die Preisgabe an die Vernichtung durch andere. Weil die Analogie zu Joh 10 mit der Fürsorge- und Schutzmotivik sehr ausgeprägt ist, kommt Dion Chrysostomos nun selbst zu Wort:

> „Hat er nicht die Art eines guten Hirten (οὐδὲ ποιμένος ἐπιεικοῦς ἔχων ἦθος),[80] der für Obdach (σκέπας) und Weide (νομή) für seine Herde sorgt (προνοούμενος), ferner die wilden Tiere abwehrt und vor Dieben auf der Hut ist, sondern fällt er als erster darüber her, vernichtet sie und gestattet es auch andern, als handle es sich, sagen wir, um eine feindliche Beute – niemals könnte ich einen solchen Regenten Herrscher oder König nennen, viel eher Tyrann und Peiniger, wie Apollon einst den Tyrannen von Sikyon genannt hat, auch wenn er viele Tiaren, viele Zepter und viele Untertanen hatte.“[81]

Dem geht in seiner zweiten Königsrede auf der Basis eines Homerzitats (Il. 2,480–483) ein Vergleich von Agamemnon mit dem stärksten Stier der Herde voraus. Hier wird zwar nicht der Hirte als Bild für die Herrschaft eines Königs gewählt, aber die Funktionen sind analog. Agamemnon herrscht mit fürsorglichem Sinn, führt die Herde auf die Weide und verteidigt diese vor wilden Tieren.[82] Diese Verteidigung wird näher expliziert in der Trias von Nichtergreifen der Flucht, Kampf für die ganze Herde, Beistand für die Schwachen: „Er führt sie auf die Weide, und zeigt sich ein wildes Tier, ergreift er nicht die Flucht, sondern kämpft für die ganze Herde und steht den Schwachen bei […].“[83] Dies

---

79 Dion Chrys. 3,39.

80 Hier wäre besser zu übersetzen: „wenn er nicht das Wesen eines angemessenen = guten Hirten hat“. Vgl. für ἐπιεικοῦς: Franz Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache 1,2, Darmstadt 2004, 1061.

81 Dion Chrys. 3,41. Dion Chysostomos, Sämtliche Reden (Anm. 75) 48.

82 Dion Chrys. 2,66–78.

83 Dion Chrys. 2,69.

ist motiviert aus der Entschlossenheit, die Gesamtheit (der Herde) zu retten (προθυμούμενος σῴζειν τὸ πλῆθος, 2,69). Diese Entschlossenheit ist jedoch unbestimmt und meint im Kontext wohl eher den Kampfeinsatz, der dann die siegreiche Überlegenheit des stärksten Stieres gegenüber den wilden Tieren erweisen soll. Zu überlegen wäre, ob diese betonte Entschlossenheit zur Rettung der Gemeinschaft auch die Bereitschaft, im Kampf zu sterben, impliziert.[84] Denn Johannes Haubold nimmt für den homerischen Völkerhirten seine Bereitschaft für seine Herde zu sterben an. Er betont als Ideal die Funktion des Schutzes und der Rettung der Völker für den Hirten.[85] Kommt der Hirte seiner Funktion des Schutzes seiner Herde nicht nach, so wird dies ins Gegenteil verkehrt. Die Herde schützt den Hirten, indem sie für ihn stirbt. „At critical moments the assumed ideal leader of early Greek hexameter dies for his group; but the ‚actual' leader, more often than not, makes the people die for himself."[86] Haubold scheint hier ebenfalls den idealen Hirten an dem Erfüllen seiner Funktionen zu messen und anhand dieses Kriteriums vom realen aktuellen Hirten zu scheiden. Hans Bernsdorff hat in seiner Untersuchung zu *Hirten in der nichtbukolischen Dichtung des Hellenismus* für die Hirten in der Ilias herausgearbeitet, dass diese auf die Verteidigung der Herde vor wilden Tieren verpflichtet sind, d. h. Schutz zu gewähren und dies auch unter Einsatz ihres Lebens. Die emotionale Bindung des Hirten wird als Sorge oder Furcht um die Herde gefasst.[87] Dies macht das Abhängigkeitsverhältnis und die enge wechselseitige Bezogenheit der Herde auf den Hirten deutlich. Er betont die Verpflichtung auf den Kampf gegen Raubtiere als Normalfall. Das mögliche Scheitern der Verteidigung wertet er im Gegensatz zu Haubold als einen möglichen Ausgang für den zum Kampf gegen die wilden Tiere verpflichteten Hirten.[88] Das Beispiel des Hirten, der die Herde gegen ein wildes Tier verteidigt, illustriert den Angriff eines (griechischen) Heros auf eine

---

84 Vgl. das Beispiel des Itymoneus in Homers Ilias (Hom. Il. 11,670–684), der im Kampf bei der Verteidigung seiner (Rinder-)Herden gegen Nestor, der sich dieser räuberisch bemächtigen möchte, stirbt. Dies führt zu Angst und Zerstreuung der ländlichen Bevölkerung Elis'. Vgl. Hans Bernsdorff, Hirten in der nicht-bukolischen Dichtung des Hellenismus (Palingenesia 72), Stuttgart 2001, 52.

85 Haubold, Homer's people (Anm. 33) 22.

86 Haubold, Homer's people (Anm. 33) 37–38.

87 Vgl. Bernsdorff, Hirten (Anm. 84) 54.

88 Vgl. Bernsdorff, Hirten (Anm. 84), 54–55. Haubold kommt zu dem Ergebnis, dass das Scheitern des Hirten der Normalfall ist. Vgl. Haubold, Homers's people (Anm. 33) 20. Hom. Il. 5,136–140; 11,546–555 (= 17,661–663); 10,485f.; 12,299–306; 15,323–325.587f.630–638; 16,351–355.658.752f.; 17,61–69.109–112.657–664; 18,161–164.525–529.573–586. Vgl. zu den Stellen erfolgreicher und nicht erfolgreicher Verteidigung: Bernsdorff, Hirten (Anm. 84), 54, Anm. 28 und 30 sowie Haubold, Homers's people (Anm. 33) 19–20, Anm. 29 bis 31.

Gruppe im Erzählkontext des trojanischen Krieges.[89] Haubold untersucht ebenfalls das Verhalten des homerischen Völkerhirten gegenüber der Herde und ordnet ihm unterschiedliche Handlungsmuster zu. Neben der Sammlung des Volkes, das dem König nachfolgt, benennt er, wie oben schon erwähnt, den Schutz der Herde (vor wilden Tieren). Bei einem negativen Ausgang des Kampfeinsatzes des Hirten gegen wilde Tiere erfolgt die Zerstreuung.[90]

Für Dion Chrysostomos bemisst sich an der Erfüllung dieser Schutz- und Fürsorgefunktionen der wahre König. Auch die Tyrannen, gegen die der wahre König seine Herde schützt, werden mit dem Adjektiv „wild“ in 2,71 belegt. Das Bild des Hirten dient zudem analog als Spiegel des Verhältnisses zwischen dem Herrscher und den Göttern – die Götter übernehmen die Leitungsfunktion für den Herrscher wie gute Hirten.[91] Die Hirten setzen den Herrscher über das Volk ein und entscheiden anhand der Qualität der Herrschaft des Königs, ob sie diesen entfernen und schlachten oder in seinem Amt belassen. Als Kriterien gelten die Milde gegenüber dem Volk und die Bereitschaft zum Schutz gegenüber wilden Tieren, was als Leitung und Schutz der Herde sowie Gehorsam gegenüber den Göttern entfaltet wird. Die Tyrannis ist demgegenüber durch Missachtung und Misshandlung des eigenen Volkes, Zurückweichen vor den äußeren Feinden sowie durch die Wildheit und die Angriffslust gegenüber der eigenen Gemeinschaft gekennzeichnet.[92]

Ein weiteres Mal dient das Bild des Hirten und seiner Funktionen bei Dion Chrysostomos in seiner vierten Rede im Dialog des Diogenes mit Alexander dem Großen für die Veranschaulichung der Unterscheidung der Königsherrschaft von der Herrschaft eines Tyrannen.[93] Das Bild, das Dion vom homerischen Völkerhirten entwirft, rekurriert wiederum als Zitat Homers auf Minos als „Gefährten des Zeus“ (Od. 19,178f.) und bestimmt damit den König als nach Gerechtigkeit und Wahrheit Strebenden. Dion bezeichnet das Königsein als göttliche Kunst, die Zeus jedem, dem er will, mitteilt. Die von Zeus Belehrten heißen dann Söhne des Zeus (4,21). Diogenes verkehrt hier im Gespräch mit Alexander ironischer-

89 Vgl. Bernsdorff, Hirten (Anm. 84) 54.

90 Vgl. Haubold, Homers's people (Anm. 33) 17–40.

91 Auch für Zeus findet neben der Metapher des (fürsorgenden) Vaters für Götter und Menschen die Metapher des Hirten Verwendung (2,75). Die freiwillige Unterordnung des Herrschers (als dem Besten) unter die Götter aufgrund von Einsicht und Vernunft trotz seiner Überlegenheit an Stärke, Mut und Kraft wird als erzieherische Lektion für einsichtige Könige in Bezug auf die Kunst zu herrschen gewertet (2,70).

92 Dion Chrys. 2,73f.

93 Dion Chrys. 4,40–45. Vgl. dazu auch Manfred Lang, Hirte, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, erstellt 2008, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46901/ (06.03.2018).

weise die Voraussetzungen für die Zeussohnschaft. So sieht er im Anspruch Alexanders, Sohn des Zeus zu sein, die Konsequenz und nicht die Voraussetzung dafür, ein guter König zu sein.[94] Auch die Zeussohnschaft des Herakles bindet er im Folgenden an die Erziehung zu Seelengröße. In 4,70–72 fordert er Alexander den Großen, den Nachfahren des Herakles auf, in die Nachfolge als Hirte in der Tradition seines Vorfahren Archelaos einzutreten, damit er zur Vernunft komme.[95] Dem sei noch hinzugefügt, dass auch Seneca in seinem Drama *Hercules furens* Herakles (und Apollo) in der Funktion des Hirten figuriert.[96]

Für den hier dargelegten Argumentationsgang interessant ist, dass Dion Chrysostomos seine Beispiele und Vergleichsgrößen in Bezug auf den idealen Herrscher für einen Kaiser wählt, dessen Alexander-Imitatio die anderer römischer Kaiser übertrifft.[97] Hier sei nur auf die Verwendung des Zeusattributes des Blitzes und des *parazonium* in der Münz-Ikonographie Trajans verwiesen.[98] Die *peri basileias*-Reden des Dion Chrysostomos werden gemeinhin als an Kaiser Trajan adressiert bzw. als auf diesen bezogen verstanden und damit in die Regierungszeit Trajans datiert.

Damit werden die Könige in die göttliche Sphäre gerückt und als Freunde des Zeus (von göttlicher Seite) mit Wahrheit und Wissen versorgt. Das Streben nach dem Guten eignet auch bereits den Aufgaben eines Königs in 4,44: die Versorgung der Schafe (πρόνοια), ihre Bewahrung (σωτηρία) und ihr Schutz (φυλακή). Der Tyrann sieht als seine Aufgabe die Tötung, Schlachtung und Häutung seiner Tiere und degeneriert zum Metzger. Dion schließt mit der Feststellung, dass ein himmelweiter Unterschied zwischen der Aufgabe eines Metzgers und der eines Hirten bestehe – auch wenn beide manchmal ihre Herde vor sich her treiben, also in Teilen die gleiche Aufgabe erfüllen –, etwa ein so großer Unterschied wie zwischen der Königsherrschaft und der Tyrannis.

---

94 Dion Chrys. 4,21–27.

95 Auch für Kyros stellt Dion Chrysostomos sein δοῦλος-Sein als Lampenträger am Hofe des Astyages in 15,22 heraus und wertet den Aufstieg zum Herrschers als Ergebnis seiner Tugend, die ihn als wahren εὐγενεῖς erweist. Auch 15,22 scheint daher für Mueller-Goldingen unter antisthenischem Einfluss zu stehen. Vgl. Mueller-Goldingen, Xenophons Kyrupädie (Anm. 5) 40–41.

96 Sen. Herc. f. 230–234.450–451, Seneca, Hercules Furens. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Margarethe Billerbeck (MnS 187), Leiden u. a. 1999, 109.123.

97 Vgl. zur Alexander-Imitatio Trajans: Kühnen, Imitatio (Anm. 73) 165–172; Vgl. zur Adressatenschaft der Reden Dions an Trajan: John Moles, Dio und Trajan, in: Karen Piepenbrink (Hg.), Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 186–207; Jones, Dio Chrysostom (Anm. 73) 115–123.

98 Vgl. Kühnen, Imitatio (Anm. 73) 165.

2.2.4 Der herrscherliche Hirte bei Seneca und Plutarch

Seneca beschreibt in seinem „Fürstenspiegel“ für den *princeps* Nero in Sen. clem. I 16,1–5 die schlechte Herrschaft am Beispiel des Dompteurs, der sein Pferd zum Gehorsam prügelt und es dadurch störrisch macht, statt sein Ziel über die sanfte Berührung zu erreichen. Auch die Herrschaft über Menschen darf demnach ebensowenig gewalttätig und hart ausgeübt werden wie diejenige über (sprachunfähige) Tiere. Auch hier wird anhand dieser Analogiebildung ein Schluss *a minore ad maius* gezogen. Dies findet Bestätigung in Sen. clem. I 17,1:

> „Kein Lebewesen ist widerspenstiger, keines muß mit größerem Geschick behandelt werden als der Mensch, mit keinem muß man behutsamer umgehen. Denn was ist törichter, als zwar zu erröten, daß man an Zugvieh und Hunden seinen Zorn ausläßt, aber unter schlimmsten Bedingungen unter dem Menschen der Mensch existiert?“[99]

Auch Seneca verwendet das Argument der Widerspenstigkeit des Menschen, um seinen Schüler Nero von Brutalität und Zorn abzuhalten und ethisch und juridisch zur Milde und Menschenfreundlichkeit gegenüber seinem Volk anzuhalten.[100]

Plutarch verwendet in seiner Schrift *Der Philosoph muss vorzugsweise mit Regenten sich unterhalten* das Bild der Ziege, die von der Pflanze Exyngion isst, deren Wirkung nicht nur das Tier selbst, sondern die gesamte Herde stillstehen lässt, bis der Hirte die Pflanze aus dem Maul des Tieres entfernt hat. Diese ansteckende Wirkung kann auch die philosophische Lehre bzw. die Vermittlung von ἀρετή bei einem Staatsmann und Herrscher haben, da in ihm vermittelt durch einen Anaxagoras, Platon, Pythagoras, Athenodorus oder Panaetius die Liebe zur Tugend entfacht und die Herrscher, namentlich Perikles, Dion, Cato und Scipio, dadurch zu Wohltaten gegenüber Vielen angesteckt werden.[101] Während diese Wohltaten unbestimmt bleiben, wird die ἀρετή der Fürsorge im Bild des sich um das einzelne Tier kümmernden Hirten, der die Distel aus dem Maul des Schafes zieht, beschrieben. Dieser Hirte ist nun aber eher mit dem den Herrscher unterrichtenden Philosophen und die Ziege mit dem Herrscher zu identifizieren. Zuvor werden aber auch hier die Könige als Schüler der Götter beschrieben; die

---

99 L. Annaeus Seneca, De Clementia. De Beneficiis. Über die Milde. Über die Wohltaten (Philosophische Schriften – Lateinisch und Deutsch 5), übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach, Darmstadt ^{2}2011, 73.

100 Vgl. allgemein zu Senecas Fürstenspiegel: Stephanie Kurczyk, Nero im Zerrspiegel – Selbstempfehlung und Herrscherkritik in Senecas *De clementia*, in: Christina Jostkleigrewe u. a. (Hg.), Geschichtsbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation (Europäische Geschichtsdarstellungen 7), Köln 2005, 31–53.

101 Plut. mor. 776E–777A. Die ansteckende Wirkung der Tugend wird nur dem Herrscher aufgrund der Öffentlichkeit seiner Person zugeschrieben und beschränkt sich bei einem Privatmann mit geschäftslosem Leben auf die Herstellung von innerlicher Ruhe und Stille.

Könige geben die über ihre Schülerschaft erlangte Weisheit, Gerechtigkeit, Güte und Seelengröße an ihre „Herde“ zu deren Nutzen weiter.[102]

Ein kurzes Fazit: Das Bild des Hirten ist besonders geeignet das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk zu veranschaulichen und den Herrscher auf bestimmte Funktionen gegenüber dem Volk zu verpflichten. Das Spektrum der hier vorgestellten und analysierten Texte ist in seiner Art und Weise der Zuschreibung von Tugenden und Funktionen an den idealen Herrscher sehr breit und reicht von der Vermittlung von ἀρετή bei Plutarch über die Gewährleistung eines glücklichen Lebens bei Xenophon bis hin zum zentralen Topos der (Für-) Sorge für die Gemeinschaft, der bei allen hier analysierten Texten entweder mittelbar im Hintergrund steht bzw. von Platon bis Dion Chrysostomos als das wichtigste Merkmal und die wichtigste Funktion des Herrschers benannt wird.

Wie wichtig Homer mit seinem Bild vom Völkerhirten bleibt, wird an der Häufigkeit des Zitierens von Homer bei Dion Chrysostomos deutlich.[103] Damit lässt sich mit Xenophon und Dion Chrysostomos eine Linie ziehen, die den Topos des über die Menschen eingesetzten guten Hirten seit Homer rezipiert und auch gegen die Kritik eines Platon weiter fortschreibt.

Auffällig dabei ist, wie häufig das Hirtenbild (auch nach Platon) im Kontext der Bestimmung des idealen Herrschers bzw. der idealen Herrschaftsform Verwendung findet. Es ist damit eng an die Gattung der *peri basileias*-Schriften bzw. an die Unterrichtung eines Herrschers durch einen Philosophen gebunden.[104] Matthias Haake analysiert in seinem Aufsatz zu Alexander dem Großen und Arcadius die Rolle der engen Beziehung zwischen Philosoph und Herrscher, insbesondere ihrer schriftlichen Kommunikation, und kommt zu dem Schluss: „Auf der Bühne der hellenistischen Staatenwelt spielte vor dem Publikum der *poleis* von daher die (inszenierte) Selbstkontrolle der herrscherlichen Macht eine ganz wesentliche Rolle, da sie für die Beurteilung des Alleinherrschers hinsichtlich

102 Vgl. auch Bernhard Boulet, The Philosopher-King, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (Blackwell Companions to the Ancient World 98), Chichester 2014, 449–462.

103 Suzanne Saïd, Dio’s Use of Mythology, in: Simon Swain (Hg.), Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy, Oxford 2000, 161–186; Jan Fredrik Kindstrand, Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximos von Tyros und Ailios Aristeides (SGU 7), Uppsala 1973; Josef Moling, Dion von Prusa und die klassischen Dichter, Innsbruck 1959.

104 Vgl. Haake, Writing Down (Anm. 24) 165–206; Haake, Peri basileias (Anm. 24) 83–138.

der Frage ‚guter Herrscher oder schrankenloser Tyrannen?' von zentraler Bedeutung war."[105] Für die Philosophen diente das Verfassen der *peri basileias*-Schriften im Gegenzug der Erhöhung und Sichtbarmachung ihrer „herausgehobene[n] gesellschaftliche[n] Position"[106].

3. Joh 9,39–10,21

3.1 Textabgrenzung und Strukturanalyse

Die Abgrenzung des Hirtengleichnisses Jesu gestaltet sich schwierig, da das Amen-Wort Jesu und seine erzählende Gleichnisrede[107] die Antwort auf die Ausgangsfrage der Pharisäer (9,39–41), ob sie selbst zu den Blinden zu zählen sind, bildet. Die Rede Jesu in 10,1–18 ist leicht abzugrenzen von der auslösenden Situation und der daraufhin berichteten Hörerreaktion (10,19–21), die eine Spaltung „der Juden"[108] beschreibt in diejenigen, die Jesus einen bösen Geist unterstellen, und diejenigen, die in ihm den (zeichenwirksamen) Geist Gottes wirken

---

105 Matthias Haake, Zwischen Alexander dem Großen und Arcadius, von Anaxarchos von Abdera zu Synesios von Kyrene. Die Gattung *Über das Königtum* im Kontext antiker Alleinherrschaften – eine Skizze, Quaestio 11 (2012) 65–82: 75.

106 Haake, Zwischen Alexander dem Großen und Arcadius (Anm. 105) 76. Warren Carter benennt in seinem Vortrag am 20.11.2017 zu „The Sheep are Bleating: An Imperial-Critical Reading of the Shepherds in John 10" im Rahmen der Johannine Literature Section bei der jährlichen Tagung der SBL in Boston einen Teil der hier verwendeten Quellen von Homer über Platon und Seneca und geht ebenfalls davon aus, dass der Topos des Hirten in der griechisch-römischen Literatur etabliert blieb.

107 Vgl. zur Gattungsbestimmung die Übersicht bei Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 278–279.

108 Zur Diskussion des Terminus „die Juden": Während im Markusevangelium verschiedene jüdische Gruppierungen wie Pharisäer, Schriftgelehrte, aber auch die Sadduzäer und Herodianer auftreten, werden im Johannesevangelium nur die Pharisäer genannt. Die Bezeichnung „die Juden" steht im Johannesevangelium jedoch häufig synonym für das Synhedrium, das in Gegnerschaft zu Jesus steht. Aus dem Synhedrium werden die Pharisäer als Gruppierung hervorgehoben, die damit zu den „maßgeblichen Widersacher[n]" Jesu stilisiert werden. Vgl. Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg ^{4}2009, 160. Dies weist auf den entstehungsgeschichtlichen Kontext nach 70 n. Chr. hin, als nach der Zerstörung des Tempels die Pharisäer die dominierende Gruppe innerhalb des Judentums bildeten und das Mehrheitsjudentum darstellten. Vgl. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10 (THKNT 4,1), Stuttgart 2000, 21–28; Theobald, Evangelium 92–94; Michael Theobald, Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen Judentums?, in: ders. (Hg.), Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 204–255. Da der in dieser Weise geprägte Begriff „die Juden" im Johannesevangelium zudem eine negative Konnotation im Sinne einer Gegnerschaft oder Ablehnung Jesu impliziert, wird er hier nur in Anführungszeichen verwendet. Zur Frage des Antijudaismus im JohEv vgl. vor allem die Sammelbände von Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium…". Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999 und Reimund Bieringer u. a. (Hg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the

sehen. Wird hier eine synchrone Textbetrachtung vorgenommen, so wird die vorliegende Textgestaltung in ihrer kontextuellen Einbettung und damit 9,39–10,21 als Einheit ausgelegt.[109]

Ich folge der Gliederung von Ruben Zimmermann in seiner Arbeit zur „Christologie der Bilder“[110] und teile 9,39–10,21 ebenfalls in zwei Redeteile, also in 9,39–10,6 und 10,7–21, die jeweils eingeleitet werden durch eine auslösende Situation, auf die dann Jesus mit einem Amen-Wort reagiert und damit zugleich seine Rede beginnt. Neben der die beiden Reden auslösenden Situation 9,39f. und 10,6 wird dann jeweils auch die Reaktion der Hörer auf die vorangegangene Rede Jesu (10,6 und 10,19–21) berichtet.

Schon in den ersten beiden Versen der Rede Jesu wird der Gegensatz zwischen Hirte und Räuber formal in Form eines antithetischen Parallelismus hervorgehoben. Hirt und Räuber scheiden sich an der Wahl ihres Zugangs zum Stall. Der Hirte benutzt die Tür und ist damit als der eigentliche Besitzer zu erkennen, während der Dieb sich anderweitig Zutritt verschafft. Mit der Figur des Türhüters in V. 3 wird das Motiv des Eintretens durch die Türe aufgenommen und vertieft. V. 4 und 5 sind dann wieder durch einen antithetischen Parallelismus gekennzeichnet, denn der Hirte wird nun gegenüber den Fremden abgegrenzt aufgrund des Kriteriums des Kennens der Seinen und des Rufens jedes einzelnen Tieres beim Namen. Diesem Ruf folgen die Schafe aufgrund der Vertrautheit der Stimme. Jesus ist damit ebenso wie JHWH Hirte über seine eigene Herde, die er kennt und die ihn kennt (Joh 10,14).

Leuven Colloquium 2000 (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001 sowie Stefan Schreiber/Thomas Schumacher (Hg.), Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate, Freiburg i. B. 2015.

109 Vgl. zur Einheit von 9,39–10,42: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 241–250. Vgl. zum Problem der literakritischen Scheidung: Theobald, Evangelium (Anm. 108) 658–660 ; Hartwig Thyen, Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums, in: ders, Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, 134–154; Hartwig Thyen, Zu den zahllosen Versuchen, die vermeintlichen Aporien der Hirtenrede von Joh 10 auf literarkritischen Wegen zu beseitigen, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214), Tübingen 2007, 578–590; Ulrich Busse, Open Questions on John 10, in: Johannes Beutler/Robert T. Fortna (Hg.), The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by Members of the Johannine Writings Seminar (MSSNT 67), Cambridge u. a. 1991, 6–17; Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTK 4,1), Gütersloh u. a. ^{3}1991, 365–367; Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12 (HThKNT 4,2), Freiburg i. B. ^{4}1985, 348–351.

110 Vgl. zum Folgenden Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 257 und zu der folgenden sprachlich – strukturellen Gliederung der beiden Redeteile Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 258–268, bes. 259–261. Vgl. zur Herausarbeitung der Antithesen: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 262.264.

Der zweite Redeteil gliedert sich in die Einleitung in V. 7 und die Amen-Formel, mit der die Rede Jesu eingeleitet wird, in der das doppelteilige Türwort[111] in V. 7f. und 9f. von dem Hirtenwort in V. 11–13 und 14–16 abzugrenzen ist. Diejenigen, die vor Jesus kamen, werden im ersten Türwort zu Dieben und Räubern degradiert, denen die Schafe jedoch kein Gehör schenken. Es identifiziert Jesus mit der Tür − die Genitivkonstruktion mit τῶν προβάτων kann als Genitivus subjectivus oder Genitiv der Richtung bestimmt werden.[112] Das zweite Türwort bietet ein Ich-bin-Wort Jesu. Das Eintreten durch die Tür ist Voraussetzung für das Finden von Rettung, das dann als Ein- und Ausgehen und Weide Finden in der Metaphorik der Herdenhaltung gefasst wird. Während die vor Jesus Gekommenen mit Dieben und Räubern gleichgesetzt werden, die zum Stehlen, Schlachten und Vernichten der Herde kommen, zeichnet sich die Funktion des Hirten Jesus dadurch aus, das Leben in Fülle zu geben. Im ersten Hirtenwort liegt zunächst ein Ich-bin-Wort Jesu vor (10,11–13), der sich als Hirte näherhin als „gut" qualifiziert. Als Kriterium führt Jesus für diese Qualifizierung seine Bereitschaft zur Lebenshingabe für die Schafe an. Auch hier findet eine antithetische Abgrenzung des guten Hirten − diesmal vom Lohnknecht als seinem negativen Gegenüber − statt. Denn der Lohnhirte erfüllt seine Aufgabe, die Herde vor wilden Tieren und Angreifern zu schützen, nicht und ordnet die Sicherung seines Lebens der Sicherung und dem Schutz der Herde vor, was die Zerstreuung der Herde durch den Wolf zur Folge hat. Das Ich-bin-Wort vom guten Hirten wird durch Jesus im zweiten Hirtenwort wiederholt (10,14–16) und leitet damit die Beschreibung des Vertrauensverhältnisses zwischen dem Hirten und seiner Herde in Analogie zum wechselseitigen Kennen des Vaters durch den Sohn ein. Hier wird also das Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen als Gotteskindschaft eingeordnet. Er führt neben dieser Herde eine andere Herde aus ihrem Stall, die ebenfalls auf seine Stimme hört, so dass eine Herde und ein Hirt entstehen (10,16). Die Rede Jesu mündet in den christologischen Schluss in V. 17f., wo der Lebenseinsatz Jesu als Gebot des Vaters, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen, gefasst wird.

3.2 Motivkritischer Vergleich

Auf die enge Verbindung zwischen Joh 10,1–18 und dem alttestamentlich etablierten Motivinventar des einen Hirten, der stellvertretend für JHWH die Obhut

---

111 Vgl. Veronika Burz-Tropper, „Ich bin die Tür" (Joh 10,7.9). Die Eröffnung neuer Räume durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium, PZB 26 (2017) 65–83.

112 Vgl. zur Diskussion der grammatikalischen Bestimmung: Burz-Tropper, Neue Räume (Anm. 111) 72; Theobald, Evangelium (Anm. 108) 672; Wengst, Johannesevangelium (Anm. 108) 377–378; Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 263.

für seine Herde übernimmt, wurde durch eine Vielzahl von Arbeiten hingewiesen und diese findet in der exegetischen Forschungslandschaft breite Anerkennung.[113] Jesus übernimmt alle Funktionen JHWHs als guter Hirte. Hier sind insbesondere die lexematischen Verknüpfungen des Zerstreuens (σκορπίζει), des (Heraus-)Führens (ἄγειν) und der Weide (νομή) anzuführen. Auch das Grundmodell des Versagens der schlechten Hirten, was zur Zerstreuung und zur Bedrohung durch wilde Tiere, ja zum Zugrundegehen der Herde führt, des rettenden Eingreifens JHWHs und des Einsetzens eines einzigen Hirten wird in Joh 10,1–18 aufgenommen, aber entscheidend variiert. Denn im Unterschied zum erhofften davidischen Hirten agiert Jesus wie ein „Herdeneigentümer“[114] – die Schafe sind die Seinen und er ist der eine Hirt – und handelt, indem er die Schafe führt und ihnen Weide gibt, in der Rolle JHWHs. Auch in Joh 10,1–18 gibt es die Abgrenzung des Hirten Jesus gegenüber den Dieben und Räubern sowie gegenüber dem Lohnhirten. Den schlechten Hirten wird als Versagen in Ez 34,3f. das Schlachten und das gewalttätige Zugrunderichten (vgl. auch Jer 23,1) der Herde angelastet.[115] In diesen beiden Textpassagen steht also ebenso wie in den griechisch-römischen Quellen die Diskussion des Verhältnisses zwischen Hirt und Herde im Sinne einer Negation eines Ausbeutungsverhältnisses und der positiven Wertung als Fürsorgeverhältnis im Zentrum. Auch der Dieb in Joh 10,10

---

113 Vgl. zur Verbindung von Ez 34 und Jer 23 zu Joh 10,1–18: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 320–327, 336–344; Josef Schreiner, Ezechiel 34 im Hintergrund des johanneischen Wortes vom guten Hirten, in: Cornelius Mayer u. a. (Hg.), Nach den Anfängen fragen. FS Gerhard Dautzenberg, Gießen 1994, 589–606; Johannes Beutler, Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10,18–32, in: ders./Robert T. Fortna (Hg.), The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar (MSSNTS 67), Cambridge u. a. 1991, 18–32; Bernd Willmes, Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament (BET 19), Frankfurt am Main 1984; Günter Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (MSSNTS 22), Cambridge 1974. Für den Vergleich zwischen Ez 34 und Joh 10 in Bezug auf Jesus als König: Beth M. Stovell, Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John’s Eternal King (Linguistic Biblical Studies 5), Leiden 2012. Vgl. allgemein zur Hirtenrede im JohEv: Beate Kowalski, Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums (SBB 31), Stuttgart 1996; John D. Turner, The History of Religions Background of John 10, in: ders./Johannes Beutler (Hg.), The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar (MSSNTS 67), Cambridge u. a. 1991, 33–52; Odo Kiefer, Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1–18 (SBS 23), Stuttgart 1967; Adrianus J. Simonis, Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Joh 10,1–18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt (AnBib 29), Rom 1967.

114 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 342.383–388. Vgl. zum Anspruch Jesu, einziger Hirt zu sein Zimmermann Christologie (Anm. 3) 266.342.384.

115 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 341.

kommt, um zu schlachten und zugrunde zu richten.[116] Das Versagen der schlechten Hirten im Sinne des Vernachlässigens ihrer Aufsichts- und Schutzfunktion entspricht dem Versagen des Lohnhirten.[117] Ist in Ez 34 mit den schlechten Hirten die politische Führung gemeint, so werden in Joh 10,1–18 auch aufgrund der kontextuellen Einbindung in ein Streitgespräch mit den Pharisäern eben diese mit ihrem Versagen konfrontiert.[118]

Neben der Nähe zu diesem alttestamentlich etablierten Motivinventar fällt nun aber auch die Parallele zu der Figuration Kyrus' II. als des guten Hirten auf, der bei Xenophon an die Gewährleistung eines glücklichen Lebens und damit zugleich an die Fürsorge für seine Herde gebunden wird. Diese Analogie in der Funktionsbestimmung der Fürsorge bleibt noch recht allgemein. Aber auch Dion Chrysostomos schreibt sich in seiner ersten Königsrede in die Qualifizierung des Königs als des guten und wahren Herrschers mittels des Kriteriums der Fürsorge ein. Der gute Hirte Jesus stimmt mit den bei Dion Chrysostomos in seiner dritten Königsrede beschriebenen Funktionen eines Hirten überein: Er bietet seiner Herde Weide und Schutz und verteidigt sie vor wilden Tieren. Die Funktion des (Ver-)Sorgens (πρόνοια), des Bewahrens (σωτηρία) und des Schutzes (φυλακή) durch den Hirten wird in der vierten Königsrede (4,44) noch einmal als einzige Aufgabe des Hirten eingeschärft und gegenüber einer gewalttätigen Herrschaft im Bild des Metzgers abgegrenzt. Auch Jesus grenzt sich als guter Hirte von Dieben und Räubern ab, die zum Stehlen, Schlachten und Vernichten in den Stall eindringen.

In seiner ersten Königsrede beschreibt Dion das Verhältnis zwischen Hirt und Herde als wechselseitiges Liebesverhältnis (1,17–20). Das Verhältnis von Hirt und Herde wird in Joh 10,14 als wechselseitiges „Kennen" gefasst.[119] Dieses Kennen wird in 14,7 als Erkennen des Vaters im Sohn variiert aufgenommen.

---

116 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 341.

117 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3), 341.

118 Vgl. zur Problematik der Identifizierung der Diebe/Räuber: Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen [2]2015, 481–482; Theobald, Evangelium (Anm. 108) 672–673; Wengst, Johannesevangelium (Anm. 108) 378–379; Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig [3]2004, 197; Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 166. Vgl. zur weiteren Diskussion: Burz-Tropper, Neue Räume (Anm. 111) 72–73; Christian Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4.1), Zürich [2]2004, 304–305; Leon Morris, The Gospel According to John. Revised Edition (NICNT), Grand Rapids 1995, 450–451.

119 Vgl. Jean Zumstein, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016, 394–395; Thyen, Johannesevangelium (Anm. 118) 485–488; Theobald, Evangelium (Anm. 108) 679–681; Schnelle, Evangelium (Anm. 118) 198–199; Wengst, Johannesevangelium (Anm. 108) 384–385; Dietzfelbinger, Evangelium (Anm. 118) 308–310; George R. Beasley-Murray, John (WBC 36), Nashville [2]1999, 170–171; Wilckens, Evangelium (Anm. 118) 166–167; Becker, Evangelium (Anm. 109) 390–391.

Ruben Zimmermann weist auf die inhaltliche Interferenz des Rufens der Schafe beim Namen durch den Hirten, dem Hören der Stimme im Gegensatz zum Nichthören sowie das damit verbundene Erkennen hin.[120] Das Vertrauensverhältnis damit zugleich auch als Glaubensverhältnis zu fassen.[121] Das Hören auf die Stimme (sowie das Eintreten durch die Tür) wird also „auf einen theologischen Sinnbereich“[122] ausgeweitet.

Innerhalb des etablierten Motivinventars ist der Lebenseinsatz des Hirten Jesus für seine Schafe (Joh 10,11.15) zu verstehen. Dieser Lebenseinsatz zum Schutz seiner Schafe vor der Bedrohung durch wilde Tiere und Zerstreuung wird als das eigentliche Unterscheidungskriterium zwischen dem guten Hirten und dem Lohnhirten deklariert. Hier ist an die Entschlossenheit Agamemnons, die Herde (vor dem Angriff wilder Tiere) zu retten, in Dions zweiter Königsrede zu erinnern (2,69). Zu betonen bleibt, dass die Verteidigung der Herde gegen wilde Tiere bis hin zum Einsatz des Lebens als Ideal gezeichnet wird. Denn im Normalfall figuriert eben das wilde Tier den einzelnen Heros und die Hirten die (Gruppe der) Verteidiger gegen diesen Angriff. An dieser Stelle ist auch auf die Verpflichtung von Soldaten und Volk, den Herrscher zu schützen, hinzuweisen. Sichtbar wird dies zum einen in der Bereitschaft von Soldaten, den Herrscher in der Schlacht mit ihrem Leben zu schützen, und in der römischen Kaiserzeit in der *devotio pro principe*, in der ein Mensch ein Gelübde gegenüber den Göttern abgibt und sich selbst bzw. sein Leben für das Wohlergehen des Herrschers zum Votum macht.[123]

Inszeniert Xenophon Kyrus als guten Hirten in der Kyrupädie und wird Kaiser Trajan in den Königsreden des Dion Chrysostomos auf das Ideal des guten Hirten verpflichtet, so wird auch Jesus hier als der ideale König inszeniert – ja er überbietet die genannten Herrscher in der Qualität seiner Herrschaft durch das Ausmaß seiner Fürsorge im Sinne seiner Bereitschaft zum Einsatz seines Lebens für die Schafe. Hier findet das hellenistisch geprägte Motiv des rettenden Sterbens zugunsten einer Gesamtheit Applikation auf das Motiv des guten Hirten.[124]

---

120 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 307–308.

121 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 308.

122 Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 311.

123 Henk S. Versnel, Making Sense of Jesus’ Death. The Pagan Contribution, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2012, 213–294: 250–253.

124 Auf das Motiv des „Sterbens für“ kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Dies gilt es im Rahmen meines Dissertationsprojektes zur hellenistischen Königsmotivik im Johannesevangelium in einem eigenen Kapitel zu behandeln. Angesichts der Fülle der Literatur zu diesem Thema hier vor allem ein kurzer Verweis auf die Quellenstudie von Christina Eschner, Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens

Während Kyrus als Völkerhirte Sorge für ein glückliches Leben seiner ihm Anvertrauten im Diesseits trägt, ermöglicht der Hirte Jesus Leben in Fülle. Während der Hirte bei Dion Chrysostomos die Lebensgrundlagen und das friedliche Zusammenleben seiner Herde sichert, führt Jesus seine Herde nicht nur auf die Weide, sondern bietet ewiges Leben (10,28; 17,2). Denn folgt auf Joh 10 die Erweckung des Lazarus, wird dem Rezipienten deutlich, dass das Leben in Fülle zu haben zugleich meint, das ewige Leben zu haben. Bereits in Joh 10,28 werden die Seinen als die von Gott Jesus Anvertrauten (vgl. auch 17,6; 17,24),[125] von denen er keinen verliert, definiert. Auch hier werden die Topoi des Hörens auf die Stimme und der Nachfolge aufgerufen. Die Abwehr wilder Tiere ist bei Jesus bis zum Einsatz seines Lebens gesteigert. Erläuterung findet das Motiv des Lebenseinsatzes des Hirtens in Joh 10,17 als „Leben lassen" und „Leben wieder nehmen". Die Gesandtenchristologie ist ausgeprägt in Joh 10,11–18, denn das Leben zu lassen und es wieder zu nehmen ist das Gebot des Vaters an den Sohn, der den Gesandten mit dieser Vollmacht ausgestattet hat, so dass hier eine Willens- und Wirkeinheit deutlich wird.

In den griechisch-römischen Quellen ist der herrscherliche Hirte Freund des Zeus und wird von diesem mit göttlichem Wissen genährt. Jesus erhält als Sohn durch den Vater seine Sendung zur Rettung der Welt durch das Schenken von ewigem Leben, indem er den Vater und sich zu erkennen gibt (17,2f.). Er hält die Gebote des Vaters und bleibt in seiner Liebe und verpflichtet seine Schüler darauf, sein Liebesgebot zu halten, um in seiner Liebe zu bleiben (15,9–12).

Das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk ist durch ἀγάπη geprägt. Die Liebe zu den Jesus Anvertrauten (13,34), die ihren Spiegel im Liebesverhältnis zwischen Gott und Jesus hat (ἀγάπη 15,9), aber auch in der Liebe der Schüler Jesu untereinander und die damit zugleich Zeichen der Schülerschaft ist (13,35), ist Voraussetzung für Jesu Bereitschaft, sein Leben für die Seinen einzusetzen. Zugleich entspricht es Jesu Willen, sein Leben hinzugeben (10,18). Hier lässt sich der hellenistisch geprägte Motivzug der Freiwilligkeit des „Sterbens für" verorten. Auch die damit verbundenen Verben τίθημι/λάβω (10,17) bringen das

---

und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi. 2. Darstellung und Auswertung des griechischen Quellenbefundes (WMANT 122,2), Neukirchen-Vluyn 2010. Diese bietet eine detailgenaue Untersuchung des rettenden Sterbens für eine Gesamtheit anhand der Quellen. Zudem sei auf folgende Literatur verwiesen: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2012; Gilbert van Belle (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETL 200), Leuven 2007; Jens Schröter, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Axel von Dobbeler u. a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen 2000, 263–287.

125 Vgl. Ez 34,10, wo JHWH seine Schafe aus der Hand der schlechten Hirten fordert. Vgl. auch Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 339.

aktive Handeln Jesu zum Ausdruck, der die Vollmacht zum Geben und wieder Nehmen des Lebens besitzt.[126]

Der Verfasser des JohEv verwendet mit dem Symbol des guten Hirten eine Metapher, die in Bezug auf ihre Rezeption schillernd ist, da sie von unterschiedlichen Adressatengruppen – Juden und Heiden – nicht nur dechiffriert werden kann, sondern auch für unterschiedliche Adressatengruppen identifikatorisch aufgeladen ist. Daher soll nun noch einmal textimmanent im Kontext des Gesamtevangeliums nach den Adressaten des Hirtengleichnisses gefragt werden.

3.3 Jesus als der herrscherliche Hirte für die μία ποίμνη

Jesus wird in Joh 9,39–10,21 vor dem alttestamentlichen Hintergrund als Erfüllung der Hoffnung auf den von JHWH eingesetzten „shepherd-king“[127] identifiziert und übernimmt bei Joh in Erfüllung des hellenistischen Königsideals die fürsorgende Funktion bis hin zum Lebenseinsatz bzw. „Sterben für“. Jesus stirbt also in Vollerfüllung dieser herrscherlichen Fürsorgepflicht für das Volk. Er stirbt als der ideale König für die Konstitution der Gemeinschaft der Kinder Gottes. Für Joh 9,39–10,21 stellt sich die Frage, zugunsten welcher Gemeinschaft Jesus stirbt. Jesus lässt sein Leben für die Schafe (10,11.15). Vom Textfluss her und dem aufgemachten alttestamentlichen Motivhintergrund der Bedrohung der Schafe durch die Zerstreuung ist hier an das Gottesvolk Israel zu denken. Jesus hat jedoch auch Schafe, „die nicht aus diesem Stall sind“ (V. 16), zu führen. Auch diese Herde wird auf seine Stimme hören (ἀκούσουσιν 3. Pers. Pl. Ind. Fut. Akt.), so dass auch diese zweite Herde zu den Seinen zu zählen ist. Es scheint vor diesem Hintergrund naheliegend, diese anderen Schafe mit den Juden in der Diaspora zu identifizieren. Ruben Zimmermann macht in diesem Zusammenhang auf die differenzierte Verwendung und den Wechsel in der Terminologie von πρόβατα für die beiden Herden und ποίμνη als Bezeichnung für die eine Herde aufmerksam.[128] Hier ist an den differenzierten Gebrauch von ἔθνος und λαός in Joh 11,50–52 zu erinnern. Über die Stichworte δεῖ ἀγαγεῖν (Joh 10,16) und σκορπίζει (Joh 10,12) ist eine Stichwortverbindung zu Joh 11,50–52 hergestellt.[129] Wird in der Prophezeiung des Kajaphas der λαός als Zielgruppe des

---

126 Dies kann, so Theobald, eine Vorstellung von Auferstehung spiegeln, weniger „als göttliches Rettungsgeschehen *an Jesus* […], sondern als Handeln *Jesu selbst“*. Theobald, Evangelium (Anm. 108), 682. Vgl. zur Liebe als Movens: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 393.

127 Andreas J. Köstenberger, Jesus the Good Shepherd Who Will Also Bring Other Sheep (John 10:16). The Old Testament Background of a Familiar Metaphor, BBR 12 (2002), 67–96: 79. Vgl. auch Paul Lamarche, Zacharie IX–XIV. Structure littéraire et messianisme (Études bibliques), Paris 1961, 138–139.

128 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 399.

129 Vgl. zu diesem Zusammenhang: Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 399–401; Jörg Frey, Heiden

Sterbens Jesu genannt, findet in V. 50 und 51f. ἔθνος Verwendung.[130] Wenn das Sterben für das ἔθνος im Sinne des Sterbens „zugunsten" der jüdischen Nation in 11,52 um das Ziel der Zusammenführung der Kinder Gottes erweitert wird, so dient der Tod Jesu einem doppelten Ziel. Während ἔθνος die nationalpolitische Größe Israel umfasst,[131] bezeichnet λαός die zusammengeführten Kinder Gottes. Während das Volk Israel klar unter der Größe ἔθνος firmiert, bleiben die Schafe aus dem anderen Stall bzw. die Kinder Gottes unterdeterminiert. So lässt sich mit Jörg Frey zunächst festhalten, dass „eine eindeutige Identifikation der ‚zerstreuten Gotteskinder' mit den Heidenchristen sprachlich nicht möglich"[132] ist. So gilt es nach Zimmermann eben nicht die Schafe aus dem anderen Stall in die αὐλή des Volkes Israel zu bringen.[133] Vielmehr ist das Heilsvolk eine (durch das Sterben Jesu) neu zu konstituierende Größe[134] aus dem „jüdischen ἔθνος, und darüber hinaus [aus] den von außerhalb der αὐλή in die Herde seiner Nachfolger Gerufenen".[135] Ist Jesus gekommen, um die Welt zu retten (Joh 4,42; 12,47), so wird meines Erachtens die universale Dimension dieser μία ποίμνη deutlich. Dabei ist neben Joh 4 und seiner Spitzenaussage in V. 22[136] („das Heil kommt von den Juden") auch das Auftreten der „Hellenen" in Joh 12,20, die im Rahmen des *adventus* mit ihrem Wunsch, Jesus sehen zu wollen, eine Vorbildfunktion übernehmen, besonders interessant.

Da diese als Festpilger und damit als JHWH-Anhänger beschrieben werden, stellt sich die Frage, ob diese als Diasporajuden oder als Gottesfürchtige aus der Welt zu identifizieren sind. Johannes ist immer sehr präzise in der Angabe der jüdischen Feste, zu denen Jesus nach Jerusalem hinaufzieht. Daher fällt die Verwendung des Verbs „anbeten" (προσκυνήσωσιν 12,20) für die Hellenen an dieser Stelle auf. Ziehen die Festpilger in Joh 11,55 nach Jerusalem hinauf, um sich zu reinigen (ἁγνίσωσιν), sind die Hellenen nach Jerusalem gekommen, um Gott anzubeten. Michael Theobald macht darauf aufmerksam, dass Gottesfürchtige

– Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im vierten Evangelium, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften 1. Herausgegeben von Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, 297–338: 309–322.

130 Vgl. Theobald, Evangelium (Anm. 108) 756.

131 Vgl. Theobald, Evangelium (Anm. 108) 756.752–753. Vgl. auch Frey, Heiden (Anm. 129) 311; Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 400.

132 Frey, Heiden (Anm. 129) 317.

133 Vgl. Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 400; Frey, Heiden (Anm. 129) 320–321.

134 Vgl. Frey, Heiden (Anm. 129), 314–322, hier besonders 321; Zimmermann, Christologie (Anm. 3) 400.

135 Vgl. Frey, Heiden (Anm. 129) 321.

136 Klaus Wengst betont für Joh 4,22, dass „die Bindung Gottes an Israel und damit die Partnerschaft zwischen Gott und seinem Volk bleibt" und daher nicht von einem Ablösungsmodell des Bundes durch Jesus ausgegangen werden darf. Wengst, Johannesevangelium (Anm. 108) 165.

nach Josephus‘ Beschreibung vom Paschafest ausgeschlossen waren (Bell. 6,427), aber trotzdem dazu berechtigt waren, im Vorhof der Heiden Gott zu verehren und bestimmte Opferriten zu vollziehen.[137] War Jesus in Joh 4 bereits zur Gruppe der Samaritaner vorgedrungen, so schreitet meines Erachtens hier das Ausgreifen Jesu auf den Kosmos[138] fort. Diese Lesart wird durch den Abschlusskommentar der Pharisäer in Joh 12,19 zusätzlich verstärkt. Mit Theobald lässt sich diesbezüglich konstatieren: „Dass griechischsprachige *Juden* aus der Diaspora gemeint seien […], überzeugt deswegen nicht, weil doch der Wunsch dieser Menschen, Jesus zu sehen, ironischerweise 12,19 bestätigen soll (‚siehe, *die Welt* läuft ihm nach!‘).“[139] Auch die Verwendung von Ἕλληνές im Sinne der gesamten nichtjüdischen (heidnischen) Welt bei Philo und Josephus sowie intrajohanneisch als Bezeichnung für die griechisch-sprachige Welt in Joh 7,35 spricht für die Bestimmung der Hellenen als Griechen bzw. Gottesfürchtige.[140]

Die Sammlung der Kinder Gottes meint dann neben dem Volk Israel auch die Heiden, die ἔθνη. Die direkten Adressaten der Hirtenrede sind die Pharisäer, die die anstoßgebende Frage stellen. Diese werden gleichgesetzt mit „den Juden“, die zwiegespalten auf die Rede Jesu reagieren. Ihnen werden mit dem geheilten Blindgeborenen aus Joh 9 und der anderen Herde, die auf Jesu Stimme hören wird, zwei Vorbilder an Glaube bzw. Nachfolge vor Augen geführt. Der in Joh 10,1–18 gezeichnete herrscherliche Hirte ist damit sowohl für Juden(christen) als auch für die Heiden(christen) anschlussfähig und adressiert die μία ποίμνη.[141]

---

137 Vgl. Theobald, Evangelium (Anm. 108) 798. Vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 109) 478. Vgl. zu Joh 11,55 und den Reinigungsriten im Rahmen des Paschafestes: Thyen, Johannesevangelium (Anm. 118) 544.

138 Vgl. Frey, Heiden (Anm. 129) 329. Lars Kierspel, The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context (WUNT 2, 220), Tübingen 2006; Takashi Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“ (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.

139 Theobald, Evangelium (Anm. 108) 798.

140 Vgl. Michael Zugmann, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (WUNT 2, 264), Tübingen 2009, 159.237–238.310.

141 Vgl. zur Bestimmung der Adressaten des JohEv als heidenchristlich-griechisch: Frey, Heiden (Anm. 129); Raymond E. Brown, The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times, New York u. a. 1979; R. Alan Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design (Foundations and facets: New Testament), Philadelphia 1983.