Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Hirt (AT)

Regine Hunziker-Rodewald

erstellt: August 2021

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21334/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Hirt (AT)

Regine Hunziker-Rodewald

→ Herde; → Hirtenstab; → Hürden; → Schaf; → Weide / Weidewechsel; → Ziege

→ Königtum; → Königtum Gottes

1. Terminologie

1.1. Im hebräischen Text

Der deutsche Begriff „Hirt" ist ein Nomen agentis und bedeutet „der zur Herde Gehörige". Er zeugt phonetisch wie semantisch von einer ontologischen Beziehung zwischen Hirt und Herde. Demgegenüber verweist das akkadische *rēʾû* / SIPA „Hirt", wie auch das nordwestsemitische *rʿj* „Hirt" (biblisch-hebräisch רֹעֶה *roʿæh*), etymologisch auf die vom Hirten organisierte Nahrungssuche der Herde. Das semitische Verb *rʿj* / רעה *rʿh* begegnet wie das deutsche Verb „weiden" sowohl transitiv mit Hirten als Subjekt (CAD; DNWSI; Gesenius 2013) als auch intransitiv mit Tieren als Subjekt (vgl. Gen 41,2; Jes 5,17; Jes 65,25; Jon 3,7; Hhld 4,5).

Dem in der hebräischen Bibel nur sehr selten bezeugten נֹקֵד *noqed* „Hirt", einem Lehnwort wohl aus dem Akkadischen (*nāqidu*) und dort aus dem Sumerischen (NA.GAD), haftet hingegen eine über die organisierte Futtersuche der Herde hinaus erweiterte Konnotation des Herden-Managements an: „Züchter / Besitzer bzw. Herdenbesitzer" (Black u.a. 2000; 2Kön 3,4; vgl. Am 1,1).

1.2. In der Septuaginta

Im Unterschied zu der für die gemeinsemitische Wurzel *rʿj* „weiden" und deren nominale Ableitungen etymologisch dominante Bedeutung der Futtersuche bzw. Futterbeschaffung akzentuiert das griechische Nomen ποιμήν *poimēn* „Hirt" den Aspekt der Gewährung von Schutz. Dieses Nomen, das in der Septuaginta durchgehend der Übersetzung des hebräischen Partizips רֹעֶה *roʿæh* „einer, der (transitiv) weidet / Hirt" dient, geht sprachgeschichtlich auf ein indoeuropäisches Primärverb **peh$_2$-ti* „beschützen" zurück (Beekes 2010).

1.3. Hirten in Tempel und Palast

Kontextuell werden im akkadischen *rēʾû* „Hirt", wie auch im ägyptischen *mnjw*, bisweilen spezifische Positionen im Rahmen einer höfischen Organisationsstruktur angesprochen: „als Hirt dienen". So waren offenbar

gewisse Angestellte im Tempel oder Palast mit der Aufsicht über das heilige Vieh einer Gottheit beauftragt, was in Titeln deutlich wird wie SIPA *ša bīt Šamaš* „Hirt des Samas-Tempels"; LÚ.SIPA *ša ekalli* „Palast-Hirt"; *mnjw kmyt n Mnw* „Hirt des Kemit-Viehs des Min"; *mnjw 3pdw n pr-Rʿ* „Gänsehirt des Re-Tempels" (CAD; Takács 2008; Hannig 1997).

1.4. Lebendige Beziehungen

Die hier etymologisch und kontextuell für die Funktion eines (realen) Hirten nur grob abgesteckten Bedeutungsdetails stehen keinesfalls generell als *aliquid pro aliquo*. Tätigkeit und Funktion eines Hirten erhalten, auch in übertragener Rede, ihre jeweils spezifische Relevanz erst im Rahmen konkreter Textkommunikation und in der darin angelegten virtuellen Instruktion an potenzielle Adressaten (Hardmeier 2004; s.u. 4. und 5.). In literarischen Kontexten steht „Hirt" nicht nur für einen mit der Nahrungsversorgung einer Mehrzahl von Tieren Beschäftigten (s.o. 1.1.), sondern oft auch, selbst in formelhafter Ausdrucksweise, für eine konzeptionelle Metapher, die eine fundamentale Denkweise reflektiert, in der lebendige Beziehungen aus verschiedenen Szenarien integriert werden, um Verbindungen zwischen Vertrautem und Unvertrautem erkennbar zu machen (Gibbs 2006).

2. Hirtenleben in Palästina

Ackerbau und Viehzucht bzw. Kleinviehzucht stellen in der Levante die beiden Hauptzweige der Subsistenzwirtschaft dar (Vermeersch u.a. 2021, vgl. Gen 4,2; Jer 31,24; Jer 51,23). Entsprechend ist der Besitz von Schaf- und Ziegenherden im Alten Testament mit Ansehen und → Reichtum konnotiert (1Sam 25,2; 2Kön 3,4, vgl. Hiob 1,3). Herdeneigentümer konnten u.a. Familienmitglieder als Hirten einstellen (Gen 13,7; vgl. 1Sam 17,15), die im Rahmen der saisonal bedingten Wanderungen (Gen 37,14-17) mit dem Kleinvieh unterwegs waren (→ Herde).

Die Szenen mit Hirten und Herden in den Erzvätergeschichten (Gen 13; Gen 26,12-23; Gen 30-31, → Erzeltern) und in der Darstellung des Konfliktes von → David und → Nabal (1Sam 25) spiegeln diverse Aspekte des Hirtenalltags in Palästina wider (Wanderhirten, Suche nach Wasserstellen, Brunst- und Deckzeit; Schafschur). Auch das Motiv der Begegnung an der Wasserstelle (Gen 24,11ff; Gen 29,2ff; Ex 2,15ff) ist Teil einer Schilderung von im Hirtenmilieu situierten Begebenheiten. Einblick in gewisse Technika und rechtliche Bestimmungen damaliger Kleinviehhaltung (Weidemanagement, Aussonderung der Jungböcke, Milchertrag; Bewaffnung; Verhalten bei Raubtierverlust) bieten Spr 27,23ff, Ps 23,4; Ex 22,12; Am 3,12 (vgl. Gen 31,39).

Ebenso lässt das → Hohelied auf Gepflogenheiten des Hirtenlebens durchblicken: Zum Beispiel wurden die Herden während der heißesten Tageszeit zum

Wiederkäuen gelagert (Hhld 1,7) und die noch nicht entwöhnten Lämmer tagsüber von den Muttertieren getrennt gehalten (Hhld 1,8). Das lange, schwarze Haar der Geliebten kann mit einer Ziegenherde verglichen werden, die sich vom Gileadgebirge herabbewegt (Hhld 4,1; Hhld 6,5). Der Autor spielt hier darauf an, wie Ziegen einen steilen Abstieg bewältigen – sie springen, sich wendend und drehend, von einem Vorsprung zum nächsten –, was die Assoziation sich kringelnder Locken weckt. In Hhld 4,2; Hhld 6,6 werden die Zähne der Geliebten mit frisch geschorenen Schafen verglichen, die mit ihren Lämmern von der Schwemme heraufsteigen, ein Bild, das an lückenlos-weiße Zahnreihen denken lässt. Weiß sind Schafe nur unmittelbar nach der Schur, später nimmt ihr Fell wieder die durch Staub und Schweiß bedingte gelbliche Färbung an.

Starke Bilder aus der Hirtenwelt setzen mitunter der prophetischen Androhung von Gottes Gericht eine zusätzliche Pointe auf. In Jes 17,2 lagern Herden ungestört zwischen Ruinen, in Jer 9,9 verstummt auf den hochgelegenen Sommer- wie auf den tiefer gelegenen Winterweiden jedes Blöken. In Jo 1,18 suchen abgemagerte Herden vergeblich nach Futter und in Hab 3,17 stehen die Hürden und Ställe leer. Wie ein Hirt sein Gewand umwirft und weiterzieht, wenn die Weide nichts mehr „hergibt", wird → Nebukadnezar plündernd durch Ägypten ziehen (Jer 43,12). Die fruchtbare, einst reich bevölkerte Küstenebene wird ganz dem Kleinvieh gehören (Zef 2,6).

Die Bildelemente variieren je nach Kontext beträchtlich. Eine gewisse bildsprachliche Prägung lässt sich nur für die Vorstellung einer hirtenlosen Herde beobachten, die auf die desolate Situation der Zerstreuung einer kriegerischen Einheit infolge einer militärischen Niederlage verweist (1Kön 22,17; 2Chr 18,16; Jes 13,14; Jdt 11,19 [Lutherbibel: Jdt 11,13], vgl. Num 27,17).

Zur Bewertung der Hirten und ihres Handelns zugunsten der Herde s.u. 5.

3. Hirtenmetaphorik

3.1. Die klassische Metapherntheorie

Im Rahmen der auf Aristoteles (Poetik § 1457b; Text gr. und lat. Autoren) zurückgeführten Theorie metaphorischer Substitution wird ein sprachliches Element A mit einem sprachlichen Element B aus einem anderen Bedeutungszusammenhang gleichgesetzt, um die wörtliche Bedeutung von A figurativ zu erweitern. Das Resultat dieses metaphorischen Verfahrens (μεταφέρω *metapherō* „an einen anderen Ort bringen") wurde lange Zeit lediglich als rhetorisch-poetische Stilfigur mit dekorativer Wirkung eingeschätzt und in seiner kognitiven Struktur kaum untersucht. Eine differenziertere Wahrnehmung metaphorischer Ausdrucksweisen lässt sich erst im 20. Jh. beobachten. Sie verdankt sich u.a. der systematischen Unterscheidung von

interagierenden Bedeutungsnuancen im Übertragungsprozess, der Beachtung von assoziierten und unterdrückten Bedeutungsimplikationen, der systematischen Trennung von Gleichsetzung und Analogie, dem Verständnis der Spannung zwischen Identität und Differenz bei der Genese semantischer Innovation, der Analyse kulturell-kontextbedingter Faktoren bei der Produktion und Rezeption von Metaphern sowie der Anerkennung von deren genereller Polyvalenz (vgl. Strawn 2005).

3.2. Neuere Metaphernforschung

Als strukturierende Elemente des Denkens sind Metaphern mehr als sprachliche und visuelle, im Geist verankerte Konzepte, sie sind kulturspezifischer Ausdruck menschlicher Erfahrung (Lakoff / Johnson 1999). Konzeptuelle Metaphern werden nicht aus rein internen mentalen Ressourcen (einer abstrakten „Idee“) abgeleitet, sondern beruhen auf direkt wahrgenommenen oder gefühlten Erfahrungsmöglichkeiten in der Umwelt. Die neuere Metaphernforschung zeichnet sich zum einen durch die Wiederentdeckung der literarischen Funktion bewusster Metaphern („deliberate metaphors“; Steen 2017; van Wolde 2020) und zum anderen durch einen performativen Denkansatz aus, der über die bisher bekannten kognitiven und linguistischen Ansätze hinausgeht. Die Vertreter der letztgenannten Forschungsrichtung verstehen Metaphern eher als narrativ realisierte Handlungen denn als statisch-begriffliche Repräsentationsformen von Sprache. Handlungsmetaphern („action metaphors“) sind inszeniert, d.h. in Handeln umgesetzt und in einem performativen Prozess geschaffen; als solche verbreiten sie sich als dynamisch-performative Akte in Köpfen, Körpern und kulturellen Erzählwelten (Gibbs 2019).

3.3. Die Hirtenmetapher

Deshalb kann bei der Interpretation auch der Hirtenmetapher der Rückgriff auf statische Abstrakt-Begriffe („Herrschaft“, „Macht“) nicht genügen, um die wesentlich relational-subjektbezogene und interpretative Natur des Prozesses zu verstehen, in dem sie als Zeichen fungiert (vgl. Hunziker-Rodewald 2005). Da menschliche Bedeutungsstiftung grundsätzlich performativer Natur ist (Deriu 2020) und metaphorischer Sinn auf konkreter Handlungssemantik beruht (Lai / Howerton / Desai 2019), ist auch die Hirtenmetapher körperlich veranschaulicht, handelnd inszeniert, physisch-kulturell eingebettet und dabei immer auch eine kognitive Erweiterung ihrer eigenen Zeit- und Situationsbedingtheit (vgl. Gibbs 2019; Jensen / Cuffari 2014). Dass der Hirt zum Beispiel „Fürsorge und Hingabe“ (Hirt 2002; vgl. Bröckling 2019) oder „power and sovereignty“ (Anthonioz 2020) *repräsentiert*, entspricht einer künstlichen Reduktion des jeweils mithilfe von Handlungsverben gestalteten literarischen Kontextes auf statisch-abstrakte Konstruktionen, die zudem als solche in der hebräischen Sprache kaum vorkommen.

3.4. Metapher-Netzwerke

Auch die Anwendung der „Conceptual Blending Theory“ (Fauconnier / Turner 2002; Roberts 2018) impliziert oft eine Engführung des expliziten Handlungskontextes im Quell- und Zielbereich der Hirtenmetapher auf selektiv definierte Abstrakt-Elemente, die zueinander in Beziehung gesetzt werden („faithful life“, „care“, van Hecke 2005; siehe aber Gomola 2018). Ebenso tendieren Ansätze zur Bestimmung von kontrastiven oder kumulativen Interaktionen der Hirtenmetapher innerhalb von Metapher-Netzwerken dazu, den in Handlungen präsentierten Hirten bzw. Löwen auf abstrakte Eigenschaften und Qualitäten zu reduzieren („protection“, „strength“, van Hecke 2018, Anthonioz 2020).

3.5. Hirt und Hirtenhund

Aus der Perspektive verteilter Kognition („Distributed Cognition“, Hutchins 2006; Anderson / Wheeler 2019) erscheint die Metaphorisierung der Interaktion zwischen Hirt, Hirtenhund (sic!) und Herde in neuem Licht. In diesem Modell wird die traditionell einfach-lineare Beziehung zwischen Hirt und Herde aufgesprengt und Agency auf mehrere Akteure verteilt, die durch eine komplexe, wechselweise und intersubjektive Handlungsdynamik aufeinander bezogen und miteinander verbunden sind (Hunziker-Rodewald, im Druck).

3.6. Ein frühes Regierungsmodell

Auf der Basis des aus der Kognitionswissenschaft bekannten Phänomens verkörperter („embodied“) Simulation beim menschlichen Umgang mit unbekannter sozialer Erfahrung lässt sich die konzeptuelle Hirtenmetapher im Rahmen frühsumerischer Stadtentwicklung durch Nutzung allgemein bekannter Erfahrung mit Hirten und Herden (Abb. 1) als erfolgreiche mentale Simulation eines innovativen, weithin rezipierten Regierungs-Modells erklären (Wiseman 2020).

Abb. 1 Ein nackter Hirt mit geschultertem Stab treibt mit einer Peitsche (?) seine Herde vor sich her (Siegelabrollung; 3300-2900 v. Chr.).

4. Hirtenideologie im alten Vorderen Orient

4.1. Ägypten

In Ägypten begegnet das auf Herrscher (Funktionäre, Könige) und Götter übertragene Hirtenbild vereinzelt schon im 3. Jahrtausend und sehr häufig dann im 2. Jahrtausend v. Chr. (Sitzler 1995). So können der Himmels-, der Schöpfer- oder der Sonnengott auf ihre Verantwortung, zugunsten ihrer Untertanen zu

handeln, angesprochen werden. Nach der Mitte des 20. Jh.s v. Chr. (Quack 1992) lässt zum Beispiel die „Lehre für Merikare“, im Kontext schwerer politischer Unruhen im Land, die Vorstellung des Schöpfergottes als Eigentümer der „Herde“ erkennen, um derentwillen dieser einst Himmel und Erde geschaffen habe. Er halte sich im Moment zwar verborgen, werde sich aber bestimmt wieder zeigen, wie kein Damm einen Fluss auf Dauer zurückzuhalten vermag. Bemerkenswert ist die starke Häufung der königlichen Prädikation „Guter Hirt“ (*mnjw nfr*) in Zeiten äußerer Bedrohung (Sethos I. bis Merenptah, Ende 14.-13. Jh. v. Chr.): In diesem Kontext gilt der Pharao als guter Hirt, wenn er seine Soldaten zum Sieg führt (vgl. 5.6.). In Analogie zur maximalen Ausdehnung des → Neuen Reiches unter den Pharaonen der 18. und 19. Dynastie (Mitte 16. bis anfangs 12. Jh. v. Chr.) wird der Sonnengott als „Hirt“ der ganzen Welt angesprochen. Im Rahmen dieses Konzepts kommt gleichzeitig in Hymnen und Gebeten aus dem Bereich der persönlichen Frömmigkeit auch der Einzelne als Teil der von Gott geliebten „Herde“ in den Blick (pChester Beatty IV, Assmann 1999).

4.2. Mesopotamien

Abb. 2 Der Herrscher von „Uruk-die Schafhürde“ (mit dem Tempel Eanna als Zentrum, Gilgamesch Tf. 1, 11, 12) mit runder „Hirtenkappe“ füttert zwei Widder der Göttin Inanna (s. die Rosetten und die Schilfringbündel, 3300-2900 v. Chr.).

In Mesopotamien werden vom 3. Jahrtausend bis ins 6. Jh. v. Chr. Gottheiten und Könige „Hirt“ genannt. Schriftlich nachweisbar wurde die Relation von Hirt und Herde ab dem 3. Jahrtausend v. Chr. auf das Verhältnis von König / Gott und Volk / Menschheit (seltener auch ein Individuum) übertragen. Ikonographisch ist diese Übertragung schon Ende des 4. / Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr. bezeugt; siehe den Mann im „Netzrock“, herkömmlicherweise mit dem Herrscher / EN von Uruk gleichgesetzt (Wilhelm 2001), der im Dienst der Göttin Inanna heilige Widder (s.o. 1.3.; Abb. 2) füttert.

In der sog. sumerischen Königsliste (Abb. 3) sind zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. unter vielen Namen auch drei Könige aufgeführt, die das Epitheton „Hirt“ tragen: ^{d}Dumuzid, Etana und ^{d}Lugalbanda (→ Sumer). Ob sie reale Hirten waren oder die Bezeichnung „Hirt“ nur Teil ihrer Herrschertitulatur ist, muss offenbleiben. Sicher aber ist, dass in der sumerischen Königsliste bereits Herrscher als „Hirten“ gelten.

Altakkadisch sind Personennamen des Musters „[Gottesname] (ist) Hirt“ belegt. Sehr häufig, speziell am Ende des 3. und zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr., begegnet das königliche Epitheton „verlässlicher, treuer Hirt“ (*rē'û kēnu*), das einerseits den Thronnachfolger für legitim erklärt und andererseits programmatisch festlegt, dass der König das zentrale Heiligtum seines Hoheitsgebiets, der „Schafhürde“ (vgl. Maier 2018), über die er zum König bestellt wurde, zu unterhalten und für einen angemessenen Kultbetrieb zu sorgen hat. Damit sichert der königliche „Hirt“ hochoffiziell die Anerkennung des göttlichen „Hirten“, dem er an erster Stelle verpflichtet ist (Hunziker-Rodewald 2001).

Abb. 3 Die sog. Sumerische Königs-Liste (Weld-Blundell Prisma; 20 × 9 cm; ca. 1800 v. Chr.).

4.3. Urartu

In Inschriften aus Urartu begegnet der für Assyrien typische Königstitel ^{LÚ}SIPA *tab-ra-te* „bewundernswerter Hirt“ um ca. 840 v. Chr. und dann, in modifizierter Form, erst wieder nach 740 v. Chr., in urartäisch-assyrischen → Bilinguen, als ^{LÚ}*si-e muṣi* / ^{LÚ}SIPA *ke-e-nu* „treuer Hirt“ (Salvini 2018). Zwischen 840 und 740 v. Chr., in einer Zeit nationalen Aufschwungs, in der Biainili (assyr. Urartu) sich zu einem bedeutenden Rivalen Assyriens entwickelte, sind Inschriften fast ausschließlich in Urartäisch verfasst (Salvini 2018) und die assyrisch geprägte Hirtentitulatur verschwindet. Sie tritt bei urartäischen Königen erst nach den Erfolgen der aggressiven Eroberungspolitik von → Tiglat-Pileser III., nach 740 v. Chr., wieder auf, doch nun mit dem Zusatz „treu“, d.h. „loyal“ (*muṣi* / *ke-e-nu*) – wie es sich für den König eines Vasallenstaates gehört.

4.4. Syrien-Palästina / Kleinasien

In Syrien-Palästina und Kleinasien, an der nordwestlichen Peripherie des mesopotamischen Kulturraumes, ist der Titel „Hirt“ für Götter nur sehr selten, für Herrscher (bisher) gar nicht bezeugt. In einem Text aus dem Gebiet des hethitischen Reiches wird der Sonnengott „Hirt des Landes“ genannt („Appu-Märchen“, Staatsarchiv Hattuscha): Als „Hirt“ ist die vergöttlichte Sonne im ganzen Land in offensichtlicher und umfassender Weise für sämtliche Belange des Kollektivs und des Einzelnen zuständig.

4.5. Besitzer, Hirt und Herde

In den Texten des alten Vorderen Orients wird vom göttlichen oder königlichen „Hirten“, in Gestalt formeller Epitheta wie auch in narrativer Form, ein zugunsten

der „Herde“ verantwortliches, kontextuell spezifisches Handeln für verpflichtend erachtet. Ein Gott kann direkt als „Hirt“ seiner „Herde“ vorgestellt werden, in der Mehrzahl der Quellen aber ist die Figuration „Hirt-Herde“ als hierarchisches Dispositiv um ein drittes Element erweitert: Der königliche, der „Herde“ gegenüber verantwortliche „Hirt“ hat prioritär deren göttlichem Besitzer, seinem Auftraggeber (s.o. 1.3.) bzw. königlichen Oberherrn gegenüber Loyalität zu manifestieren (Bauprogramm, Kultbetrieb; offizielle Titulatur). Ist Gott als „Hirt“ seiner „Herde“ vorgestellt (vgl. u. 5.5-9.), wird der Auftraggeber selbst (im Alten Testament nur vorübergehend, vgl. 6.3.; Ez 34,23; Joh 10,11-16) zum „Hirten“.

5. Hirtenideologie im Alten Testament

5.1. Von Gott beauftragt

Die göttliche Beauftragung des königlichen „Hirten“ ist wie in Israels Umwelt auch für die alttestamentliche Hirtenideologie und Hirtenkritik grundlegend. Ein „Hirt“ (רֹעֶה *roʿæh*, Partizip) wird von Gott eingesetzt, damit er das Volk „weide“ (רעה *rʿh*; Jer 3,15; Jer 23,4). Entsprechend wird bei der Präsentation → Davids, des Idealhirten (Ez 34,23; Ez 37,24), betont, dass er erst die Herde seines Vaters weidete, und später dann von Gott zum „Weiden“ von dessen Volk berufen wurde (vgl. 1Sam 16,11; 2Sam 5,2; Ps 78,70f). Die Spezifika dieses „Weidens“ sind nicht, wie z.B. sehr oft in mesopotamischen Quellen, auf redundante königliche Epitheta reduziert, sondern im jeweiligen Kontext narrativ präzisiert.

Für die alttestamentliche Hirtenmetaphorik charakteristisch ist nebst der sprachlichen Vielfalt ihrer Präsentation auch die dezidierte Verankerung in der kleinräumig konzipierten Heilsgeschichte Israels: Gott ist „Hirt Israels“ (Ps 80,2) und nicht, wie z.B. im ägyptischen Neuen Reich, „Hirt der ganzen Welt“. So ist in Ps 74,1 und Ps 79,13 die Heilsgeschichte die Basis, auf der Gott sein einmal eingegangenes Verhältnis als quasi verpflichtend vor Augen geführt wird.

Die göttliche Nominierung des menschlichen „Hirten“ zielt im Alten Testament direkt auf die Gewährung von Wohlergehen der „Herde“ ab, weshalb die Vernachlässigung oder Ausbeutung der Herde als Vergehen gegen den göttlichen Auftraggeber gebrandmarkt wird (Jer 23,1-2; Ez 34,1-10). Eine vergleichbare Kritik an den „Hirten“ ist in der altorientalischen Literatur nur sehr selten belegt (vgl. den „Babylonischen Fürstenspiegel“, Bibliothek des Assurbanipal, Anfang des 1. Jt.s v. Chr.).

5.2. Hirtenideal

Der Hirt geht gegenüber dem Herdeneigentümer eine Verpflichtung ein (Ex 22,8-12; vgl. 1Sam 17,28; Am 3,12), die bei der Übertragung der Hirtenbezeichnung auf

Abb. 4 David, der Hirt, gegen Goliath (jüdische Darstellung aus Frankreich; 13. Jh.).

Funktionäre und Regenten besonders betont wird (Jer 3,15; Jer 23,4). Ein Hirt hat die Herde zusammenzuhalten, zu umsorgen und zu überwachen (Jer 23,1f; Ez 34,4; Jes 56,9-12). Im realen wie im übertragenen Sinne impliziert menschliche Hirtenschaft ein Dienstverhältnis (Jer 2,8; Jer 10,21); dies gilt auch für diejenigen Texte im Alten Testament, in denen der Auftrag des Hirten eine militärische Funktion impliziert (vgl. 2Sam 5,2; Jes 44,28; Mi 5,4-5).

In der Gestalt Davids findet die Hirtenideologie im Alten Testament ihre „klassische" Ausprägung. David hütet als jüngster Sohn die Herde seines Vaters (1Sam 17,34-35) und steigt – als Hirt – zum Helden Israels (1Sam 17,40-50, Abb. 4) und zu dessen König auf (1Sam 16,11-13).

5.3. Prophetische Hirtenkritik

In den prophetischen Schriften des Alten Testaments ist die Hirtenmetaphorik zunächst negativ konnotiert. So wird bei → Nahum im Kontext assyrisch-babylonischer Militärherrschaft und später bei → Jeremia das Appellativum „Hirt" als Schimpfwort auf feindliche Besatzer übertragen, die das Land räuberischen Nomaden gleich besetzen und verwüsten (Nah 3,8; Jer 6,3; Jer 12,10). Ihnen wird Gott selbst, in Gestalt eines → Löwen, zum Feind (Jer 25,34-38; vgl. Jer 49,19; Jer 50,44).

Im Jeremiabuch werden auch führende Persönlichkeiten Judas im Rahmen scharfer Polemik „Hirten" genannt. Sie haben sich durch ihr illoyales Verhalten der „Herde" und damit Gott gegenüber schuldig gemacht (Jer 2,8; Jer 10,21; Jer 23,1-2; Jer 50,6; vgl. Jer 22,22) und werden deshalb mit demselben Schimpfwort „Hirt" belegt wie die fremden Machthaber.

5.4. Neue, bessere Hirten

Positiv ist im Jeremiabuch von Herrschern als „Hirten" erstmalig in Jer 23,4 die Rede. Für eine nahe Zukunft werden hier nach der Bestrafung der bisherigen „Hirten" (Jer 23,1-2) neue „Hirten" angekündigt, die die Herde zusammenhalten werden. Angesprochen ist die Situation kurz nach 587/86 v. Chr., als nach der Ermordung des → Gedalja eine Abwanderungs- und Fluchtbewegung in die Nachbarländer einsetzte. In diesem Moment drohender Zerstreuung der „Restherde" kommt den angekündigten „Hirten" eine wichtige stabilisierende Funktion zu (vgl. Jer 3,15).

5.5. Anzeichen eines Paradigmenwechsels

Radikaler noch als im Jeremiabuch werden die „Hirten“ in Ez 34,1-10, Jes 56,9-12 und in Sach 11,15-17; Sach 13,7 des Missbrauchs der „Herde“, der Nutzlosigkeit und der Ruchlosigkeit bezichtigt. Hier kündigt sich der Wechsel zu einem neuen Paradigma an: Der göttliche Eigentümer wird selbst für seine „Herde“ sorgen (Ez 34,11-15).

5.6. Der gute Hirt

Der Auftrag, ein Volk zu „weiden“, impliziert ursprünglich auch, wenn nicht sogar an erster Stelle, die Kriegsführung (2Sam 5,2; 2Sam 7,8-9; → Krieg). So lässt sich z.B. in 2Sam 5,2 Davids Beauftragung zum „Weiden“ des Volkes als eine göttlich sanktionierte Form dessen verstehen, was David schon als Söldner in Sauls Diensten tat, „das Volk ins Feld und wohlbehalten wieder nach Hause zu führen“. Erst in Ps 78,72 wird Davids Hirtenamt im Sinne eines weisheitlichen Führungsideals jeder kriegerischen Bedeutung entkleidet und David zum Hüter des künftigen Friedensbundes erklärt (Ez 34,23-31, vgl. Ez 37,24-28). Der angekündigte neue David ist der ideale, „der gute Hirt“ (Ps 78,70-72; Ez 34,23; Ez 37,24; Abb. 5).

Abb. 5 David: Hirt und Psalmendichter (Pariser Psalter, 10. Jh. n. Chr.).

5.7. Gott als Hirt im Religionsvergleich

Religionsvergleichend betrachtet, ist Gott wie in Israels Umwelt auch im Alten Testament als „Hirt“ gleichzeitig auch der „Herdeneigentümer“ (u.a. Jer 23,1-3; Ez 34,6.8.10; Sach 10,3; vgl. Jer 13,17; Jer 50,6). Deshalb kann er in Klagen wie Ps 74,1; Mi 7,14 direkt auf die Verantwortung seiner „Herde“ gegenüber angesprochen werden. Anders aber als in Ägypten oder Mesopotamien, wo eine Gottheit in ähnlichen Vorwürfen als der Schöpfer allen Seins bzw. der Oberherr der Welt belangt wird, steht im Alten Testament ein identifizierbarer heilsgeschichtlicher Bezug im Mittelpunkt: „Wie die Schafe [= wie man es mit den Schafen macht] führtest du dein Volk durch Moses und Aarons Hand“ (Ps 77,21; vgl. Ps 78,52; Ps 80,2).

5.8. Gott als Hirt, soziologisch

Die Evokation heilsgeschichtlicher Tradition im Zusammenhang mit der Vorstellung des Gottesvolkes als „Herde“ ist, soziologisch gesehen, Teil einer resonanten Begegnung, die das Verhältnis von Subjekt und Geschichte religiös

rekonfiguriert und Bedeutung zu emanzipieren vermag (vgl. Rosa 2016): Die desaströse Erfahrung von 587 v. Chr. erscheint als Gericht und die antizipierte direkte Intervention Gottes zugunsten der Betroffenen als Lösung. Im Rahmen dieser Resonanzerfahrung wird als transformativer Effekt die Vorstellung aktiviert, Gott selbst möge (Ps 80,2) bzw. werde als „Hirt" seiner „Herde" auftreten (Mi 7,14ff; Jes 40,1f.9-11; Jer 31,10-14; Ez 34,11-15; vgl. auch die individualisierte Metaphorik in Ps 23).

5.9. Gott als Hirt, thematisch

Als unverwechselbare strukturell-thematische Eigenart der alttestamentlichen Hirtenmetaphorik gilt, dass die Notsituation der Herde zuvor von Gott selbst herbeigeführt worden ist (Ps 80,5-7.13f; Jes 40,2; Jer 31,10; Ez 34,12, vgl. Jer 23,3; Jer 50,7). Seit der frühen Exilszeit wird Gott deshalb, im Verweis auf sein vergangenes Rettungshandeln (Ps 77,21; Ps 78,52), als Herdeneigentümer und wenig später auch als „Hirt" beschworen, sich seiner „Herde" wieder zuzuwenden (Ps 80,2), selbst den Hirtenstab zu ergreifen (Mi 7,14). Die entsprechenden Texte imaginieren Gott, der „wie ein Hirt" Lämmer trägt (Jes 40,11), Traurige tröstet (Jer 31,10.13), Verletzte verbindet (Ez 34,12.16), sich um sein Volk müht (Ez 20,37-39) und jedem Einzelnen Heimat gibt, auf alle Zeit (Ps 23,6).

6. Theologie und Bedeutung

6.1. Gott *wird* Hirt

Es lässt sich zeigen, dass die Reflexionsleistung, die sich im Alten Testament in der Vorstellung Gottes als des „Hirten" seines Volkes verdichtet, in ihrer theologischen Tiefenstruktur auf die frühexilisch fassbare Hoffnung von Gottes spontaner, nicht konditionierter Reue (Jer 42,10) verweist (Hunziker-Rodewald 2001). Von diesem Gedanken ausgehend, wurde der göttliche „Hirt" über eine Vorstufe hinweg, die Gott im Rahmen prophetischer Hirtenkritik als den Eigentümer seiner „Herde" in Szene setzt, in den Texten entwickelt, variiert, akzentuiert und amplifiziert. Gott ist im Alten Testament nicht „Hirt", er *wird* zum „Hirten".

6.2. Göttliche Agency

Wir sind damit Zeugen einer „Religion im Werden" (vgl. Rüpke 2015): Durch Transformation einer bekannten Metapher wird nach 587 v. Chr. strategisch Raum geschaffen für potenziell neues göttliches Handeln (Agency). Die im alten Vorderen Orient traditionell königliche Assoziation der Vision des göttlichen „Hirten" tritt im Alten Testament, mit dem Verlust von Tempel und Palast, hinter die Alltags-Realität von Hirten und Kleinviehherden zurück.

6.3. Fluidität

Die alttestamentliche Vorstellung des göttlichen „Hirten“ ist insofern kein stereotypes intellektuelles Konstrukt. Sie behält als Ausdruck gelebter Religion (Albrecht u.a. 2018), im Zusammenspiel von Erfahrung, gemeinsamer Sprache, Artikulation von Erfahrung und Veränderungen von Sprache und Erfahrung (Taylor 1985; ders. 1989) ihre Fluidität. Die Vorstellung Gottes als eines Hirten ist *per se* instabil, hat offene Grenzen, wie Ps 23,1-3.4-6 zeigt. Allen exilisch-nachexilischen Bezeugungen der göttlichen Hirtenmetapher gemeinsam ist die imaginierte Nähe von Gott und Volk: Als „Hirt“ tritt Gott mitten unter seine „Herde“ (Jes 40,11) – vorübergehend, denn in Ez 34,23 bereits zeichnet sich Neues ab.

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

Hunziker-Rodewald, Regine, Art. Hirt (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2021

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928-2018
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973-2015
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- British Museum Dictionary of the Ancient Near East, London 2000
- The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Oxford 2001
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 6. Aufl., München / Zürich 2004
- Encyclopedia of the Bible and its Reception, Berlin / New York / Boston 2009ff
- Dictionary of Daily Life in Biblical and Post-Biblical Antiquity, Peabody 2014ff

2. Weitere Literatur

- Albrecht, J. u.a., 2018, Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach, Religion 48, 568-593
- Anderson, M. / Wheeler, M. (Hgg.), 2019, Distributed Cognition in Medieval and Renaissance Culture, Edinburgh
- Anthonioz, S., 2020, The Lion, the Shepherd, and the Master of Animals: Metaphorical Interactions and Governance Representations in Mesopotamian and Levantine Sources, in: M. Pallavidini / L. Portuese (Hgg.), Researching Metaphor in the Ancient Near East, Wiesbaden, 15-28
- Assmann, J., 1999, Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet, Fribourg / Göttingen
- Beekes, R., 2010, Etymological Dictionary of Greek, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10/1, Leiden / Boston
- Black, J. u.a. (Hgg.), 2000, A Concise Dictionary of Akkadian, SANTAG 5, 2. Auflage, Wiesbaden
- Bröckling, U., 3. Aufl. 2019, Gute Hirten führen sanft, Berlin
- Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, Gütersloh 1939 (ND V.IRAT III-DAL 1939.1, Jerusalem / Tübingen 2013)
- Deriu, F., 2020, „Action-Metaphor“: The Performatic Sources of Human Meaning-Making, Signata 11, http://journals.openedition.org/signata/2712, Zugriff 26.8.2021.
- Fauconnier, G. / Turner, M., 2002, The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities, New York
- Gibbs, R.W., 2006, Metaphor Interpretation as Embodied Simulation, Mind & Language

21, 434-458
- Gibbs, R.W., 2019, Metaphor as Dynamical-Ecological Performance, Metaphor and Symbol 34(1), 33-44
- Gomola, A., 2018, Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature, Berlin u.a.
- Hannig, R., 1997, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch, Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Kulturgeschichte der antiken Welt 64, Mainz
- Hardmeier, C., 2004, Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel, Gütersloh
- Hirt, B., 2002, Das Bild des Hirten im Alten und Neuen Testament, in: M. Fischer / D. Rothaug (Hgg.), Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik, Tübingen, 15-49
- Hunziker-Rodewald, R., 2001, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart
- Hunziker-Rodewald, R., 2005, Hirt aus Barmherzigkeit. Zu einer als Symbol wahrgenommenen Metapher, in: P. van Hecke, Metaphor in the Hebrew Bible, Leuven, 233-247
- Hunziker-Rodewald, R., im Druck, Distributed Agency: Shepherd and Dog. Modes of Governance Reflected in Ancient Semitic KLB names, in: C. Horst u.a. (Hgg.), The Image of the Good Shepherd – Modes of Governance in Antiquity (Melammu Workshops and Monographs), Münster
- Hutchins, E., 2006, The Distributed Cognition Perspective on Human Interaction, in N.J. Enfield / S.C. Levinson (Hgg.), Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction, London, 375-398
- Jensen, T. / Cuffari, E., 2014, Doubleness in Experience: Toward a Distributed Enactive Approach to Metaphoricity, Metaphor and Symbol 29, 278-297
- Lai, V.T. / Howerton, O. / Desai, R.H., 2019, Concrete Processing of Action Metaphors: Evidence from ERP, Brain Research 1714, 202-209
- Lakoff, G. / Johnson, M., 1999, Philosophy in the Flesh, New York
- Maier, J.R., 2018, Gilgamesh and the Great Goddess of Uruk, Brockport, https://digitalcommons.brockport.edu/sunybeb/4, Zugriff 26.8.2021
- Quack, J.F., 1992, Studien zur Lehre für Merikare, Wiesbaden
- Roberts, J.P., 2018, Conceptual Blending, the Second Naïveté, and the Emergence of New Meanings, Open Theology 4, 29-45
- Rosa, H., 2016, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt
- Rüpke J., 2015, Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion, Religion, http://dx.doi.org/10.1080/0048721X.2015.1024040, Zugriff 26.8.2021
- Salvini, M., 2018, Corpus dei testi urartei, Vol. V, Paris
- Salvini, M. / Wegner, I., 2018, Einführung in die urartäische Sprache, Wiesbaden
- Schroer, S. / Keel, O., 2005, Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Fribourg (= IPIAO 1)
- Sitzler, D., 1995, Vorwurf gegen Gott: Ein religiöses Motiv im Alten Orient, Wiesbaden
- Steen, G., 2017, Deliberate Metaphor Theory: Basic Assumptions, Main Tenets, Urgent Issues, Intercultural Pragmatics 14(1), 1-24
- Strawn, B.A., 2005, What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, Göttingen / Fribourg

- Takács, G., 2008, Etymological Dictionary of Egyptian 3,HdO I/48,3, Leiden / Boston
- Taylor, Ch., 1985, Human Agency and Language, Cambridge
- Taylor, Ch., 1989, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, MA
- The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL), https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/, Zugriff 26.8.2021
- Van Hecke, P., 2018, „For I Will Be Like a Lion to Ephraim": Leonine Metaphors in the Twelve Prophets, in: H.-J. Fabry (Hg.), The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets, Leuven, 387-402
- Van Hecke, P. (Hg.), 2005, Metaphor in the Hebrew Bible, Leuven
- Van Wolde, E., 2020, Various Types of Metaphors and Their Different Functions in Psalm 51, in: D. Verde / A. Labahn (Hgg.), Networks of Metaphors in the Hebrew Bible, Leuven, 193-215
- Vermeersch, S. u.a., 2021, Integrating Faunal and Botanical Remains Using Multivariate Statistics to Reconstruct (Pre)historic Subsistence Developments, MethodsX 8, 101336
- Wilhelm, G., 2001, Der „Mann im Netzrock" und kultische Nacktheit, in: J.-W. Meyer u.a. (Hgg.), Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie, Winfried Orthmann gewidmet, Frankfurt am Main, 478-483
- Wiseman, R., 2020, Embodied Simulation, Conceptual Metaphor, and Archaeological Interpretation, Current Anthropology 61(6), 796-797
- Zlatev, J., 2015, Cognitive Semiotics, in: P. Trifonas (Hg.), International Handbook of Semiotics, Dordrecht, 1043-1067

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Ein nackter Hirt mit geschultertem Stab treibt mit einer Peitsche (?) seine Herde vor sich her (Siegelabrollung; 3300-2900 v. Chr.). Vorderasiatisches Museum, Berlin (VA 7234); Zeichnung aus: IPIAO 1, 279 Abb. 177; mit Dank an © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz
- Abb. 2 Der Herrscher von „Uruk-die Schafhürde" (mit dem Tempel Eanna als Zentrum, Gilgamesch Tf. 1, 11, 12) mit runder „Hirtenkappe" füttert zwei Widder der Göttin Inanna (s. die Rosetten und die Schilfringbündel, 3300-2900 v. Chr.). Vorderasiatisches Museum, Berlin (VA 10537); Zeichnung aus: IPIAO 1, 281 Abb. 180; mit Dank an © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz
- Abb. 3 Die sog. Sumerische Königs-Liste (Weld-Blundell Prisma; 20 × 9 cm; ca. 1800 v. Chr.). Ashmolean Museum, AN1923.444, Text: ETCSL t. 2.1.1. Bild aus: Wikimedia Commons; © Gts-tg, Wikimedia Commons, lizenziert unter Creative Commons-Lizenz, Attribution-Share Alike 4.0 International; Zugriff 23.8.2021
- Abb. 4 David, der Hirt, gegen Goliath (jüdische Darstellung aus Frankreich; 13. Jh.).
- Abb. 5 David: Hirt und Psalmendichter (Pariser Psalter, 10. Jh. n. Chr.). BnF MS Grec 139, folio 1v

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de