

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 14

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK<sup>2</sup> und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Baasland, Gydas Vei, 0363 Oslo, Norwegen

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld

Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Matthofring 19, CH-6005 Luzern

Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1

Dr. Georg Korting, Ludwigstraße 66, D-4790 Paderborn

Dr. Christoph Niemand, Bahnhofstraße 16, A-4550 Kremsmünster

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1989. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

PETER DSCHULNIGG	
Der Hirt und die Schafe (Joh 10,1–18) . . . . .	5
CHRISTOPH NIEMAND	
Bemerkungen zur literarkritischen Relevanz der minor agreements . . . . .	25
GEORG KORTING	
Binden oder lösen . . . . .	39
HEINZ GIESEN	
Hoffnung auf Heil für alle – Heilsgegenwart für die Glaubenden (1 Petr 3,18–22) . . . . .	93
UDO BORSE	
Joh 20,8: österlicher oder vorösterlicher Glaube? . . . . .	151
PETER DSCHULNIGG	
Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium . . . . .	161
ERNST BAASLAND	
Cognitio Dei im Römerbrief . . . . .	185
REZENSIONEN . . . . .	219
Bardy G., Menschen werden Christen (Fuchs) . . . . .	285
Bauer B., Kritik der Evangelien (Fuchs) . . . . .	234
Betz H. D., Galaterbrief (Fuchs) . . . . .	264
Beutler J., Habt keine Angst (Theobald) . . . . .	256
Böcher O., Johannesapokalypse (Fuchs) . . . . .	275
Böckmann P. W. – Kristiansen R. E., Context (Fuchs) . . . . .	231
Bovon F., Evangelium nach Lukas (Fuchs) . . . . .	248
Coulot C., Jesus (Giesen) . . . . .	227
Delitzsch F., Hebräerbrief (Fuchs) . . . . .	271
Delling G., Diasporajudentum (Niemand) . . . . .	286
Dobbeler S., Gericht und Erbarmen Gottes (Fuchs) . . . . .	236
Dormeyer D., Evangelium (Fuchs) . . . . .	233
Dschulnigg P., Rabbinische Gleichnisse (Fuchs) . . . . .	288
Ego B., Im Himmel wie auf Erden (Fuchs) . . . . .	287
Erlemann K., Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (Fuchs) . . . . .	237
Ernst J., Portrait des Lukas (Kogler) . . . . .	276
Feldmeier R., Krisis des Gottessohnes (Fuchs) . . . . .	246
Frankemölle H., Evangelium (Fuchs) . . . . .	232
Fritz V., Kleines Lexikon der Biblischen Archäologie (Baldauf) . . . . .	290

Funk R. W., New Gospel Parallels (Fuchs) . . . . .	220
Giesen H., Johannes-Apokalypse (Fuchs) . . . . .	274
Gnilka J., Das Matthäusevangelium, II (Fuchs) . . . . .	244
Gnilka J., Neutestamentliche Theologie (Fuchs) . . . . .	223
Green J. B., Death of Jesus (Fuchs) . . . . .	229
Hellholm D., Apocalypticism (Weißengruber) . . . . .	280
Hoffmann P., Auferstehung Jesu (Fuchs) . . . . .	224
Hoppe R., Epheserbrief. Kolosserbrief (Fuchs) . . . . .	265
Klinghardt M., Gesetz und Volk Gottes (Fuchs) . . . . .	253
Knoch O., Durch die Gnade Gottes (Fuchs) . . . . .	261
Knoch O., 1. und 2. Thessalonicherbrief (Fuchs) . . . . .	266
Kogler F., Senfkorn und Sauerteig (Schnelle) . . . . .	277
Kremer J., Lukasevangelium (Hasitschka) . . . . .	250
Kroon Kleijs H., Der Sturz der Hure Babylon (Fuchs) . . . . .	275
Kügler J., Der Jünger, den Jesus liebte (Schnelle) . . . . .	255
Lipinski M., Konkordanz zu den Thomasakten (Fuchs) . . . . .	284
März C. P., Hebräerbrief (Fuchs) . . . . .	271
Meyer I., Faszinierende Welt der Bibel (Fuchs) . . . . .	289
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs) . . . . .	291
Niederwimmer K., Didache (Fuchs) . . . . .	278
Osten-Sacken P. v. d., Die Heiligkeit der Tora (Giesen) . . . . .	263
Pesch R., Apostelgeschichte, II (Fuchs) . . . . .	258
Pratscher W., Der Herrenbruder Jakobus (Fuchs) . . . . .	234
Radl W., Lukas-Evangelium (Fuchs) . . . . .	252
Roloff R., 1. Timotheusbrief (Fuchs) . . . . .	269
Ruckstuhl E., Einheit des Johannesevangeliums (Schnelle) . . . . .	253
Ruckstuhl E., Jakobusbrief. 1.—3. Johannesbrief (Fuchs) . . . . .	272
Sato M., Q und Prophetie (Fuchs) . . . . .	239
Schenke L., Studien zum Matthäusevangelium (Fuchs) . . . . .	246
Schlosser J., Le Dieu de Jésus (Giesen) . . . . .	226
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT, II (Fuchs) . . . . .	225
Schnelle U., Wandlungen im paulinischen Denken (Fuchs) . . . . .	262
Schweizer E., Theologische Einleitung in das NT (Hasitschka) . . . . .	221
Stenger W., Gebt dem Kaiser (Fuchs) . . . . .	283
Strecker G., Johannesbriefe (Fuchs) . . . . .	273
Trilling W., Studien zur Jesusüberlieferung (Fuchs) . . . . .	230
Untergaßmair F. G. — Kappes M., Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen? (Fuchs) . . . . .	219
Uro R., Sheep Among the Wolves (Fuchs) . . . . .	241
Wehnert J., Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte (Fuchs) . . . . .	259
Wolter M., Die Pastoralbriefe als Paulustradition (Fuchs) . . . . .	267

## Der Hirt und die Schafe (Joh 10,1–18)\*

### 0. Einführung

Dieser Abschnitt des JohEv wird oft als »Hirtenrede« bezeichnet und hat schon die Aufmerksamkeit vieler Fachleute auf sich gezogen.<sup>1</sup> Die teils sehr kontroversen Ansichten über den Text und dessen Entstehung können hier nicht ausgebreitet werden. Sie wurden vor nicht allzu langer Zeit noch von R. Schnackenburg in einem Aufsatz dargestellt.<sup>2</sup> Der zweite Satz lautet dort: »Der Textabschnitt kann ein Musterbeispiel für die Schwierigkeiten sein, die sich für die Exegese des Joh-Ev in der heutigen Forschungssituation auftürmen.«<sup>3</sup> Und wenn die Feststellung anderer Exegeten richtig ist, dann liegen die Probleme wesentlich schon im Text selbst, der mit Bildverschiebungen und Gedankensprüngen, in rätselhafter Kürze von Andeutungen etwas Verwirrendes an sich habe.<sup>4</sup> Meine Aufgabe kann es hier nur sein, den Text selbst in aller Kürze nachzuzeichnen und ihn von sich her im Rahmen des vierten Evangeliums auszulegen. Dabei können viele Probleme der Forschung nicht angesprochen, andere müssen in die Anmerkungen verwiesen werden. Die Auslegung muß sich primär der inhaltlichen Bedeutung des Textes zuwenden. Die formale Gestalt der Rede wird in einem ersten Punkt nur kurz aufgezeigt. Das vielbesprochene Problem des Zusammenhangs der Hirtenrede mit dem vorangehenden 9. Kap. wird zunächst nicht thematisiert. Da viele Fachleute den Kontext der

---

\* Gastvortrag vom 21. 1. 1989 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

<sup>1</sup> Erwähnt seien wenigstens drei Monographien, die ihrerseits umfangreiche Literaturangaben enthalten: O. Kiefer, *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1–18* (SBS, 23), Stuttgart 1967; A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1–18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt* (AnBib, 29), Rom 1967; P.-R. Tragan, *La parabole du »pasteur« et ses explications: Jean, 10,1–18. La genèse, les milieux littéraires* (StudAns, 67), Rom 1980.

<sup>2</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Die Hirtenrede Joh 10,1–18*, in: *ders.*, *Das Johannesevangelium* (HThK, 4/4), Freiburg 1984, 131–143.

<sup>3</sup> Schnackenburg, Joh IV, 131.

<sup>4</sup> So H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD, 4), Göttingen <sup>10</sup>1965, 161f, der sich aber dennoch gegen literarkritische Verbesserungsversuche wendet und sie als wenig überzeugend beurteilt.

Rede als problematisch oder sekundär beurteilen, wird vorerst die Hirtenrede unter Absehung ihres Zusammenhangs ausgelegt. Erst wenn Joh 10,1–18 von sich her verständlich wurde, wird am Schluß die Einbettung in den Kontext des Evangeliums besprochen. Im übrigen folge ich Schritt für Schritt dem Aufbau des Textes selbst, der nun in einem ersten Punkt kurz dargestellt werden soll.

### 1. Hinweise zur Textgestalt

Gegen alle Wahrnehmung von Verwirrung und daraus resultierender literarkritischer Versuche und Versuchungen, muß zunächst die wohlgeordnete Textgestalt erkannt und anerkannt werden. Dies kann hier nur im Ansatz geschehen, in einem ersten Hinweis auf die Gliederung des Textes. Die klare Strukturierung der Textgestalt bis in die einzelnen Sätze und Satzteile hinein könnte nur eine Einzeluntersuchung aufweisen. Diese exegetische Feinarbeit müßte noch geleistet werden,<sup>5</sup> die größere Gliederung der Textgestalt dagegen wurde schon von anderen zutreffend wahrgenommen.<sup>6</sup>

V. 1 eröffnet mit dem doppelten Amen<sup>7</sup> eine erste Einheit, die bis V. 5 reicht. Besonders zu beachten bleibt dabei die antithetische Gestalt von VV. 1 und 2 und VV. 4 und 5. Anfang und Schluß der Einheit sind je durch eine antithetische Aussage geprägt. Die negative Aussage steht je außen, sie bildet den Rahmen der Einheit und hebt den Mittelteil um so deutlicher heraus.<sup>8</sup>

V. 6 blickt auf VV. 1–5 zurück und bezeichnet sie als *παροιμία*, welche die Hörer nicht verstanden haben.

Mit V. 7 beginnt eine neue Einheit. Sie ist durch eine Redeeinleitung abgehoben, die den Sprecher eigens nennt. Ein doppeltes Amen folgt nachher erneut, dann ein erstes Ich-bin-Wort. Nach einem andere negativ qualifizierenden Zwischensatz (V. 8) folgt ein zweites, gleichlautendes Ich-bin-Wort (V. 9). Hier wird die Bedeutung

<sup>5</sup> *Schnackenburg*, Joh IV, 135 meldet als Desiderat an, 10,1–18 nach verfeinerten Methoden der Textlinguistik auf dessen Kohärenz zu untersuchen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu besonders *Kiefer*, Hirtenrede, 10–26.81–83.

<sup>7</sup> Das doppelte Amen findet sich 25mal im JohEv und ist ein deutliches Charakteristikum dieser Schrift. Man vgl. *E. Ruckstuhl*, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (NTOA, 5), Fribourg/Göttingen 1987, 300.

<sup>8</sup> Vgl. dazu z. B. *Kiefer*, Hirtenrede, 12.

der Tür entfaltet. V. 10 setzt zunächst wieder negativ ab,<sup>9</sup> um das Ich antithetisch abschließend in seiner Heilsfunktion um so klarer herauszustellen.

VV. 7–10 ist nach VV. 1–6 die zweite Texteinheit, die durch zwei Ich-bin-Worte gegliedert ist: Ich bin die Tür. Von der Ich-Aussage werden je nachfolgend Negativfiguren abgehoben, welche das Ich um so positiver qualifizieren. So kann die Sendung des Ich am Schluß als Dienst an der Fülle des Lebens charakterisiert werden. VV. 7–10 werden durch εἰμί und ἔρχομαι und dessen Komposita geprägt.<sup>10</sup>

V. 11 beginnt mit einem dritten Ich-bin-Wort. Es lautet jetzt anders: Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirt wird alsbald durch seine Lebenshingabe qualifiziert<sup>11</sup> und in V. 12 von einem Lohnknecht abgehoben, der die Schafe vor dem Wolf im Stich läßt und nur seine eigene Haut rettet. Eben diese Haltung wird durch V. 13 begründet.

V. 14 folgt das vierte Ich-bin-Wort, es handelt wie das dritte vom guten Hirten. Jetzt wird er aber durch das Kennen der Seinen qualifiziert und umgekehrt. V. 15 vertieft das gegenseitige Kennen von Hirt und Schafen im gegenseitigen Kennen des Vaters und Sohnes. V. 14f ist durch vierfaches γινώσκω geprägt.<sup>12</sup> V. 15 schließt mit der Aussage über die Lebenshingabe, jetzt persönlich formuliert, wodurch eine Klammer zu V. 11 entsteht.

Nach diesem, vorläufigen Abschluß der Einheit ab V. 11 folgt noch V. 16, der den Rahmen der bisherigen Aussagen überschreitet und dennoch ihrem Motivfeld verpflichtet bleibt. V. 16 endet in der Spitzenaussage von der einen Herde und dem einen Hirten. Damit wird ein gewisser Zielpunkt erreicht und die Einheit VV. 11–16 abgeschlossen.

Die Einheit VV. 11–16 ist wiederum wie die vorangehende durch zwei Ich-bin-Worte gegliedert. Sie handelt vom guten Hirten in seiner Lebenshingabe für die

<sup>9</sup> Beachtlich ist in V. 10a die dreifache Charakterisierung des Diebes durch drei Verben in steigender Anordnung: stehlen, töten, verderben (vgl. dazu *Kiefer*, Hirtenrede, 18f). Demgegenüber wird zuvor in V. 9 (nach σωθήσεται) die Heilsfunktion des Ich für die Seinen dreifach positiv ausgezeichnet: hineingehen, hinausgehen, Weide finden.

<sup>10</sup> Vgl. εἰμί VV. 7.8.9; ἔρχομαι VV. 8.10bis; εἰσέρχομαι V. 9bis; ἐξέρχομαι V. 9.

<sup>11</sup> τῆθειμι ψυχὴν findet sich insgesamt 8mal im JohEv, es gehört zu den sprachlichen Besonderheiten des vierten Evangeliums (vgl. *Ruckstuhl*, Einheit, 298; auch *R. E. Brown*, The Gospel According to John [AncB, 29.29A], Garden City 1966/1970, I 386). In unserer Rede findet es sich 10,11.15.17.18bis.

<sup>12</sup> *Kiefer*, Hirtenrede, 21 spricht mit Recht von »einem stilistisch gefeilten Satz«, seine Nachzeichnung des Satzes (ebd. 22) macht dessen chiasmische Struktur deutlich.

Schafe, die in gegenseitiger Erkenntnis gründet. In V. 16 wird abschließend der Horizont auf andere Schafe geöffnet, die der einen Herde unter dem einen Hirten zugefügt werden sollen.

VV. 17f gehören nun ihrerseits als Abschluß der ganzen Hirtenrede zusammen. Sie setzen in V. 17 mit διὰ τοῦτο neu ein, greifen dabei aber auf die vorangehende Einheit zurück, indem sie die Lebenshingabe weiter thematisieren (vgl. VV. 11.15). Die Lebenshingabe wird zur Lebensnahme als ihr Ziel geöffnet. Die Lebenshingabe wird in V. 18a als freiwillig charakterisiert. V. 18b werden Lebenshingabe und Lebensnahme in der Vollmacht begründet und abschließend im Auftrag des Vaters verankert (V. 18c).<sup>13</sup>

Die Leitworte von VV. 17f sind τῆτιμι und λαμβάνω.<sup>14</sup> Die Aussagen werden in der Liebe des Vaters und in seinem Willen begründet, womit die christologische Schlußreflexion theozentrisch orientiert wird.

Diese Erkenntnisse zur Textgestaltung bestimmen und lenken wesentlich die nun folgenden Aussagen zu den einzelnen Texteinheiten und zur Gesamtaussage.

## 2. Hirt, Diebe und Schafe (VV. 1–5.6)

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit zunächst ganz VV. 1–5 zu. Der antithetische Rahmen in VV. 1f und VV. 4f wurde bereits beachtet. Durch diesen Rahmen wird der Hirt der Schafe in Abhebung von Dieben und Räubern sowie Fremden besonders hervorgehoben und in seiner positiven Funktion ans Licht gestellt. Der Türhüter öffnet dem Hirten, die Schafe hören seine Stimme. Der Hirte ruft seine Schafe beim Namen, er führt sie aus dem Hof und geht vor ihnen. Die Schafe folgen ihm, denn sie kennen seine Stimme.

In der Mittelszene wird die Stimme des Hirten besonders hervorgehoben und sein Kennen aller Schafe beim Namen. Die Schafe ihrerseits kennen die Stimme des Hirten und folgen ihm. Der Rahmen hebt den Hirten von Dieben, Räubern und Fremden ab, welche die Schafe gefährden und bedrohen. Ihnen werden die Schafe nicht folgen, vielmehr vor ihnen fliehen, weil sie ihre Stimme nicht kennen. Der

<sup>13</sup> Zum äußerst kunstvollen stilistischen Aufbau von VV. 17f vgl. weiter *Kiefer*, Hirtenrede, 25f.

<sup>14</sup> Beide Verben finden sich 3mal. Ihr Objekt ist je ψυχή (außer λαμβάνω in V. 18c), nach der Erstnennung in V. 17 5mal durch αὐτήν repräsentiert.

Hirt der Schafe wird dadurch als der allein rechtmäßige und das Vertrauen seiner Schafe verdienende Hüter und Lenker seiner Herde profiliert.

In der exegetischen Literatur werden VV. 1–5 gerne als Gleichnis bezeichnet, wenn auch nicht von allen Fachleuten.<sup>15</sup> Gegen diese Bezeichnung spricht nicht das Fehlen einer Einführung des Gleichnisses und einer Einleitungsformel, auch nicht der Mangel einer oder mehrerer direkter Reden. Dies sind Formelemente, welche viele Gleichnisse auszeichnen, aber keinesfalls notwendig sind. Auch die fehlende Angabe zur Referenz des Erzählten spricht nicht gegen ein Gleichnis, da es auch Gleichnisse gibt, die nur aus Erzählung bestehen und keine direkte Angabe zum Thema enthalten. Für ein Gleichnis sprechen dagegen deutlich VV. 3f, die erzählenden Charakter haben und durch die Motive von Schaf und Türhüter Berührungspunkte mit Gleichnissen Jesu aufweisen.<sup>16</sup> Auch V. 5, der nach den vorangehenden Aussagen im Präsens zum Futur wechselt, ist mit Gleichnissen durchaus vereinbar.<sup>17</sup> Schwierigkeiten aber bereiten demgegenüber die VV. 1f, welche in antithetischer Formulierung gleichsam Dieb und Räuber in ihrem Verhältnis zur Tür definieren.<sup>18</sup> Derart beginnen normalerweise Gleichnisse nicht, mindestens

<sup>15</sup> Von einem Gleichnis sprechen z. B. A. *Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes (RNT, 4), Regensburg<sup>3</sup> 1961, 194f; *Strathmann*, Joh, 158f; *Brown*, Joh II, 391–393 (2 Gleichnisse); R. *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (KEK, 2), Göttingen<sup>19</sup> 1968, 273.283 Anm. 1; S. *Schulz*, Das Evangelium nach Johannes (NTD, 4), Göttingen<sup>13</sup> 1975, 148; J. *Becker*, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK, 4/1.2), Gütersloh/Würzburg 1979.1981, I 325.327; M.-E. *Boismard* - A. *Lamouille*, L' évangile de Jean (Synopse des quatre évangiles, 3), Paris 1977, 268 (VV. 1–4); J. A. T. *Robinson*, The Parable of John 10,1–5, in: ZNW 46 (1955) 233–240, hier 235–240 (2 Gleichnisse); C. H. *Dodd*, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 382–385 (2 Gleichnisse). R. *Schnackenburg*, Das Johannesevangelium (HThK, 4/2), Freiburg 1971, 358 dagegen spricht von einer Mischform; J. *Gnilka*, Johannesevangelium (NEB, 4), Würzburg 1983, 81 von einer Bildrede; *Simonis*, Hirtenrede, 183–188 neigt zur Allegorie.

<sup>16</sup> Zu Schaf im ntl. Gleichnis vgl. P. *Dschulnigg*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana, 12), Bern 1988, 83 (nur Mt 18,12par.; Lk 15,6); zum Fehlen des Hirten ebd. 86, Anm. 3 (vgl. aber ἄνθρωπος Mt 18,12par.); zum Türhüter Mk 13,34. Zu Tür in V. 1f vgl. *Dschulnigg*, Gleichnisse, 360; zu Räuber in V. 1 ebd., 414.

<sup>17</sup> Zu futurischen Aussagen in Jesusgleichnissen vgl. Mk 12,9par; Mt 13,30; 24,46fpar.50fpar; Lk 10,35; 12,18f; 14,24; sie stehen auch hier gerne am Schluß der Gleichniserzählung.

<sup>18</sup> V. 1 ist übrigens durch eine typische sprachliche Bildung des Joh geprägt: ἐκεῖνος/καὶ ἐκεῖνος (den vorausgehenden Satzgegenstand wiederaufnehmend und verdeutlichend) findet sich 12mal im JohEv, im übrigen NT nur noch einmal (2 Kor 10,18). Vgl. dazu auch *Boismard-Lamouille*, Joh, 501 (B33), wo Joh 15,26 zu ergänzen und Mk 7,20 zu streichen ist.



nicht Gleichnisse Jesu.<sup>19</sup> Man wird also für VV. 1–5 insgesamt besser nicht ungeschützt von einem Gleichnis sprechen, sondern vorsichtiger von einer gleichnisähnlichen Bildung. Aus ihr dürfte freilich noch mit einiger Wahrscheinlichkeit ein ursprüngliches Gleichnis zu rekonstruieren sein, das dann vielleicht etwa so begonnen hätte: »Gleich einem Hirten, der am Morgen zur Hürde kommt. Der Türhüter öffnet ihm . . .« usw. Es ist nicht auszuschließen, daß dieses Gleichnis in der Substanz auf Jesus selbst zurückreicht.<sup>20</sup> Doch diese Frage muß uns hier nicht weiter beschäftigen, geht es doch jetzt um das gleichnisähnliche Gebilde VV. 1–5 und dessen Aussage.

Bei der schwierigen Bestimmung der Aussage bewährt sich erneut die Erkenntnis der Gleichnisanalogie. Es gibt auch Gleichnisse ohne direkte Themenangabe, ihre Referenz muß aus metaphorischen Zügen und/oder aus dem Zusammenhang erschlossen werden.<sup>21</sup> Wir beschränken uns vorsichtigerweise auf mögliche metaphorische Züge des Stückes. Diese werden nun allerdings auf dem Hintergrund atl., frühjüdischer und rabbinischer Aussagen greifbar.<sup>22</sup> Aus dieser Sicht können die Schafe auf das Volk Gottes und dessen Glieder, der Hirte auf Gott oder den Messias Israels und die Diebe und Räuber auf Führergestalten verweisen, die unrechtmäßig die Leitung des Volkes Gottes beanspruchen, das Volk ausnützen und zugrunde richten. So können VV. 1–5 folgendermaßen verstanden werden: Der Hirte Israels ist allein Gott oder sein Messias. Ihnen gehört das Volk Gottes.<sup>23</sup> Die Glieder des

<sup>19</sup> Entfernt vergleichbar wäre allenfalls Mt 24,45fpar.; unter den PesK-Gleichnissen eventuell Nr. 23 und 81, wozu C. Thoma - S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen. I: Pesiqtā de Rav Kahanā (PesK) (Judaica et Christiana, 10)*, Bern 1986, 151.334 zu vergleichen ist.

<sup>20</sup> Jesus hätte darin seinen Anspruch als messianischer Hirte auf das Volk Gottes indirekt zum Ausdruck gebracht. Auch Robinson, *Parable* rechnet mit authentischem Jesusgut, will allerdings zwei Gleichnisse rekonstruieren, die er anders versteht.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Dschulnigg, *Gleichnisse*, 558f.562 (Anm. 14.15).

<sup>22</sup> Man vgl. besonders Ez 34 (dazu Brown, *Joh I*, 396–398); weiter auch Num 27,17; Ps 78,70–72; 80,2; 95,7; Jes 40,11; Jer 23,1–8; Mi 2,12f; 5,1–4; Sach 11,4–17; PsSal 17,40f; PesK 2,8; 16,9 (dazu Thoma-Lauer, *Gleichnisse*, 115.234).

<sup>23</sup> Gegen eine metaphorische Beziehung des Hirten und der Herde auf den Messias und das Volk Gottes wendet sich ausdrücklich Bultmann, *Joh*, 279. Er argumentiert von Joh 10 insgesamt her und stellt fest, daß dem Hirten alle Züge einer königlichen Gestalt fehlen. Diese fehlen ihm freilich auch in den metaphorischen Aussagen des AT, die von einem Hirten, nicht aber von einem Herrscher sprechen und dennoch auf Gott, David oder den Messias verweisen können (im übrigen vgl. Kiefer, *Hirtenrede*, 61, Anm. 82).

Nach Bultmann, *Joh*, 284 (vgl. ähnlich Schulz, *Joh*, 148) besagt das Gleichnis folgendes: »die Seinen erkennen den Offenbarer mit derselben unfehlbaren Sicherheit, mit dem die Schafe ihren Hirten erkennen«. Das ist weit entfernt vom atl.-jüdischen Denken, es versteht sich nur auf dem Hintergrund gnostischer Tradition, in der Bultmann freilich das Hirtenbild von Joh 10 lokalisiert

Volkes hören allein auf die Stimme dieses Hirten, sie folgen ihm, und er führt sie auf die Weide des Lebens. Alle anderen dagegen, die Anspruch auf die Leitung des Volkes Gottes erheben, werden als Diebe und Räuber entlarvt, die das Volk gefährden. Aber Gottes Volk wird auch nicht auf sie hören, sondern vor ihnen fliehen, da sie ihnen fremd sind. Nur der vertrauten Stimme des messianischen Hirten wird Gottes Volk folgen und im Anschluß an ihn das Leben finden.

Blicken wir jetzt noch kurz auf V. 6. Im Rückblick werden VV. 1–5 als *παροιμία* bezeichnet, als Jesuswort, das »jene« nicht verstanden haben. Im JohEv wird dieses Wort noch dreimal verwendet.<sup>24</sup>

Es bezeichnet in 16, 25 und 29 eine dunkle und rätselhafte Rede und steht im Gegensatz zur offenen und verständlichen Verkündigung, die der Zukunft vorbehalten ist und dennoch für die Jünger schon anfanghaft beginnt. Die wahre Zukunft vollen Verstehens aber beginnt nach dem JohEv mit der Verherrlichung Jesu und seiner Gabe des Geistes an die Glaubenden.<sup>25</sup> Die Adressaten von VV. 1–5 können diese Verse nicht verstehen, weil sie nicht zu Jesus gehören und sich nicht von seinem Geist in alle Wahrheit führen lassen.

Die Bezeichnung als *Paroimia* ist aber auch noch auf einem das JohEv überschreitenden Hintergrund sinnvoll. *Paroimia* ist als Übersetzung von *Maschal* belegt und kann derart auch jene Formen des *Maschal* bezeichnen, die dunkel und unverständlich sind und nur durch Auslegung voll erschlossen werden können.<sup>26</sup> Gerade so ist die Bezeichnung im Blick auf VV. 1–5 angemessen, liegt doch hier kein reines Gleichnis vor und fehlt insbesondere die Themaangabe. Dadurch bleiben diese Verse ganz bewußt unter einem Schleier im Zwielficht, und ihr voller Sinn kann nur indirekt erschlossen werden. Freilich wird gerade Jesus selbst im folgenden jene Lichter entzünden, die dem Verfasser für das Verstehen entscheidend sind. Dabei kann wiederum die Gleichnisanalogie wenigstens beschränkt hilfreich sein.

---

(vgl. zu diesem Hintergrund ausführlich *K. M. Fischer*, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10*, in: *K.-W. Tröger* (Hg), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 245–266; zur Kritik z. B. *Schnackenburg*, Joh IV, 140f; *K. Berger*, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* [UTB, 658], Heidelberg 1977, 199).

<sup>24</sup> *παροιμία* gehört zu den sprachlichen Besonderheiten des JohEv; vgl. dazu *Ruchstuhl*, *Einheit*, 297 (Nr. 21).

<sup>25</sup> Vgl. ähnlich *H. Balz*, *παροιμία*, in: EWNT III, 99f; anders dagegen *F. Hauck*, *παροιμία*, in: TWNT V, 852–855, hier 854f, der an die Parusie denkt.

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. *Sir* 8,8; 39,3; 47,17; vgl. auch *Brown*, Joh I, 385; *Schnackenburg*, Joh II, 357; *E. Haenchen*, *Das Johannesevangelium* hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 388; *Hauck*, TWNT V, 853; weiter *Simonis*, *Hirtenrede*, 74–86.

Auf das dunkle Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9)<sup>27</sup> folgt dessen erhellende allegorische Deutung (Mk 4,13–20). Hier folgen auf VV. 1–5 je zwei Ich-bin-Worte, welche die Paroimia teils voraussetzen und klären, aber teils auch weit über sie hinaus ausgreifen und neues Land erschließen.

### 3. Ich bin die Tür (VV. 7–10)

In dieser Einheit werden besonders Motive aus VV. 1f aufgenommen: Tür, Diebe und Räuber. Sie werden allerdings in überraschender Richtung gewendet, Jesus bezeichnet sich selbst als Tür. Er ist zunächst die Tür zu den Schafen.<sup>28</sup> Er ist als Messias der wahre und alleinige Zugang zum Volk Gottes; alle anderen, die vor oder neben ihm Anspruch auf Leitung des Volkes Gottes erhoben haben, sind Diebe und Räuber. Das Volk Gottes hat denn auch nicht auf sie gehört (VV. 7f).<sup>29</sup>

Vor dem Messias und seiner Sendung von Gott müssen alle anderen zurücktreten, sie können nicht die wahren Führer Israels sein. Wenn sie beanspruchen, die entscheidende Tür zum Gottesvolk zu sein, den Messias Jesus ablehnen oder selbst mit messianischen Ansprüchen auftreten, dann erweisen sie sich als Diebe und Räuber. Hier wird vielleicht die Ablehnung Jesu durch pharisäische Führer des Volkes oder Hohepriester reflektiert, vielleicht wird auch an messianische Gestalten gedacht, die zurückgewiesen werden.<sup>30</sup>

Das zweite Ich-bin-Wort von der Tür in V. 9 hebt nun ganz auf den Heilscharakter des Messias für sein Volk ab.<sup>31</sup> Wer den Messias Jesus anerkennt, wird geret-

<sup>27</sup> Auch beim Sämannsgleichnis fehlt die Themenangabe. Deshalb ruft es nach einer Erklärung, die anschließend von Jesus selbst geboten wird. Im Unterschied zu Joh 10,7–16 wird diese in Mk 4,14–20 aber dem Gleichnis selbst folgend Schritt für Schritt in einem identifizierenden Deuteverfahren gegeben. Zum Verfahren vgl. z. B. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK, 2/1), Freiburg 1976, 242f; zur Differenz von Joh 10 zu Mk 4 vgl. Kiefer, *Hirtenrede*, 82f; Becker, *Joh I*, 325; auch Schnackenburg, *Joh II*, 360f. Die Differenz wird etwas zu wenig herausgestellt von Brown, *Joh I*, 390f; Robinson, *Parable*, 234.

<sup>28</sup> Zu diesem Verständnis des Genitivs »Tür der Schafe« vgl. z. B. Wikenhauser, *Joh*, 196; Strathmann, *Joh*, 160; Schnackenburg, *Joh II*, 363f; Kiefer, *Hirtenrede*, 52.

<sup>29</sup> In VV. 7f ist nicht an die Abweisung falscher Hirten (Vorsteher) der christlichen Gemeinde gedacht (gegen Wikenhauser, *Joh*, 196; Becker, *Joh I*, 329 [vorsichtig]).

<sup>30</sup> Zu diesen und anderen Vermutungen vgl. z. B. Brown, *Joh I*, 393f; Bultmann, *Joh*, 286f; Schnackenburg, *Joh II*, 366f; Boismard-Lamouille, *Joh*, 269; Kiefer, *Hirtenrede*, 54–56.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Schnackenburg, *Joh II*, 364.

tet werden, er wird ein- und ausgehen und Weide finden.<sup>32</sup> Er erschließt den Raum des Lebens für sein Volk, er ist der Spender heilvollen Lebens. Während der Dieb nur in zerstörerischer Absicht kommt, Tod und Verderben verbreitet, ist der Messias Jesus gekommen, damit Gottes Volk zum Leben findet, ja zur Fülle des Lebens<sup>33</sup> (V. 10).

V. 10b ist der Schluß- und Spitzensatz dieser Einheit. Er öffnet auf die Lebens-thematik des ganzen Evangeliums. Der Messias Jesus ist der Sohn Gottes, der allein allen ewiges Leben spenden kann.<sup>34</sup> Sein Ich-bin-Wort von der Tür gehört an die Seite anderer Ich-bin-Worte des Evangeliums, welche den Sprecher als eschatologischen Spender des Lebens qualifizieren; zu erwähnen sind besonders »das Brot des Lebens« (6,35.48), »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (14,6) und »die Auferstehung und das Leben« (11,25). So wird die Paroimia durch die Tür-Worte in einer ersten Reflexion auf den Raum des vierten Evangeliums hin geöffnet. V. 10b ist als Schlußsatz zugleich idealer Übergangssatz zur zweiten Reflexion, die unmittelbar anschließend folgt. Der Messias Jesus ist der Spender des Lebens gerade in und durch seine Hingabe des Lebens.

Zuvor muß wenigstens ein Problem der Auslegung noch kurz angesprochen werden. Das Ich-bin-Wort von der Tür ist im Blick auf die vorangehende Paroimia eher peripher. Ja nach Maßgabe identifizierenden Verstehens kann Jesus im Blick auf die Erzählung VV. 1–5 nicht zugleich Tür und Hirte sein.<sup>35</sup> Das Ich-bin-Wort vom guten Hirten trifft die Voraussetzungen der Erzählung weit besser und hellt sie wirklich auf. Dennoch rechtfertigt dies nicht, VV. 7–10 textkritisch an die Worte vom Hirten anzugleichen<sup>36</sup> oder sie traditionsgeschichtlich einer späteren Stufe des

<sup>32</sup> Die Ausdrücke eingehen, ausgehen und Weide finden sind atl. beeinflusst; vgl. dazu *Schnackenburg*, Joh II, 369. Sie sind schwerlich glossenartige Erweiterungen des Evangelisten zu einem Ich-bin-Satz aus einer Quelle; gegen *Bultmann*, Joh, 287f, Anm. 6.7.

Auch das Ich-bin-Wort von der Tür in der Funktion von V. 9 wird atl. beeinflusst sein: Ps 118,20 (vgl. dazu *Brown*, Joh I, 394; *Schnackenburg*, Joh II, 365; *Simonis*, Hirtenrede, 249f; weiter auch *C. K. Barrett*, *The Gospel According to St John*, London <sup>2</sup>1978, 371–373).

<sup>33</sup> Vgl. dazu *Schnackenburg*, Joh II, 369; zu V. 10 insgesamt *Kiefer*, Hirtenrede, 58–60.

<sup>34</sup> Vgl. Joh 3,16.36; 6,40; 20,31.

<sup>35</sup> Vgl. dazu *F. Hahn*, Die Hirtenrede in Joh. 10, in: *C. Andresen - G. Klein* (Hgg), *Theologia crucis – signum crucis* (= Fs. E. Dinkler), Tübingen 1979, 185–200, hier 187.190 mit Anm. 15; *Boismard-Lamouille*, Joh, 265.

<sup>36</sup> So z. B. *J. Wellhausen*, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 48 (für V. 7); *Haenchen*, Joh, 388; *Boismard-Lamouille*, Joh, 263. 265 (für V. 7); *Tragan*, *Parabole*, 180–190 (für V. 7); dagegen mit Recht z. B. *Brown*, Joh I, 386; *Bultmann*, Joh, 273, Anm. 1; *Schnackenburg*, Joh II, 363; *Barrett*, Joh, 370; *Kiefer*, Hirtenrede, 16; *Hahn*, Hirtenrede, 191.

Evangeliums zuzuordnen.<sup>37</sup> Vielmehr kann diese spannungsgeladene erste Reflexion gerade zeigen, wie wichtig sie dem Evangelisten ist. Jesus ist für ihn nicht allein der gute Hirte, der sein Leben für die Schafe hingibt. Er ist auch die Tür, die zu den Schafen führt und ihnen den Weg zum Leben erschließt. Weil er als Messias Israels Tür und Hirte des Volkes Gottes ist und beides seine Bedeutung und Würde erschließt, schließen sich beide Reflexionen auf einer höheren Stufe des Verstehens nicht aus. Sie ergänzen sich vielmehr und klären zusammen seine Heilsbedeutung für das Volk Gottes umfassender und damit auch sachgerechter.

#### 4. *Ich bin der gute Hirte* (Vv. 11–15.16)<sup>38</sup>

Wir wenden uns zunächst Vv. 11–13 zu, welche das erste Ich-bin-Wort vom guten Hirten erläutern. Dieses Ich-bin-Wort überrascht auf dem Hintergrund der Paroimia von Vv. 1–5 viel weniger. Läßt sich dort aufgrund metaphorischer Züge beim Hirten durchaus an den Messias Gottes denken, so heißt es hier: Ich bin der Hirte. Jesus ist also der Messias, der Hirte des Volkes Gottes.<sup>39</sup> Und er erweist sich gerade darin als sein guter Hirte, daß er sein Leben für die Schafe hingibt.

Dieser Aspekt der Todeshingabe des Messias ist nun freilich nicht gerade nahelegend,<sup>40</sup> aber er läßt sich von der Metapher des Hirten her beleuchten. Anders als ein guter Hirte, der sein Leben für die Schafe einsetzt, verhält sich der Tagelöhner. Ihm gehören die Schafe nicht, er verläßt sie und flieht, wenn er den Wolf kommen sieht, und dieser raubt und zerstreut. Die Gegenfigur des versagenden Lohnknechts, dem die Schafe nicht gehören und der sich nicht wirklich um sie kümmert, hebt hier den wahren Hirten um so klarer heraus. Der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe hin und ermöglicht gerade darin ihr Leben. Das Volk Gottes lebt aus der Lebenshingabe seines Messias.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> So z. B. E. Schweizer, Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT, 56), Göttingen <sup>2</sup>1965, 142f; Hahn, Hirtenrede, 195f.

<sup>38</sup> Zu Joh 10,11–15.16 vgl. Dschulnigg, Gleichnisse, 85.326f (mit Anm.).

<sup>39</sup> Zu einer ähnlichen Bezeichnung Davids im Midrasch Rabba vgl. Brown, Joh I, 386.

<sup>40</sup> Sie ist auch in der Paroimia Vv. 1–5 nicht vorbereitet (vgl. auch Brown, Joh I, 395).

<sup>41</sup> Vv. 11–13 sind streng christologisch, soteriologisch und ekklesiologisch zu verstehen. Es geht um die Lebenshingabe des Messias für sein Volk. Es handelt sich nicht um Paränese an die Adresse von Gemeindeleitern, wie es z. B. Trajan, Parable, 314–372 aufgrund eines Vergleichs anderen ntl. Materials annimmt (vgl. zur Kritik Schnackenburg, Joh IV, 138).

Hier ist noch besonders beachtenswert, daß in VV. 11b–13 ein Gleichnis vorliegt,<sup>42</sup> das ganz vom Gegensatz zwischen Hirt und Tagelöhner lebt. Dabei ist nur die Gegenfigur im versagenden Handeln entwickelt, sie hat vom Gegensatz her den Hirten in seiner Güte herauszustellen. Es gibt auch Jesusgleichnisse, die vom Gegensatz zweier Figuren oder Situationen leben,<sup>43</sup> und einzelne Motive berühren sich mit Gleichnissen Jesu.<sup>44</sup> Mir scheint es nicht ausgeschlossen, daß dieses Gleichnis in der Substanz auf Jesus selbst zurückreicht. Er hätte dann seine Lebenshingabe auch im Gleichnis verarbeitet und gedeutet:<sup>45</sup> Sein Tod dient dem Leben des Volkes Gottes. Inhaltlich ist wenigstens an das Deutewort des Bechers beim Abendmahl zu erinnern: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24).

Nun aber zu VV. 14f,<sup>46</sup> an dessen Spitze das zweite Ich-bin-Wort vom guten Hirten steht. Hier wird der gute Hirte durch das Kennen der Seinen und umgekehrt ausgezeichnet. Damit wird ein wichtiger Hintergrund der Paroimia auf eine knappe Formel gebracht, die vorzüglich auf das vierte Evangelium hin öffnet. Erkennen ist nämlich eines der Leitworte dieses Evangeliums.<sup>47</sup> Dabei ist freilich kein rein rationaler Erkenntnisakt gemeint, sondern ein Erkennen und Anerkennen, das aus Offenbarung lebt und von der Liebe getragen wird.<sup>48</sup> Das Erkennen des guten Hirten steht voran, das Erkennen der Seinen folgt. Damit ist auch eine Rangordnung angezeigt. Obwohl von gegenseitigem Erkennen gesprochen wird, hat das Erkennen Jesu den Vorrang, das Erkennen der Seinen ist Antwort darauf.

In V. 15 wird dieses gegenseitige Erkennen zwischen Jesus und den Seinen durch einen Vergleich erläutert. Dieser hat nicht die Funktion der Veranschauli-

<sup>42</sup> Von einem Gleichnis sprechen auch *Wikenhauser*, Joh, 197; *Brown*, Joh I, 395; *Bultmann*, Joh, 273.281f; *Schulz*, Joh, 150; *Boismard-Lamouille*, Joh, 270 (V. 11f); anders *Schnackenburg*, Joh II, 370 (»Weiterführung des in der Paroimia entworfenen Bildes«).

<sup>43</sup> Vgl. das Gleichnis vom Knecht (Mt 24,45–51par.) und vom Senfkorn (Mk 4,30–32). Zu diesem Gleichnistyp und zu rabbinischen Analogien vgl. *Dschulnigg*, Gleichnisse, 552; zur Erweiterung im Typ Rhema mit Exposition von zwei Personen und nachfolgend gesonderter Zeichnung vgl. ebd. 552f.

<sup>44</sup> Zu Schaf und Fehlen des Hirten vgl. Anm. 16; zu »gut« *Dschulnigg*, Gleichnisse, 141; zu »sehen« ebd. 79; zu Wolf ebd. 86, Anm. 3 (vgl. Mt 7,15 verbunden mit ἄρπαξ; 10,16par).

<sup>45</sup> Jesu Tod wird auch im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–11par.) reflektiert.

<sup>46</sup> Vgl. zu VV. 14f auch *Bultmann*, Joh, 290–292; *Barrett*, Joh, 375f; *Gnilka*, Joh, 83.

<sup>47</sup> γινώσκω findet sich 57mal im JohEv (vgl. auch 1 Joh 25mal, 2 Joh 1mal), im übrigen NT nirgends so häufig wie im joh Schrifttum. Das Hauptwort γνῶσις fehlt dagegen im joh Schrifttum auffallend.

<sup>48</sup> Zur Bedeutung von »erkennen« im JohEv vgl. weiter z. B. *Strathmann*, Joh, 160; *Bultmann*, Joh, 290; *Brown*, Joh I, 513–515; W. *Schmithals*, γινώσκω, in EWNT I, 596–604, hier 603f.

chung, sondern der Begründung.<sup>49</sup> Hinter dem Erkennen von V. 14 steht ein Erkennen von Vater und Sohn, das jenem vorausliegt, es begründet und trägt. Hier geht das Erkennen des Vaters voraus, und das Erkennen des Sohnes ist Antwort darauf. Zwischen Vater und Sohn besteht ein Verhältnis gegenseitiger liebender Erkenntnis, das den Sohn als den eschatologischen Offenbarer Gottes auszeichnet. Dies ist wiederum ein Grundthema des JohEv, das in der ganzen Schrift vielfältig variiert wird.<sup>50</sup> An dieser Stelle aber wird es nicht weiter entfaltet, V. 15c lenkt vielmehr zur Lebenshingabe zurück. Auch sie gründet in der Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater. Und sie ist zudem Erweis der vollendeten Liebe Gottes zur Welt (3,16) und des Sohnes zu den Seinen (15,13).

V. 16<sup>51</sup> nun ist ein gewisser Neueinsatz, der über die bisherigen Aussagen hinausgeht und einen neuen Horizont erschließt. Dennoch setzt er ganz deutlich die Paroimia am Beginn des Kap. voraus und führt sie weiter.<sup>52</sup> Es gibt noch Schafe, die nicht aus diesem Hof sind, auch sie muß er führen, sie hören seine Stimme, es wird eine Herde und ein Hirte sein. Der Messias Jesus hat auch Schafe, die nicht zum Volk Gottes gehören. Auch sie muß er lenken, auch sie hören auf ihn. Er führt sie Gottes Volk zu, und es wird ein geeintes Volk Gottes unter seinem Messias entstehen.

Damit wird wohl die Vision eines geeinten Volkes Gottes aus Juden und Heiden entworfen,<sup>53</sup> die der Messias Jesus und seine Boten ermöglichen werden. Die Grenzen Israels, die vorher immer vorausgesetzt wurden, werden im Dienst der Mission der Völker überschritten. Auch Menschen aus den Völkern sollen im Glauben an Jesus, im Hören auf ihn, dem Volk Gottes eingeordnet werden. Auch sie sollen am Heil Israels und seines Messias teilnehmen. Der Messias Jesus erfüllt darin auch Verheißungen für die Endzeit, in der Völker zum Zion wallfahren und Israels Gott und

<sup>49</sup> Vgl. dazu *Schnackenburg*, Joh II, 374.

<sup>50</sup> Vgl. wenigstens Joh 1,18; 5,37; 6,46; 7,29; 14,9.

<sup>51</sup> Vgl. zu Joh 10,16 sowie zum missionarischen Hintergrund des JohEv wenigstens *Dschulnigg*, Gleichnisse, 85,87f, Anm. 15 (mit Verweis auf weitere Lit.). 327. – V. 16 ist keine spätere redaktionelle Erweiterung (gegen *Bultmann*, Joh, 292; *Schulz*, Joh, 151; *Haenchen*, Joh, 394; *Schweizer*, Ego, 150; mit *Schnackenburg*, Joh II, 376).

<sup>52</sup> Vgl. auch *Bultmann*, Joh, 274; *Schnackenburg*, Joh II, 376; *Kiefer*, Hirtenrede, 72; *Hahn*, Hirtenrede, 189, Anm. 10.

<sup>53</sup> *Kiefer*, Hirtenrede, 72 spricht von einer einhelligen Ansicht der Exegeten, daß in V. 16 die Berufenen aus den Heiden im Blick sind. Diese Übereinstimmung wird inzwischen z. B. durch *Boismard-Lamouille*, Joh, 271 durchbrochen, die an die Samariter denken und darin wohl den Ansatz von Bowman aufnehmen; vgl. dazu *Simonis*, Hirtenrede, 300f; *H.-P. Heekerens*, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (SBS, 113), Stuttgart 1984, 103.

sein Volk anerkennen werden.<sup>54</sup> Er führt die Glaubenden aus den Völkern zum Volk Gottes. Dies ist nun freilich eine missionarische Aufgabe, welche das JohEv und sein Trägerkreis auch insgesamt anstrebt. Alle Glaubenden aus Israel und den Völkern sollen zum Messias Jesus geführt werden. Um den Messias Jesus sammelt sich das endzeitlich erneuerte Gottesvolk, das schon von jenem Teil Israels getrennt ist, welcher unter pharisäischer Führung den Messias Jesus ablehnt.

Nur kurz ist nochmals an den Schluß des vorangehenden Verses zu erinnern: Ich gebe mein Leben für die Schafe (V. 15c). Nach dem JohEv ist Jesus gerade in seiner Lebenshingabe am Kreuz der König der Juden, der Messias seines Volkes.<sup>55</sup> Aber gleichzeitig dient die Erhöhung des Menschensohnes auch den Glaubenden aus den Völkern, ja der ganzen Welt. Jesus ist am Kreuz Messias des Volkes Gottes, das auf alle Glaubenden offen ist. Er zieht vom Kreuz alle Glaubenden zu sich, rettet sie und spendet ihnen ewiges Leben, das seiner Seite entspringt.<sup>56</sup> Das Volk Gottes des Messias Jesus lebt aus Gottes Geist, der bei der Verherrlichung Jesu frei wird. Dieser Geist führt sie alle im Glauben an Jesus zusammen, er erschließt dem Volk Gottes die volle Wahrheit<sup>57</sup> und ewiges Leben.

### 5. Christologische Schlußreflexion (VV. 17f)

V. 17 nimmt nach dem Ausblick von V. 16 zunächst V. 15 nochmals auf. Dort war von der Relation des guten Hirten zum Vater und seiner Lebenshingabe die Rede. Damit wurde indirekt die breit entwickelte Sohnes-Christologie des vierten Evangeliums erinnert, die jetzt in VV. 17f kurz weiter entfaltet wird. Dies geschieht

<sup>54</sup> Vgl. Jes 2,1–5; Mi 4,1–5.

<sup>55</sup> Der Titel König (der Juden) häuft sich im Verfahren gegen Jesus vor Pilatus und am Kreuz (Joh 18,28–19,22; βασιλεύς fällt hier 12mal). Das Königtum Jesu ist freilich von besonderer Art: Es ist nicht von dieser Welt. Dennoch ist Jesus König, um als Zeuge der Wahrheit Gottes sein Volk für das ewige Reich zu sammeln (18,33–38). Eben dies wird Jesus als der am Kreuz Erhöhte tun (12,32; vgl. 3,14f; 8,28). Am Kreuz erweist er sich im besonderen als König Israels, wie die dreisprachige Inschrift des Pilatus gegen den Willen der religiösen Führer des Volkes und Gegner Jesu festhält (19,19–22).

<sup>56</sup> Der Weg der Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes führt über das Kreuz, von wo aus er alle zu sich zieht und ihnen ewiges Leben spendet (3,14f; 8,28; 12,23f; 13,31; vgl. 12,32–34). Zu 19,34, der durch V. 35 äußerst hervorgehoben wird, vgl. 7,37–39.

<sup>57</sup> Der Paraklet wird im JohEv als »Geist der Wahrheit« bezeichnet (14,17; 15,26; 16,13), der in »alle Wahrheit« einführen wird (16,13). Er wird auch alles lehren und erinnern, was Jesus gesagt hat (14,26).



auch hier wiederum indirekt, vom Sohn wird nicht ausdrücklich gesprochen, obwohl er als Gegenüber zum Vater ganz gegenwärtig ist. Der Vater liebt den guten Hirten Jesus gerade deshalb, weil er sein Leben hingibt. Aber diese Lebenshingabe wird nun auf seine Lebensnahme hin geöffnet (V. 17). Das Leben wird ihm nicht passiv entrissen, er gibt es aus eigenem Entschluß aktiv hin.<sup>58</sup> Lebenshingabe und Lebensnahme gründen in göttlicher Vollmacht, die er sich nicht selbst angemäßt, sondern als Gebot des Vaters empfangen hat. Gerade hier, wo sich die göttliche Souveränität des Sohnes am deutlichsten zeigt, ist er dem Vater ganz gehorsam und erfüllt er dessen Willen.<sup>59</sup>

Nach dem JohEv hat der Sohn alles vom Vater empfangen, aber der Vater hat ihm auch alles übergeben. Er hat ihm selbst das Gericht und die Auferweckung der Toten übergeben,<sup>60</sup> aber auch die Vollmacht, das eigene Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen. So bleibt es nicht bei der Todeshingabe des Sohnes, diese mündet vielmehr in seine Verherrlichung und Auferstehung.

In diesen Aussagen über die Lebenshingabe und Lebensnahme des Sohnes werden vorweg Passion und Auferstehung Jesu im JohEv vorbereitet und gedeutet. Jesus wird, wie die ganze Passionsgeschichte dann zeigt, auch im Leiden in göttlicher Vollmacht handeln. Er wird die Stunde des Leidens selbst bestimmen,<sup>61</sup> aufrecht den Leidensweg gehen und so die Sendung vollenden, die Gott ihm als Sohn bestimmt hat.<sup>62</sup> Darin unterliegt er nicht einem blinden Geschick der Mächte der Finsternis,<sup>63</sup> er behält seine Lebensgabe und Lebensnahme vielmehr selbst in der

<sup>58</sup> ἄπ' ἐμαυτοῦ (V. 18) ist ein Sprachmerkmal des Joh; vgl. dazu *Ruckstuhl*, Einheit, 299 (Nr. 31).

<sup>59</sup> Das Thema vom »Gebot« des Vaters (und Jesu) wird nach dieser ersten Nennung im vierten Evangelium weiter entfaltet werden; vgl. dazu *Brown*, Joh I, 399.504f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu 5,19–30 und *Dschulnigg*, Gleichnisse, 391f.393f, Anm. 6.

<sup>61</sup> Vgl. 13,1 die Aussage des Wissens Jesu um seine Stunde (des Todes), die zuvor mehrfach als noch nicht gekommen bezeichnet wurde ([2,4]; 7,6.8.30; 8,20), und das Wort Jesu an Judas: »Was du tun willst, das tu bald« (13,27).

<sup>62</sup> Jesus geht dem Verhaftungstrupp selbst entgegen, dieser fällt vor ihm zu Boden (18,1–11), er trägt das Kreuz selbst (19,17), fügt vom Kreuz aus seine Mutter und den Vorzugsjünger als Mutter und Sohn zusammen (19,26f) und stirbt mit dem Wort: »Es ist vollbracht« hoheitsvoll (19,30). Vgl. weiter *K. Wengst*, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (BThS, 5), Neukirchen - Vluyn 1981, 104–106, der betont, daß Jesus im JohEv gerade auch in der Passion »als Souverän seines eigenen Geschicks« gezeichnet wird.

<sup>63</sup> Dies muß betont werden, obwohl es beim Weggang des Judas Nacht ist (13,30) und der Satan mitwirkt (13,2.27). Der Herrscher dieser Welt wird im Sterben Jesu gleichzeitig gerichtet (12,31; 16,11). Wo dieser zuhöchst aktiv wird, wird er vom sterbenden Jesus hinausgeworfen und gerichtet.

Hand, nachdem er sie aus der Hand des Vaters empfangen hat. Lebenshingabe und Lebensnahme aber wird das Volk Gottes neu begründen, ihm die Fülle des Lebens schenken. Es lebt aus dem Tod des guten Hirten, der für die Glaubenden reiche Frucht trägt (12,24).<sup>64</sup>

#### 6. Der Kontext von 10,1–18: Joh 9,1–41; 10,19–21

Vor den Schlußüberlegungen müssen wir uns noch kurz dem Kontext der sog. Hirtenrede im JohEv zuwenden. Dieser wird nämlich von vielen Fachleuten als unpassend und sekundär beurteilt. So wird denn auch 10,1–18 innerhalb des Evangeliums an einen anderen Platz verlegt<sup>65</sup> oder die Rede einer kirchlichen Redaktion zugeschrieben, welche teils andere Ziele als das ursprüngliche Evangelium verfolgt.<sup>66</sup> Ihr wäre denn eine solche Mißplatzierung auch weit eher zuzutrauen.

Gegen diese und andere Hypothesen über eine unpassende Einbettung von 10,1–18 ist aber größte Skepsis anzumelden.<sup>67</sup> Wir haben bereits erkannt, daß von 10,1–18 aus viele Linien in das vierte Evangelium auszuziehen sind, die durchaus in dessen Herzmitte führen. Eine sekundäre kirchliche Redaktion ist deshalb vorweg nicht gerade naheliegend. Und mit der Hypothese einer Fehlplatzierung verhält es sich ganz ähnlich. Sie wirft mehr Probleme auf als sie löst, und sie gründet auf einer Fehleinschätzung der Hirtenrede wie ihres Kontextes. Sieht man die Hirtenrede derart, wie sie oben verstanden wurde, dann erweist sie sich als weiterführende Reflexion der Probleme von Kap. 9, freilich auf einer neuen Ebene. Um dies klarer zu erkennen, müssen wir nun diesen Kontext kurz nachzeichnen.

<sup>64</sup> *Strathmann*, Joh, 161 hebt hervor, daß die Stellung von VV. 17f nach V. 16 gerade deshalb sinnvoll ist, weil erst der Auferstandene und Erhöhte das universale Hirtenamt ausübe (vgl. auch *Brown*, Joh I, 399).

<sup>65</sup> So z. B. *Wikenhauser*, Joh, 193; *Bultmann*, Joh, 236 (nimmt außerdem Umstellungen innerhalb von 10,1–18 vor; vgl. ebd. 272–274); *Schnackenburg*, Joh II, 347–351 (Referat verschiedener Meinungen); *Schulz*, Joh, 147; *Schweizer*, Ego, 141f; *Fischer*, Christus, 250f; *Boismard-Lamouille*, Joh, 263–271 rechnen mit verschiedenen Verschiebungen auf verschiedenen Stufen der Textwerdung.

<sup>66</sup> So *Becker*, Joh I, 311f im Anschluß an *W. Langbrandtner*, Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche (BET, 6), Frankfurt 1977, 46–50.

<sup>67</sup> Vgl. so schon zutreffend *Strathmann*, Joh, 158; *Brown*, Joh I, 388–390 (mit weiteren Argumenten, welche auch den Zusammenhang mit Joh 7f[Laubhüttenfest] und 10,22–39 [Tempelweihfest] aufhellen); *C. H. Dodd*, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge<sup>3</sup> 1955, 354–361 (plädiert für den Zusammenhang von 9,1–10,21 auf dem Hintergrund von Ez 34); *Barrett*, Joh, 367f.

Wir wenden uns zunächst 10,19–21 zu. Diese Verse folgen unmittelbar auf den Abschluß der Hirtenrede. Die Worte der Rede bewirken eine erneute Spaltung unter den Juden (V. 19). Viele diffamieren Jesus als Besessenen, auf den man nicht hören soll (V. 20). Andere aber wenden dagegen ein, daß dies nicht Worte eines Besessenen sein können, denn ein Dämon kann die Augen eines Blinden nicht öffnen<sup>68</sup> (V. 21).

VV. 19–21 nehmen also deutlich auf die vorangehende Rede Bezug.<sup>69</sup> Sie führt zu einer Spaltung unter den Hörern.<sup>70</sup> Die einen verunglimpfen sie als Rede eines Besessenen, andere erinnern an die Heilung des Blinden durch Jesus. Diese kann wie Jesu Worte nicht das Werk eines Besessenen sein. Der Schluß von V. 21 weist ausdrücklich auf die Heilung des Blinden zurück, die unmittelbar vor der Hirtenrede in Kap. 9 erzählt wird.<sup>71</sup> Diese gilt es nun in gebotener Kürze nachzuzeichnen.

Joh 9 erzählt die Heilung eines Blindgeborenen durch Jesus (VV. 1–7). Diese wird aber anschließend in großer Breite weiterbedacht, um das Problem der Spaltung der Jünger Jesu von der Synagoge zu reflektieren. Die Eltern des Blindgeborenen wollen vor den Pharisäern keine Stellung zum Geschehen beziehen, weil sie den Ausschluß aus der Synagoge fürchten. Denn nach V. 22 haben die Juden schon beschlossen, diejenigen aus der Synagoge auszuschließen, die Jesus als Messias bekennen. Hier wird deutlich ein Problem thematisiert, das nicht in der Zeit des Wirkens Jesu zu lokalisieren ist. Es ist oder war aber ein höchst bedrängendes Problem der Anhänger Jesu im Bereich des Trägerkreises des JohEv.<sup>72</sup> Diese wurden als Judenchristen, die sich zum Messias Jesus bekannten, aus der Synagoge ausgeschlossen. Eben dieser Vorgang wird nun im folgenden Abschnitt von Kap. 9 auch rückprojiziert im Geschick des Blindgeborenen gespiegelt. Er bekennt sich vor den Pharisäern zu Jesus, die sich betont als Jünger des Mose bezeichnen, und wird deshalb am Schluß folgerichtig ausgeschlossen (V. 34fin).

Jesus aber führt den Ausgestoßenen alsbald zum vollkommenen Glauben an den Menschensohn (VV. 35–38). Den Unglauben der Pharisäer aber bezeichnet er

<sup>68</sup> Dies ist nach Ps 146,8 das Werk Gottes (vgl. dazu *Brown*, Joh I, 387).

<sup>69</sup> Vgl. διὰ τοῦς λόγους τούτους (V. 19) (dazu auch *Barrett*, Joh, 377) und ταῦτα τὰ ῥήματα (V. 21).

<sup>70</sup> Eine Spaltung (σχίσμα) unter den Hörern wurde schon 7,43; 9,16 verzeichnet, deshalb vermerkt 10,19 πάλιν (anders *Schnackenburg*, Joh II, 380). Vgl. dazu auch *Brown*, Joh I, 400, der außerdem bemerkt, daß die Anklage der Besessenheit zuvor auf dem Laubhüttenfest fiel (7,20; 8,48).

<sup>71</sup> *Gnilka*, Joh, 84: »Der Rückverweis auf die Blindenheilung (9,1ff) schließt die Kapitel 9 und 10 klammerartig zusammen«.

<sup>72</sup> Vgl. dazu besonders *Wengst*, Gemeinde, 48–61.

als bleibende Sünde, weil sie vorgeben, sehend zu sein, in Wirklichkeit aber blind sind (VV. 39–41).

Joh 9 handelt also auf dem Hintergrund der Blindenheilung vom Ausschluß der Jesusanhänger aus dem Synagogenverband und vom Unglauben der religiösen Führer Israels gegenüber dem Messias. Die Anhänger des Mose unter pharisäischer Führung und die Anhänger Jesu sind getrennt. Das Volk Gottes spaltet sich vor dem Messias Jesus. Nur ein Teil findet zum Glauben an ihn, das Licht der Welt (V. 5), während andere im Unglauben blind werden (VV. 39–41).

Auf diesem Hintergrund erzählt nun Jesus in Kap. 10 die Paroimia vom Hirt, von Dieben und Schafen und reflektiert im Anschluß an sie in vier Ich-bin-Worten weiter. Er ist die Tür, durch die das Volk Gottes auf die Weide des Lebens findet. Er ist der gute Hirte, der sein Leben für das Volk Gottes hingibt. Er ist der Hirte Israels, der Messias des Volkes Gottes, der es eschatologisch in seinem Heilshandeln vollendet und neu bestimmt. Wenn sich ihm die Pharisäer und mit ihnen andere Juden verschließen, dann setzen sie sich selbst vom Volk Gottes und seinem Messias ab, sie trennen sich vom Leben und erblinden vor dem Licht der Welt. Sie schließen sich in vermeintlicher Treue zu Mose als dessen Jünger vom Heil aus, das dem Blinden im Bekenntnis zum Menschensohn gewährt wird. Mit den Dieben und Räubern in Kap. 10 dürften denn auch im Kontext von Kap. 9 besonders die Pharisäer gemeint sein.<sup>73</sup> Sie erheben Anspruch auf die religiöse Führung des Volkes, sie halten viele Juden vom Glauben an den Messias Jesus ab. Gerade darin erweisen sie sich als Diebe und Räuber, welche das Volk Gottes gefährden, in die Irre und abseits vom Leben des Messias in Untergang und Verderben führen.

Die Hirtenrede 10,1–18 paßt also vollkommen in die leitende Thematik von Kap. 9, sie führt sie auf einer höheren Ebene im Wort Jesu weiter und begründet dessen Funktion als Messias des Volkes Gottes. Das wahre Volk Gottes ist dort, wo sein Messias ist, wo sich die Glaubenden um ihn sammeln, von ihm geleitet und zum Leben geführt werden. Die den Messias ablehnenden Pharisäer, welche die Christen aus der Synagoge ausschließen, trennen sich damit selbst von der Vollendung des Volkes Gottes. Sie behaupten, Jünger des Mose zu sein, im Sinne des JohEv aber sind sie Mose nicht treu, weil er ganz für Jesus spricht.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> So richtig *Strathmann*, Joh, 159; *Hahn*, Hirtenrede, 195, Anm. 35; dies lehnt freilich *Bultmann*, Joh, 286 mit Anm. 4 ab.

<sup>74</sup> Nach Joh 5,45–47 wird der Fürsprecher Mose die Juden selbst anklagen, denn er hat über Jesus geschrieben, sie aber glauben ihm nicht (vgl. dazu *Dschulnigg*, Gleichnisse, 468f, Anm. 7). Das Gesetz insgesamt ist im JohEv Zeuge für Jesus gegen die Juden, die nicht an Jesus glauben (vgl. dazu *Dschulnigg*, Gleichnisse, 87, Anm. 12; 273, Anm. 7).

### 7. Zusammenfassung und Ausblick

Es verbleiben mir nur noch wenige Sätze. Die Hirtenrede (10,1–18) ist kunstvoll aufgebaut und vorzüglich gestaltet. Sie ist gerade so eine vollendete Einheit, aus der nichts herausgebrochen werden darf. Sie handelt vom Messias und seinem Volk. Jesus ist der Hirte des Volkes Gottes, der es allein zum Leben führt und dieses Leben in seiner Lebenshingabe begründet. In die Hirtenrede sind wohl zwei Gleichnisse integriert, welche als indirekte Rede ihren Sinn erweitern und ihre Aussagekraft steigern. Die vier Ich-bin-Worte sammeln zentrale Aussagen über den eschatologischen Spender des Lebens.<sup>75</sup> Sie öffnen in ihrer Deutung die Rede auf das JohEv. Die Rede kann nicht einer sekundären Redaktion zugeschrieben werden. Auch ihre Einfügung in den Zusammenhang ist entgegen der Meinung vieler Fachleute vortrefflich. Das Problem von Joh 9 wird in der Hirtenrede von Jesus auf einer höheren Ebene geklärt. Wenn die pharisäisch geführte Synagoge Jesus als Messias ablehnt und die Judenchristen ausschließt, trennt sie sich selbst vom Messias Gottes. Er aber sammelt das Volk Gottes, führt es zum Leben und erweitert es durch die Glaubenden aus den Völkern. Er ist der endzeitliche Vollender des Volkes Gottes. Jene Juden, die sich unter pharisäischer Führung dem Messias verschließen, schließen sich selbst aus dem endzeitlichen Gottesvolk aus. Das JohEv scheint nur ein Volk Gottes zu kennen, jenes des Messias Jesus. Aus einer späteren Perspektive müssen wir heute wohl auch dem nicht an Christus glaubenden Israel die Auszeichnung und Würde des Volkes Gottes anerkennen. Israel kann durch die Treue Gottes und seine eigene Treue zu Gottes Tora doch Volk Gottes bleiben und zum Leben finden.<sup>76</sup>

Uns allen aber, die wir aus Israel und den Völkern an den Messias Jesus glauben, ist es aufgetragen, Gottes endzeitliches Volk zu sein. Der gute Hirte des Volkes Gottes kennt und liebt uns, er hat uns zu seinem Volk berufen. Er hat sein Leben für uns hingegeben und so in dieser Zeit den Raum bleibenden, ewigen Lebens erschlossen.

<sup>75</sup> Sie sind darin den anderen Ich-bin-Worten des JohEv gleichzustellen und nicht von ihnen abzusetzen (gegen Schulz, Joh, 150).

<sup>76</sup> Vgl. dazu C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums* (CiW, 6. Ser. 4a/b), Aschaffenburg 1978, 267, der von der Zweigestalt des einen Israel, des Volkes Gottes, spricht und angesichts der Eigenständigkeit des Judentums, das auch Volk Gottes ist, den an Christus Glaubenden die Bezeichnung »das Volk des Neuen Bundes« oder »das Volk Christi« empfiehlt. »Durch diese beiden Ausdrücke kann die christliche Offenheit und Bescheidenheit dem Judentum gegenüber deutlich gemacht werden«. »Man soll daher auch den übergreifenden Ausdruck Volk Gottes nicht zu oft im exklusiv-christlichen Sinn in den Mund nehmen«.

Das JohEv kennt nicht nur den einzelnen und seine Glaubensentscheidung.<sup>77</sup> Es spricht hier und andernorts deutlich vom Volk Gottes,<sup>78</sup> das in Liebe und Einheit, in Glaube, Hoffnung und Gerechtigkeit Zeugnis vom endgültigen Heil im Messias Jesus ablegen soll. Das Ziel des ganzen Evangeliums liegt im Glauben an den Messias und Sohn Gottes, der das Leben ist (20,31). Das Volk Gottes hat gerade dies durch Glauben und lebendige Liebe zu bezeugen. Es muß hier und heute den Raum des Lebens des Messias Jesus glaubwürdig erschließen und ihn für alle offen halten, die sich zu ihm bekehren.

---

<sup>77</sup> Dies wurde zu stark akzentuiert bei *E. Schweizer*, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes*, in: *ders.*, *Neotestamentica*, Zürich 1963, 254–271, hier 261–263 (vgl. auch *Kiefer*, *Hirtenrede*, 87, Anm. 17).

<sup>78</sup> Vgl. auch 11,49–52 (vgl. 18,14); 15,1–17; 17,9–26; 20,11–21,23. Man vgl. die prägnante Aussage Wellhausens zu Joh 10: Dieser Hirte »ist nicht Hirt der Seele, sondern der Kirche« (*Wellhausen*, Joh, 118).