

# **Führen gute Hirten sanft? Zum Problem der Revitalisierung von Metaphern in historisch vergleichender Perspektive\***

**Juliane Bienert** (juliane.bienert@rub.de)/**Manfred Eikermann**

(manfred.eikermann@rub.de)/**Paul Fahr** (paul.fahr@rub.de)/

**Christian Schwermann** (christian.schwermann@rub.de)/

**Anna Kristina Wand** (anna.wand@rub.de)/**Maren Veronika Ziegler-**

**Bellenberg** (maren.ziegler-bellenberg@rub.de)

**Ruhr-Universität Bochum**

## **Abstract**

Dieser Artikel setzt sich zum Ziel, die sprachliche Kontextdetermination von nicht-konventionalisierten und revitalisierten konventionalisierten Metaphern systematisch zu erschließen. Dabei werden verschiedene Typen von Einbettungsstrukturen im Hinblick auf ihre pragmatischen, semantischen und rhetorischen Funktionen differenziert und auf den Begriff gebracht. Um die kulturübergreifende Verbreitung dieser Strukturen zu belegen, wird gezeigt, dass sie in räumlich und zeitlich distanten Literaturen das intra- und transphrastische Vor- und Nachfeld einer exemplarischen Metapher prägen, nämlich der Metapher des Hirten für den Herrscher. Dies wird anhand ausgewählter Textbeispiele aus der antiken und mittelalterlichen chinesischen Literatur auf der einen sowie der lateinischen und mittelhochdeutschen Literatur des europäischen Mittelalters auf der anderen Seite illustriert. Dabei lässt sich feststellen, dass (1.) die Hirtenmetapher in verschiedenen Textkulturen unabhängig voneinander entwickelt wurde, (2.) sie dabei unterschiedliche konzeptuelle Ausprägungen erfahren hat und (3.) die im Zuge dieser Ausprägungen eingesetzten Einbettungsverfahren gleichwohl identisch sind und damit möglicherweise universalen Status genießen.

This article systematically explores the linguistic contextual determination of both non-conventional and revitalized conventional metaphors. It differentiates three types of embeddings in terms of their pragmatic, semantic and rhetorical functions. In order to provide evidence for the cross-cultural prevalence of these types of embeddings, it is shown that they shape the textual environment of an exemplary metaphor, namely the metaphor of the shepherd for the ruler, in literatures that are distant in space and time. This is illustrated by selected examples from ancient and medieval Chinese literature on the one hand, and Latin and Middle High German literature of the European Middle Ages on the other. It turns out that (1) the metaphor of the shepherd was developed independently in different textual cultures, that (2) it underwent different conceptual interpretations in the process, and that (3) the embeddings employed for this purpose are nonetheless identical and thus may have universal status.

---

\* Für zahlreiche Hinweise und wertvolle Verbesserungsvorschläge danken wir den anonymen Gutachtern. Judith Visser danken wir für ihr Interesse an unserem Beitrag und ihre freundliche Unterstützung bei seiner Publikation.

## 1. Einleitung

Seit dem richtungsweisenden Aufsatz von Harald Weinrich (1927–2022) zur „Semantik der kühnen Metapher“ (Weinrich 1963) scheint sich in den Philologien die Ansicht durchgesetzt zu haben, dass gewagte Metaphern gerade nicht der sprachlichen Einbettung bedürfen. Demnach benötigen sie auch keine Markierung in der Weise des *hedging* bzw. einer Verortung des bildlich beleuchteten Phänomens oder der semantischen Kommentierung im Sinne der bedeutungsmäßigen Anbahnung und Bestätigung einer nicht-konventionalisierten Metapher in deren intra- und transphrastischem Vor- oder Nachfeld. Für Weinrich war der Grad der Kontextdetermination einer Metapher ein entscheidendes Kriterium für deren ‘Kühnheit’:

Eine starke Determination des bildempfangenden Kontextes, gleichgesinnte Metaphern in der Nachbarschaft des Textes und die Vertrautheit mit dem traditionellen Bildfeld – das alles wirbt für eine Metapher und macht sie uns vertraut, auch wenn sie uns aus diesem oder jenen Grund befremdet. Wenn wir sie aber schon oft gehört haben, wenn sie schon zum Klischee oder zur sogenannten Exmetapher geworden ist, dann ist von Kühnheit natürlich noch weniger die Rede (ibid.: 342).

Wie Weinrich selbst einräumte, dachten die antiken Rhetoriker anders darüber, da sie nach dem Vorbild Ciceros die Verwendung anbahnender Formeln wie des europäisch verbreiteten *ut ita dicam* empfahlen (cf. ibid.: 325). Zudem zeigen die im Folgenden vorzustellenden Stichproben aus räumlich und zeitlich weit entfernten vormodernen Literaturen, dass einerseits auch nicht-konventionalisierte Metaphern im sprachlichen Umfeld als solche markiert und kommentiert und andererseits konventionalisierte Metaphern gerade durch solche Kommentierungen revitalisiert werden können.

## 2. Begriffliche Vorklärungen: Marker, Carrier, Grounder

Die eben erwähnten semantischen Kommentierungen einer Metapher sind von der Qualifizierung derselben z.B. durch metakommunikative Marker, *hedges* oder bloße Verortungen des metaphorisch beleuchteten Phänomens, welche die metaphorische Bedeutungsübertragung lediglich markieren oder signalisieren (cf. Goatly 2011: 178–209; Müller 2011; Reijnierse et al. 2017), sorgsam zu unterscheiden. Bei den drei letzteren, die im Anschluss an Goatly (2011) et al. zusammen als *Marker* bezeichnet werden sollen, handelt es sich um semantisch

unspezifische Elemente wie *um es mit einem Bild zu sagen, sozusagen (ut ita dicam), eigentlich, fast, gleichsam, quasi, strenggenommen* oder *typischerweise*, welche die Bedeutungsübertragung selbst qualifizieren, deren Grad einschränken und so die semantische Distanz zum intendierten Konzept scheinbar reduzieren, oder um Modifikationen, welche semantisch spezifisch sind, die Bedeutungsveränderung näher lokalisieren (*ganz schöne Suppe da draußen*) und so das intendierte Konzept im Hinblick auf die der Metaphorisierung zugrundeliegende Ähnlichkeitsrelation profilieren.

Erstere hingegen, nämlich die von den letzteren drei zu unterscheidenden semantischen Kommentierungen, bilden sprachliche Elemente im intra- und transphrastischen Vor- oder Nachfeld einer Metapher, welche die semantische Distanz zwischen dem intendierten Konzept und der wörtlichen Bedeutung des metaphorischen Ausdrucks überbrücken und auf diese Weise metaphorische Bedeutungsveränderung und Begriffsbildung explizieren. Im Hinblick auf ihre Funktion sollen diese in Anlehnung an die Bedeutung von *μεταφέρω (metaphérō)*, 'weg-, anderswohin-, hinübertragen', als *Carrier* bezeichnet werden. Dazu zählen insbesondere (1.) bedeutungstragende Elemente wie Metaphernnetze, die mit einer nicht-konventionalisierten Metapher in Beziehung stehen und das intendierte Konzept verstärken, oder eine als Leitvorstellung wirkende „Hintergrundmetaphorik“ (Blumenberg 1998: 91), die eine konventionalisierte Metapher revitalisiert, sowie (2.) formale Elemente wie Parallelismus oder Reim, die auf dem Wege der Strukturbildung semantische Relationen zwischen einer nicht-konventionalisierten Metapher und ihrer sprachlichen Umgebung setzen oder auf diese Weise zur Revitalisierung einer konventionalisierten Metapher beitragen. Carrier können sowohl im unmittelbaren als auch im weiteren Satzkontext einer Sprungtrope auftreten und sind im Hinblick auf die eben erwähnten formalen Strukturen nicht allein über ihre Semantik bestimmbar, sondern auch über ihre Stellung und Funktion im Satz oder transphrastischen Kontext.

Schließlich muss man neben Markern und Carriern als dritten Aspekt das die Metapher als Kontext determinierende Weltwissen berücksichtigen, jene kulturelle Umgebung und jenes enzyklopädische Wissen also, die das Erkennen einer Metapher nicht selten erst ermöglichen und aus denen sich zu wesentlichen Teilen die metaphorische Bedeutung speist (cf. Danneberg 2002: 270–271). Ebenso wie die wörtliche Bedeutung eines Ausdrucks ist das Weltwissen der Metapher „mit dem Konzept als mentaler Vorstellung einer Referentenklasse

verbunden“ (Blank 2001: 138), so dass es, ohne einzelsprachlich gebunden zu sein, alle zu einem Konzept gespeicherten kulturspezifischen Informationen umfasst. Zentraler Bezugspunkt für dieses Kontextwissen ist „das überlieferte Archiv kultureller Vorstellungen“ (Friedrich 2015: 191), das ein „system of associated commonplaces“ (Black 1954: 287) bildet, wie z.B. die politische Körpermetaphorik, die der Einheit von Gemeinschaftswesen und Gesellschaft Ausdruck verleiht (cf. Peil 1983: 302–488). Um diese metaphorischen Bezüge zum außersprachlichen Kontextwissen zu fassen, sprechen wir von *Grounding* und bezeichnen Referenzen, die das kontextuelle ‘Erden’ einer Metapher bewirken, als *Grounder*. Zu den *Groundern* zählen dabei außer objektiv fassbaren Wissensbeständen auch assoziative Konnotationen, da sie das metaphorische Sprechen wesentlich mitprägen (cf. Blank 2001: 239).

Um die besagten Einbettungsverfahren im intra- und transphrastischen Vor- und Nachfeld einer Metapher beschreiben zu können, greifen wir also auf den bereits etablierten Begriff des *Markers* zurück und ergänzen ihn durch die Begriffe *Carrier* und *Grounder*, für die es unseres Wissens keine Äquivalente in der Forschungsliteratur gibt. Dabei setzt sich unser Beitrag das Ziel, diese Verfahren anhand konkreter Textbeispiele vorzustellen und in die Forschungsdiskussion zur Metapher einzuführen. Es soll nachgewiesen werden, dass diese Verfahren nicht an bestimmte Einzelsprachen und Kulturen gebunden sind, sondern das sprach- und kulturübergreifende Phänomen der Metapher als solches berühren. Zu diesem Zweck werden ausgewählte Textbeispiele aus distanten Literaturen untersucht, welche sich weitestgehend unabhängig voneinander entwickelt haben, nämlich solche aus der antiken und mittelalterlichen chinesischen sowie aus der mittelalterlichen Literatur in Europa. Alle Belege machen von derselben Metapher Gebrauch – der des Hirten für den Herrscher –, um zeitgenössische Herrschaftsverhältnisse zu kommentieren. Zudem bieten sie ohne Ausnahme Beispiele für *Marker*, *Carrier* und *Grounder*. Diese Typen der Kontextdetermination revitalisieren jeweils die konventionalisierte Kernmetapher und schärfen ihre spezifische kulturgebundene Bedeutung. Während die Metapher selbst und die zu ihrer Profilierung eingesetzten Einbettungsverfahren also in ganz verschiedenen Sprachen nachzuweisen sind, fallen die durch letztere hergestellten Implikationen jeweils unterschiedlich aus. Daraus folgt, dass einer Metapher ihr spezifischer Sinn wesentlich aus den sprachlichen und kulturellen Kontexten zuwächst; diese gilt es daher systematisch mithilfe eines möglichst universellen Instrumentariums zu erschließen.

Unsere Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Zunächst stellen wir die Metapher des Hirten und seiner Herde vor (3.), darauf folgen die Textanalysen, zuerst von Beispielen in altchinesischen Herrschaftslehren und der mittelalterlichen chinesischen Dichtung (4.), danach von Beispielen aus der politischen Theorie sowie der Lyrik der lateinischen und mittelhochdeutschen Literatur des Hochmittelalters (5.). Eine vergleichende Bewertung der Ergebnisse sowie ein Ausblick beschließen den Aufsatz (6.).

### 3. Hirte und Herde in kulturvergleichender Perspektive

„Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe“ (*Bibel, Joh 10, 11*). In Europa gilt die Metapher des *guten Hirten*, wie sie das Johannes-Evangelium zuerst auf Jesus überträgt, als Modell für das Handeln und Verhalten christlicher Amtsträger und Herrscher. Danach handelt der *Hirte* nicht als gebietender Herrscher, sondern sorgt für die ihm anvertraute *Herde*, er verantwortet das Wohl aller einzelnen Tiere und ist sogar bereit, sein Leben für sie zu opfern. Obwohl schon Schriftzeugnisse des 3. und 2. Jt. v.u.Z. aus Mesopotamien und Israel sowie dem antiken Griechenland die Bildlichkeit des guten Hirten für Götter und Herrscher verwenden, begegnet diese erst in frühchristlicher Zeit als Leitmetapher und als ikonographischer Typ, den beispielhaft das spätantike Mosaik des Mausoleums der Kaiserin Galla Placida in Ravenna zeigt (cf. Suchan 2015; Dresken-Weiland 2015). Dabei ist die Metapher mit den Idyllen der bukolischen Schäferdichtung der Antike verwandt, so dass auch die Beziehung von Hirte und Herde einem „harmonisierten, politisch-hierarchischen Verhältnistypus“ (Schönbeck 2022: 441) nahesteht. Noch bis in die europäische Neuzeit und Moderne erscheint die Metapher des *guten Hirten* geradezu als „Leitmotiv politischer Zoologie“ (Macho 2007: 71).

Allerdings reicht die Präsenz der Metaphorik des *Hirten* und der *Herde* zugleich weit über die christlich-abendländische „Bildfeldgemeinschaft“ (Weinrich 1976: 287; zum Bildfeldbegriff cf. kritisch zusammenfassend Rolf 2005: 68–71) hinaus, ohne dass ihre globale Verbreitung schon empirisch erfasst wäre. So weiß man zwar, dass *Hirte* und *Herde* „[i]m altorientalischen Kulturkreis“ (Suchan 2015: 33) als Metapher für das Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen sowie König und Volk bekannt war. Noch nicht erschlossen ist dagegen die Hirtenbildlichkeit im ostasiatischen Raum, etwa in der antiken chinesischen Schriftkultur, wobei auch die sinologische Forschung hier noch in

den Anfängen steckt. Unter kulturvergleichender Perspektive stellt sich für Asien und Europa die Frage, ob sich die Hirtenmetaphern weit entfernter Sprachen und Bildkulturen methodisch valide vergleichen lassen. Schließlich gelten komparatistische Analysen meist enger verwandten Sprachen, Gesellschaften und Kulturen. Andererseits betrachten wir es aber auch als methodischen Vorteil, dass sich die Metaphorik in östlichen und westlichen Kulturen weithin unabhängig voneinander entwickelt hat. Aufgrund der Unterschiede in Bildgenese und Bildgebrauch wird es damit möglich, ein zentrales Feld der politischen Metaphorik unter abweichenden sprachlichen und soziokulturellen Bedingungen kontrastiv zu beobachten.

Mit Blick auf diese Problemlage geht unser Ansatz von der Annahme aus, dass die zu vergleichenden *Hirte-Herde*-Konzepte einander nicht exakt entsprechen, sondern im Sinne von Wittgensteins 'Familienähnlichkeiten' jeweils unscharfe Grenzen aufweisen und auch in unscharfer Relation zueinander stehen. Die aus den Konzepten derivierten Metaphern des Behirtens basieren in den von uns betrachteten Bildkulturen daher auf spezifischen Ausprägungen „bestimmter allgemeinemenschlicher Anschauungen und Denkstrukturen unter dem Einfluss besonderer kultur-, mentalitäts- und sozialgeschichtlicher Bedingungen“ (Schwermann 2011: 219). Und ohne eine Homogenität der Hirtenmetapher zu unterstellen, fragen wir danach, wie Konzepte, Verfahren der Anbahnung und Kontexte kulturspezifisch kon- und divergieren.

Einen sachlichen Ausgangspunkt bietet die jüngere Forschung zur *Governance*, für die der Aufsatzband *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste* des Soziologen Ulrich Bröckling repräsentativ ist. Bröckling untersucht Praktiken der Fremd- und Selbstführung und bezeichnet diese, angelehnt an Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität* (Foucault 2020), mit dem auf soziale Machtformen ausgerichteten Begriff der *Menschenführung* (Bröckling 2019: 15–44). Im Anschluss an Foucault sieht Bröckling in der Beziehung zwischen dem Hirten und seiner Herde ein Konzept, das sich aus der Genealogie der pastoralen Metaphorik herleitet:

Das Metaphernpaar vom Hirten und seiner Herde könnte unzeitgemäßer kaum sein. Es atmet Landluft, weckt Assoziationen an archaische Viehzüchterkulturen, bukolische Idyllen oder biblische Gleichnisreden. Als Bild für zeitgenössische Menschenregierungskünste taugt es dagegen, auf den ersten Blick jedenfalls, nicht. [...] Und doch zeigen pastorale Metaphern auch in der Moderne eine

erstaunliche Persistenz. Selbst wenn Hirt und Herde nicht mehr explizit aufgerufen werden, bleiben sie implizit als Bezugsgrößen präsent (Bröckling <sup>3</sup>2019: 15).

Nicht zuletzt um ihrer über Jahrhunderte bis in die Moderne bestehenden Persistenz willen findet die Hirtenmetapher gegenwärtig als Modell für soziale Beziehungen neues Interesse. Michel Foucault hatte darin eine neue Form der Machtausübung gesehen, bei der, anders als bei der Anleitung durch direkten Zwang, das planvoll einwirkende Führen eine „Unterwerfungsbeziehung“ (Foucault <sup>7</sup>2020: 255) aufbaut. Daher geht es nicht nur um Techniken der Fremd- und Selbstführung, sondern auch darum, wie die Konzepte des Führens die einzelnen Subjekte „adressieren, auf welche Weise diese sich selbst begreifen, für sich sorgen und an sich arbeiten sollen und nicht zuletzt, welche affektiven Dispositionen und welche Agency ihnen zugeschrieben werden“ (Bröckling 2018: 32). Grundsätzlicher kommt es auf die Differenz zwischen Herrschen und dem Führen als ‚sanfter‘ Machtform an. Gehören zum Herrschen nämlich etwa die Zwänge militärischer Befehle oder gerichtlicher Urteile, sind dagegen für die Menschenführung zugewandte Praktiken der Seelsorge oder psychologischer Therapien exemplarisch. Nach Ansicht Foucaults und Bröcklings ergibt sich daraus das generelle Diskursprofil der Metapher: Die Figur des Hirten, der seine Herde umsorgt und schützt, erscheint „als Gegenentwurf zu jener des Souveräns“ (Bröckling <sup>3</sup>2019: 19), der herrscht, ohne sich um die Einzelnen und die Gruppe zu kümmern. Nur stellt sich für unseren Ansatz hier nicht allein die Frage, wie die Leitmetapher des *guten Hirten* als Modell der Menschenführung umgesetzt wurde, sondern grundsätzlicher auch das Problem, ob die Unterscheidung zwischen Führen und Herrschen historisch und kulturell übergreifend in Anschlag zu bringen ist.

Ein weiteres Problem kommt hinzu: Denn während Foucault und Bröckling die Analyse der Techniken pastoraler Menschenführung ertragreich auf den Weg bringen, erhält die sprachliche Dimension der Hirtenmetapher bei ihnen wenig Aufmerksamkeit. In Ergänzung des soziologischen Ansatzes hat man daher zu Recht nähere Analysen der Metaphorizität und rhetorischen Funktionsweise der pastoralen Bildlichkeit gefordert (cf. Bühler 2013: 34). Dies gilt schon für das vorausgesetzte Metaphernverständnis, soweit es die Gefahr birgt, das Hirtenbild einseitig auf die Konzepte der *Fürsorge* und *Obhut* festzulegen (cf. Hunziker-Rodewald 2021: 4). Was gerade auch die Sprachlichkeit im Sinne von Goatly (2011) erkennen lässt, ist das Doppeldeutige und Widersprüchliche der

Metapher, insofern bei ihr das Behirten mit der „Konstruktion eines hierarchischen Abstands zwischen dem Hirten und den Schafen“ (Großbölting 2022: 11) verschränkt ist – und auch die Fürsorglichkeit des Hirten stets die Ungleichheit der Herde impliziert. Darüber hinaus erschließt sich das sprachliche Potenzial der Hirtenmetapher in zwei Aspekten: Erstens im Blick auf die assoziierten semantischen Bereiche und den Prozess der metaphorischen Übertragung. In diesem Prozess wird das auf die Herde bezogene Handeln des Hirten als *source domain* auf die kulturelle Praxis der Menschenführung als *target domain* übertragen. Dies geschieht so, dass die realisierte Metapher neue Verbindungen zwischen der als vertraut erfahrbaren Figur des Hirten und der unvertrauten, sich der Anschauung entziehenden Vorstellung eines Gottes oder Herrschers hervorruft. Auf kognitiver Ebene verknüpft die Metapher also den konzeptuellen Bereich FREMD- UND SELBSTFÜHRUNG mit dem Bereich BEHIRTEN, um, unter Einbeziehung verschiedener Szenarien, ein Konzept der MENSCHENFÜHRUNG zu strukturieren (cf. Kohl 2007: 39–45). Zweitens aber erschließt sich das metaphorische Potential in Hinsicht auf die Ebene der individuellen und intentionalen Verwendung: Als konventionalisierte Metapher bedarf das Bild von *Hirte* und *Herde* der Revitalisierung. Es ist ein Fallbeispiel für solche Metaphern, die auf kontextuelles Markieren (Marker), semantisches Überbrücken (Carrier) und den referentiellen Bezug auf Kontextwissen (Grounder) geradezu angewiesen sind.

Außer dem Bild des *Hirten* und *seiner Herde* ist eine ganze Reihe von Metaphern des *Führens anderer* und des *Sich-selbst-Führens* bekannt. Verwiesen sei dafür nur auf das bis heute äußerst weite Feld der Herrschaftsmetaphorik mit den Praktiken und Künsten des Bauens, Erziehens, Heilens, Steuerns oder Webens als Bildfeldern (cf. Peil 1983; Bröckling 2019: 17, 42–43). Beispielhaft sind die Bilder der Seefahrt und der Kunst des Steuerns, die schon im politischen Denken der griechischen und römischen Antike begegnen (cf. Foucault 2009: 260–261, 310–311; ferner die Metapher des *Großen Steuermanns* [*da duoshou* 大舵手] in China). Allerdings muss man dabei noch fragen, wie die Hirtenbildlichkeit im Vergleich zu diesen alternativen Metaphern konzeptualisiert ist. Die folgende Analyse zur Literatur des vormodernen China soll auch in dieser Hinsicht das Potential zeigen, das die Hirtenmetapher gerade komparatistischen Analysen bietet.



#### 4. Die Hirtenmetapher in der antiken und mittelalterlichen chinesischen Literatur

In seiner Grundbedeutung 'Hirte' findet das Nomen *mu* 牧 bereits in Bronzeinschriften der West-Zhou 周-Zeit (ca. 1045–771 v.u.Z.) Verwendung.<sup>1</sup> Spätestens seit dem dritten Jahrhundert v.u.Z. findet sich das Verb *mu* 牧, 'Tiere hüten', auch in seiner übertragenen Bedeutung 'regieren'.<sup>2</sup> Der früheste gesicherte Beleg für die metaphorische Verwendung des Nomens *mu*, 'Hirte', stammt aus der Schrift „Lü xing“ 呂刑 ('Die Strafgesetze des Fürsten von Lü').<sup>3</sup> Diese ist als ein Kapitel des kanonisierten *Shang shu* 尚書 ('Ehrwürdige Dokumente') überliefert, welches in die frühe Chunqiu 春秋-Periode (770–476 v.u.Z.) datiert wird.<sup>4</sup> In antiken chinesischen Texten zur Menschenregierungskunst ist die

---

<sup>1</sup> Inschrift auf dem „Shi Hui gui“ 師獸毀, späte West-Zhou-Zeit (*Yin Zhou jinwen jicheng* 1984-1994: vol. 8, Nr. 4311, 263); für die folgende Transkription cf. Shirakawa (1962–1984: vol. 31, Nr. 186, 741): 女有佳小子。余令女死我家。飄嗣我西隴東隴僕駿百工牧臣妾。東戡內外。毋敢否善。 Cf. die Übersetzung von Li Feng (2006: 106):

Although you are but a young man, I command you to serve our family diligently, in charge of the servant chariot-drivers, the hundred craftsmen, the herders, and the male and female slaves in our western district and eastern district, interrogating and judging both internal and external affairs. Don't dare to be not good!

<sup>2</sup> Cf. z.B. die folgende Stelle im Kapitel „Jun chen shang“ 君臣上 ('Fürst und Minister I') der Sammlung *Guan zi* 管子 (*Meister Guan*), das Rickett (1985: 400) in die Mitte des dritten Jahrhunderts v.u.Z. datiert: 是故，有道之君，上有五官，以牧其民，則眾不敢踰軌而行矣。 'Eben darum gilt: Wenn ein Fürst, der die rechte Methode [des Herrschens] begriffen hat, auf der obersten [Hierarchieebene] fünf Beamte hat, um sein Volk zu regieren, dann wird es die Mehrheit nicht wagen, zu handeln, indem sie die Normen übertritt' (*Guan zi jiaozhu* 2004: 30.559). Cf. weitere Belege unten. Bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v.u.Z. bildeten das Verb *mu* und das Verb *si* 司, 'beaufsichtigen', ein Kopulativkompositum *musi* 牧司, 'kontrollieren, überwachen', das auf eine wechselseitige Kontrolle durch nominell einander Gleichgestellte im Rahmen eines Überwachungssystems referiert: 令民為什伍，而相牧司連坐。 'Er [Gongsun Yang 公孫鞅, d. i. Wei Yang 衛鞅 bzw. Shang Yang 商鞅] veranlasste, dass die Bevölkerung Gruppen von zehn und fünf [Familien] bildete und diese sich gegenseitig kontrollierten und in erweiterter Weise (d.h. innerhalb der Sippe) füreinander hafteten' (*Shiji* 1959: 68.2230).

<sup>3</sup> Cf. *Shangshu jinguwen zhushu* (1986: 528): 王曰：「嗟！四方司政典獄。非爾惟作天牧？'Der König sprach: ,Oh, ihr, die ihr in den peripheren Gebieten [außerhalb der königlichen Domäne] die Regierungsgeschäfte führt und die Urteile sprecht: Ist es nicht so, dass ihr als Hirten des Himmels agiert?'' Cf. *Hanyu da cidian* (1986-1994: vol. 6, 245a, s.v. 牧, 8).

<sup>4</sup> Die Authentizität und der genaue Entstehungszeitpunkt der einzelnen Kapitel im *Shangshu* sind umstritten. Das vorliegende Kapitel wird meist in die frühe Chunqiu-Zeit datiert, einige halten es aber auch für eine Schrift aus der Regierungszeit von König Mu 穆 (956-918 v.u.Z.).

metaphorische Darstellung des Herrschers als Hirte des Volkes wohl schon seit dem vierten Jahrhundert vor unserer Zeit belegt. Eine Textstelle aus den *Guo yu* 國語 (Texte [geordnet nach] Ländern), einem Fürstenspiegel aus der Zeit der Streitenden Reiche (Zhanguo 戰國, fünftes Jh.–221 v.u.Z.; cf. Bohlen 2023: 45–69 zu Datierung und Literargeschichte sowie Fahr 2022: 559–587 zum Titel), zeigt beispielhaft die konventionalisierte Verwendung der Hirtenmetapher im Rahmen von dessen Herrschaftslehre. Ein Beamter erklärt dem Fürsten eines Regionalstaates die moralische Vorbildfunktion eines Monarchen hier folgendermaßen:

- 1) 且夫君也者，將牧民而正其邪者也，若君縱私回而棄民事，民旁有慝無由省之，益邪多矣。(Guo yu 1978: 4.182)

‘Was überdies das Fürstsein im wahren Sinne des Wortes angeht, so heißt dies, das Volk zu behirten/regieren und sein [des Volkes] Fehlverhalten zu korrigieren. Wenn nun ein Fürst sich seinen lasterhaften Eigeninteressen hingibt und die Angelegenheiten des Volkes vernachlässigt, dann wird es überall im Volk zu Übeltaten kommen, ohne dass es die Möglichkeit gäbe, diese zu untersuchen, und das Fehlverhalten wird entsprechend zunehmen.’

#### 4.1 Revitalisierung der Hirtenmetapher in der antiken chinesischen Literatur

Bereits aus diesem Zitat erhellt der spezifische konzeptuelle Zuschnitt der Hirtenmetapher in der antiken chinesischen Menschenregierungskunst. In der bildlichen Vorstellung des Herrschers als Hirte wird nicht nur die Pflicht konzeptualisiert, das Volk zu beschützen und zu umsorgen, sondern auch die Aufgabe, diesem als moralisches Vorbild zu dienen und Fehlverhalten zu sanktionieren. Zudem gibt die Gleichsetzung des Volkes mit einer Herde Nutztiere, die unter der Führung ihres ‘Hirten’ sowohl zum Guten als auch zum Schlechten gelenkt werden kann, Aufschluss über die Stellung des Volkes im politischen Denken der damaligen Zeit und deutet auf die Möglichkeit hin, die Beherrschten als wirtschaftlich auszubeutende Ressource zu konzipieren. Die von Foucault und Bröckling beschriebene Unterscheidung zwischen Herrschaft

---

Zur Entstehungsgeschichte des *Shangshu* cf. Shaughnessy (1993) sowie Jiang Shanguo 蔣善國 (1988).

und Führung, welche durch die Hirtenmetapher in ihrer europäischen Prägung veranschaulicht wird, kommt dabei gerade nicht zum Ausdruck.

Der oben zitierte Rat des Beamten schließt mit einer weiteren Metapher für den Herrscher:

- 2) 夫君也者，民之川澤也。行而從之，美惡皆君之由，民何能為焉。  
(ibid.)

‘Was das Fürstsein im wahren Sinne des Wortes angeht, so heißt dies, dem Volk ein Gewässer zu sein: (Des Volkes) Verhalten und seine Gehorsamkeit, ob es gut ist oder schlecht, das hängt alles (von der Vorbildfunktion des) Fürsten ab. Wie könnte das Volk aus eigenem Antrieb handeln in dieser Konstellation?’

Der Ausdruck *mu min* 牧民, ‘das Volk behirten/dem Volk ein Hirte sein’, tritt in der zuvor zitierten Rede als metaphorischer Ausdruck für das Konzept des *Regierens* auf, ohne dass er näher erläutert oder erklärt wird, was auf eine bereits bestehende Konventionalisierung dieser Metapher hindeutet. In *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 (*Großes Wörterbuch des Chinesischen*), dem derzeit umfangreichsten Wörterbuch der chinesischen Sprache, dient genau diese Textstelle als Beleg für die Verwendung von *mu min* in der Bedeutung ‘das Volk regieren’ (*zhi min* 治民).<sup>5</sup> Im Vergleich dazu wird der metaphorische Ausdruck *dem Volk ein Gewässer sein* in der *Conclusio* desselben Textes durch den nachfolgenden Satz erläutert, wie es bei nicht-konventionalisierten Metaphern in altchinesischen Texten in der Regel der Fall ist. Dem Leser wird verständlich gemacht, dass der Herrscher seinem Volk gleichsam die moralische ‘Flussrichtung’ vorgibt und seine Untertanen sich allein dorthin treiben lassen, wohin er sie führt. Die Metapher *dem Volk ein Gewässer sein* (*min zhi chuanze ye* 民之川澤也) ist in keinem anderen überlieferten Text belegt und auch in keinem Wörterbuch verzeichnet. Ihre Nicht-Konventionalität drückt sich an dieser Stelle also, anders als Weinrich suggeriert, gerade in ihrer Einbettung in einen explizierenden Kontext aus.

Ein weiterer früher Beleg für die Hirtenmetapher begegnet in dem Textkonvolut *Guan zi* 管子 (*Meister Guan*). Dieses enthält unter anderem Traktate zur Menschenregierungskunst, welche zum Teil vermutlich ebenfalls aus dem vierten Jahrhundert v.u.Z. stammen (cf. Rickett 1985 und 1998 zur Datierung der einzelnen Teile). Gleich das erste Kapitel, welches von W. Allyn Rickett

---

<sup>5</sup> Cf. *Hanyu da cidian* (1986–1994: vol. 6, 246, s.v. 牧民).

(1985: 52) in die Mitte des vierten Jahrhunderts v.u.Z. datiert wird, trägt die Überschrift „Mu min“ 牧民, ‘Das Volk behirten’. Es beginnt mit folgenden Worten:

3) 凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。(Guan zi jiaozhu 2004: 1.2)

‘Wer Land besitzt und das Volk behirtet/regiert, der muss die Jahreszeiten achten und über die Kornkammern wachen.’

Auch in diesem Text wird die Hirtenmetapher nicht kommentiert, was als ein weiterer Hinweis darauf zu werten ist, dass diese bereits im vierten Jahrhundert v.u.Z. weitgehend konventionalisiert gewesen sein dürfte. Folgerichtig ist in einer Schrift, die rund zwei Jahrhunderte jünger ist als das *Guan zi*-Kapitel „Mu min“ (‘Das Volk behirten’), bereits eine Revitalisierung der konventionalisierten Hirtenmetapher zu beobachten. Bei dieser Schrift handelt es sich um eine Throneingabe aus dem Jahre 178 v.u.Z., also aus der frühen Westlichen Han 漢-Dynastie (206 v.u.Z.–6 u.Z.), welche in die *Dokumente der Han* (*Han shu* 漢書) inseriert ist. Darin erläutert der Autor, Chao Cuo 鼂錯 (gest. 154 v.u.Z.), ein Führungsbeamter am Hof des Han-Kaisers Wendi 文帝 (reg. 180–157 v.u.Z.), die Wichtigkeit einer soliden Wirtschaftspolitik:

4) 夫腹飢不得食，膚寒不得衣，雖慈母不能保其子，君安能以有其民哉！明主知其然也，故務民於農桑，薄賦斂，廣畜積，以實倉廩，備水旱，故民可得而有也。民者，在上所以牧之，趨利如水走下，四方亡擇也。(Hanshu 1962: 24A.1131)

‘Nun: wenn der Magen knurrt und es nichts zu essen gibt, wenn einem kalt ist und es nichts anzuziehen gibt, dann kann selbst eine fürsorgliche Mutter ihr Kind nicht mehr beschützen. Wie kann da ein Fürst von sich glauben, er würde sein Volk (richtig) regieren? Ein helllichtiger Herrscher weiß, dass dies so ist. Daher bemüht er sich darum, dass das Volk Ackerbau und Seidenzucht betreibt, und senkt die Steuern, um die Kornspeicher zu füllen und für (Zeiten von) Überschwemmungen und Dürre vorzusorgen. Folglich kann von ihm über das Volk verfügt werden, indem er es an sich bindet. Was das Volk angeht, so kommt es (bei seiner Regierung) darauf an, wie der Kaiser es behirtet/regiert: Es läuft (nämlich) dem eigenen Vorteil so hinterher, wie Wasser (stets) bergab fließt, ohne dabei eine der vier Himmelsrichtungen wählen zu können.’

Gleich im ersten Satz spielt Chao Cuo auf das in der antiken Literatur weit verbreitete Bild des Herrschers als VATER UND MUTTER DES VOLKES (*min zhi fu*

*mu* 民之父母) an, ein Konzept patrimonialer monarchischer Herrschaft aus der vor-kaiserzeitlichen konfuzianischen Staatsideologie.<sup>6</sup> Die Analogie von Mutter und Herrscher fungiert hier als *Grounder*, der beim Leser Assoziationen mit anderen *loci classici* aus älteren Traktaten der Menschenregierungskunst hervorruft. Dabei wird die *Fürsorglichkeit* (*ci* 慈) der Mutter bzw. des Herrschers betont, um die implizite Kritik an den konfuzianischen Vorstellungen monarchischer Ordnung zu verstärken: Fürsorglichkeit allein reiche nicht aus, wenn der Herrscher sein Volk in Krisenzeiten beschützen wolle. Die mithilfe der Hirtenmetapher geäußerte Kritik richtet sich also, anders als in vergleichbaren Texten des europäischen Mittelalters (s.u. in Abschnitt 5), nicht gegen zu wenig mitfühlende Zuwendung, sondern gerade gegen einen Überschuss derselben.

Als Negativbeispiel bildet der erste Satz der oben zitierten Stelle zudem einen Carrier für die Metapher *mu*, 'behirten', in deren letztem Satz, denn das Beispiel illustriert eine Form monarchischer Herrschaft, welche gewisse Aspekte des Behirens missachtet, die aus Sicht des Autors für die Menschenregierungskunst relevant sind, und diese allein mit den bewährten Rezepten der konfuzianischen Staatsideologie praktiziert. Ein weiterer Carrier für *mu*, 'behirten', ist der Satz '[Das Volk] läuft dem eigenen Vorteil so hinterher, wie Wasser (stets) bergab fließt, ohne dabei eine der vier Himmelsrichtungen wählen zu können' (趨利如水走下，四方亡擇也). Es handelt sich dabei um einen Allgemeinplatz, der in vielen anderen antiken Schriften in dieser oder ähnlicher Form begegnet, unter anderem an den bereits erwähnten Stellen in *Guan zi* sowie in *Shang jun shu* 商君書 (*Schriften betreffs des Fürsten von Shang*) (cf. Schwermann im Druck). In der hier zitierten Throneingabe referiert er auf denjenigen Aspekt der Menschenregierungskunst, dessen Nichtachtung im Negativbeispiel des ersten Carriers bemängelt wird, nämlich auf die Fähigkeit, das eigennütziges Gewinnstreben der Beherrschten zu nutzen, um sie in die gewünschten Bahnen (in diesem Fall die Betätigung im Ackerbau) zu lenken.

---

<sup>6</sup> Zwei instruktive Beispiele bieten u.a. ein der konfuzianischen Schule zugerechnetes Textkonvolut mit dem Titel *Xunzi* 荀子 (*Meister Xun*) aus dem dritten Jahrhundert v.u.Z. (*Xunzi jijie* 1988: 5.163; Übersetzung bei Hutton 2014: 75) sowie eine Passage aus *Liji* 禮記 (*Aufzeichnungen zu den Riten*), einer frühkaiserzeitlichen Textsammlung heterogenen Materials (*Liji jijie* 1989: 49.1274; Übersetzung bei Legge 1885: 278). Zu weiteren Belegen und der Geschichte der Figur cf. Andreini (2006).

Durch die Verwendung dieser beiden Carrier gelingt es Chao Cuo, die zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Throneingabe bereits vollständig konventionalisierte Hirtenmetapher zu revitalisieren: Indem er seine Kritik an dem im Weberschen Sinne traditionellen Konzept des Monarchen als VATER UND MUTTER DES VOLKES mit dem Vergleich von Volk, welches immer nur seinem eigenen Vorteil hinterherläuft, und Wasser, das seine Laufrichtung nicht frei wählen kann, verbindet, haucht er der toten Metapher des *Behirtens* frisches Leben ein und reichert sie mit neuen Aspekten der Menschenregierungskunst an. Chao Cuo zeichnet einen *Hirten*, der das Volk nicht wie 'Vater und Mutter' (*fu mu* 父母) umsorgt, sondern die in seiner Obhut stehenden Humanressourcen wie ein Manager<sup>7</sup> an die richtige Stelle lenkt, indem er sich das Vorteilsstreben der von ihm Beherrschten zu Nutze macht. Damit aktiviert er das eingangs erwähnte Potential der Hirtenmetapher chinesischen Typs, die Beherrschten als wirtschaftlich auszubeutende Ressource zu konzipieren. Diese erscheinen dabei nicht als empfindsame Subjekte, deren seelischen Bedürfnissen gleichfalls Rechnung zu tragen ist – hierfür steht die von Chao Cuo problematisierte Familienmetapher bereit. Vielmehr profiliert die Metapher des HERRSCHERS ALS HIRTE das leibliche Wohlergehen der Beherrschten. Für dieses soll der *Hirte* Rechnung tragen, um die Arbeitskraft der ihm Unterworfenen bestmöglich abschöpfen zu können.

## 4.2 Narrativierung der Hirtenmetapher

Weitaus avanciertere Verfahren einer Revitalisierung der Hirtenmetapher<sup>8</sup> finden sich im 30. Kapitel des *Shiji* 史記 (*Aufzeichnungen der Schreiber*), welches von Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v.u.Z.) auf Grundlage der Vorarbeiten seines Vaters und Amtsvorgängers Sima Tan 司馬談 (gest. 110 v.u.Z.) am

---

<sup>7</sup> Cf. Bröckling (<sup>3</sup>2019) zum Konzept des Hirten als *human resource manager*.

<sup>8</sup> Die Metapher des Behirtens von Tieren für das Regieren von Menschen konnte in der antiken chinesischen Literatur unterschiedlich ausgestaltet werden, wobei sich eine gewisse Grundvorstellung erkennen lässt. Ein Beispiel für die Revitalisierung der Metapher im Rahmen eines Gesprächs zwischen Herrscher und Hirte, welches der im Folgenden vorzustellenden Episode ähnelt, begegnet in der daoistischen Textsammlung *Zhuangzi* 莊子 (*Meister Zhuang*). Dort wird das Regieren des Reiches mit dem Hüten von Pferden verglichen: 夫為天下者，亦奚以異乎牧馬者哉！亦去其害馬者而已矣！ (*Zhuangzi jiaoquan* 4.930 [Kapitel 24]) 'Nun, was das Regieren des Reiches betrifft, inwieweit unterscheidet es sich vom Hüten von Pferden? Es handelt sich lediglich um das Entfernen dessen, was den Pferden schadet!'

kaiserlichen Hof zusammengestellt wurde. Dort wird der Werdegang einer Person namens Bu Shi 卜式 beschrieben.<sup>9</sup> Bei diesem soll es sich um einen Hirten gehandelt haben, der aufgrund seines Geschicks im Hüten von Ziegen eine Position als hoher Verwaltungsbeamter erlangte und als solcher seine Hirtenkunst von den Ziegen auf die Menschen des Bezirks, für den er zuständig war, ausdehnen konnte:

- 5) 初，式不願為郎。上曰：「吾有羊上林中，欲令子牧之。」式乃拜為郎，布衣屨而牧羊。歲餘，羊肥息。上過見其羊，善之。式曰：「非獨羊也，治民亦猶是也。以時起居；惡者輒斥去，毋令敗羣。」上以式為奇，拜為緱氏令試之，緱氏便之。遷為成皋令，將漕最。上以為式朴忠，拜為齊王太傅。(Shiji 1959: 30.1432)

‘Zu Beginn wollte [Bu] Shi kein Palastdiener werden. Der Kaiser sagte zu ihm: ‚Im Shanglin-[Park] habe ich Ziegen; ich möchte Euch sie hüten lassen.‘ [Bu] Shi wurde daraufhin Palastdiener, und ein einfaches Leinengewand und Schuhe aus Stroh tragend hütete er die Ziegen. Nach einem guten Jahr waren die Ziegen fett und zahlreich geworden. Als der Kaiser vorbeikam und die Ziegen sah, fand er Gefallen daran. [Bu] Shi sagte: ‚So ist es nicht allein mit den Ziegen. Mit dem Regieren von Menschen verhält es sich genauso: Zur rechten Zeit lässt man sie aufstehen oder rasten. Die Schlechten unter Ihnen entfernt man, damit sie die Herde nicht verkommen lassen.‘ Der Kaiser hielt [Bu] Shi für bemerkenswert, daher machte er ihn zum Magistrat [des Landkreises] Goushi und ließ es ihn dort versuchen. [Der Landkreis] Goushi profitierte davon. [Der Kaiser] beförderte ihn zum Magistrat [des Landkreises] Chenggao, wo er für den Transport von Getreide zuständig war und hervorragende Arbeit leistete. Der Kaiser befand [Bu] Shi für aufrichtig und treu, sodass er ihn zum Obertutor des Titularkönigs von Qi ernannte.’<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Der Rufname dieses Mannes, *Shi* 式, beutet wörtlich ‘Modell’ oder ‘Vorbild’. Es handelt sich möglicherweise um einen sprechenden Namen: „der Bu, den man sich zum Vorbild [nehmen kann]“. Für diesen Hinweis danken wir einem der anonymen Gutachter.

<sup>10</sup> In dem Geschichtswerk *Hanshu* 漢書 (*Dokumente der Han*; 1962: 58.2626) vom Beginn des zweiten Jahrhunderts u.Z., welches dem Hofbeamten Ban Gu 班固 (32-92) zugeschrieben wird, findet sich eine von der hier zitierten Stelle sprachlich nur unwesentlich verschiedene, jedoch präzisere Version dieser Anekdote. Dort wird zum einen die Bedeutsamkeit von Bu Shis Hirtenlehre neben seinem Geschick im Ziegenhüten für die Entscheidung des Kaisers, ihm ein Verwaltungsamt zu übertragen, hervorgehoben, und zum anderen die Übertragung des

Anders als in den zuvor genannten Beispielen wird das Wort *mu* in dieser Anekdote nicht in seiner übertragenen Bedeutung verwendet. Das Verb kommt zweimal vor und regiert jeweils die von Bu Shi gehüteten Ziegen. Die Übertragung auf das Regieren von Menschen entsteht erst durch einen Vergleich, welcher durch den Marker *you* 猶, 'so sein wie', verdeutlicht wird. ('So ist es nicht allein mit den Ziegen. Mit dem Regieren von Menschen verhält es sich genauso.' 非獨羊也, 治民亦猶是也。). Für das Regieren des Volks hingegen wird der bereits genannte Ausdruck *zhi min* 治民 verwendet. Durch den aufeinanderfolgenden Gebrauch der Worte *mu*, 'behirten', und *zhi*, 'regieren', wird deren Synonymie in diesem Kontext expliziert.

Die eigentliche Hirtenmetapher steckt in diesem Text hingegen in dem Wort *qun* 羣. Die Grundbedeutung dieses Wortes lautet 'Herde'.<sup>11</sup> Zur Entstehungszeit des Textes war es jedoch bereits seit mehreren Jahrhunderten als Metapher für eine Gruppe von Menschen konventionalisiert.<sup>12</sup> Erst der explizite Vergleich des Hütens von Ziegen mit dem Regieren von Menschen revitalisiert die Metapher. Das zweifach vorkommende Wort *mu* fungiert als Carrier, der die ursprüngliche Bedeutung von *qun* ins Bewusstsein des Lesers hebt, woraufhin *zhi* 治 auf den metonymischen Bedeutungswandel von 'Herde' zu 'Schar' aufmerksam macht. Auch bei dem Zeichen 羊 (*yang*, 'Ziege') handelt es sich um einen Carrier, welcher das Radikal, d.h. den bedeutungstragenden Bestandteil, des Zeichens 群 (*qun*) darstellt und somit die grundlegende Bedeutung des Wortes *qun*, 'Ziegenherde', hervorhebt. Tatsächlich lässt sich die Herrschaftsmetapher buchstäblich aus dem Zeichen herauslesen, da sich dieses aus den Elementen 羊 (*yang*, 'Ziege') und 君 (*jun*, 'Fürst') zusammensetzt. Zwar kann man die Bedeutung eines chinesischen Wortes nicht ohne Weiteres aus den

---

Hütens von Ziegen auf das Menschevolk expliziter beschrieben: 'Der Kaiser fand seine Worte bemerkenswert und wollte ihn versuchsweise Menschen regieren lassen' (上奇其言, 欲試使治民。).

<sup>11</sup> Cf. hingegen Schuessler (2007: 438) zu der Spekulation, dass die Bedeutung 'Herde' sekundär aus einer sinotibetischen Wurzel entstanden ist, die zunächst die Vielheit aller Wesen, nicht nur der von Tieren, bezeichnete. Wir folgen Schuessler hier nicht, da schon allein die Tatsache, dass die weit überwiegende Mehrzahl der Verwendungen von *qun* in antiken Schriften auf Tiere bezogen ist, gegen seine Hypothese spricht.

<sup>12</sup> Zur Schreibung des Zeichens *qun* existiert sowohl die Variante 羣 als auch die jüngere Variante 群, welche sich beide aus dem Zeichen 羊 (*yang*, 'Ziege') und dem Zeichen 君 (*jun*, 'Fürst') zusammensetzen, cf. *Hanyu da cidian* (*Hanyu da cidian* 1986-1994: vol. 9, 184, s.v. 羣, 2).



Bestandteilen des Schriftzeichens ableiten, mit welchem dieses konventionell geschrieben wird. Es steht jedoch zu vermuten, dass sich die Verfasser von Texten, in denen von der Metapher der *Herde* Gebrauch gemacht wird, die Schreibung des Zeichens 群 zu Nutze machten, um mithilfe von Carriern auf die Polysemie des Wortes *qun* aufmerksam zu machen. Da *jun* (Altchinesisch [AC] \**kwən*) und *qun* (AC \**gwən*) im Altertum, genau wie in der modernen Standardsprache, bis auf den Anlaut homophon waren (Schuessler 2009: 335), nutzte man sie für paronomastische Definitionen und Wortspiele.<sup>13</sup> Ein Beispiel dafür findet sich im *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 (*Nebenaufzeichnungen zum Buch der Lieder in der Rezension des Herrn Han*):

- 6) 「君者何也？」曰：「羣也。為天下萬物而除其害者謂之君。」  
(*Hanshi waizhuan jianshu* 2012: 5.506)

‘Ein Fürst (*jun*) zu sein, was bedeutet das?’ Die Antwort lautet: ‘Zu versammeln (*qun*). Denjenigen, der alle Wesen der Welt regiert und die Schädlinge unter ihnen entfernt, nennt man Fürst (*jun*).’

Hier lässt sich *qun* als nominalisiertes Derivatvverb mit der Bedeutung ‘(als Herde) versammeln’ verstehen. Auf diese Weise wird genau wie in der Anekdote über Bu Shi das Konzept eines Herrschers erläutert, dessen Pflicht darin besteht, die Mitglieder des Volks (/der Herde) zu schützen, indem er die Schädlinge unter ihnen beseitigt. Dieses letzte Element ist ein zentraler Aspekt der altchinesischen Hirtenmetapher, welcher diese von ihrem europäischen Pendant unterscheidet. War in den *Texten [geordnet nach] Ländern (Guo yu)* noch vom ‘Korrigieren des Fehlverhaltens’ (*zheng qi xie* 正其邪) die Rede, so besteht die metaphorisch verstandene Hirtenkunst in den voranstehenden Quellenbeispielen im Entfernen destruktiver Herdenmitglieder. Dieselbe Idee ist in der verwandten Metapher des *Gartenstaats* ausgedrückt. Diese greift das Bild des Herrschers als Gärtner auf, der das Unkraut auf seinem Feld entfernt. Der Begriff des *Gartenstaats* wurde von Zygmunt Bauman (1925–2017) eingeführt und von Heiner Roetz in seinen Publikationen zum Konzept einer ‘harmonischen Gesellschaft’ (*hexie shehui* 和諧社會) in der Volksrepublik China aufgegriffen. Roetz definiert den Gartenstaat als einen Staat, „der sein Territorium wie eine biologische Pflanzung bestellt und dabei auf die harmonische Zusam-

---

<sup>13</sup> So etwa im *Xunzi*: ‘Ein Fürst versteht sich darauf, [Menschen] (als Herde) zu versammeln’ (君者，善羣也。). Cf. *Xunzi jijie* 1988: 5.165.

menstimmung des Ensembles achtet und störendes Unkraut ausmerzt“ (Roetz 2016: 129). Die Vorstellung, die hinter diesem Begriff steckt, leitet bis heute die politische Führung der Volksrepublik China. Im Jahr 2015 veröffentlichte die Zentrale Disziplinarkommission der Kommunistischen Partei etwa einen Artikel mit dem Titel ‘Pferde, die der Herde schaden’ („Hai qun zhi ma“ 害群之馬), in welchem die Entlassung mehrerer nicht explizit genannter Politiker mit Bezug auf die Metapher des *Pferdehütens* (cf. Fußnote 8) sowie folgende Stelle aus dem *Huainanzi* 淮南子 (*Der Meister von Huainan*) gerechtfertigt wird:

7) 治國者若鋤田，去害苗者而已。(Huainanzi jishi 1998: 16.1165)

‘Das Regieren eines Landes ist wie das Jäten eines Feldes; es geht allein darum, das zu entfernen, was den Sprossen schadet.’

Beides bekräftigt die These, dass die altchinesische Hirtenmetapher, anders als ihr europäisches Gegenstück, nicht auf die geistige Führung von und Sorge für die Beherrschten hin profiliert wurde, sondern letztere als möglichst effizient zu bewirtschaftende Ressource verbildlicht. Dabei ist aus komparatistischer Perspektive hervorzuheben, dass das metaphorische Hirtenamt als ‘weltliches’ Amt aufgefasst wurde. Anders als das europäische Mittelalter kannte die chinesische Antike keine der christlichen Kirche vergleichbare Institution. Entsprechend konnte die Hirtenmetapher nicht dazu dienen, einen Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft herauszuarbeiten und beide Herrschaftsformen zueinander in Beziehung zu setzen (s.u. in Abschnitt 5). Für Herrschaft als mitfühlende Anleitung standen dem gegenüber andere Herrschaftsmetaphern, insbesondere die der Familie, zur Verfügung.

Indes, die Anekdote über den tüchtigen Hirten und Beamten Bu Shi expliziert nicht allein die herrschaftstheoretischen Implikationen der altchinesischen Hirtenmetapher. Vielmehr transformiert sie diese in eine Erzählung und leitet bzw. erleichtert auf diese Weise ihr Verständnis.<sup>14</sup> Daher können wir die Narrativierung der Metapher als einen Carrier ansehen, d.h. als Einbettung derselben in einen kohärenten Sinnzusammenhang, welcher ihr metaphorisches Substrat freilegt. Zudem verknüpft diese Form der Narrativierung die

---

<sup>14</sup> Die Bedeutung von Erzählungen für das Erfassen von Metaphern wird durch die moderne psycholinguistische Forschung bestätigt. Raymond Gibbs (2006; 2013) konnte etwa mithilfe von Experimenten zeigen, dass Menschen zu Geschichten ausgearbeitete Metaphern durch den unbewussten körperlichen Nachvollzug ihres bildspendenden Anteils verarbeiten.

Metapher mit einer historischen Person. In dieser Form des Exemplums ist sie literarisches Gemeingut. Autoren konnten mithilfe von Anspielungen auf sie verweisen und auf diese Weise das in ihr gebundene herrschaftstheoretische Wissen abrufen, ohne dieses wortreich ausformulieren zu müssen.

### 4.3 Terminologisierung der Hirtenmetapher

Ein Beispiel für eine solche Anspielung bietet ein viel besprochenes Gedicht des chinesischen Dichters Tao Yuanming 陶淵明 (365–427).<sup>15</sup> Dieser Text belegt zum einen, dass die altchinesische Hirtenmetapher nicht an das herrschaftstheoretische bzw. historiographische Schriftgut gebunden war, sondern, genau wie in Europa, in ganz verschiedenen Textsorten und Zusammenhängen verwendet werden konnte. Zum zweiten veranschaulicht er, dass auch vor-moderne chinesische Dichter die Hirtenmetapher nicht einfach nur gebrauchten, sondern sie vielmehr zum Kern von historischen Erzählungen machten und sie auf diese Weise revitalisierten.

Das Gedicht, welches im Folgenden in Hinsicht auf die in ihm verwendete Hirtenmetapher interpretiert werden soll, trägt den Titel 'Vom Alkohol' („Shu jiu“ 述酒).<sup>16</sup> Es besteht im Wesentlichen aus einer Aneinanderreihung literarischer Anspielungen, deren übergeordneter Sinnzusammenhang Kommentatoren seit jeher herausgefordert hat.<sup>17</sup> Die klassische Deutung stammt von dem chinesischen Gelehrten Tang Han 湯漢 (1202–1272).<sup>18</sup> Dieser interpretiert das Gedicht als politische Klage bzw. Anklage. Tang Han zufolge verarbeitet der Dichter in diesem Werk die gewaltsame Machtergreifung eines Mannes namens Liu Yu 劉裕 (363–422). Dieser zwang im Jahr 420 den letzten Kaiser der

---

<sup>15</sup> Einen Überblick über die historische Person Tao Yuanming, sein literarisches Werk, die Überlieferung seiner Schriften sowie die einschlägige Sekundärliteratur bietet Yuan Xingpei (2014).

<sup>16</sup> Die Bedeutung des Titels ist Gegenstand verschiedener Theorien.

<sup>17</sup> Der deutsche Übersetzer Karl-Heinz Pohl (1986: 133–135, Fußnote) vertritt die Auffassung, der Text sei schlicht unverständlich. James Robert Hightower (1970: 159) spricht von „one of the most difficult poems in Chinese“. Die folgende Übersetzung und Deutung stellen lediglich einen möglichen Interpretationsweg vor. Sie stützen sich auf die Annotationen moderner chinesischer Philologen, insbesondere auf *Tao Yuanming ji jianzhu* (2003: 290–303) von Yuan Xingpei 袁行霈 und *Tao Yuanming shi jianzheng gao* (2007: 345–362) von Wang Shumin 王叔岷.

<sup>18</sup> *Tao Jingjie shi zhu* (1988: 49–52).

damals in Südchina herrschenden Jin 晉-Dynastie (266–420) zum Thronverzicht, gründete seine eigene Dynastie, und ließ wenig später den abgesetzten Monarchen ermorden – ein bis dahin einmaliger Vorgang.<sup>19</sup> Tao Yuanming hatte sich bereits zuvor von dem angehenden Usurpator und seinem Verband distanziert und sich ins Privatleben zurückgezogen. Als aufmerksamer und offensichtlich gut informierter Beobachter kommentierte er die politischen Ereignisse seiner Zeit nur mehr indirekt mithilfe von Metaphern, Symbolen, Allusionen und anderen Formen indirekter Rede, so auch in „Shu jiu“ 述酒 (‘Vom Alkohol’).<sup>20</sup> Es folgt zunächst der vollständige Text des Gedichtes samt Übersetzung ins Deutsche:<sup>21</sup>

- |   |        |                                                                                                                             |
|---|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | 重離照南陸， | Die Doppelte Sonne (= das Kaiserhaus der Jin) bescheint das südliche Land,                                                  |
| 2 | 鳴鳥聲相聞。 | Singende Vögel (= gelehrte Beamte) hören der anderen Vögel Stimmen.                                                         |
| 3 | 秋草雖未黃， | Obgleich das herbstliche Gras noch nicht verblichen ist,                                                                    |
| 4 | 融風久已分。 | Hat sich der Frühlingswind seit langem schon zerstreut.                                                                     |
| 5 | 素礫晶脩渚， | Helle Kiesel glitzern auf langgezogenen Sandbänken,                                                                         |
| 6 | 南嶽無餘雲。 | Über den südlichen Gipfeln hängen keine Wolken mehr.                                                                        |
| 7 | 豫章抗高門， | [Der Herzog von] Yuzhang (= Liu Yu) stemmte sich gegen die hohe Pforte (= das Kaiserhaus der Jin),                          |
| 8 | 重華固靈墳。 | Und Chonghua (= der Urkaiser Shun, hier: der letzte Jin-Kaiser) schloss sich in seine heilige Gruft ein (= musste sterben). |

---

<sup>19</sup> Zur politischen Ereignisgeschichte jener Epoche cf. die ausführliche Überblicksdarstellung von Hans Bielenstein (1996). Vergleiche jetzt auch Holcombe (2019).

<sup>20</sup> Einer der ersten Biographen Tao Yuanmings im sechsten Jahrhundert, welcher zugleich eine Ausgabe seiner gesammelten Werke besorgte, urteilte treffend: „Wenn er über zeitgenössische Angelegenheiten sprach, dann deutete er [lediglich] darauf hin, sodass man sich [den eigentlichen Sinn] denken kann“ (語時事則指而可想), cf. *Tao Yuanming ji jianzhu* (2003: 613–614).

<sup>21</sup> Zitiert nach *Tao Yuanming ji jianzhu* (2003: 290). Zur Emendation von xi 西 zu si 四 in Zeile 12, cf. *ibid.* (2003: 296–297, Anm. 6). Die Wiedergabe des ersten Zeichens in Zeile 14 folgt den Kommentaren in *Tao Yuanming shi jianzheng gao* (2007: 353–354).

- 9 流淚抱中歎, Ich vergieße Tränen und umschließe meine treuen  
Seufzer,
- 10 傾耳聽司晨。 So warte ich lauschend auf den Morgenruf des Hahns.
- 11 神州獻嘉粟, Die heilige Provinz präsentierte glücksverheißende  
Hirse,
- 12 四靈為我馴。 Und die vier beseelten [Geschöpfe] wurden gezähmt.
- 13 諸梁董師旅, Zhuliang (= Liu Yu) führte die Armee,
- 14 牟勝喪其身。 Und Mi Sheng (= Huan Xuan [369–404], ebenfalls ein  
Usurpator) verlor sein Leben.
- 15 山陽歸下國, [Der Herzog von] Shanyang (= der letzte Kaiser der  
Han, reg. 189–220) begnügte sich mit einer  
Unterrherrschaft,
- 16 成名猶不勤。 Als ob er sich gar nicht darum bemühte, sich einen  
Namen zu machen.
- 17 卜生善斯牧, Herr Bu (= Bu Shi) verstand sich auf das Behirten  
schlechthin,
- 18 安樂不為君。 [Der Herzog von] Anle (= der letzte Kaiser des Shu-  
Königreiches, reg. 223–263) indes verhielt sich nicht  
wie ein rechter Herrscher.
- 19 平王去舊京, König Ping (sc. der Zhou, reg. 770–720 v.u.Z.) musste  
die alte Hauptstadt verlassen,
- 20 峽中納遺薰。 Welche daraufhin Barbarenhorden hereinließ.
- 21 雙陵甫云育, Erstmals werden [die Menschen zwischen] den zwei  
Hügeln wieder genährt,
- 22 三趾顯奇文。 Und die dreifüßige [Krähe] macht ungewöhnliche  
Texte bekannt.
- 23 王子愛清吹, Der Königssohn [sc. der Zhou, 6. Jh. v.u.Z.] schätzte  
die hellklingende Flöte,
- 24 日中翔河汾。 Zur Mittagszeit schwebte er über dem Gelben Fluß  
und der Fen-Provinz.
- 25 朱公練九齒, Herr Zhu (= Fan Li, um 500 v.u.Z.) auf der anderen  
Seite übte sich in einem langen Leben (wörtlich: neun  
Zähnen);
- 26 閑居離世紛。 Er zog sich ins Private zurück und hielt den weltlichen  
Ärger auf Abstand.
- 27 峨峨西嶺內, Zwischen den steilen Bergkämmen im Westen

- 28 偃息常所親。 Findet er (der letzte Jin-Kaiser) die Ruhe, zu der er sich schon immer hingezogen fühlte.
- 29 天容自永固, Sein himmlisches Erscheinungsbild wird ewig Bestand haben,
- 30 彭殤非等倫。 Anders als das Leben eines uralten Greises oder früh verstorbenen Kindes.

Das Gedicht beginnt mit einem Naturpanorama (Zeile 1-6). Dieses dient als Carrier für die im Folgenden verwendete Hirtenmetapher, welche ebenfalls politische Zustände mithilfe eines Naturbildes in Worte fasst. Tao Yuanming schildert den vermeintlich unbedrohten Zustand der Jin-Dynastie mithilfe einer Landschaftsszene. Diese enthält gängige Metaphern wie die des singenden Vogels (Zeile 2), welcher in der Lyrik jener Epoche oftmals den gebildeten Beamten verbildlicht, der sich mithilfe literarisch anspruchsvoller Texte zu Wort meldet. In den nächsten vier Zeilen (7-10) bricht das Unheil in Form der Usurpation des Liu Yu in diese Szene ein, über welche der Dichter großen Kummer verspürt. Im Folgenden (Zeile 11-14) rekapituliert Tao Yuanming Liu Yus Leistungen auf dem Weg zur Dynastiegründung. U.a. wird dem vormaligen Militärführer die 'Zähmung' (*xun* 馴) sagenhafter Geschöpfe zugerechnet (Zeile 12), welche als glücksverheißende Omina aufgefasst wurden. Dieser Ausdruck dient ebenfalls als semantischer Carrier für die folgende Hirtenmetapher. Als solcher führt er den Herrscher bereits an dieser Stelle als jemanden vor, der Tiere zu führen, ja, zu domestizieren vermag und sich auf diese Weise, genau wie Bu Shi, für die Menschenführung qualifiziert.

Die nächsten vier Zeilen (Zeile 15-18) führen die zentrale Hirtenmetapher ein. Erst unter Berücksichtigung derselben sowie ihrer Carrier wird der Sinn des gesamten Textes gemäß der hier vorgeschlagenen Deutung verständlich. Tao Yuanming vergleicht die Regierungsweise zweier historischer Herrscher, die zum Thronverzicht gezwungen wurden, mit der robusten Herrschaftstechnik des kaiserlichen Beamten Bu Shi.<sup>22</sup> Dieser, so suggeriert der Text, habe sich darauf verstanden, widerspenstige Tiere aus der Herde auszusortieren, wohingegen die besagten beiden Monarchen als metaphorische *Hirten* durch Mitglieder ihrer ehemaligen *Herde* abgesetzt wurden bzw. auf anderem Wege ihrer

---

<sup>22</sup> Die hier vertretene Interpretation des entscheidenden 17. Verses geht auf den chinesischen Literaturhistoriker Lu Qinli 逯欽立 (1911-1973) (Lu Qinli 1948: 370-372) zurück.

Herrschaft verlustig gingen. Dem Dichter zufolge hat sich Liu Yu also als kompetenterer bzw. erfolgreicherer Hirte erwiesen als sein Vorgänger, wobei Tao Yuanming die mit diesem Erfolg einhergehende Brutalität gegenüber den Beherrschten zumindest indirekt andeutet. Die Regierungstechnik des tüchtigen Hirten wird nicht expliziert, sondern lediglich im Rahmen einer literarischen Anspielung aufgerufen. Die Hirtenmetapher nimmt dabei die Form eines Abstraktnomens an. Aus einer konventionalisierten Metapher, *der Hirte, behirten*, ist ein herrschaftstheoretisches Leitwort mit metaphorischem Substrat geworden, *das Hirtentum*. Diese Entwicklung markiert das voranstehende Pronomen *si* 斯. Es fungiert im Klassischen Chinesisch nicht allein als einfaches Demonstrativum oder Possessivpronomen, sondern modifiziert zudem abstrakte, bisweilen auch metaphorisch gebrauchte Nomen.<sup>23</sup> Entsprechend kann es an dieser Stelle als Marker für uneigentliche Rede aufgefasst werden. Dass es sich bei dem Wort *mu* um eine Metapher handelt, wird schließlich durch das letzte Nomen im Parallelvers unterstrichen: *jun*, der ‘Herrscher’ bzw., im Kontext, auch ‘der rechte Herrscher’. Dieses Wort, welches nicht nur durch

---

<sup>23</sup> Im *Lunyu* 論語, im Deutschen oft als *Gespräche des Konfuzius* übersetzt, heißt es etwa: ‘Der Meister sagte: ‚Wer vermag es, [sein Haus] zu verlassen, ohne durch die Tür zu gehen? Wie kommt es dann, dass niemand *diesen Weg* nimmt?’ (子曰: 「誰能出不由戶? 何莫由斯道也? 」). Cf. *Lunyu yizhu* (1980: 61). (Die in dieser Textausgabe vorgeschlagene Übersetzung ins moderne Chinesisch stimmt mit der hier vertretenen Auffassung nicht überein.) Der Zusammenhang verlangt, dass mit ‘dieser Weg’ (*si dao*) nicht lediglich ein bestimmter Weg unter vielen möglichen gemeint ist, sondern *der rechte Weg schlechthin* in einem emphatischen Sinne. Andernfalls ergäbe sich keine Parallele zwischen der einzigen Tür eines Hauses und dem allgemeingültigen Standard ethischen Handelns, welchen die Menschen – paradoxerweise – gleichwohl verfehlen. Tatsächlich bildet das Pronomen *si* hier ein Abstraktum und fungiert zugleich als Marker für dessen metaphorisches Substrat, für welches der erste Teil des Ausspruches einen semantischen Carrier bereitstellt. Diese Verwendung des Pronomens findet sich auch in den Gedichten Tao Yuanmings. In einem Text heißt es beispielsweise über einen entfernten Verwandten Tao Yuanmings, dieser würde „wahrlich diese Halle (*si tang*) errichten“ (允構斯堂), cf. *Tao Yuanming ji jianzhu* (2003: 18). Hier wird das *Haus* als Metapher für einen Familienclan verwendet. In einem anderen Gedicht gebraucht der Dichter den Ausdruck ‘dieses Herz’ (*si xin* 斯心) für die innere Einstellung eines seiner Vorfahren (ibid.: 41). Mehrfach verwendet Tao Yuanming die Wendung ‘dieser Mensch’ (*si ren* 斯人) im Sinne von ‘Menschen überhaupt’, ‘der Mensch schlechthin’ (ibid.: 72, 431). Alternativ könnte man *si* als präponiertes Objektpronomen auffassen und übersetzen ‘Herr Bu verstand sich darauf, *diese(n)* zu behirten’. Dies wäre zwar grammatisch möglich (cf. ibid.: 98), inhaltlich jedoch wenig einleuchtend, schließlich hat Bu Shi keine der zuvor genannten Personen unter seine Herrschaft genommen. Zudem verstößt diese Lesart gegen das Strukturprinzip des Doppelverses, dem zufolge Bu Shi (Z. 17) dem Herzog von Anle (Z. 18) gegenübergestellt wird. Insofern erscheint die hier vertretene Interpretation naheliegender.

seine semantische Nähe (s.o.), sondern auch durch seine Position im Text in einen Sinnzusammenhang mit der Hirtenmetapher gebracht wird, bildet einen weiteren Carrier zu *mu*.

Die folgenden vier Verse (Zeile 19–22) setzen die historische Erzählung fort und berichten vom Weg Liu Yus zur Kaiserschaft. Dieser eroberte in den Jahren von 416 bis 418 das ehemalige Hauptstadtgebiet des chinesischen Kaiserreiches in der Nähe des Gelben Flusses zurück und brachte die Gräber der ersten Jin-Kaiser unter die nominelle Kontrolle des Kaiserhauses. Im Zuge dessen erwies sich der angehende Kaiser dem Dichter zufolge ein weiteres Mal als fähiger *Hirte*, schließlich gelang es ihm, die dortige Bevölkerung erneut zu ‘nähren’ (*yu* 育), d.h. in die Herrschaft der Jin-Dynastie einzugliedern, nachdem diese Region zu Beginn des vierten Jahrhunderts an zumeist fremdstämmige Herrschaftsverbände verloren worden war. Auch das Verb *yu*, genau wie *xun* (‘zähmen’) zuvor, fungiert als Carrier für die zentrale Hirtenmetapher, zeigt sie den Herrscher doch, gleich einem Hirten, als nicht allein um die Fügsamkeit der ihm Unterstellten bemüht, sondern auch um ihr leibliches Wohl besorgt. Zudem knüpft Tao Yuanming an das Naturszenario der ersten Verse an, indem er einen Unterstützer Liu Yus als Vogel bezeichnet, der sich in der Hauptstadt mithilfe von ihm verfasster Dokumente dafür einsetzte, dass der Jin-Kaiser den Status Liu Yus kontinuierlich erhöhte.

Die letzten Verse des Textes beschreiben die Zeit nach der Usurpation (Zeile 23–30). Einige Menschen, so der Dichter, mussten ihr Leben lassen und sind womöglich zu Unsterblichen geworden, so wie angeblich der Königssohn Wangzi Jin 王子晉 im chinesischen Altertum (Zeile 23–24). Andere, darunter Tao Yuanming selbst, bevorzugten eine Existenz fern der politischen Welt im Privaten und in Hoffnung auf ein langes Leben (Zeile 25–26). Der Ausdruck für ein langes Leben, *jiu chi* 九齒, wörtlich ‘neun (d.h. sehr viele) Zähne’, lässt sich ebenfalls als Carrier für die Hirtenmetapher deuten. Man bestimmte das Alter von Rindern und Pferden nämlich bereits in der chinesischen Antike, indem man die Zähne dieser Tiere zählte. Entsprechend nahm das Wort für ‘Zahn’, *chi*, die Bedeutung ‘Lebensjahr eines Rindes oder Pferdes’ an und bezeichnete in der Folge auch menschliche Lebensjahre (*Hanyu da cidian* 1986–1994: vol. 12, 1445a, s.v. 齒, 4 und 5). Dass Tao Yuanming diesen Ausdruck wählt, mag kein Zufall sein, schließlich stellt er sich auf diese Weise gewissermaßen als Nutzvieh vor, welches sich bereitwillig in Liu Yus Herde einfügt, nachdem es den Wunsch



nach einem politischen Amt endgültig aufgegeben hat. Die letzten vier Verse (Zeile 27–30) schließlich sind dem Andenken des ermordeten letzten Kaisers der Jin-Dynastie gewidmet.

Neben den zuvor diskutierten Beispielen aus der herrschaftstheoretischen Literatur veranschaulichen die Geschichte über den tüchtigen Hirten Bu Shi und das Gedicht Tao Yuanmings weitere Verfahren zur Revitalisierung der Hirtenmetapher. Beide Texte belegen, dass die Überführung einer Metapher in eine Erzählung, also ihre Narrativierung, als Revitalisierungsverfahren anzusehen ist: Indem die Metapher in einen Geschehenszusammenhang überführt und so dynamisiert wird, lädt der Text seine Leser zum konkreten Nachvollzug ihres bildspendenden Anteils ein und macht diesen zum Thema. Das Gedicht Tao Yuanmings zeigt ferner, dass die Hirtenmetapher durch ein Pronomen wie *si* zu einem Abstraktum erhoben, also terminologisiert werden konnte. Die nachgewiesene Narrativierung und Terminologisierung der untersuchten Metapher belegen, dass die zu Beginn dieses Aufsatzes vorgestellten Einbettungstypen ein ganzes Arsenal unterschiedlicher Revitalisierungstechniken erschließen, dessen Elemente am konkreten Textbeispiel allererst aufzuweisen sind.

Zugleich bekräftigt das Gedicht Tao Yuanmings den spezifischen altchinesischen Zuschnitt der Hirtenmetapher, der sich von dem seines europäischen Pendantes signifikant unterscheidet. Zwar wurde die Hirtenmetapher auch im vormodernen China verwendet, um politische Kritik zu äußern (cf. im folgenden Abschnitt). Allein, diese Kritik nimmt nicht die Perspektive der *Herde* ein, um eine umsichtige, mitfühlende Führung seitens der Herrschenden einzufordern. Anders als es Foucault und Bröckling für Europa konstatieren, adressiert die altchinesische Hirtenmetapher weniger das Selbstverständnis bzw. das Selbstverhältnis der unterworfenen Subjekte (cf. oben in Abschnitt 3). Vielmehr bringt sie, im Gegensatz zu anderen einschlägigen Herrschaftsmetaphern wie der der Familie, eine bestimmte Herrschaftstechnik auf den Begriff, die zuvorderst den Erfolg der Herrschenden selbst garantieren soll.

Kurzum, die sprachlichen Einbettungstechniken lassen sich, wie im Folgenden zu zeigen, in verschiedenen Textkulturen und Literaturen aufweisen; der mithilfe dieser Techniken profilierte Zuschnitt der von uns ausgewählten Metapher hingegen ist kulturabhängig. Dies erhärtet die These, dass der spezifische Sinn einer Metapher, ganz gleich, ob diese bereits konventionalisiert ist oder nicht, derselben stets aus ihrem Textumfeld zuwächst. Die folgende Analyse

lateinischer und mittelhochdeutscher Texte aus dem europäischen Mittelalter bestätigt dies.

## 5. Lateinische und deutsche Hirtenmetaphorik im europäischen Mittelalter

Mit der Entstehung der christlichen Kirche gewann die Hirtenmetapher im lateinischen Europa des Mittelalters enorme Breitenwirkung und stieg in dem Maße, in dem die Bibel kulturbildend wirkte, zum einflussreichen Modell der Menschenführung auf (cf. den Überblick bei Suchan 2015). Grundlegend für diesen Aufstieg und diese Ausbreitung war zum einen das dynamische Verhältnis von gelehrtem Latein und Volkssprachen, wie es auch den Transfer der Metapher ins Deutsche geprägt hat. Zum anderen spiegelt die Metapher eine soziale und politische Realität, die wesentlich durch die spannungsvolle Koexistenz von kirchlicher und weltlicher Macht bestimmt war. Schon aus diesen Grundbedingungen erklärt sich der gegenüber dem vormodernen China ganz andere konzeptuelle Zuschnitt der Bildlichkeit des Hirten und seiner Herde im Europa des Mittelalters.

Neu konzeptualisiert wurde die ererbte Hirtenmetapher im 4. und 6. Jh. u.Z. bei den Kirchenlehrern Gregor von Nazianz und Gregor der Große. Sie waren es, die das mit der Metapher verbundene Wissen der Menschenführung transformiert und ihm eine bis in die Neuzeit rezipierte Form gegeben haben (cf. Suchan 2015: 66–126). Gregors des Großen im Jahr 590 in Rom verfasste *Pastoralregel* (*Regula pastoralis*) bot – „wegweisend für alle Kirchenoberen und Bischöfe, wieder und wieder gelesen, wieder und wieder verinnerlicht“ (Fried 2008: 37) – den wirkungsmächtigen Grundtext nicht nur für die seelsorglichen Aufgaben der Kirche, sondern auch die weltliche Praxis des Führens. Gregor bezeichnet die Tätigkeit des Seelsorgers als „Kunst aller Künste“ (Funke 1933: 2; cf. Floryszczak 2005: 111–112) und vergleicht sie, im Rückgriff auf seine spätantiken Quellen, zu Beginn seines Werkes mit der Medizin, da sie so wie jene Erfahrung verlangt (cf. Müller 2021: 170–172). Gerade auch darin divergieren die europäische und chinesische Hirtenmetaphorik: Über die Analogie zur ärztlichen Heilkunst konzeptualisierte Gregor das Hirtenamt explizit selbst-reflexiv als überlegene ‘Kunst’ der Menschenführung, die Kompetenz voraussetzt und mit dem zeitgenössischen Diskurs über körperliche Heilung, Seelenheil und Selbstsorge eng verknüpft ist (cf. dazu Eikelmann 2020). Unter diesem

Vorzeichen avancierte der Begriff des Hirten einerseits zur Amtsbezeichnung für die leitenden Vertreter der Kirche, andererseits brachte die Arbeit an der Hirtenmetapher auf konzeptueller Ebene eine „regelrechte Kunst des Führens“ (Foucault 2020: 241) in der religiösen wie politischen Praxis hervor.

Für das pastorale Führungskonzept ergibt sich aus Wort und Begriff des *Hirten* eine erste semantische Weichenstellung. Das lateinische Nomen *pastor* ebenso wie das alt- und mittelhochdeutsche *hirt(e)*<sup>24</sup> sind in der Grundbedeutung ‘Hirte, Hüter einer Herde’ früh und breit nachweisbar. Diesen Ausgangsbefund bestätigen die übertragenen Lesarten ‘Führer eines Volkes’, ‘Gott als Hirte’ und ‘Seelenhirt, Seelsorger’ insofern, als deren Verwendung in lateinisch- wie volkssprachlichen Bibelübersetzungen, in den Schriften der Kirchenlehrer und der Kirchensprache zu einem frühen Zeitpunkt usuell und konventionalisiert war (cf. *Thesaurus Linguae Latinae* 2019: X, 1, 638–645; *Deutsches Wörterbuch* 1877: 10, 1572–1574; *Althochdeutsches Wörterbuch* 2002: IV, 1139–1143). Bezieht man die Wortbildung ein, gewinnt die agentive, das heißt die auf das ausführende Subjekt einer Handlung bezogene Semantik des Hirtenbegriffs markantes Profil: Lateinisch *pastor* leitet sich vom Verb *pascere* ‘weiden’ ab und verweist auf den Hirten in seiner Handlungsrolle für das Versorgen der Herde mit Nahrung (de Vaan 2008: 448–449). Und so wie *pastor* ist auch *Hirte* ein Nomen agentis, wobei das deutsche Wort allerdings „aufs deutlichste den nahen etymologischen Zusammenhang des Wortes mit *herde*“ (*Deutsches Wörterbuch* 1877: 10, 1572) zeigt. Anders als sein lateinisches Pendant hebt *Hirte* also phonetisch und semantisch die Zugehörigkeit zur Herde hervor und strukturiert damit die metaphorischen Lesarten.

Diese w orthistorischen Vorgaben sind nicht so zu verstehen, dass sie den Spielraum für die Verwendung der Hirtenmetapher konzeptuell einengen. Denn so sehr die Metapher den Blick zunächst auf die Abhängigkeit zwischen Hirte und Herde fokussiert, ermöglicht sie es doch, die Menschenführung in Hinsicht auf die Handlungsfähigkeit der Akteure und auf die intersubjektive Handlungsdynamik neu zu dimensionieren. Zu diesem Potenzial trägt die Ambivalenz des

---

<sup>24</sup> Im heutigen Deutsch sind als Nominativ Singular nebeneinander die Formen *Hirte* und *Hirt* gebräuchlich. Auch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* verwendet beide Formen als Artikel-Lemma, stuft *Hirt* im Artikel *Hirte* aber als „veraltend“ ein.

Hirtenbildes bei, das, wie gezeigt, im europäischen Kontext neben der Fürsorge stets die Machtposition des *Hirten*<sup>25</sup> gegenüber der *Herde* impliziert.

## 5.1 Gute versus schlechte Herrscher: die Hirtenmetapher in der politischen Theorie

Das politische Denken des Hochmittelalters, wie es mit der scholastischen Aristoteles-Rezeption neu aufkommt, leitet aus der Hirtenmetapher eine idealisierte Vorstellung des gerecht-guten Königs her, der dem Gemeinwohl verpflichtet ist und keinen Eigennutz kennt. Thomas von Aquin entwickelt diese Vorstellung in seiner Schrift *Über die Königsherrschaft an den König von Zypern* (*De regno ad regem Cypri*), einem politischen Traktat, der entweder schon in der Zeit von 1265 bis 1267 oder erst 1271 bis 1273 entstanden ist (Miethke 2016: 243; cf. *ibid.* zur Textherstellung). Im ersten Kapitel von *De regno* zitiert Thomas Hirtenmetaphern aus dem alttestamentlichen Buch *Ezechiel*, um den Begriff des Königs näher zu bestimmen:

- 8) unde Dominus per Ezechielem<sup>26</sup> dicit: „Servus meus David rex super eos erit et pastor unus erit omnium eorum.“ Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui presit, et quod sit pastor, bonum commune multitudinis et non suum quaerens (Thomas von Aquin 1979: 451, Zeile 147–153).

„So sagt der Herr durch Ezechiel (Kap. 37,24): ‚Mein Knecht David wird König über alle sein. Und er allein wird ihnen allen ein Hirte sein.‘ Hiermit ist deutlich gezeigt, was zu dem Begriff des Königs gehört: einer zu sein, der andere leitet und doch wie ein Hirte wirkt, indem er das Gemeinwohl der Mehrzahl, nicht aber seinen eigenen Vorteil im Auge hat‘ (Thomas von Aquin 1975: 9).

Die Ankündigung der Königsherrschaft Davids, auf die Thomas sich beruft, ist ein *locus classicus* der Hirtenmetapher des Alten Testaments, eine Verwendung, bei der es um den „Wechsel zu einem neuen Paradigma [...] im Sinne eines weisheitlichen Führungsideals“ (Hunziker-Rodewald 2021: 10) geht. Schon

---

<sup>25</sup> Näher zu untersuchen wäre mit Blick auf die Machtausübung und die Verteilung der Handlungsfähigkeit in der Praxis des Behirtens die metaphorische Bedeutung des Hirtenstabs (Krümme) und der Hütehunde.

<sup>26</sup> Cf. *Bibel*, Ez 37, 24.

zuvor hatte Thomas aus *Ezechiel* 34,2 den auf das Gemeinwohl bezogenen Sinn der Hirtenmetapher hergeleitet: Wenn nämlich die Hirten das Wohl ihrer Herde suchen müssten, so die Überlegung, müsse auch jeder Anführer (*rector*) das Wohl der Mehrzahl suchen. Mit dieser Folgerung schließt Thomas zu Beginn seiner Schrift die ideale politische Ordnung „direkter als Aristoteles an die Bedingung des Gemeinwohls an“ (Miethke 2016: 247). Denn die „von Natur aus aufeinander angewiesenen Menschen bedürfen der Leitung. Diese ist auf dem richtigen Wege, wenn sie das ‘Gemeinwohl’ sucht, auf dem falschen, wenn sie den privaten Vorteil verfolgt“ (Ottmann 2004: 207). Thomas plädiert entschieden für die Monarchie, deren Überlegenheit darin zu sehen sei, dass die Herrschaft des Königs der von Gott geleiteten Welt entspreche. Das im Bild des *HIRTEN* veranschaulichte Konzept der Monarchie erhält zudem Kontur durch die Differenz zum Tyrannen, der ein schlechter Herrscher ist, weil er nur den eigenen Vorteil kennt, daher nicht vernunftgeleitet, sondern selbstbezogen handelt und sich in nichts von einem wilden Tier unterscheidet. Auf der Bildebene bringt der Traktat diese Verkehrung gerechter Herrschaft in einem weiteren *Ezechiel*-Zitat (*Bibel, Ez 22,27*) zum Ausdruck, wonach die schlechten Fürsten wie Wölfe sind, die raubend Beute machen und Blut vergießen.

Der *De regno*-Traktat ruft die Hirtenmetapher in mehreren vernetzten Bibelziten auf. In diesem Bild-Netz wird die Metapher explizit markiert und kommentiert, durch die Bibelzitate aber auch im Bildungs- und Weltwissen der Rezipienten verankert. Während die Bibel somit als Grounder eine textliche Referenz liefert, bahnen die einzelnen Zitate die Verwendung des Hirtenbildes an. Die Zitate dienen als Carrier, die ausgehend von der Bibelkenntnis zum eigentlich intendierten Konzept der auf das Gemeinwohl gerichteten Monarchie überleiten. Dabei zeigt es sich, dass dieses vom vertrauten zu neuem Wissen führende Verfahren die Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Herrscher als Denkfigur aktiviert: „Der gute Hirt erzeugt notwendig sein Gegenbild: den schlechten Hirten (und umgekehrt)“ (Macho 2007: 74-75). Insofern revitalisiert Thomas von Aquin die Hirtenmetapher auch auf kognitiver Ebene und, so betrachtet, lässt sein Konzept eine wesentliche Differenz zur Hirtenmetapher im China der Vormoderne erkennen, da das Eigeninteresse der Herrschenden als legitimer Machtfaktor zurückgewiesen wird (cf. Abschnitt 4).

## 5.2 Kirchenkritische Verkehrung der Hirtenmetapher

Im lateinischen Westen ist die Hirtenmetapher durch die spannungsvolle Koexistenz von kirchlicher und weltlicher Macht geprägt. Literarisch-publizistisch wirksam wird dieses brisante Verhältnis von Kirche und Reich in der Herrschafts- und Kirchenkritik der politischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts, die nicht selten in ätzender Polemik die Habgier der Geistlichkeit, deren Ruhmsucht, Ämtermissbrauch und verantwortungslose Seelsorge als Norm- und Tabubruch in Szene setzt (cf. Althoff/Meier 2011: 94–200; Cardelle de Hartmann 2014: 40–52; Bezner 2021). Bezeichnend für die Kritik am Klerus und ihre Stilmittel ist die Inversion des Hirtenbildes, wie sie bevorzugt als Motiv des zum Wolf verwandelten guten Hirten begegnet. Gerade bei diesem Bild „konnten die Dichter auf allgemein bekannte Vorstellungen zurückgreifen“ (Schüppert 1972: 154; cf. zum mittelalterlichen Phantasma des bedrohlichen Wolfs Weitbrecht 2015: 26–29), wenn sie die Metapher für die Inszenierung einer ‘verkehrten’ Welt ins Spiel brachten. Ein gutes Beispiel für die Inversion der Hirtenmetapher ist die Eingangstrophe eines anonym überlieferten, lateinischen Gedichts aus den *Carmina Burana*, einer um 1225 angelegten Sammlung moralisch-satirischer Lyrik:

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 9) <i>In huius mundi patria<br/>regnat idolatria;<br/>ubique sunt venalia<br/>dona spiritalia.<br/>Custodes sunt raptores<br/>atque lupi pastores,<br/>principes et reges<br/>subverterunt leges.<br/>hac incerta domo<br/>insanit omnis homo.<br/>sed ista cum vento<br/>transibunt in momento.</i> | ‘In diesem irdischen Vaterland<br>herrscht der Götzendienst;<br>überall sind die Gnadengaben<br>käuflich.<br>Die Hüter sind Räuber<br>und die Hirten Wölfe,<br>die Fürsten und Könige<br>haben das Recht verkehrt.<br>In diesem unsicheren Haus<br>wird jeder Mensch verrückt.<br>Aber mit dem Wind<br>verschwinden sie in einem Augen-<br>blick.’ |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

(*Carmina Burana* 2011: 39, 1, 1–8)

Ausgehend vom Motiv der Erde als Heimat des Menschen eröffnen die Verse eine über neun Strophen durchgeführte Anklage der betrügerisch und unsicher gewordenen Welt. Es herrsche der Dienst an falschen Göttern, überall seien die heilbringenden Gaben der Kirche käuflich, die Hirten seien Wölfe, die Herrscher hätten das Recht verkehrt. Und dennoch ließen sich die Menschen,

obwohl sie der Verkehrung der Regeln und Normen widerstehen müssten, von falschen Versprechungen täuschen. In diesem zugespitzten Szenario wirkt die Hirtenmetapher zunächst wie ein Motiv von vielen, näher betrachtet wird sie aber durch formale Carrier so angebahnt, dass sie als bezeichnendes Detail das inszenierte Weltganze spiegelt. So wird zum einen das Wort *pastores* ('Hirten') über die Reimstellung mit den *raptores* ('Räuber') hervorgehoben, zum anderen das Motiv des Hirten als Wolf durch die rhetorische Figur des Chiasmus mit den Wächtern, die Räuber geworden sind, sinnfällig verschränkt ( $x_1 \text{ Custodes} - y_1 \text{ raptores} : y_2 \text{ lupi} - x_2 \text{ pastores}$ ). Ausdrücklich kehrt diese Kritik noch einmal in der sechsten Strophe wieder, wenn es dort heißt, dass gewisse geistliche Lehrer aufhörten, Recht zu schaffen und darauf aus seien, die ihnen anvertraute 'Herde' aufzufressen.

Die kalkulierte in Szene gesetzte verkehrte Welt findet also in der Inversion und Negation der Hirtenmetapher prägnanten Ausdruck. In Frage gestellt wird das ideale Konzept des *guten Hirten* nicht, vielmehr fungiert es als Leitbild richtiger Menschenregierung. In Kombination mit sinngleichen Motiven der Kirchenkritik gewinnt die Inversion des Hirtenbildes so argumentative Evidenz, da sie alternativ zur Unmoral der Welt einen idealen Wertmaßstab abgibt. Hergestellt wird diese Evidenz durch drei Verfahren der Revitalisierung der Metapher: erstens das Anbahnen durch die Reim- und Satzstellung, zweitens das motivische Einbetten, drittens die Verkörperung des Konzepts durch Akteure und Handlungen der inszenierten Welt.

Dass auch der Papst und die römische Kurie von solcher Kritik nicht ausgenommen sind, zeigt im ersten Teil der *Carmina Burana* ein Kleinzyklus von fünf antiklerikalen Gedichten (cf. Zutshi 2019: 462). Durchgehendes Thema dieses Zyklus sind die Habgier und Käuflichkeit des Papstes, und eines der Gedichte, ein Spruch aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, ist spezifisch auf die Hirtenmetapher zugeschnitten. Die römische Kurie, so der Grundgedanke, sei unersättlich, Arme und Mittellose bestrafe sie, während sich wohlhabende Gläubige ihrer Gunst sicher sein könnten:

- 10) Curia Romana non querit ouem sine lana.  
Roma manus rodit; si rodere non ualet, odit.

'Die römische Kurie sucht nicht nach dem Schaf ohne Wolle.  
Rom räumt ab; wo es nichts abzuräumen gibt, hasst es'  
(*Carmina Burana* 2011: 45, II u. III).

Sieht man das Bild von *Schaf* und *Wolle* als Metapher, die durch den vorhergehenden Text angebahnt und in Szene gesetzt wird, zeigt sich, wie konsequent das Gedicht in die Schlusspointe mündet. Gleich der erste Vers setzt als Anrede des personifizierten Rom ein und knüpft daran die Kritik der unersättlichen Hab- und Machtgier der Kurie: 'Du gibst dem, der dir gibt, lässt den teilhaben, der mit dir teilt, der arme Gabenlose aber wird gerichtet' (45, I, 1-3). Der Name *Roma* dient damit als Grounder und stellt den Bezug zum zeitgenössischen Bildungs- und Weltwissen her. Den Rezipienten wird diese negativ besetzte Anrede aus der moralisch-satirischen Lyrik bekannt gewesen sein, zumal sie als Carrier auch den Tenor des folgenden Gedankengangs vorwegnimmt. So wird das Annehmen und Fordern von Gaben zunächst direkt dem Papst zugeschrieben und damit als Praxis der Machtausübung personalisiert (45, I, 4-7); danach werden die Geldpraktiken von Papst und Kaiser auf eine Stufe gestellt, da sie nur insofern unterschiedlich seien, als sich der Papst heimlicher bereichert (45, I, 8-15). In den beiden Schlussabschnitten stellt sich diese Papstkritik pointiert so dar, dass die nicht-konventionalisierte Metapher des *Schafes ohne Wolle* (45, II) durch das Bild der ABRÄUMENDEN UND HASSENDEN KURIE (45, III) zugespitzt kommentiert wird. In der realen Politik von Kirche und Reich verschwimmt die für das europäische Konzept der Menschenführung elementare Unterscheidung zwischen dem 'sanften' Führen des *Hirten* und Beherrschen des Souveräns und besteht demnach gerade nicht. Anders als im vormodernen China ist dies eine politische Kritik, die für die *Schafe* Partei nimmt und dabei von einer Differenz zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft ausgeht, welche die politische Kritik Chinas nicht kennt.

Vor diesem Hintergrund muss die Revitalisierung der Hirtenmetapher im Schluss des Gedichts gesehen werden. Sie resümiert nicht bloß den Gedankengang mit seiner Logik eigennützigens Forderns und Nehmens, sondern setzt ihn bildlich in eine Praxis um, die das päpstliche Hirtenamt konterkariert: Das Eintreten für die Gläubigen ohne Besitz, um die es der Kurie eigentlich gehen müsste, wird von rein materiellen Interessen verdrängt. An die Stelle des Hirtenbildes tritt die Zuschreibung, dass die Kurie *abräumt* oder '*hasst*', und die Metapher wird in eine desillusionierende Bildsprache umcodiert.



### 5.3 Sprachlicher Transfer und Diskursivierung der Hirtenmetapher

In lateinischer Lyrik begegnet die moralisch-satirische Inversion der Hirtenmetapher schon seit dem 12. Jahrhundert. Es überrascht daher nicht, dass ein so kreativer Autor wie Walther von der Vogelweide das Bild des HIRTEN, DER SICH IN EINEN WOLF VERWANDELT, um oder bald nach 1200 volkssprachlich adaptiert. Wie man dazu wissen muss, war es Walther, der erstmals politische Lyrik in der deutschen Literatur gedichtet hat, denn selbst „[i]n Frankreich oder England trat damals kein vergleichbarer politischer Dichter hervor“ (Fried 2008: 267). Walthers politische Sangsprüche waren ein Mittel der öffentlichen Kommunikation an den Höfen und in den Städten der Zeit. Als publizistisches Medium dienten sie dazu, Nachrichten zu verbreiten, bezogen aber auch Position zu virulenten Zeit-Themen und wollten meinungsbildend wirken (cf. Kern 2019: 329–347; speziell zur Herrschafts- und Macht-Thematik: Kellner 2019). Was die Sprüche unverwechselbar auszeichnet, sind die poetischen Mittel – die Inszenierung der Sprechinstanz in *persona*-Rollen, doch auch die Bildsprache mit Metaphern, Metonymien, Personifikationen und Vergleichen –, mit denen Walther Politik spezifisch literarisch umsetzt. Offen für aktuelle Bezüge, reagierten seine Sprüche so auf Ereignisse im deutschen Reich und setzten sich im Kontakt zur lateinischen Lyrik auch kritisch mit der Machtpolitik des Papstes und der römischen Kurie auseinander.

Im Redegestus sehr scharf und in der Sache parteiisch gilt dies für eine kirchenkritische Strophe des sog. *Unmutstons*, die wohl 1212/13 entstanden ist (cf. dazu Padberg 1999: 103). Für diese Datierung spricht, dass sie die *Große Heidelberger Liederhandschrift* (C) im kleinzyklischen Verbund mit den *Opferstockstroph*en Walthers bezeugt.<sup>27</sup> Äußerer Anlass der Strophe könnte die von Papst Innozenz III. zur Kreuzzugsfinanzierung betriebene Aufstellung kirchlicher Opferkästen im Jahr 1213 gewesen sein:

- 11) Der stuol ze Rôme ist nû alrerst berihtet rehte  
als hie vor bî einem zoubereære Gerbrehte,  
der selbe gab ze valle niht wan sîn einz leben,  
sô hât sich dirre ze valle und alle kristenheit gegeben.  
alle zungen suln ze gote schrîen ‚wâfen!‘

---

<sup>27</sup> Die Weingartner Liederhandschrift (B) bietet eine in Wortlaut und Mitüberlieferung abweichende Fassung der Gerbreht-Strophe, in der auch die Schlusszeile variiert erscheint: *sîn hirt ist ze einem wolve im worden under sînen schâfen* (cf. Padberg 1997: 166).

und ruofen ime, wie lange er welle slâfen.  
si wider wûrkent sîniu werc und felschent sîniu wort.  
sîn kamerære stilt im sînen himelhort.  
sîn suoner mordet hie und roubet dort,  
sîn hirte ist ein wolf worden under sînen schâfen.

‘Der [Heilige] Stuhl zu Rom ist nun erstmals wieder gerade  
ausgestattet  
wie einstmals mit dem gewissen Zauberer Gerbrecht:  
der gab nichts als sein eigenes Leben dem Verderben preis,  
dagegen hat dieser sich selbst und die ganze Christenheit dem  
Verderben preisgegeben.  
Alle Zungen sollen zu Gott aufschreien: ‚Hilfe!‘  
und ihm zurufen, wie lange er schlafen wolle.  
Sie wirken seinen Werken entgegen und fälschen seine Worte.  
Sein Kämmerer stiehlt ihm den Himmelsschatz,  
sein Mittler mordet hier und raubt dort,  
sein Hirte ist ein Wolf geworden unter seinen Schafen.’

(Walther von der Vogelweide <sup>3</sup>2009: 162–163)

Ob sich diese Kritik auf Innozenz als Gegenspieler der Reichspolitik bezieht, bleibt zwar offen, evident ist aber, dass der Papst und die römische Kurie für „die bestehenden Unruhen im Reich verantwortlich“ (Walther von der Vogelweide <sup>3</sup>2009: 402) gemacht werden. Insofern wiederholt der Text nicht bloß bekannte Motive und Argumente der lateinischen Kirchenkritik, sondern greift einerseits im Stil eines Berichts die Politik der Kurie in der Gegenwart an, beklagt andererseits jedoch die Verfälschung des christlichen Glaubens durch Rom und deren Folgen für die gesamte Christenheit.

Gleich die ersten Verse setzen mit dem ironisch getönten Vorwurf ein, der Heilige Stuhl zu Rom sei erst jetzt so eingerichtet wie bei einem Zauberer namens Gerbrecht (cf. aber Nellmann 1999). Ganz deutlich dient der doppelte Bezug auf den Heiligen Stuhl und den Zauberer Gerbrecht als Grounder, der das Weltwissen der Rezipienten aufruft. Das metonymische Bild des zweifelhaft eingerichteten römischen Stuhls aktiviert als Folie die Politik der Kurie, während der Gerbrecht-Bezug an eine historische Präzedenz erinnern soll. Nach allgemeinem Verständnis spielt der Name Gerbrecht auf den früheren Papst Silvester II. an, der den Ruf eines Zauberers hatte. Da Gerbrecht als Papst galt, der mit dem Teufel im Bunde war, ist wohl gemeint, das Papstamt sei nicht in guten Händen. Ob das zeitgenössische Publikum mit dem Namen etwas anfangen konnte, bedarf allerdings mit Blick auf die lateinische Papstkritik noch

der Klärung. Doch unabhängig davon zeigt sich so, dass die Strophe angefangen mit dieser genealogischen Anspielung bis zur Metapher des zum *Wolf* gewordenen *Hirten* als antikurialer Papstspiegel konzipiert ist.

In eindringlicher Rhetorik bahnt die Strophe diese Schlussmetapher durch eine Kaskade ungeheuerlicher Anschuldigungen an, von denen jede als Carrier fungiert: Habe Gerbrecht nur sein eigenes Leben preisgegeben, so gebe der jetzige Papst *alle kristenheit* preis. Er verfälsche und fälsche sogar die Worte Gottes, er bringe ihn um das Seelenheil der Gläubigen, missbrauche sein Richteramt für Mord und Raub. Inwiefern diese radikale Kritik einem gewieften juristisch-politischen Akteur wie Innozenz gerecht wird, ist zu Recht umstritten. Argumentativ setzt sie jedenfalls triftig bei der zeitgenössisch von der römischen Kurie betriebenen Ermächtigung des Papstes als Stellvertreter Gottes (Christi) an (cf. Fried 2008: 259–260). Walthers Kritik bezieht sich daher gezielt auf das Hirtenamt des Papstes, auf seine pastorale Macht, die darüber entscheidet, wer zur „Schafherde Christi“ (Fried 2008: 260) gehört und wer nicht.

Die *Wolf-Hirte*-Metapher am Schluss ist daher ein argumentativ realisiertes Bild, das, obwohl als Topos bekannt, doch erst im Handlungs- und Sinnzusammenhang der Strophe lebendig wirkt. Auf zwei Momente ist dafür noch hinzuweisen: Erstens appellieren die Verse 5 und 6 intensiv an alle Gläubigen, Gott anzurufen, damit er den Verfall der Kirche aufhält. Anders als in der lateinischen Kirchenkritik bezieht sich dieser Weckruf gerade nicht auf den Papst, sondern auf Gott und dessen Handlungsmacht (cf. Pachurka 2020: 338–339<sup>28</sup>). Walther entwirft somit ein Szenario, das die Gemeinschaft der Gläubigen und damit Gott als Entscheidungsinstanz ins Spiel bringt. Hinzuweisen ist zweitens auf die poetischen Mittel, welche die Metapher im Vorfeld kumulativ anbahnen. So sind die Verse 7 bis 10 syntaktisch-gedanklich parallel gebaut, sie entsprechen dem Stilprinzip des *Parallelismus membrorum*, wie es die Bibel kennt.

---

<sup>28</sup> Eine nähere Analyse verlangte in Vers 6 das biblische Motiv des *schlafenden Gottes*, den der Ruf der Gläubigen aufwecken soll. Im Buch der *Psalmen* ist mit dem Motiv die Furcht der hilfeschuchenden Gläubigen verknüpft, sie würden wie *Schlachtschafe* angesehen (cf. *Bibel, Ps* 43,23: *Aestimamur velut oves mactandae*). Intratextuell ist die Hirtenbildlichkeit also bereits hier als Hintergrundmetapher implizit präsent und ihre Verwendung in der Schlusszeile anbahnend motiviert. Das Motiv des Gottesschlafes dient auch insofern als Carrier. Daniel Pachurka (Bochum) bereitet eine Untersuchung zu Walther von Vogelweide vor, die diesem metaphorischen Anbahnungs- und Andeutungspotential nachgeht.

Die Parallelität der Handlungen deckt die irregeleitete Menschenführung des Papstes schonungslos auf und setzt die Kritik effektiv in Szene.

Um diese rhetorische Strategie richtig zu verstehen, muss man schließlich noch fragen, wie die Hirtenmetapher in der Schlusszeile auf den Appell der Verse 5 und 6 antwortet. Der Appell an die Gläubigen, den schlafenden Gott anzurufen, deutet zum einen die Möglichkeit einer Intervention an, die „den prospektiven Willen des göttlichen Oberherrn vollzieht“ (Dröse 2021: 314). Zum anderen perspektiviert der Appell aber auch das Bild vom Wolf unter den Schafen neu, da er die Möglichkeit ins Spiel bringt, die Handlungsmacht auf mehrere Akteure zu verteilen und damit die Beziehung zwischen *Hirte* und *Schafen* nicht mehr als einfache Abhängigkeit, sondern als wechselweise intersubjektive Handlungsdynamik zu sehen.<sup>29</sup> Indem es so um die Handlungsmächtigkeit (*agency*) der Gläubigen geht, steht das Führungskonzept des *Behirtens* in seinen Prämissen zur Debatte. So aber stellt die Verwendung der Hirtenmetapher „eine kognitive Erweiterung ihrer eigenen Zeit- und Situationsbedingtheit“ (Hunziker-Rodewald 2021: 4) dar: Durch den Bezug auf das unerhörte Handeln des Papstes lässt sich die Metapher als Simulation eines aktuellen Geschehens lesbar machen. Dadurch aber, dass das Bild des Hirten als *Wolf* an eine als wechselseitige Interaktion entworfene Handlungsdynamik geknüpft ist, überschreitet die realisierte Hirtenmetapher zugleich den Denkhorizont der eigenen Zeit.

Bei all dem fällt auf, wie dominant die pastorale Metaphorik in Europa durch das Bild des *guten Hirten* geprägt ist. Trotz der Ungleichheit von *Hirte* und *Schafen* fokussiert die Metapher ein Ideal gerechter Menschenführung, während Praktiken gewaltsamer Machtausübung herrschaftskritisch in Frage stehen. Noch in Johann Sebastian Bachs *Matthäuspasion* (1727) ist so die Fürsorge des *Hirten* „thematisch dringlicher als jede Wolfsdrohung“ (Blumenberg 1988: 66), da das Vertrauen auf dessen getreues Handeln stets Trost verspricht. Dabei macht es die bis zur Inversion der Hierarchie gehende, spannungsreiche

---

<sup>29</sup> Wie bedeutsam die unterschiedliche Besetzung der Handlungsrollen und die resultierende Handlungsdynamik für die Verwendung der Hirtenmetapher sind, zeigen weiterführend zwei papstkritische Sangspruchstrophen, die dem um 1300 wirkenden Heinrich von Meissen zugeschrieben werden (cf. Frauenlob 1981: IX, 12 und IX, 13). In diesen Strophen wird der *Hirte* dazu aufgerufen, gegen den Papst für das Reich einzutreten und den römischen *wolf des bannes* (ibid.: IX, 13, 8), der die Schafe von der *Weide* des Reichs vertreiben will, zu bezwingen.

Semantik der Metapher wesentlich aus, dass Bach das Hirtenbild „ohne Scheu vor härtester Zumutung“ (Blumenberg 1988: 66) als Choral auch in die dramatische Gerichtsszene mit der Verurteilung Jesu einfügt:

- 12) Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!  
Der gute Hirte leidet für die Schafe,  
Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte,  
Für seine Knechte (Bach 2000: 55).

So unhintergebar das hierarchische Verhältnis zwischen *Hirte* und *Herde* daher ist, bleibt doch die durch die Ungleichheit der Akteure bedingte Ambivalenz der Metapher als Problembezug im europäischen Kontext durchgehend virulent.

## 6. Zusammenfassung und Ausblick

Die drei eingangs beschriebenen Verfahren der Einbettung von Metaphern mithilfe von Markern, Carriern und Groundern haben sich als universell in dem Sinne erwiesen, dass sie sich in den Literaturen zweier räumlich und zeitlich distanter Kulturen identifizieren lassen. Die so erzeugten Strukturen der Einbettung von Metaphern in ihren sprachlichen Kontext, d.h. in ihrem intra- und transphrastischen Vor- und Nachfeld, bilden ein wichtiges Kriterium für die Analyse von Revitalisierungsverfahren, welche gerade auch lexikalisierte Metaphern mit neuen übertragenen Bedeutungen aufladen. Im Gegensatz zu den Annahmen Weinrichs zur Kontextdetermination von Metaphern zeigt sich über die Grenzen nicht miteinander in Kontakt stehender Literaturen hinweg, dass eine „starke Kontextdetermination“ (Weinrich 1963: 340) eine Metapher gerade nicht zum Allgemeinplatz reduziert, sondern deren Kühnheit gleichsam befeuert oder präziser: neu anfacht. So hilfreich Weinrichs Einsicht in die Kontextdetermination und Goatlys (2011) Identifikation von kontextuellen Markierungen von Metaphern, beispielsweise in Form von *hedges*, auch sind, so scheint es doch geboten, bei der Bestimmung von Einbettungsstrukturen über diese ersten Ansätze hinauszugehen, insbesondere auch transphrastische Verfahren der Einbettung in Form von Carriern und Groundern in die Analyse einzubeziehen und deren entscheidenden Beitrag zur Revitalisierung sogenannter toter Metaphern herauszustellen.

Zudem zeigt sich bei der vergleichenden Betrachtung der Einbettungsverfahren, dass die Hirtenmetapher in Ost und West im Sinne semantischer Familien-

ähnlichkeit konzeptuell durchaus unterschiedlich zugeschnitten ist. So dürfen die Befunde von Foucault (<sup>7</sup>2020) und Bröckling (<sup>3</sup>2019) keinesfalls umstandslos generalisiert werden, zumal das Verhältnis zwischen *Hirte* und *Herde* schon im europäisch-christlichen Kontext als ambivalent erscheint und Kritik erfährt. Doch während der *Hirte* im europäischen Denken anders als der politische Souverän sanft führen, aber gerade nicht herrschen soll, zeichnet sich der chinesische Typ des *Hirten* u.a. dadurch aus, dass er nötigenfalls Gewalt gegen seine *Herde* bzw. einzelne Mitglieder derselben, gewissermaßen deren 'schwarze Schafe', einsetzt, so dass die Unterscheidung zwischen Führen und Herrschen geradezu überflüssig wird, da die Grenzen der entsprechenden Sinnbezirke offenkundig verschwimmen.

Schließlich stellt sich die Frage, ob, inwiefern und wie die Hirtenmetapher überhaupt auf eine historisch-politische oder kulturelle Realität referiert. Die von uns untersuchten Beispiele und deren Einbettungsstrukturen, darunter insbesondere die *Grounders*, zeigen klar, dass die Metapher von *Hirte* und *Herde* in distanten Literaturen zwar auch auf die Gegebenheiten der Viehwirtschaft bezogen sein kann (cf. Macho 2007), sich jedoch ganz vorrangig auf spezifisches kulturelles Wissen stützt und ihre Verwendungen insofern als Belege für die Interaktionstheorie der Metapher zu werten sind. Zugleich fällt aber auf, dass der Einsatz der Metapher fast immer mit *Groundern* verbunden ist, welche diese auf eine konkrete historische Realität wie die Situation der Kurie in Rom und ihre Konflikte mit der weltlichen Königsherrschaft oder historische Präzedenzen wie die von Tao Yuanming angeführten Herrscherfiguren und deren Taten beziehen.

Angesichts der lebensweltlichen, ökonomischen und kulturellen Bedeutung des Hirtentums für vormoderne Gesellschaften ist es kaum verwunderlich, dass die Hirtenmetapher so breite Verwendung in antiken und mittelalterlichen Literaturen Chinas und Europas gefunden hat. Bemerkenswert scheinen vielmehr ihre durchaus divergierenden politischen Implikationen im Rahmen der Menschenregierungskünste in Ost und West. Ob *gute Hirten* sanft führen, ist also eine Frage der Perspektivierung. Hierbei sollte man sich freilich mit Albrecht Schöne

vor Augen halten, dass ‚Alterität‘ keine Eigenschaft der Phänomene selbst, sondern eine Kategorie unserer Wahrnehmung ist. Jede Fremdheitswahrnehmung aber beruht auf einem komparativen Akt:

allererst als abweichend vom ‚Eigenen‘ wird das ‚Anderere‘ uns bewusst – wie umgekehrt ‚Eigenes‘ nur, insofern es vom ‚Anderen‘ sich abhebt. Zwischenmenschliche Fremdheit ist deshalb immer eine wechselseitige (Schöne 1991: 5).

Was wir uns daher zur Aufgabe machen sollten, ist die Erforschung der politischen Implikationen der Hirtenmetapher im Vergleich unterschiedlicher Kulturen. Durch die Triangulation von drei distanten Sprachgemeinschaften – der vorliegende Vergleich von altchinesischen, mittellateinischen und mittelhochdeutschen Quellen aus zwei distanten Kulturräumen ist nicht mehr als ein erster Schritt – lassen sich nicht nur Universalien von kontingenten Kontaktphänomenen unterscheiden,<sup>30</sup> sondern auch Differenzen des politischen Denkens skalieren. *Führen gute Hirten sanft?*

## 7. Quellenverzeichnis

### 7.1 Primärliteratur und Übersetzungen

Bach, Johann Sebastian (2000): *Johannes-Passion, Matthäus-Passion, Weihnachts-Oratorium, Messe in h-Moll*, Werner Neumann (ed.), Stuttgart: Reclam.

*Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers* (1968), Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

*Carmina Burana. Texte und Übersetzungen mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothee Diemer* (2011), Benedikt Konrad Vollmann (ed.), Berlin: Deutscher Klassiker-Verlag.

Frauenlob (Heinrich von Meissen) (1981): *Leichs, Sangsprüche, Lieder, 1. Teil: Einleitungen, Texte*, Karl Stackmann/Karl Bertau (eds.), Göttingen: Vandenhoeck.

Funk, Joseph (übers.) (1933): *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel*, Kempten/München: Kösel.

*Guan zi jiaozhu* 管子校注 (2004), Li Xiangfeng 黎翔鳳 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.

*Guo yu* 國語 (1978), Shanghai shifan daxue guji zhenglizu 上海師範大學古籍整理組 (ed.), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

*Liji jijie* 禮記集解 (1989), Sun Xidan 孫希旦 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.

---

<sup>30</sup> Für diesen Hinweis danken wir einem der anonymen Gutachter.

- Hanshi waizhuan jianshu* 韓詩外傳箋疏 (2012), Qu Shouyuan 屈守元 (ed.), Chengdu: Ba Shu shushe.
- Hanshu* 漢書 (1962), Peking: Zhonghua shuju.
- Hightower, James Robert (übers.) (1970): *The Poetry of T'ao Ch'ien*, Oxford: Clarendon Press.
- Huainanzi jishi* 淮南子集釋 (1998), He Ning 何寧 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.
- Hutton, Eric L. (übers.) (2014): *Xunzi: The Complete Text*, Princeton: Princeton University Press.
- Legge, James (übers.) (1885): *The Sacred Books of China: Texts of Confucianism Part IV*, Oxford: Clarendon Press.
- Lunyu yizhu* 論語譯注 (1980), Yang Bojun 楊伯峻 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.
- Pohl, Karl-Heinz (übers.) (1985): *Der Pfirsichblütenquell. Gesammelte Gedichte*, Köln: Diederichs Verlag.
- Rickett, W. Allyn (1985): *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Volume One*, Princeton: Princeton University Press.
- Rickett, W. Allyn (1998): *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Volume Two*, Princeton: Princeton University Press.
- Schreyvogel, Friedrich (übers.) (1975): *Thomas von Aquin, Über die Herrschaft des Fürsten*, Stuttgart: Reclam.
- Shangshu jinguwen zhushu* 尚書古文注疏 (1986), Sun Xingyan 孫星衍 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.
- Shiji* 史記 (1959), Peking: Zhonghua shuju.
- Tao Jingjie shi zhu* 陶靖節詩註 (1988), Tang Han 湯漢 (ed.), in: Ruan Yuan 阮元 (ed.), *Wanwei biechang* 宛委別藏, 120 vols., vol. 98, Shanghai: Jiangsu guji chubanshe.
- Tao Yuanming shi jianzheng gao* 陶淵明詩箋證稿 (2007), Wang Shumin 王叔岷 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.
- Tao Yuanming ji jianzhu* 陶淵明集箋注 (2003), Yuan Xingpei 袁行霈 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.
- Thomas von Aquin (1979): *De regno ad regem Cypri*, in: Dominikanerorden im Auftrag Papst Leos XIII. (ed.): *Editio Leonina*, vol. 72, Rom: Editori di san Tommaso, 417–471.
- Walther von der Vogelweide (2009): *Spruchlyrik*, in: Bauschke, Ricarda (ed.): *Walther von der Vogelweide, Werke*, vol. 1, Stuttgart: Reclam.



Bienert, Eikelmann, Fahr, Schwermann, Wand & Ziegler-Bellenberg: *Führen gute Hirten sanft?*

*Xunzi jijie* 荀子集解 (1988), Wang Xianqian 王先謙 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.

*Yin Zhou jinwen jicheng* 殷周金文集成 (1984–1994), 18 vols., Peking: Zhonghua shuju.

Zhongguo jijian jiancha bao 中國紀檢監察報 (2015): „Hai qun zhi ma“ 害群之馬, veröffentlicht unter dem Pseudonym Sha Mu 沙木, [http://www.bjsupervision.gov.cn/qfy/qfyd/201712/t20171204\\_41040.html](http://www.bjsupervision.gov.cn/qfy/qfyd/201712/t20171204_41040.html) (22.07.2023).

*Zhuangzi jiaoquan* 莊子校詮 (2007), Wang Shumin 王叔岷 (ed.), Peking: Zhonghua shuju.

## 7.2 Sekundärliteratur und Hilfsmittel

Althoff, Gerd/ Meier, Christel (2011): *Ironie im Mittelalter. Hermeneutik, Dichtung, Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Andreini, Attilio (2006): „Il destino di un codice: Guasti, diffrazioni e traversie nella tradizione del *Min zhi fumu*“, in: Boccali, Guiliano/Scarpari, Maurizio (eds.): *Scritture e codici nelle culture dell'Asia: Giappone, Cina, Tibet, India: Prospettive di studio*, Venedig: Cafoscarina, 203–231.

Bezner, Frank (2021): „Devianz tradieren. Überlegungen zur materialen Semantik der Vagantendichtung des lateinischen Mittelalters“, in: Reich, Philip/Flores, Karolin Toledo/Werle, Dirk (eds.): *Tradition und Traditionsverhalten. Literaturwissenschaftliche Zugänge und kulturhistorische Perspektiven*, Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 87–106.

Bielenstein, Hans (1996): „The Six Dynasties: Vol. 1“, in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 68, 5–324.

Black, Max (1954): „Metaphor“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55, 273–294.

Blank, Andreas (2001): *Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten*, Tübingen: Niemeyer.

Blumenberg, Hans (1988): *Matthäuspasion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bohlen, Felix (2023): *Die Darstellung der Remonstration im Guoyu. Eine erzähltheoretische Untersuchung*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Bröckling, Ulrich (2018): *Governmentality Studies. Gouvernmentalität: die Regierung des Selbst und der anderen*, Wiesbaden: Springer.

- Bröckling, Ulrich (<sup>3</sup>2019): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bühler, Benjamin (2013): *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*, München: Wilhelm Fink.
- Cardelle de Hartmann, Carmen (2014): *Parodie in den Carmina Burana*, Zürich: Chronos Verlag.
- Danneberg, Lutz (2002): „Sinn und Unsinn einer Metapherngeschichte“, in: Bödeker, Erich (ed.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein, 259–421.
- De Vaan, Michiel (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden/Boston: Brill.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1877), vol. 10, Leipzig: Hirzel.
- Dresken-Weiland, Jutta (2015): *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna. Bild und Bedeutung*, Regensburg: Schnell und Steiner.
- Dröse, Albrecht (2021): „Si bienen die sie wolten – Invektiven gegen päpstliche Willkür in der Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts“, in: Gold, Julia/Schanze, Christoph/Tebruck, Stefan (eds.): *Tyrannenbilder. Zur Polyvalenz des Erzählens von Tyrannis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 297–321.
- Eikermann, Manfred (2020): „Selbstsorge und Ich-Erzählung: Adaptationen antiker Heilkunst in Boethius' *Consolatio Philosophiae* und Konrad Humerys *Tröstung der Weisheit*“, in: Bulang, Tobias/Toepfer, Regina (eds.): *Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 41–62.
- Fahr, Paul (2022): „On General Terms for Texts in Early China“, in: *T'oung Pao* 108, 559–587.
- Floryszczak, Silke (2005): *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foucault, Michel (2009): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981–1982*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (<sup>7</sup>2020): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Bienert, Eikelmann, Fahr, Schwermann, Wand & Ziegler-Bellenberg: *Führen gute Hirten sanft?*
- Fried, Johannes (2008): *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München: Verlag C.H. Beck.
- Friedrich, Udo (2015): „Historische Metaphorologie“, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (eds.): *Literatur- und Kulturtheorien in der germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 169–211.
- Gibbs, Raymond W. (2006): „Metaphor Interpretation as Embodied Simulation“, in: *Mind & Language* 21, 434–458.
- Gibbs, Raymond W. (2013): „Walking the Walk While Thinking About the Talk: Embodied Interpretation of Metaphorical Narratives“, in: *Journal of Psycholinguistic Research* 42, 363–378.
- Goatly, Andrew (2011): *The Language of Metaphors*, London/New York: Routledge.
- Großbölting, Thomas (2022): „Einleitung: Vom guten zum schuldigen Hirten“, in: Ders. (ed.): *Die Schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 7–22.
- Große, Rudolf et al. (eds.) (2000): *Althochdeutsches Wörterbuch*, vol. 4, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hanyu da cidian* 漢語大詞典 (1986–1994), Luo Zhufeng 羅竹風 (ed.), 12 vols., Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe.
- Holcombe, Charles (2019): „Eastern Jin“, in: Dien, Albert E./Knapp, Keith N. (eds.): *The Cambridge History of China. Vol. 2: The Six Dynasties, 220–589*, Cambridge: Cambridge University Press, 96–118.
- Hunziker-Rodewald, Regine (2021): „Hirt“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WibBiLex)*, 1–16, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21334/> (15.03.2024).
- Jiang Shanguo 蔣善國 (1988): *Shangshu zongshu* 《尚書》綜述, Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Kellner, Beate (2019): „Herrscherpreis und Herrscherkritik in Sangsprüchen Walthers von der Vogelweide“, in: Albert, Mechthild/Brüggen, Elke/Klaus, Konrad (eds.): *Die Macht des Herrschers. Personale und transpersonale Aspekte*, Göttingen: V&R unipress, 314–350.
- Kohl, Katrin (2007): *Metapher*, Stuttgart/Weimar: Springer Verlag.
- Li, Feng (2006): *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045–771 BC*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lu Qinli 逯欽立 (1948): „Shu jiu shiti zhu shi yi (Tao shi jianzheng zhi yi)“ 述酒詩題注釋疑 (陶詩箋證之一), in: *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊 18, 361-374.
- Macho, Thomas (2007): „Gute Hirten, schlechte Hirten. Zu einem Leitmotiv politischer Zoologie“, in: von der Heiden, Anne/Vogl, Joseph (eds.): *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin: Diaphanes, 71-87.
- Miethke, Jürgen (2016): „De regno ad regem Cypri“, in: Leppin, Volker (ed.): *Thomas Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 242-250.
- Müller, Cornelia (2011): *Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking. A Dynamic View*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Müller, Philipp (2021): „Die Regula pastoralis Papst Gregors des Großen. Eine pastoraltheologische Relecture“, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 41, 163-184.
- Nellmann, Eberhard (1999): „Innozenz III. und der ‚Zauberer Gerbrecht‘“, in: Bein, Thomas (ed.): *Walther von der Vogelweide. Textkritik und Edition*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 221-224.
- Ottmann, Henning (2004): *Geschichte des politischen Denkens*, vol. 2,2: *Das Mittelalter*, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Pachurka, Daniel (2020): „Walther und der lateinische Dichter Heinrich von Avranches. Eine Konstellation in der politischen Lyrik um 1213/15“, in: *Wolfram-Studien* 26, 333-351.
- Padberg, Susanne (1999): „*Ahî, wie christenlîche nû bâbest lachet.*“ *Walthers Kirchenkritik im Unmutston*, Herne: Verlag für Wissenschaft und Kunst.
- Peil, Dietmar (1983): *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Reijnierse, Gudrun W./Burgers, Christian/ Krennmayr, Tina/Steen, Gerard J. (2018): „DMIP: A Method for Identifying Potentially Deliberate Metaphor in Language Use“, in: *Corpus Pragmatics* 2, 129-147.
- Roetz, Heiner (2008): „Die Welt als Garten. Chinas harmonische Gesellschaft“, in: *Frankfurter Rundschau*, 14. August, 23-24.
- Roetz, Heiner (2009): „China und die ‚Harmonische Gesellschaft‘: Die Welt als Garten“, in: *Deutsche China-Gesellschaft Mitteilungsblatt* 53, 10-17.

Bienert, Eikelmann, Fahr, Schwermann, Wand & Ziegler-Bellenberg: *Führen gute Hirten sanft?*

Roetz, Heiner (2016): „Das Konzept einer ‚harmonischen Gesellschaft‘“, in: Paul, Gregor (ed.): *Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas: Theorie und Wirklichkeit*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 123–133.

Rolf, Eckard (2005): *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Schönbeck, Sebastian (2022): „Hirte/Herde“, in: Gerstner, Jan/Heller, Jakob C./Schmitt, Christian (eds.): *Handbuch Idylle. Verfahren, Traditionen, Theorien*, Stuttgart: Metzler, 441–443.

Schöne, Albrecht (1991): *Vom Biegen und Brechen*, Göttingen: Wallstein Verlag.

Schüppert, Helga (1972): *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Schuessler, Axel (2007): *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Schuessler, Axel (2009): *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Schwermann, Christian (2011): „Dummheit“ in altchinesischen Texten: Eine Begriffsgeschichte, Wiesbaden: Harrassowitz.

Schwermann, Christian (im Druck): „The Ideology of Chao Cuo“, in: Pines, Yuri (ed.): *Dao Companion to China’s fa Tradition: The Philosophy of Governance by Impartial Standards*, Cham: Springer .

Shaughnessy, Edward L. (1993): „Shang shu 尚書 (Shu jing 書經)“, in: Loewe, Michael (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, CA: The Society for the Study of Early China/The Institute of East Asian Studies, 376–389.

Shirakawa Shizuka 白川静 (1962–1984): „Kinbun Tsūshaku“ 金文通釋, in: *Hakutsuru Bijutsukan shi* 白鶴美術館誌, 56 vols.

Suchan, Monika (2015): *Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

*Thesaurus Linguae Latinae* (2019), vol. X,1, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Weinrich, Harald (1976): „Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld“, in: Weinrich, Harald: *Sprache in Texten*, Stuttgart: Klett, 276–290.

Weinrich, Harald (1963): „Semantik der kühnen Metapher“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 37, 3, 325–344.

- Weitbrecht, Julia (2015): „Lupus in fabula. Mensch-Wolf-Relationen und die mittelalterliche Tierfabel“, in: Scheuer, Hans Jürgen/Vedder, Ulrike (eds.): *Tiere im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen*, Bern et al.: Peter Lang, 23–35.
- Yuan Xingpei [袁行霈], übers. und ergänzt von Knechtges, David R. (2014): „Tao Yuanming 陶淵明 (365–427)“, in: Chang, Taiping/Knechtges, David R. (eds.): *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide, Part Two*, Leiden/Boston: Brill, 1090–1124.
- Zuthsi, Patrick (2019): „The Roman Curia in the *Carmina Burana*“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 54, 460–485.