

# Wölfe in Schafspelzen : zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. 7 ,15

Autor(en): **Böcher, Otto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 6

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878617>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Wölfe in Schafspelzen

### Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. 7, 15

Im Schlußkapitel der Bergpredigt warnt Jesus seine Hörer im Zusammenhang verschiedener eschatologischer Ermahnungen vor den falschen Propheten, die in Schafspelze gekleidet, inwendig aber reiße Wölfe seien (Matth. 7, 15)<sup>1</sup>. Die Stelle gehört in den größeren Rahmen der neutestamentlichen Irrlehrerpolemik (z. B. Matth. 24, 4f. 23f. par. Mark. 13, 5f. 21f. par. Luk. 21, 8; Apg. 20, 29f.; Röm. 16, 17–20; 2.Kor. 11, 13–15; 2.Petr. 2, 1 ff.; 1.Joh. 4, 1 ff.), die das Auftreten der falschen Gesalbten (Matth. 24, 5 par. Mark. 13, 6 par. Luk. 21, 8; Matth. 24, 23f. par. Mark. 13, 21f.) und der Antichristen (1.Joh. 2, 18–22; 4, 3; 2.Joh. 7), der falschen Propheten (Matth. 24, 11. 24 par. Mark. 13, 22; 2. Petr. 2, 1; 1.Joh. 4, 1; Apk. 16, 13; 19, 20; 20, 10), der falschen Apostel (2.Kor. 11, 13) und der falschen Lehrer (2. Petr. 2, 1) als Zeichen der Endzeit wertet.

#### 1.

Die Ausleger unserer Stelle haben das Bildwort von den als Schafen verkleideten Wölfen bisher zumeist auf die gefährliche Wildheit der Irrlehrer gedeutet, die sich nach außen tarnt durch schönrednerische Sanftheit<sup>2</sup>. Wie aber, wenn hinter den Schafs-

---

<sup>1</sup> Der Vers, ohne synoptische oder johanneische Parallele, ist vermutlich Bildung des Matthäus; er spiegelt das Auftreten christlicher Irrlehrer: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (<sup>3</sup>1957), S. 131. 134. Die Lesart ἐνδύμασι προβάτων verdient gegenüber der von F. Blaß im Anschluß an Tertullian, Justin und Clemens Alexandrinus vorgeschlagenen Konjektur δέρμασι προβάτων unbedingt den Vorzug.

<sup>2</sup> So z. B. O. Holtzmann, *Die Schafe werden sich in Wölfe verwandeln*: Zs. nt. Wiss. 11 (1910), 224–231, S. 226; J. Weiß, *Die drei älteren Evangelien: Die Schriften des Neuen Testaments*, 1 (<sup>3</sup>1917), S. 287f.; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit* (<sup>3</sup>1948), S. 253f.; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testa-*

pelzen der falschen Propheten mehr stehen sollte als die Freude des Redners am einprägsamen Gegensatz von Bild und Gegenbild? Wenn es in der Tat zur Zeit des Neuen Testaments Propheten gegeben hätte, die sich in *Tierfelle* hüllten, um ihren Stand auch äußerlich kenntlich zu machen?

Die Vorstellung, daß das Material der Gewandung auch religiös bedeutsam sei, ist der gesamten Antike eigen. Sie steht etwa hinter der Spannung von Gen. 3, 7 und 3, 21: Die selbstgefertigte Kleidung Adams und Evas ist pflanzlich, die von Gott für sie gefertigte Kleidung tierisch. Man wird hier vielleicht weniger an verschiedene Herkunftskreise der Überlieferungen zu denken haben – zumal beide Verse jahwistisch sind – als an den uralten Gegensatz zwischen dem Bauern und dem Hirten, der auch aus der Erzählung von Kain und Abel spricht (Gen. 4). Gott, dessen Liebe dem Hirten gehört (Gen. 4, 4), ist auch der Schöpfer der dauerhafteren Fellkleidung für die ersten Menschen<sup>3</sup>.

Wo es darum geht, mit der Gottheit in Kontakt zu treten oder die Dämonen zu vertreiben, legt der Mensch das tierische Gewand an, das er der Gottheit selbst zu verdanken glaubt: als Mantel des Sehers und Propheten und als Unterkleid des Trauernden und Büßenden; dabei besteht zwischen Fell und aus Tierhaar gewebtem

---

ment aus Talmud und Midrasch, 1 (21956), S. 465; J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (101962), S. 102. G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (1960), 54–154, S. 68, interpretiert die Schafsgewandung der falschen Propheten als den Versuch, äußerlich den wirklichen Christen («Schafen») zu gleichen. – Immerhin findet sich bei vier Exegeten auch die im folgenden vom Verfasser vertretene (und unabhängig erarbeitete) Deutung der Schafskleider auf die traditionelle Gewandung der jüdischen Propheten: A. Tholuck, Die Bergrede Christi (51872), S. 466f.; K. Bornhäuser, Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung (21927), S. 214; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium (21927), S. 69 (freilich nur als Frage); T. H. Robinson, The Gospel of Matthew (1927), S. 65 («men wearing the old-fashioned prophetic mantle of wool or sheepskin»).

<sup>3</sup> Für die Zugehörigkeit von Gen. 3, 7 und 3, 21 zu verschiedenen Überlieferungskreisen tritt ein: G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis (51958), S. 78. Zur Bevorzugung des Opfers Abels durch Jahwe vgl. von Rad, ebd. S. 84f.; H. Heyde, Kain, der erste Jahwe-Verehrer. Die ursprüngliche Bedeutung der Sage von Kain und ihre Auswirkungen in Israel (1965), bes. S. 12f. und 18f. (Jahwes Entscheidung für das Opfer Abels als «gelegentliche Benachteiligung» Kains, der «in einem Bundesverhältnis zu Jahwe stand»).

Tuch («Saq») kein grundsätzlicher Unterschied<sup>4</sup>. Eigenartigerweise gilt der mit dem Saq Bekleidete als nackt (Mart. Jes. 2, 10)<sup>5</sup>. Dem Anlegen des Saqs durch den Trauernden und Büßenden geht das Zerreißen der Kleider voraus: Das härene Gewebe hebt nicht die exorzistische Nacktheit auf, welche die Dämonen bannt und die Einheit mit Gott herstellt (Gen. 37, 29. 34; 2. Sam. 3, 31; 1. Kön. 21, 27; Est. 4, 1; Jes. 37, 1; 1. Makk. 3, 47).

Beim Tragen des Saq-Gewandes scheint das theurgisch-exorzistische Moment zu überwiegen<sup>6</sup>. Der Saq ist das Kleid des Trauernden, Klagenden, Betenden und Büßenden. Diese Funktionen gehören so eng zusammen, daß sie hier nicht einzeln belegt zu werden brauchen. Wie Tod und Niederlage können auch vergangene Sünden betrauert werden; dann ist das Tragen des Saqs – wie das meist damit verbundene Fasten und Bestreuen des Hauptes mit Asche oder Erde – ein Bußakt (vgl. außer den oben angeführten Belegen noch Jes. 3, 24; 15, 3; 32, 11; 58, 5; Jon. 3, 5. 6. 8; Dan. 9, 3; Jdt. 4, 8. 14; 8, 6; 9, 1; 10, 2; 1. Makk. 2, 14; 2. Makk. 3, 19; 10, 26; Test. Jos. 15, 2; als Gebetskleidung Test. Naphth. 6, 8 und Test. Jos. 4, 3 v. 1.). Überall geht es darum, die Dämonen des Todes und der Sünde, kurz: der Schädigung, zu vertreiben; exorzistische

<sup>4</sup> Vgl. O. Michel, *μηλωτή*: Theol. Wört., 4 (1942), S. 640f.; G. Stählin, *σάκκος*: ebd. 7 (1964), S. 56–64; der Anregung des letzteren (S. 58, Anm. 19) folgt der Gebrauch der umschriftlichen Form «Saq» für das Haargewebe, um Verwechslungen mit dem bedeutungsengeren deutschen Wort «Sack» auszuschließen. – Dem Saq-Gewand des Büßers bei Plutarch (siehe unten Anm. 5) entspricht das kathartische Widderfell des Mysten, vgl. etwa die Darstellung auf der sog. Lovatellischen Aschenurne im Thermenmuseum zu Rom: J. Leipoldt, *Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter: Umwelt des Urchristentums*, 3 (1966), S. 17f. mit Abb. 31.

<sup>5</sup> E. Hennecke u. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 (<sup>3</sup>1964), S. 456; zur kultischen Nacktheit siehe zuletzt C.-A. Schmitz, *Nacktheit: Die Rel. in Gesch. u. Geg.*, 4 (<sup>3</sup>1960), Sp. 1294 (Literatur); zur unvollständigen Nacktheit vergleiche den Sprachgebrauch von *γυμνός*, z. B. Joh. 21, 7: A. Oepke, *γυμνός*: Theol. Wört., 1 (1933), S. 773–775; vgl. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (<sup>18</sup>1964), S. 548, Anm. 6. Gleichberechtigtes Nebeneinander von Sitzen im Saq und Wälzen des Nackten im Kot wird für den Büßer bezeugt durch Plutarch, *De superstitione* 7 (*Moralia* 168D): H. Almquist, *Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (1946), S. 64.

<sup>6</sup> Vgl. Stählin (A. 4), S. 60 mit Anm. 40 (Belege für das theurgische Moment der Bekleidung mit dem Saq).

Kleidung (und exorzistischer Ritus: Fasten, Asche) beim Gebet ist deshalb geboten, weil das Gebet in besonderem Maße den Dämonen aussetzt<sup>7</sup>.

Nach Jes. 20, 2 ist der Saq auch Standestracht des Propheten<sup>8</sup>. Wie beim Beter bereiten exorzistische Riten, zu denen auch die tierische Kleidung gehört, den Empfang der Offenbarung vor. Mart. Jes. 2, 10 (Micha, Anania, Joel... «legten einen Sack um, und alle waren Propheten, die nichts bei sich hatten, sondern sie waren nackt und trauerten tief über den Abfall Israels») scheint das Saq-Gewand des Propheten als Trauerkleid zu deuten<sup>9</sup>.

Aus tierischem Material bestand auch der Mantel des Propheten (Sach. 13, 4), einerlei, ob es sich, wie beim Saq, um ein Gewebe oder um ein Fell gehandelt hat. Auf einen härenen – gewebten oder aus Pelz bestehenden – Umhang des Elia ist wohl 2.Kön. 1, 8 zu deuten<sup>10</sup>; der Mantel hat anscheinend geradezu als Charakteristikum des Propheten gegolten (1.Sam. 28, 14). Die LXX übersetzt die hebräische Vokabel für den Umhang (אֲדָרְתִּי) des Elia (1.Kön. 19, 13. 19; 2.Kön. 2, 8. 13f.) stets mit *μηλωτή* = «Schafsfell»; dahinter steht sicher noch das Bewußtsein, daß אֲדָרְתִּי nicht irgendein Mantel, sondern eben ein tierisches Kleidungsstück gewesen ist<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Der beim jüdischen Morgengebete anzulegende Gebetsriemen (Tefillin) hat apotropäische Funktion (vgl. die griechische Übersetzung *φυλακτήρια*, z. B. Matth. 23, 5): I. Elbogen und E. L. Rapp, *Gebet III. Im Judentum: Die Rel.*, 2 (1958), Sp. 1218. Zum Weiterleben dieser Vorstellungen bei Paulus ist 1. Kor. 7, 5; 11, 5. 10 zu vergleichen.

<sup>8</sup> O. Procksch, *Jesaja I* (1930), S. 257.

<sup>9</sup> Übersetzung nach J. Flemming und H. Duensing bei Hennecke u. Schneemelcher (A. 5), S. 456; die Stelle ist mit Sicherheit jüdisch (ebd. S. 454).

<sup>10</sup> J. A. Montgomery & H. S. Gehman, *The Books of Kings* (1951), S. 350. J. Gray, *I & II Kings, A Commentary* (1964), S. 414, zieht die Deutung auf den zottigen Prophetenmantel der ebenfalls angeführten auf Haar- und Bartwuchs vor. Dagegen entscheidet sich P. Vielhauer, *Tracht und Speise Johannes des Täufers: Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), S. 49f., ausschließlich für die letztere.

<sup>11</sup> Vielhauer (A. 10), S. 52, glaubt in der Übersetzung von אֲדָרְתִּי durch *μηλωτή* «eine eigenwillige Interpretation oder den Reflex einer sonst nicht erhaltenen Tradition über Elia» sehen zu müssen; m. E. beruht jedoch die Wahl gerade dieser Vokabel weniger auf einer speziellen Tradition über Elia als auf einer solchen über prophetische Standestracht, vgl. Michel (A. 4), S. 640f. – Das hebräische מַעֲיֵל in 1. Sam. 28, 14 (wie 1. Sam. 15, 27) übersetzt die LXX mit *διπλοῖς*.

Daß in der tierischen Kleidung der Propheten sich die kultur-landfeindliche Haltung ausspricht, die auch hinter Gen. 4 steht, wird deutlich an den Rekabitern (Jer. 35), deren Gruppe zur Zeit des Elia als «Ausläufer der prophetischen Erweckungsbewegung» entstanden ist<sup>12</sup>. Unter den kennzeichnenden rekabitischen Eigenarten (Verzicht auf Wein- und Ackerbau, Leben in Zelten) führt Jer. 35 zwar nicht auch die tierische Kleidung eigens auf, doch ist das wohl nur Zufall. Jedenfalls offenbart die Verbindung des tierischen Buß-, Trauer-, Gebets- und Prophetengewandes mit der Welt des schweifenden Nomaden ein Element des (Anti-)Dämonischen und Pneumatischen, das gerade den Propheten vom organisierten Kult scheidet. So ist im Gegensatz zum Prophetenkleid die Gewandung des israelitischen Priesters nicht die schwärzliche des tierischen Fells oder Gewebes, sondern die weiße des pflanzlichen Materials, Leinen oder Baumwolle<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> H. Bardtke, Rekabiter: *Die Rel.*, 5 (31961), Sp. 951; zu den Rekabitern als einer kenitischen – sich auf Kains-Tradition berufenden – Gemeinschaft siehe Heyde (A. 3), S. 26–28.

<sup>13</sup> Ex. 28, 39–43; 39, 27–29; Lev. 16, 4; Ez. 44, 17–19; dazu E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2 (41907), S. 338f. mit Anm. 7 auf S. 339 (hier auch Belege aus Josephus, Philo und dem Aristeeasbrief); vgl. Joma 3, 6: J. Meinhold, *Joma* (1913), S. 42f. Auf priesterlichem Selbstverständnis beruht die weiße Leinenkleidung der Qumraniten, vgl. IQM 7, 9–12 und aus dem Essenerreferat des Josephus Bell. Jud. II, 123. 129–131 (= 8, 3. 5): O. Michel u. O. Bauernfeind, *Flavius Josephus De Bello Judaico*, 1 (1959), S. 204–207. Zum Gegensatz zwischen Wolle und Leinen siehe Lev. 19, 19; Deut. 22, 11 und Kil. 9, 1. 9: K. Albrecht, *Kil'ajim* (1914), S. 68–71. 74f. – Aus weißem Leinen bestanden auch die Priesterkleider der alten Ägypter: J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer* (21886), S. 480 mit Anm. 10 und 11. Weiße Gewänder, zweifellos aus pflanzlichem Material, bildeten die Kleidung der Mysterien von Andania; Entsprechendes gilt vermutlich auch für die anderen hellenistischen Mysterienkulte, doch reicht das Belegmaterial nicht aus (vgl. aber Apul. Met. XI, 14ff.): U. Wilckens, *στολή*: *Theol. Wört.*, 7 (1964), S. 688. Als bewußten Verzicht auf tierische Kleidung haben jedenfalls Orphiker und Neupythagoreer das Tragen leinener Kleider gewertet: W. K. C. Guthrie, *Orpheus und die Orphiker: Die Rel.*, 4 (31960), Sp. 1704; H. Dörrie, *Neupythagoreer*: ebd. 4 (31960), Sp. 1433. Ähnlich schildert Josephus (*Vita* 2) die Lebensweise des Bannus, der den Stoff zu seiner Kleidung den Bäumen entnommen hat, vgl. W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (1910), S. 69. Im Neuen Testament tragen Engel (Matth. 28, 3 par. Mark. 16, 5 par. Luk. 24, 4 par. Joh. 20, 12; Apg. 1, 10) und Verklärte (Matth. 17, 2 par. Mark. 9, 3 par. Luk. 9, 29 von Jesus; Apk. 7, 9; 19, 14 u. ö.) weiße (Leinen-)Gewänder. Der prinzipielle Gegensatz von

Die exorzistische Geste des Zerreißen der Kleider, die im Alten Testament dem Anlegen des Saqs vorausging, wurde von den Juden auch in neutestamentlicher Zeit noch geübt. Vor den dämonischen Kräften, die bei Götzendienst oder Gotteslästerung frei werden, schützt sich der Fromme u. a. durch exorzistische Nacktheit: Beim Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat antwortet der Hohepriester auf Jesu Gotteslästerung durch Zerreißen der Kleider (Matth. 26, 65 par. Mark. 14, 63); Barnabas und Paulus reagieren in Lystra auf die beabsichtigte Verehrung als Zeus und Hermes durch exorzistisches Geschrei und Zerreißen der Kleider (Apg. 14, 14)<sup>14</sup>, und die Juden unterbrechen die von ihnen wohl als gotteslästerlich empfundene Rede des Paulus in Jerusalem durch die drei exorzistischen Verhaltensweisen des Geschreis, Abwerfens der Kleider und Hochschleuderns von Staub (Apg. 22, 23; vgl. 2. Sam. 13, 19; Hi. 2, 12; 1. Makk. 4, 39f.; 11, 71). Als Bußgewand zumindest der Vergangenheit ist der Saq noch Jesus bekannt: Tyros und Sidon hätten längst «in Sack und Asche» Buße getan (Matth. 11, 21 par. Luk. 10, 13 Q).

Der Saq als Gewand des Bußpredigers und Propheten begegnet in Apk. 11, 3; die beiden Zeugen der Endzeit, die den Saq tragen, sind Mose und Elia, die «Propheten» schlechthin<sup>15</sup>. Als Prophetenkleid hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch Johannes der Täufer sein Gewand aus Kamelhaaren verstanden, das in seiner Funktion als Mantel an die Umhänge der alttestamentlichen Propheten anknüpfte, seiner Herstellungsart nach jedoch ein Saq-Gewebe gewesen ist wie die Untergewänder der Büsser und Beter (Matth. 3, 4 par. Mark. 1, 6)<sup>16</sup>.

---

dunkler, tierischer Fell- oder Saqkleidung und weißem, pflanzlichem Tuch gelangt zu großer Bedeutung im altkirchlichen Taufritus durch die Polarität von Cilicium und Taufkleid: F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie* (1909), S. 114; dazu J. Quasten, *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium: The Harv. Theol. Rev.* 35 (1942), S. 217.

<sup>14</sup> Vgl. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (1962), S. 192.

<sup>15</sup> Apk. 11 übernimmt hier eine jüdische Tradition, die freilich in Spannung zur Auffassung der Evangelien von Johannes dem Täufer als dem Elia redivivus steht: E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (1960), S. 59; vgl. Stählin, *σάκκος* (A. 4), S. 62 mit Anm. 52.

<sup>16</sup> Literatur: E. Nestle, *Zum Mantel aus Kamelshaaren: Zs. nt. Wiss.* 8 (1907), S. 238; H. Windisch, *Die Notiz über Tracht und Speise des Täufers*

Vielhauer hat zweifellos recht, wenn er den Wüstenaufenthalt und die tierische Kleidung des Täufers in den Zusammenhang der alttestamentlichen Wüstentypologie einordnet<sup>17</sup>. Damit sind aber Kulturlandfeindschaft, Askese und prophetisches Selbstbewußtsein nicht aus-, sondern eingeschlossen, wie aus den oben skizzierten Beziehungen hervorgehen dürfte. Daß der Täufer eine echte Prophetengestalt im alttestamentlichen Sinne und sein Saq-Mantel ein Prophetenmantel wie etwa derjenige Elias gewesen sein muß, geht aus der in den Evangelien mehrfach bezeugten Identifikation des Johannes mit Elia redivivus hervor (Matth. 11, 14; 17, 10–13 par. Mark. 9, 11–13); gerade daß Lukas und Johannes diese Identifikation – offenbar auf Grund ihrer anderen Eschatologie – umdeuten (vgl. Luk. 1, 17) oder eliminieren<sup>18</sup>, spricht für ihre Historizität<sup>19</sup>. Dabei braucht man durchaus nicht eine beabsichtigte Nachahmung Elias durch den Täufer anzunehmen<sup>20</sup>; der Mantel aus Tierhaar gehört zur prophetischen Standestracht. Jesus deutet diese Gewandung des Johannes als bewußten, asketischen Verzicht auf bequeme Kleider (Matth. 11, 8 par. Luk. 7, 25 Q).

Da zwischen dem Gewebe aus Tierhaar und dem Tierfell für antikes Empfinden kein prinzipieller Unterschied besteht, besagt es sachlich wenig, wenn die westliche Lesart zu Mark. 1, 6 (Da) von einer δέρρις καμήλου des Täufers berichtet. Die vielfach verfolgten Glaubenshelden des Alten Testaments werden in Hebr. 11, 37 durch Schafs- und Ziegenfelle (μηλωταί, αἰρεῖα δέρματα) als Propheten gekennzeichnet<sup>21</sup>. 1. Clem. 17, 1, wohl in Anlehnung an Hebr. 11, 37 geschrieben, nennt die in Ziegen- und Schafspelze

---

Johannes und ihre Entsprechungen in der Jesusüberlieferung: ebd. 32 (1933), S. 65–87; Stählin (A. 4), S. 57 und 63 mit Anm. 54; Vielhauer (A. 10), S. 47–54; ferner die Kommentare zu Matth. 3, 4 und Mark. 1, 6.

<sup>17</sup> P. Vielhauer, Johannes der Täufer: Die Rel., 3 (31959), Sp. 805; ders., Tracht und Speise (A. 10), S. 54.

<sup>18</sup> Lukas unterdrückt die Perikope Mark. 9, 11–13 und den Namen Elia in der Parallele zu Matth. 11, 14, Luk. 7; in Joh. 1, 21 muß der Täufer die Frage der Priester und Leviten nach seiner Identität mit Elia expressis verbis verneinend beantworten.

<sup>19</sup> Eine nicht getilgte Spur der Identifikation Johannes – Elia findet sich auch bei Lukas: Wie in Mark. 1, 2 bezieht Luk. 7, 27 par. Matth. 11, 10 das Zitat Mal. 3, 1 («Engel» = Elia) auf Johannes den Täufer.

<sup>20</sup> Vgl. Vielhauer (A. 10), S. 48–53.

<sup>21</sup> Nestle (A. 16), S. 238.



gekleideten alttestamentlichen Vorböten Christi (Elia, Elisa, Ezechiel und die Propheten) teilweise mit Namen und fordert zu ihrer Nachahmung auf; noch in nachneutestamentlicher Zeit also gilt das tierische Gewand als Kleid des Propheten und Asketen.

Sollten da nicht auch die Hörer von Matth. 7, 15 an wirkliche – wenn auch «falsche» – Propheten in ihren traditionellen Mänteln aus Haar oder Fell gedacht haben? Das tierische Material ist für diese Kleidung konstitutiv; dem Schafspelz (μηλωτή in LXX; Hebr. 11, 37; 1. Clem. 17, 1) ist das Kamelhaargewebe (Matth. 3, 4 par. Mark. 1, 6 von Johannes dem Täufer) gleichwertig<sup>22</sup>. In der polemischen Redeweise des Bildworts jedoch wird das Schafsfell zur Tarnung der Wolfsnatur, und die Vokabel μηλωτή wird verdeutlichend durch ἔνδυμα προβάτων ersetzt.<sup>23</sup>

## 2.

Die Untersuchung der Schafsgewandung hat gezeigt, daß neben dem bildlichen, vom Zusammenhang mit der Wolfsart nahegelegten Verständnis der ἔνδυμα προβάτων noch ein gleichsam primärer Sinn in den Blick kommen muß: die asketische Standestracht des jüdischen Propheten. Dieses Ergebnis läßt vermuten, daß auch hinter der zweiten Hälfte des Bildes, der Bezeichnung der Irrlehrer als reißennder *Wölfe*, eine vorgeprägte Vorstellung steht.

Ein Blick in die antike Mythologie zeigt uns den Wolf als «Inbegriff dämonischer Mächte, in deren Abwehr sich die Gottheit mächtig erweist»; Apoll erscheint als Wolfstöter (Soph. El. 6; Plut. De soll. animal. 9 u. ö.)<sup>24</sup>. Ähnliches gilt für den Hund; als

<sup>22</sup> Clemens Alexandrinus stellt als Prophetentracht Ziegenhäute, Schafspelze und Gewebe aus Kamelhaaren zusammen (Clem. Al. Strom. III, 6, 53, 5; IV, 17, 105, 4; Paed. II, 10, 112): Michel (A. 4), S. 640f.

<sup>23</sup> Die antiken Hörer und Leser haben jedenfalls auch ἔνδυμα im Sinne von «Fellen» verstanden: Justinus Martyr paraphrasiert in Apol. I, 16, 13 in seiner fast wörtlichen Aufnahme von Matth. 7, 15 das ἐν ἔνδυμασι προβάτων der Vorlage durch ἐνδεδυμένοι δέρματο προβάτων (Text u. a. bei K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, <sup>2</sup>1965, S. 183).

<sup>24</sup> G. Bornkamm, λύκος: Theol. Wört., 4 (1942), S. 310; das mit einem Flurumgang verbundene römische Fest der Luperkalien ist dem Wölfe vertreibenden Faunus gewidmet (Liv. 1, 5, 1; Cic. Phil. 2, 33, 84). Nur weil der Wolf als heiliges Tier der Dämonen der Unterwelt gilt, kann er in den

Zerberus bewacht er die Welt der Unterirdischen, und der schwarze Dämon bei Lucian (Philops. 31) hat u. a. Hundsgestalt<sup>25</sup>. Im babylonischen Lied der Sieben bellen die Dämonen «wie die Meute»<sup>26</sup>. Die bekannte Werwolfvorstellung von der Verwandlung bestimmter Menschen in Wölfe ist schon aus dem Altertum belegt<sup>27</sup>. Dämonisch ist die Rolle des Wolfs und des Hundes im Volksmärchen: Rotkäppchen und die sieben Geißlein werden vom Wolf beinahe vernichtet<sup>28</sup>, schwarze Hunde wollen den Jungen im ver-

---

Mithras-Mysterien dem Ahriman (Arimanius) geopfert werden: Plut. De Iside 46 und dazu F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (<sup>3</sup>1930 = <sup>4</sup>1959), S. 140f. 174 mit Anm. 98 auf S. 305. Ein entsprechendes Wolfsopfer an den Teufel berichtet die Sage vom Wolf und dem Tannenzapf: Brüder Grimm, Deutsche Sagen (1965), S. 209f., Nr. 187. – Schließlich soll in diesem Zusammenhang auch auf die Verwandlung des blutgierigen Lykaon in einen Wolf verwiesen werden (Ovid. Metam. 1, 165. 209–239, ed. E. Rösch, <sup>3</sup>1964, S. 14–19).

<sup>25</sup> W. Foerster, δαίμων: Theol. Wört., 2 (1935), S. 7. Zu Lucian Philops. 31 vgl. H. D. Betz, Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti (1961), S. 56 mit Anm. 8. – Auch wenn im homöopathischen Abwehrzauber unter der Türschwelle der Penis eines schwarzen Hundes vergraben wird (E. Stemplinger, Antiker Volksglaube, 1948, S. 95), setzt man voraus, der gefürchtete Dämon habe die Gestalt eines schwarzen Hundes. – Dem Wolfsopfer (s. A. 24) entspricht das Hundepfer an die chthonischen Mächte, etwa beim Totenopfer des Achilleus für Patroklos (Hom. Il. 23, 173f., ed. D. B. Monro & T. W. Allen, 1956) oder beim römischen Fest der Luperkalien (Plut. Quaest. rom. 111; Rom. 21): G. Wissowa, Faunus: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 2 (1886–1890), Sp. 1457. Wie Lykaon in einen Wolf (s. A. 24), so wird Hekabe in eine Hündin verwandelt: H. J. Rose, Griechische Mythologie (1955), S. 235.

<sup>26</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (<sup>2</sup>1956), S. 142; Hundegebell gehört auch zur «wilden Jagd» der deutschen Volkssage, vgl. etwa Der wilde Jäger: E. Schneider, Hessisches Sagenbuch (<sup>5</sup>1923), S. 81.

<sup>27</sup> Petronius Saturae 61, 5ff.: Bornkamm (A. 24), S. 310 mit Anm. 12; deutsche Werwolfsagen etwa bei Schneider (A. 26), S. 78–80 (Vom Werwolf).

<sup>28</sup> Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen, hrsg. von R. Riemann, 1 (<sup>2</sup>ca. 1917), S. 155–160 (Nr. 26: Rotkäppchen) und S. 30–33 (Nr. 5: Der Wolf und die sieben jungen Geißlein). Im letzteren Märchen (S. 30f.) findet sich das mit Matth. 7, 15 unmittelbar verwandte Motiv, daß der Wolf mit Hilfe von Teig und Mehl seine (dämonische!) schwarze Farbe in die weiße der Geißelmutter verwandelt; entsprechend trägt im Märchen vom Rotkäppchen (S. 157f.) der Wolf die Kleider der Großmutter, um gleichfalls in der Maske des Guten sein Opfer zu betören. Aufschlußreich sind auch einige

wünschten Schloß das Gruseln lehren<sup>29</sup>, und der böse Koch wird in einen schwarzen Pudel verwandelt, der glühende Kohlen frißt<sup>30</sup>.

Auch das Alte Testament kennt den dämonischen Charakter von Wolf und Hund. Wie alle den Menschen bedrohenden Raubtiere vertritt auch der Wolf eine widergöttliche Macht (vgl. Jer. 5, 6); die Feindschaft zwischen Wolf und Schaf (Sir. 13, 17) wird daher im messianischen Friedensreich aufgehoben werden (Jes. 11, 6; 65, 25). Wildhunde und Schakale werden in Jes. 13, 21f. zusammen mit bocksgestaltigen Dämonen genannt. Das Judentum hat in Wolf und Hund die bösen Geister gefürchtet, und von Mar Samuel (Talm. b. Joma 83<sup>b</sup>) erfahren wir, warum gerade der Hund als Verkörperung dämonischer Mächte hat gelten können: Es gibt besessene, nämlich tollwütige Hunde<sup>31</sup>. Hundetollwut und menschliche Besessenheit hat noch der deutsche Volksaberglaube des

---

der von J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, 1 (1913), gesammelten Varianten zu den beiden genannten Märchen, so wenn der Werwolf, bevor er sechs Kinder frißt, sich gänzlich in Mehl wälzt und somit seinem ganzen Fell das Aussehen eines «Schafspelzes» gibt (S. 37 zu Nr. 5) oder, in einer Variante zum Märchen vom Rotkäppchen, sich gar als Geistlicher verkleidet (S. 235 zu Nr. 26). – Zum dämonischen Charakter des Wolfs im deutschen Aberglauben vgl. W.-E. Peuckert, Wolf: Handwört. des deutschen Aberglaubens, 9 (1938/1941), Sp. 720f. und bes. Sp. 744–752.

<sup>29</sup> Brüder Grimm, 1 (A. 28), S. 17–29 (Nr. 4: Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen): S. 24ff.

<sup>30</sup> Ebd., 2, S. 66–71 (Nr. 76: Die Nelke): S. 68; das Motiv des teuflischen schwarzen Pudels auch bei Johann Wolfgang von Goethe, Faust I, Studierzimmer (V. 1178ff.). Allgemein zur dämonischen Funktion des Hundes im Aberglauben vgl. H. Güntert, Hund: Handwört. des deutschen Aberglaubens, 4 (1931/1932), Sp. 484–487.

<sup>31</sup> I. Günzig, Dämonen: Jüd. Lexikon, 2 (1928), Sp. 18; der Wortlaut der Stelle und der Parallele Talm. p. Joma 8, 45<sup>b</sup>, 12 bei P. Billerbeck, Kommentar, 4, 1 (21956), S. 525. Die jüdische Antike unterscheidet sich mit solchem Verständnis nicht von der griechisch-römischen; in dieser wird die Tollwut darauf zurückgeführt, daß Hunde (hochdämonisiertes!) Menstruationsblut aufgeleckt haben (Stemplinger – A. 25 – S. 105), und ihre Heilung erfolgt mit exorzistischen Mitteln, etwa mit Pillen aus dem Schädel Erhängter (Stemplinger, ebd., S. 98 und 106). Noch das Rituale Romanum (1952) enthält (S. 26\*–33\*, Appendix III, 6) eine eigene Benedictio aquae, salis et panis in honorem S. Huberti Ep. contra morsum rabidi canis mit dreifachem Exorzismus gegen den die Tollwut wirkenden «bösen Feind» (*malignus hostis*).

19. Jahrhunderts identifiziert<sup>32</sup>. Die vielbewitzelte Angst des Juden vor Hunden hat wohl ihren letzten Grund in der antiken jüdischen Dämonenfurcht, die andererseits die Juden zu den gesuchtesten und häufigsten Exorzisten des Altertums hat werden lassen<sup>33</sup>.

### 3.

Die nur als Furcht vor dämonischer Schädigung bzw. Verunreinigung zu begreifende Scheu des jüdischen Frommen vor der Berührung mit Heiden hat dazu geführt, daß Hund und Wolf schon früh zu abschätzigen Bezeichnungen für Fremdvölker, *Gottlose* und Ungebildete haben werden können. Schon im Alten Testament heißen die Gottlosen, die das Leben des Beters bedrohen, Hunde (Ps. 22, 17. 21)<sup>34</sup>, und der unbelehrbare Narr wird dem Hunde verglichen, der zu seinem Auswurf zurückkehrt (Spr. 26, 11). Mit Löwen und Wölfen setzt 1. Hen. 56, 5 die dämonischen Könige des Ostens gleich. In der Allegorie 1. Hen. 89, 13–27 auf Gen. 37–Ex. 14 erscheinen die Hebräer als Schafe, die Ägypter als Wölfe (vgl. Schafe und Hunde in 1. Hen. 90, 4). Entsprechend werden bei der Auslegung des am Passa-Abend gesungenen Chad gadja das Lamm auf Israel, die Katze auf Ägypten und der Hund auf Baby-

<sup>32</sup> Nach dem 1831 (!) datierten handschriftlichen Eintrag eines Johann Zeyß zu Schmerbach in Jacob Böhmes *Libri apologetici* (1730, 440 Seiten Klein-Oktav, Exemplar des Verfassers) gilt die einem Menschen durch Biß übertragene Tollwut als Besessenheit und wird wie diese durch zauberische Praktik mit der Sator-Arepo-Formel geheilt. Zur Hundetollwut vgl. Güntert (A. 30), Sp. 482f.

<sup>33</sup> Die antiken Juden verstanden sich auf die Beherrschung der Dämonen durch Beschwörung und Zauberspruch: Billerbeck (A. 31), S. 532–535; sie waren Meister im Anfertigen von Amuletten: ebd., S. 529–532 und M. Grunwald, *Amulette: Jüd. Lexikon*, 1 (1927), Sp. 295–298. Vgl. auch Stählin, *Apostelgeschichte* (A. 14), S. 176 (zu Apg. 13, 6).

<sup>34</sup> Vgl. dazu Targ. Ps. 22, 17 (Wortlaut bei P. Billerbeck, *Kommentar*, 3, <sup>2</sup>1954, S. 621 zu Phil. 3, 2) und H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1 (1960), S. 181. – Über den Hund im Alten Testament handelt D. W. Thomas, *Kelebh 'Dog', Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament: Vet. Test.* 10 (1960), S. 410–427. Bei der einleuchtenden Deutung des «Hundegeldes» von Deut. 23, 19 auf den Lohn männlicher Kultprostituiertes («Hunde», S. 423–426) wäre zu erwägen, ob und wie weit nicht die Übernahme dieser ursprünglich außerisraelitischen Bezeichnung in den biblischen Sprach- und Vorstellungsbereich durch das Bild vom dämonischen Hund begünstigt wurde.

lonien gedeutet<sup>35</sup>. Nichtisraeliten werden mehrfach als Hunde beschimpft (Meg. 15<sup>b</sup>)<sup>36</sup> oder bezeichnet (Beça 20<sup>b</sup>)<sup>37</sup>. Die Samaritaner gelten als Hunde (Gen. R. 81 [52<sup>a</sup>]<sup>38</sup> – vgl. Beça 20<sup>b</sup><sup>39</sup>), vor allem aber die Heiden und Gottlosen ganz allgemein, deren Götzen-dienst als Verkehr mit den Dämonen verstanden wird (Ex. R. 9 [73<sup>c</sup>]; Midr. Ps. 4 § 11 [24<sup>a</sup>]; Lev. R. 33 [130<sup>d</sup>]; Tanch. Teruma 100<sup>a</sup>)<sup>40</sup>. Der Hund als Dämon steht hinter der Bezeichnung eines Götzen als «Angesicht des Hundes» (Schab. 9, 11<sup>d</sup>, 23)<sup>41</sup>. Das Selbstbewußtsein des jüdischen Schriftgelehrten führte schließlich dazu, daß die in Schrift und Mischna Unbewanderten durch die Bezeichnung als Hunde mit den Heiden gleichgesetzt wurden (Lev. R. 9 [110<sup>d</sup>])<sup>42</sup>.

Aus den oben zusammengestellten Belegen erhellt, daß im biblischen und nachkanonischen Judentum Wolf und Hund in zunehmendem Maße den Nichtisraeliten, den Nichtfrommen, den Nichtschriftgelehrten, kurz: den Außenstehenden, den anderen bezeichnen. Da für das Judentum des zweiten Tempels die Götter der Heiden Dämonen sind<sup>43</sup>, gilt der Nichtjude als gottlos und von Dämonen besessen. So hat es schon seine Richtigkeit, wenn er mit dem Namen des dämonischen Tieres benannt wird; in der abschätzigen Bezeichnung, die jedenfalls mehr ist als nur ein Schimpfwort, mag ein Teil Fluch mitschwingen. Auf jeden Fall vollzieht diese Klassifizierung eine radikale Scheidung zwischen Israel und den Heiden, zwischen Frommen und Gottlosen, zwischen Gelehrten und Am ha-arez. Diese Trennung entspricht der Meidung körperlicher und gesellschaftlicher Berührung – nicht zuletzt der

<sup>35</sup> Vgl. P. Schlesinger u. J. Güns, *Die Pessach-Haggadah* (1961), S. 84, Anm.

<sup>36</sup> Billerbeck, 3 (A. 34), S. 621f. (zu Phil. 3, 2).

<sup>37</sup> Ebd., S. 857 (zu Apk. 22, 15A).

<sup>38</sup> Billerbeck, 1 (A. 2), S. 725 (zu Matth. 15, 26).

<sup>39</sup> Siehe Anm. 37.

<sup>40</sup> Billerbeck, 1 (A. 2), S. 724f. (zu Matth. 15, 26); vgl. O. Michel, *κύων κτλ.*: *Theol. Wört.*, 3 (1938), S. 1101.

<sup>41</sup> Billerbeck, ebd., S. 725 (zu Matth. 15, 26).

<sup>42</sup> Ebd., S. 217f. (zu Matth. 5, 9) = S. 724 (zu Matth. 15, 26).

<sup>43</sup> Vgl. außer den LXX-Übersetzungen von Deut. 32, 17; Ps. 96, 5; 106, 37; Jes. 65, 11 die zahlreichen Belege aus der Literatur des hellenistischen und rabbinischen Judentums bei Billerbeck, 3 (A. 34), S. 51f. (zu Röm. 1, 23A) sowie aus dem Neuen Testament 1. Kor. 10, 20; Apk. 2, 13; 9, 20.

Tischgemeinschaft – mit den Außenstehenden, die aus der Furcht vor Dämonen und vor dämonengewirkter Verunreinigung erklärt werden muß.

Schon das vorexilische Alte Testament kennt die kultische Unreinheit der Heiden (vgl. Deut. 14, 21)<sup>44</sup> und ihres Landes (Am. 7, 17)<sup>45</sup>. Teilnahme an heidnischen Kulturen und Übernahme fremder Riten, etwa des Baalsdienstes, schließt aus dem Volke Jahwes aus<sup>46</sup>. Esra und Nehemia ziehen aus der Lehre von der Unreinheit der Nichtisraeliten die Konsequenz der Forderung, auf jede Berührung und Vermischung mit Heiden und Halbjuden zu verzichten und etwa bestehende Mischehen aufzulösen (Esr. 6, 21; 9, 1; 10, 11; Neh. 9, 2; 10, 29)<sup>47</sup>.

Daß das häretische Judentum seine Absonderung von den «anderen» ebenfalls als Flucht vor den Dämonen und Meidung von Verunreinigung verstanden hat, ist fast selbstverständlich<sup>48</sup>. Für die Qumraniten sind die Außenstehenden «Söhne der Finsternis», d. h. des Teufels, denen Gottes und der Sektenleute Haß zu gelten hat (1QS 1, 3f. 9f. u. ö.; CD 2, 15). Die Frömmigkeit der offiziellen

<sup>44</sup> Verbot des Aasgenusses für die Glieder des Jahwe heiligen Volkes Israel, doch nicht für den Fremdling und Ausländer; vgl. G. von Rad, Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium (1964), S. 73.

<sup>45</sup> Feindesland ist unrein «als Machtbereich fremder Götter»: A. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten, 1 (31959), S. 192.

<sup>46</sup> Vgl. etwa Gen. 35, 2ff. und Jos. 24, 23; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 1 (1961), S. 35 mit Anm. 28. Die ohne Zweifel im Hinblick auf die sakrale Prostitution des kanaanäischen Kultes gewählte Bezeichnung des Götzendienstes als Hurerei (Jes. 1, 21; Jer. 3, 1–4, 4; Hos. 1–3 u. ö.) ist nur möglich, weil diese wie jener verunreinigt: F. Hauck u. S. Schulz, πόρνη κτλ.: Theol. Wört., 6 (1959), S. 586. Zu vergleichen ist auch Test. Rub. 4, 6 («Denn ein Verderben für die Seele ist die Hurerei, indem sie von Gott trennt und zu den Götzenbildern hinführt»): F. Schnapp bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 [1900], S. 462) und aus dem Neuen Testament Apk. 14, 8; 17, 5; was für den alttestamentlichen Frommen die Teilnahme am kanaanäischen Kult, das bedeutete später für die Christen die Mitwirkung am Kaiseropfer des römischen Staates: Übertritt in die unreine Sphäre der Dämonen.

<sup>47</sup> Schürer, 2 (A. 13), S. 466f.; die Furcht der Juden vor der rituellen Unreinheit der Samaritaner bezeugt noch Joh. 4, 9, «Juden benutzen keine Gefäße gemeinsam mit Samaritanern»: D. Daube, Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of συγγράμα: Journ. Bibl. Lit. 69 (1950), S. 137–147.

<sup>48</sup> Vgl. O. Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums (1965), S. 142–147.

Orthodoxie wird von der Sekte als Götzendienst beurteilt (1QS 2, 11f. 17; 1QH 4, 19)<sup>49</sup>. Im Kampf zwischen den Söhnen des Lichts und den Söhnen der Finsternis streiten die Lichtsöhne unter Gott und seinen Engeln (1QM 7, 6; 12, 7f.) mit den Finsternissöhnen unter Belial und seinen Dämonen (1QS 3, 24f.; 5, 1f.; 1QH 2, 22; 1QM 1, 10f.; 13, 10–12. 16). Da Unbekehrte unter den Dämonen stehen (vgl. 1QS 4, 5 «unreine Götzen») und ungehorsame Sektenmitglieder wieder in die Gewalt der Dämonen zurückkehren, gilt die Berührung mit Unbekehrten – evtl. auch mit Neueintretenden – (1QS 5, 13f.) und Ungehorsamen (1QS 8, 16f.) als verunreinigend<sup>50</sup>. Josephus bezeugt für die Essener Waschungen nach der Berührung mit später eingetretenen Ordensmitgliedern (Bell. Jud. II, 150 = 8, 10)<sup>51</sup>; die dämonische Unreinheit nimmt erst allmählich mit der zeitlichen Entfernung von der Außenwelt ab!

Stufenweise Abnahme der Unreinheit bzw. Zunahme der Heiligkeit und Reinheit kennt auch das pharisäisch-rabbinische Judentum. Die Kleider des Am ha-arez sind unrein für die Phariseer, diejenigen der Phariseer sind unrein für Priester und Priesterangehörige, diejenigen der Priester sind unrein für diensttuende Priester, diejenigen der diensttuenden Priester sind unrein für die Entsündigungswasser Sprengenden (Chag. 2, 7)<sup>52</sup>. Die tiefste Kluft zwischen eigener Reinheit und dämonischer Unreinheit der anderen besteht offenbar zwischen dem Am ha-arez auf der einen und Phariseern und Priestern auf der anderen Seite; ängstliche Absonderung vom Am ha-arez ist die Folge (Dem. 2, 3; Toh. 7, 4)<sup>53</sup>; hat dennoch eine Berührung stattgefunden, muß die Verunreinigung durch ein Tauchbad beseitigt werden (Chag. 2, 7)<sup>54</sup>. Erst

<sup>49</sup> Böcher, ebd., S. 50f.

<sup>50</sup> H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, I (1957), S. 29, Anm. 5; in diesen Zusammenhang gehört auch die Weigerung Josephs, sich von der noch unbekehrten Aseneth küssen zu lassen: Joseph und Aseneth 8, 4–7 und 19, 10f., bei P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (1928), S. 505. 524.

<sup>51</sup> Michel u. Bauernfeind, I (A. 13), S. 210f. mit Anm. 77; Schürer, 2 (A. 13), S. 672f.

<sup>52</sup> Schürer, ebd., S. 453 mit Anm. 6.

<sup>53</sup> Schürer, ebd., S. 472 mit Anm. 61 und 62.

<sup>54</sup> J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte (1928), S. 2 mit Anm. 6.

recht wird von dem zum Judentum übertretenden Heiden ein Tauchbad gefordert: die Proselytentaufe<sup>55</sup>.

Im Neuen Testament spiegelt sich sowohl die traditionelle Absonderung des Juden vom Heiden als auch die pharisäisch verschärfte des Frommen vom Frevler oder Am ha-arez. Wenn Petrus sich in Apg. 10 vor der Tischgemeinschaft mit Heiden scheut, steht dahinter die alttestamentlich-jüdische Reinheitsvorschrift (Apg. 10, 28); «wer mit einem Götzendiener zusammen ißt, ist wie einer, der mit einem Hunde<sup>56</sup> zusammen ißt; wie der Hund unbeschnitten ist, so ist auch der Götzendiener unbeschnitten» (Pirqe R. El. 29)<sup>57</sup>. Jesus wird bezeichnenderweise von den Pharisäern getadelt, weil er mit Zöllnern und Sündern ißt (Matth. 9, 11 par. Luk. 15, 2); hier spricht sich bereits die pharisäische Gleichsetzung von Heiden, Gottlosen und Am ha-arez aus<sup>58</sup>.

Über die pharisäische Abgrenzung von den Sündern und Ungebildeten hat sich schon der historische Jesus, über die jüdische Absonderung von den Heiden die missionierende Kirche hinweggesetzt (vgl. Apg. 10f.). Dennoch findet sich die solcher Scheidung zugrunde liegende jüdische Vorstellung auch noch im Neuen Testament. In dem von Paulus in den 2. Korintherbrief übernommenen dualistisch-jüdischen Traditionsstück 2. Kor. 6, 14–7, 1<sup>59</sup>, das den Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Licht und Finsternis, Messias und Belial, Tempel Gottes und Götzen unter das Zitat Jes. 52, 11 stellt, wird zur Absonderung von den Ungläubigen aufgerufen, um Verunreinigung zu meiden. Paulus läßt aus dem Gegensatz von Juden und Nichtjuden den von Christen und Nichtchristen werden; die Warnung vor den «anderen» ist mitsamt der auf kultische Reinheit zielenden Begründung<sup>60</sup> unverändert erhalten geblieben.

Daß die Juden in dem Häretiker Jesus dämonische Mächte am Werk sehen (Matth. 12, 24 par. Mark. 3, 22 par. Luk. 11, 15:

<sup>55</sup> Billerbeck, 1 (A. 2), S. 102–112 (zu Matth. 3, 6A).

<sup>56</sup> Hund = Heide = Vertreter dämonischer Mächte, siehe oben S. 416.

<sup>57</sup> Billerbeck, 1 (A. 2), S. 725 (zu Matth. 15, 26).

<sup>58</sup> Vgl. Billerbeck, ebd., S. 498f. (zu Matth. 9, 11).

<sup>59</sup> Vgl. H. Lietzmann u. W. G. Kümmel, *An die Korinther I/II* (41949), S. 129–131. 206.

<sup>60</sup> Vielleicht hat Paulus diese Reinheit, zweifellos im Gegensatz zu seiner wohl der jüdischen Paränese entstammenden Vorlage, als eine ethische verstanden, vgl. H.-D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (81962), S. 188.



Jesus treibe Dämonen aus mit Hilfe Beezebuls, vgl. Matth. 9, 34; Joh. 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20: Jesus habe ein δαιμόνιον) und auch seine Jünger verteufeln (Matth. 10, 25), darf nach dem oben Dargelegten nicht verwundern; in diesen Zusammenhang gehört auch die exorzistische Reaktion der Juden auf die «gotteslästerliche» Rede des Paulus in Jerusalem (Apg. 22, 23)<sup>61</sup>.

Umgekehrt fallen für die Christen Juden, Heiden und vor allem Irrlehrer zur Gruppe der Teuflischen zusammen. Besonders aufschlußreich ist die christliche Behauptung der Teufelskindschaft der Juden (Joh. 8, 44)<sup>62</sup>; so früh hat das vom Judentum ausgeschlossene Christentum diesem mit gleicher Münze heimgezahlt. Die abenteuerlichen Riten des mittelalterlichen Judeneids (Stehen auf der Schweinhaut, Tauchbad, Bekleidung mit dem Saq-Gewand, Bespucken des männlichen Gliedes) haben ausnahmslos exorzistischen Charakter<sup>63</sup>; sie sind gegen die den Juden beherrschenden dämonischen Kräfte gerichtet und vielleicht aus dem Taufritus für übertretende Juden abzuleiten.

Daß auch die Heiden unter der Herrschaft der Dämonen stehen, ist eine Überzeugung, die das Christentum von den Juden übernommen hat (s. Anm. 43). Die von Paulus zwar nicht geteilte, aber mehrfach bezeugte Furcht vor dem Genuß von Götzenopferfleisch (1. Kor. 8; 10, 14–31 u. ö.) hat hier ihre Wurzel. Wenn Barnabas und Paulus als Zeus und Hermes verehrt werden sollen, bedeutet dies höchste dämonische Bedrohung, und ihre Reaktion – Zerreißen der Kleider und Geschrei (Apg. 14, 14) – ist genauso exorzistisch wie die jüdische Reaktion auf Gotteslästerung (vgl.

<sup>61</sup> Siehe oben S. 410.

<sup>62</sup> Vgl. Böcher (A. 48), S. 31; im Joh. nehmen die «Juden» nicht nur den Platz der Außenstehenden (vgl. οἱ ἔξω z. B. Mark. 4, 11; 1. Kor. 5, 12f.; Kol. 4, 5) ein, sondern sie erscheinen als die teuflischen Gegner der glaubenden Gemeinde schlechthin: Bultmann, Johannes (A. 5), S. 59. Zur Herrschaft des Satans über die Juden vgl. Apk. 2, 9; 3, 9; Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrte werden in Matth. 3, 7 par. Luk. 3, 7; Matth. 12, 34; 23, 33 durch die Bezeichnung mit dem Bild der dämonischen Schlange als Besessene des Teufels hingestellt. Wenn Matth. 4, 1–11 par. Luk. 4, 1–13 den Teufel mit Bibelworten argumentieren läßt, so wird ihm damit die Rolle der Juden im Streitgespräch zugeteilt.

<sup>63</sup> Siehe S. H. Lieben, Judeneid: Jüd. Lexikon, 3 (1929), Sp. 419–421; A. Kober, Geschichte der Juden in Europa bis zum Beginn der Emanzipation: Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart, 1 (1965), S. 140f.

Matth. 26, 65 par. Mark. 14, 63; Apg. 22, 23). Die Vorstellung genereller Besessenheit der Heiden hat schon früh zu den Exorzismen an Katechumenen und Täuflingen geführt<sup>64</sup>; da auch die Juden als Kinder des Teufels gesehen wurden, hat man bei der Taufe wohl von vornherein auch Proselyten aus dem Judentum exorzisiert<sup>65</sup>.

Es sind also die Feinde des Christentums schlechthin, die man in teuflischer Finsternis gefangen weiß. Wie für die jüdische Sicht der Nichtjuden und Frevler verbinden sich in den Augen der alten Kirche ganz selbstverständlich Verharren in der Andersartigkeit, ethische Schlechtigkeit und dämonische Besessenheit (Joh. 3, 19f.; 1. Joh. 2, 9. 11)<sup>66</sup> bei den «anderen», die als gleichsam militärische Gegner unter Führung der Dämonen zum Kampf antreten (Apk. 16, 14. 16; 17, 12–14)<sup>67</sup>. Vollends sind es die Irrlehrer, die aus den eigenen Reihen hervorgegangenen, aber wieder abgefallenen Verräter und Verführer (Apg. 20, 30; 1. Joh. 2, 18f.), deren Treubruch nur durch dämonische Einflüsse erklärt werden kann<sup>68</sup>. Wie schon der Verrat des Judas nur dadurch möglich wird, daß der Satan von Judas Besitz ergreift (Luk. 22, 3 par. Joh. 13, 27), so wirkt in den Irrlehrern der Geist des Antichrists (1. Joh. 4, 3); es gilt die

<sup>64</sup> Vgl. J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation*, I (1846), S. 377. 381; Dölger (A. 13), S. 30–38 (mit patristischen Belegen).

<sup>65</sup> Vgl. Dölger, ebd., S. 38f. mit dem aufschlußreichen Beleg Tertullian *De pud.* 8 (*Iudaeus... serviens usque adhuc principibus... saeculi huius*).

<sup>66</sup> Böcher (A. 48), S. 102; hier S. 102f. auch jüdische Parallelen.

<sup>67</sup> Zu Apk. 16, 14 vgl. 1. Hen. 56, 5f., zu Apk. 16, 16 vgl. 4. Esr. 13, 34, zur Vorstellung einer dämonischen kriegerischen Auseinandersetzung Böcher (A. 48), S. 36f. 47.

<sup>68</sup> Wenn es in 1. Joh. 2, 19 von den Antichristen heißt, sie seien zwar «von uns» ausgegangen, aber nicht «von uns» gewesen, so wird damit auf ihren letztlich dämonischen Ursprung hingewiesen; vgl. J. Schneider, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (1961), S. 156. Als dämonisch werden die Irrlehrer auch in Jud. 13 qualifiziert; ihre Bezeichnung als ἀστέρες πλανῆται spielt auf die gefallenen Engel von Gen. 6, 1–4 an, die in 1. Hen. 18, 13–16 als Sterne geschildert werden (vgl. 1. Hen. 86–88) und von denen die Dämonen (1. Hen. 15f.) und der Götzendienst (1. Hen. 19, 1) stammen: B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III. 19 and its Context* (1946), S. 82f. Schließlich kennzeichnet 2. Kor. 11, 3f. durch den Vergleich mit der Verführung Evas durch die Schlange das Wirken der Irrlehrer als dämonisch, vgl. Lietzmann u. Kümmel (A. 59), S. 145. 209f.

Geister zu prüfen (1. Joh. 4, 1–3) und sich von den Irrlehrern und ihrem «Götzendienst» abzusondern (1. Joh. 5, 21)<sup>69</sup>.

In der Tat hat es das Auftreten von Ketzern mit dem «Geist» zu tun. Schismatiker und Häretiker wußten sich stets vom Heiligen Geist getrieben, aber die Großkirche mußte in diesem den Geist des Teufels und Antichrists erkennen. Folgerichtig hat sie etwa gegen die Montanisten Exorzismen in Anwendung gebracht<sup>70</sup>; freilich hat sie mit der Verurteilung der «anderen» als der Dämonischen ihre eigene pneumatisch-ekstatische Vergangenheit verurteilt. Da das Taufsakrament mit seinen vielfachen Exorzismen das sicherste Mittel darstellte, auch die Dämonen der Irrlehrer auszutreiben, bestanden z. B. die Bischöfe des Konzils von Karthago (1. September 256) auf der Wiedertaufe der übertretenden Häretiker und Schismatiker (Novatianer!)<sup>71</sup>. Obgleich im Ketzertaufstreit Rom auf die Wiedertaufe verzichtete und sich bei der Aufnahme in die Kirche mit der Handauflegung begnügte, ist der Unterschied zwischen Stephanus von Rom und den nordafrikanischen Bischöfen nicht wesentlich: Die Handauflegung ist ein exorzistischer Gestus, der zugleich die (Ketzerei-) Geister vertreibt und den Heiligen Geist vermittelt! Die Vorstellung also, daß Abweichung von der herrschenden Lehre eine Wirkung des Teufels und seiner Dämonen sei, ist der ganzen alten Kirche eigen.

Die jüdische und christliche Antike erklärt sich die Andersartigkeit der «anderen», der Heiden, Apostaten und Frevler, durch die Annahme dämonischer Besessenheit; da Wolf und Hund als dämonische Tiere schon im Alten Testament und im Judentum<sup>72</sup> zu Bezeichnungen der Heiden, Frevler und Narren werden konnten, versteht es sich fast von selbst, wenn das Neue Testament diesem Sprachgebrauch folgt.

Der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden steht mit Sicherheit hinter der Weigerung Jesu, das für die Kinder bestimmte Brot

<sup>69</sup> Die εἰδωλα von 1. Joh. 5, 21 meinen die Irrlehren der Vertreter einer doketischen Christologie: Böcher (A. 48), S. 51; mit diesen Sektierern setzt sich der ganze Brief auseinander.

<sup>70</sup> K. Aland, *Montanismus: Die Rel.*, 4 (31960), Sp. 1118. Zur Exorzisation der Montanisten vgl. K. Thraede, *Exorzismus: Reallex. f. Ant. u. Christ.*, 7 (1966), Sp. 73 (mit Belegen).

<sup>71</sup> H. Karpp, *Ketzertaufstreit: Die Rel.*, 3 (31959), Sp. 1256f.; Wortlaut und Deutung der einzelnen Voten bei Höfling (A. 64), S. 281f.

<sup>72</sup> Siehe oben S. 415.

den κυάρια vorzuwerfen (Matth. 15, 26 par. Mark. 7, 27)<sup>73</sup>, vielleicht auch hinter einer Stelle wie Matth. 7, 6 («Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen...»)<sup>74</sup>. Wie in den jüdischen Texten ist der Übergang zwischen der beschimpften Andersartigkeit des Volkstums und derjenigen des Bekenntnisses fließend. Schon Matth. 7, 6 denkt bei den Hunden und Schweinen möglicherweise an diejenigen, die sich dem Evangelium widersetzen; Apk. 22, 15 nennt die «Hunde», die sich «draußen», also außerhalb der christlichen Gemeinde, befinden, in einem Atemzug mit Zauberern, Hurern, Totschlägern, Abgöttischen und Lügner: Wer «draußen» verharret, bleibt in der Welt der Dämonen<sup>75</sup>. Erst recht können die Irrlehrer und Apostaten als Hunde bezeichnet werden: in Phil. 3, 2 heißen so die «bösen Arbeiter», vermutlich die judaistischen Gegner, und in 2. Petr. 2, 22 werden die nach der Taufe rückfälligen «falschen Propheten» mit den Hunden von Spr. 26, 11 (und mit Schweinen, vgl. Matth. 7, 6) verglichen.

Analog dem Bild des Hundes wird dasjenige des Wolfes verwendet. Auch es kann in einem weiteren Sinn die äußeren Feinde der Gemeinde und ihrer Führer bezeichnen: die Heiden und Juden (Matth. 10, 16 par. Luk. 10, 3; Joh. 10, 12)<sup>76</sup>. Dann aber werden als Wölfe die inneren und sehr viel gefährlicheren Gegner der jungen Kirche charakterisiert: die Irrlehrer. In Matth. 7, 15 warnt Jesus vor den falschen Propheten, die als λύκοι ἄρπαγες seine Anhänger bedrohen, und nach Apg. 20, 29 verkündet Paulus in Milet den Ältesten von Ephesus, daß nach seinem Weggang λύκοι βαρείς über die Herde kommen werden, nämlich Irrlehrer, und sogar solche aus den eigenen Reihen (Apg. 20, 30). Wenn für Apg. 20, 29 gilt, daß der Wolf hier als eines jener Tiere erscheint, «die in der Bildersprache der Bibel als Verkörperungen des Bösen und seiner Scharen auftreten»<sup>77</sup>, dann trifft das auch für Matth. 7, 15 zu. Sind es dort die «Männer, die da verkehrte Lehren reden» (Apg. 20, 30), so hier die «falschen Propheten», beide Male also die Irrlehrer,

<sup>73</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (141957), S. 147.

<sup>74</sup> Vgl. Billerbeck, 1 (A. 2), S. 447–450 (zu Matth. 7, 6).

<sup>75</sup> Vgl. Michel, κύων (A. 40), S. 1101–1103.

<sup>76</sup> Bornkamm, λύκος (A. 24), S. 312.

<sup>77</sup> Stählin, *Apostelgeschichte* (A. 14), S. 270.

deren gefährliche, dämonische Macht mit dem Bild des Wolfes verdeutlicht wird.

Wolf und Hund stehen auch in der nachkanonischen Literatur des Neuen Testaments für die Irrlehrer und Verführer der christlichen Gemeinde. Von den Ketzern als Wölfen handeln Did. 16, 3<sup>78</sup>; Ign. Phld. 2, 2; 2. Clem. 5, 2–4; Just. Apol. I, 16, 3; Just. Dial. 35, 3; 81, 2; Marcion wird in Eus. Hist. eccl. V, 13, 4 als Ποντικός λύκος bezeichnet<sup>79</sup>. Ignatius schreibt über die Häretiker (Ign. Eph. 7, 1): «Tolle Hunde sind es, heimtückisch beißende; ihr müßt euch vor ihnen hüten als vor schwer Heilbaren»; unverkennbar wird hier die Irrlehre als Werk dämonischer Mächte gewertet<sup>80</sup>.

Das Bildwort Matth. 7, 15 setzt bereits die Wirksamkeit christlicher Irrlehrer voraus, kann also schwerlich ein Logion des historischen Jesus sein<sup>81</sup>. Es hat bezeichnenderweise keine Parallele in den Synoptikern, wohl aber in der Apostelgeschichte des Lukas (20, 29f.); offenbar wurde es vom Evangelisten anlässlich der Komposition der Bergpredigt gebildet und Jesus in den Mund gelegt.

Die Untersuchung des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials hat gezeigt, daß hinter dem anschaulichen Gegensatz vom Schafsäußeren und Wolfsinneren konkrete Vorstellungen stehen, die dem Bild des Evangelisten ihre Farben leihen. Hund oder Wolf sind längst übliche Umschreibungen für dämonische Mächte und dann auch für den außerhalb der eigenen religiösen Gruppe Stehenden, den man von diesen Mächten besessen glaubt. Höchste Steigerung solcher dämonischen Andersartigkeit verkörpert für die antiken Juden und Christen der Irrlehrer; seine Bezeichnung mit der Metapher des Wolfes (vgl. Apg. 20, 29) ist wohl die Keimzelle der aus Matth. 7, 16–20 herausgesponnenen Warnung vor den falschen Propheten (Matth. 7, 15)<sup>82</sup>.

Der nächste Gedanke dürfte derjenige gewesen sein, daß die Wolfsnatur der Irrlehrer nicht ohne weiteres zu erkennen sei, da

<sup>78</sup> Dazu Holtzmann (A. 2), S. 224–231; daß die Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach von der endzeitlichen Wandlung christlicher Gemeindeglieder («Schafe») in Irrlehrer («Wölfe») handelt, ist Oscar Holtzmann trotz des Satzgliedes von den falschen Propheten und Verderbern entgangen (S. 230f.).

<sup>79</sup> Bornkamm, λύκος (A. 24), S. 313.

<sup>80</sup> Michel, κύων (A. 40), S. 1103.

<sup>81</sup> Bultmann, Geschichte (A. 1), S. 131; dasselbe gilt für die Warnung vor den Irrlehrern in Mark. 13, 5f. parr.: ebd., S. 129.

<sup>82</sup> Bultmann, ebd., S. 131.

sie als – falsche – Propheten, d. h. mit dem Anspruch des prophetischen Charismatikers, auftreten. Ihre Tarnung wird veranschaulicht durch den Hinweis auf die prophetische Standestracht – einerlei, ob diese von zeitgenössischen Häretikern, etwa judaisierenden Irrlehrern vom äußeren Habitus Johannes des Täufers<sup>83</sup>, noch getragen worden ist oder nicht. Dabei ist der Gegensatz zwischen der Schale des sanften Schafs und dem Kern des gierigen Wolfs von vornherein mit beabsichtigt; das zeigt die Wahl des Ausdrucks ἐνδύματα προβάτων statt der von LXX her näherliegenden Vokabel μηλωτή (vgl. Hebr. 11, 37), die zwar auch Schafsfell bedeutet<sup>84</sup>, aber zur Bezeichnung des Gegensatzes zwischen Schaf und Wolf kaum geeignet ist.

Besonderes Gewicht erhält die matthäische Warnung vor den sich als Propheten ausgebenden Irrlehrern durch den Umstand, daß nach urchristlichem, vorab von Matthäus bezeugtem Verständnis die Jünger Jesu Propheten waren: Matth. 5, 12 ordnet die Angeredeten in die Tradition alttestamentlicher Prophetie ein<sup>85</sup>, die Propheten von Matth. 10, 41 sind nach dem Zusammenhang zunächst auf die Jünger zu beziehen<sup>86</sup>, und nach Matth. 23, 34 entsendet Jesus in seinen Jüngern Propheten, Weise und Schriftgelehrte<sup>87</sup>. Auch Lukas überliefert die mit Sicherheit vorlukanische Vorstellung christlicher Prophetie: Luk. 11, 49, die lukanische Parallele zu Matth. 23, 34 (Q), berichtet die Entsendung von Propheten und Aposteln durch die mit Jesus identifizierte Weisheit Gottes<sup>88</sup>, und nach Apg. 13, 1 waren u. a. Paulus und Barnabas Propheten und Lehrer<sup>89</sup>. Die urchristliche Gemeinde hatte in ihrer Mitte Propheten, deren Aussprüche als Worte des Herrn galten<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> Warum die Tracht des Täufers und die der falschen Propheten nicht die gleiche sein könne (Bornhäuser – A. 2 – S. 214), ist nicht einzusehen.

<sup>84</sup> Michel, μηλωτή (A. 4), S. 640.

<sup>85</sup> Schniewind (A. 2), S. 50f.

<sup>86</sup> Schniewind, ebd., S. 137; dasselbe gilt für δίκαιος, vgl. den sog. westlichen Text von Apg. 14, 2: Stählin, Apostelgeschichte (A. 14), S. 188f.

<sup>87</sup> G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (1962), S. 37f. mit Anm. 1 auf S. 38; vgl. die Zusammenstellung von Propheten und Lehrern in Apg. 13, 1.

<sup>88</sup> U. Wilckens, σοφία κτλ.: *Theol. Wört.*, 7 (1964), S. 515f.

<sup>89</sup> Vgl. u. a. 1. Kor. 12, 28f.: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1965), S. 337, Anm. 2.

<sup>90</sup> Nur so ist ein großer Teil der von der Gemeinde teils übernommenen und teils neu gebildeten, Jesus in den Mund gelegten Herrenworte zu er-

Um so furchtbarer war es, wenn Menschen, die als derartige Propheten auftraten, sich als Irrlehrer erwiesen; dann konnte aus ihnen nicht der Kyrios, sondern nur sein satanischer Gegenspieler geredet haben<sup>91</sup>.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß in der Charakterisierung der falschen Propheten durch die tierische Tracht des alttestamentlich-jüdischen Prophetenstandes eine antijüdische Polemik zu Worte kommt<sup>92</sup>. In der Bezeichnung der Irrlehrer als Wölfe verrät der Evangelist seinerseits die Herkunft aus jüdischer Tradition. Die kunstvolle Verknüpfung vorgefundener Sachverhalte zu einem christlichen Mahnwort von höchster Einprägsamkeit, die aus Matth. 7, 15 ein geflügeltes Wort hat werden lassen<sup>93</sup>, erweist seinen Schöpfer als einen Meister der geistvollen Formulierung: Gefahr droht der Gemeinde von Menschen, deren Schafskleider ihre wölfische Art verdecken sollen; sie treten auf im Gewand und mit dem Anspruch von Gottespropheten, aber sie sind Werkzeuge dämonischer Mächte – Wölfe in Schafspelzen.

*Otto Böcher, Mainz*

---

klären, vgl. Bultmann, *Geschichte* (A. 1), S. 49ff. 56ff. 101ff. u. ö. Zum christlichen Propheten siehe G. Friedrich, *προφήτης*, D. Propheten und Prophezeien im Neuen Testament: *Theol. Wört.*, 6 (1959), S. 849f.

<sup>91</sup> Vgl. auch 2. Kor. 11, 14f. (Satan legt die Maske eines Lichtengels an, und seine Diener treten in der Maske von Dienern der Gerechtigkeit auf): J. Schneider, *μετασχηματίζω*: *Theol. Wört.*, 7 (1964), S. 958; dieselbe Vorstellung auch in Vit. Ad. 9: C. Fuchs bei Kautzsch (A. 46), S. 513. Am engsten verwandt mit Matth. 7, 15 sind jedoch zweifellos die Aussagen der Johannesapokalypse über das «zweite Tier» (Apk. 13, 11–18). Nach Apk. 16, 13; 19, 20; 20, 10 ist das zweite Tier der falsche Prophet; er ist in Wahrheit ein Raubtier (*θηρίον*) wie der Wolf, und der Inhalt seiner Prophetie entlarvt seinen dämonischen Charakter, doch gibt er sich durch seine beiden Hörner den äußeren Anschein eines Lammes (Apk. 13, 11): W. Foerster, *θηρίον*: *Theol. Wört.*, 3 (1938), S. 135. Die Funktion der göttlichen Propheten imitiert das «Tier» auch dadurch, daß es Feuer vom Himmel fallen läßt (Apk. 13, 13) wie etwa Elia (1. Kön. 18, 24. 38; 2. Kön. 1, 10. 12; danach Luk. 9, 54 und Apk. 11, 5).

<sup>92</sup> Matth. 7, 15 würde sich dann einfügen in den antijüdischen Tenor des Matthäusevangeliums, vgl. Strecker (A. 87), S. 30ff. und (zur antipharisäischen Haltung des Matthäus) S. 138ff.; zu einer inhaltlichen Bestimmung der angegriffenen Irrlehre – man hat an eine antinomistische Gruppe gedacht – bietet Matth. 7, 15 keine Möglichkeit: Strecker, *ebd.*, S. 137, Anm. 4.

<sup>93</sup> G. Büchmann, *Geflügelte Worte*. Zitatenschatz (1954), S. 52.