

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– August 2023 –

Zum aktuellen Stand der Q-Forschung: Neuere Entwicklungen und Tendenzen

Von Markus Tiwald

Die Zweiquellentheorie und in Folge davon die Annahme, dass die zweite Quelle des Mt- und LkEv die „Logienquelle“ – kurz „Q“ für „Quelle“ – war, erhitzt noch immer die exegetischen Gemüter. Das ist auch nicht verwunderlich, denn kein einziger Kommentar zum Mt- oder LkEv kommt ohne die Fragestellung aus, auf welche Quellen diese Evangelisten zurückgegriffen haben. So z. B. gehen der Mt-Kommentar des NTD (M. Konradt, 2015) und der Lk-Kommentar im HNT (M. Wolter, 2008)¹ selbstverständlich davon aus, dass Q als eine schriftliche Quelle von den beiden Evangelisten genutzt wurde. Bei grundsätzlicher Akzeptanz der Existenz einer „Logienquelle“ fällt in rezenten Darstellungen (innerhalb und außerhalb der „Q-Community“) aber auch eine vermehrte Skepsis gegenüber einer (allzu) genauen Rekonstruierbarkeit derselben auf.² Eine *vorsichtiger Rückfrage nach der Korrektheit der Zweiquellentheorie* (Punkt 1) wie auch die Frage nach *narratologischen Ansätzen und einer „Soft-Q-Hypothese“* (Punkt 2) stellen aktuelle Trends in der Q-Forschung dar. Hinzu treten neuere *soziologische Zugänge zur Logienquelle* (Punkt 3), etwa über die Eingebundenheit von Q in das Frühjudentum, feministische Ansätze zu Q und Rückfragen zum sozialen Habitat, in dem die Logienquelle entstand.

¹ Vgl. Matthias KONRADT: Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 2015 (NTD 1), 20–22; Michael WOLTER: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (HNT 5), 10–16.

² So etwa Christoph BÖTTRICH: Art. „Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas“, in: Wibilex 2014: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> (abgerufen 09.11.2022), 6: „Eine genauere Abgrenzung der Q-Stoffe fällt schwer. Der Optimismus präziser Rekonstruktionen ist heute eher einer verbreiteten Skepsis gewichen. Zwar lässt sich der Kernbestand einer gemeinsamen Quelle wahrscheinlich machen.“ Ebenso WOLTER: Lukasevangelium [FN 1], 12f, und KONRADT: Matthäusevangelium [FN 1], 20: „Matthäus hat danach neben dem Mk noch die sog. Logienquelle (abgekürzt Q) benutzt, die [...] sich [...] nur approximativ rekonstruieren lässt.“

1. Die Diskussion über die grundsätzliche Gültigkeit der Q-Hypothese

Die unverbrüchliche Zuversicht, mit der im deutschsprachigen Raum in der zweiten Hälfte des letzten Jh.s die Gültigkeit der Zweiquellenlehre vertreten wurde,³ ist einer gewissen Vorsicht gewichen, sodass auch anderen Positionen mehr Raum eingeräumt wird. Ein 2015 erstellter doppelter Literaturbericht von A. Lindemann (1.: *Neuere Literatur zum „Synoptischen Problem“* und 2.: *Neuere Literatur zur Logienquelle Q*)⁴ bemüht sich, auch alternative Ansätze zu Wort kommen zu lassen. Am Ende kommt Lindemann dann aber doch zum Schluss:

[...] aber eine plausiblere Hypothese, die tatsächlich *allen* Teilfragen gerecht würde, wird offenbar nicht gefunden. Weder die Griesbach-Hypothese (Mt→Lk→Mk), noch die Farrer-Goulder-Hypothese (Mk→Mt→Lk), noch die Annahme, Mt sei literarisch von Lk abhängig, noch die unterschiedlichen Annahmen eines „Deutero-Markus“ gewinnen Zustimmung über das bisherige Umfeld hinaus.⁵

Dieses Urteil wird man *grosso modo* auch 2023 noch bestätigen können, doch zeigen sich bestimmte Tendenzen, differenzierter zu urteilen und alternativen Stimmen mehr Raum zu bieten. So etwa war die Ausgabe der *ZNT* 22 (2019, Heft 43/44) dem Thema *Synoptische Hypothesen* gewidmet. Selbstreflexiv fragend zeigen sich auch die Sammelbd.e hg. von Ch. Heil (2018) *Built on Rock or Sand?*,⁶ weiters: M. Müller/H. Omerzu (2018) *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*,⁷ sodann: J. S. Kloppenborg/J. Verheyden (2020) *Theological and Theoretical Issues in the Synoptic Problem*,⁸ oder: M. Tiwald (2020) *The Sayings Source Unveiled: Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source*.⁹ In allen Bd.en versuchen die Hg.:innen neben exegetischen Argumenten auch kirchenpolitische Strömungen und wissenschaftstheoretische „Moden“ zu benennen, die für die Entwicklung der Q-Hypothese verantwortlich waren. Selbstreflexiv wird dabei die Rückfrage nach der Logienquelle nicht mehr zu einer Frage von *wahr oder falsch* gemünzt, sondern in größere Kontexte exegetischen Arbeitens eingewoben.

2. Narratologische Ansätze und eine „Soft-Q-Hypothese“

Die unter Punkt 1 genannte neue Behutsamkeit kondensiert nicht zuletzt auch in der Frage der Rekonstruktionsmöglichkeit des genauen Textes von Q. Im persönlichen Gespräch mit Kolleg:inn:en hört man häufig: „Ich bin zwar auch davon überzeugt, dass es Q gegeben hat – auch als eine

³ Vgl. dazu den Überblick von Hildegard SCHERER: „Learning Lessons on Q: The 2DH and Q in Academic Teaching“, in: *The Q Hypothesis Unveiled. Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source*, hg. v. Markus TIWALD, Stuttgart 2020 (BWANT 225), 254–273.

⁴ Andreas LINDEMANN: „Neuere Literatur zum „Synoptischen Problem““, in: ThR 80 (2015) 214–250, und DERS.: „Neuere Literatur zur Logienquelle Q“, in: ThR 80 (2015), 377–424.

⁵ LINDEMANN: Problem [FN 4], 250.

⁶ *Built on Rock or Sand? Q Studies. Retrospects, Introspects and Prospects*, hg. v. Christoph HEIL / Gertraud HARB / Daniel A. SMITH, Leuven 2018 (BToSt 34).

⁷ *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*, hg. v. Mogens MÜLLER / Heike OMERZU, London 2018 (LNTS 573). Der Bd. intendiert eine „critical history of the SP [sc. Synoptic problem] that not only describes the different solutions but also explores their interrelatedness with theological, ideological and other more or less ... hidden agendas ...“ (a. a. O. 5).

⁸ *Theological and Theoretical Issues in the Synoptic Problem*, hg. v. John S. KLOPPENBORG / Joseph VERHEYDEN, London 2020 (LNTS 618).

⁹ *The Q Hypothesis Unveiled. Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source*, hg. v. Markus TIWALD, Stuttgart 2020 (BWANT 225).

schriftliche Quelle –, aber im Detail rekonstruieren lässt sich das wohl nicht.“ Diese Ansicht findet einen gewissen Widerhall in der Q-Forschung selbst. Zunächst sollte man jedoch ein verbreitetes Missverständnis ausräumen: Als im Jahr 2000 die *Critical Edition of Q* (CEQ) von J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg (managing editor: M. C. Moreland) hg. wurde,¹⁰ verbreitete sich die Meinung, diese Edition wolle wie die textkritische Ausgabe des NT von Nestle-Aland (NA) einen wiederhergestellten „Urtext“ der Logienquelle propagieren. Hier *pars pro multis* die Kritik von J. Schröter:

The introduction to the „Critical Edition“, however, compares the reconstructed Q text to „a tattered papyrus with the surviving letters enmeshed within a lacunae-ridden web of fibre-like sigla“ (CEQ lxviii). Formulations like this run the risk of blurring the differences between manuscript evidence and scholarly hypotheses and thus weaken the status of the Q hypothesis.¹¹

Tatsächlich vergleicht auch Ch. Heil, der Mithg. der griechisch-deutschen Studienausgabe,¹² die CEQ und den Text von NA, allerdings nur um deutlich zu machen, dass es sich hier *nicht um einen Original-Text* handelt:

Damit ist jedoch ähnlich wie beim „Nestle-Aland“ nur eine Momentaufnahme gegeben, und es ist damit zu rechnen, daß es wie beim „Standardtext“ des griechischen Neuen Testaments auch beim neuen Standardtext von Q zu weiteren revidierten Auflagen kommt.¹³

Ganz in diesem Sinne urteilt auch J. Robinson im Vorwort der CEQ:

It is not to be assumed that the present critical text is a last word. [...] The [...] present volume [...] is intended to facilitate the study of Q, and thus to stimulate this ongoing process. [...] It is thus to be hoped that the refinement of the text of Q will continue unabated [...]. (lxxi)

Ziel der CEQ war es jedenfalls *nicht*, einen endgültigen *textus receptus* zu erstellen, sondern unterschiedliche Stufen an Wahrscheinlichkeiten (A bis D) für (oder gegen) eine entsprechende Rekonstruktion zu bieten.¹⁴ Diese Stufen der Wahrscheinlichkeit wurden unter den Hg. abgestimmt und jede einzelne Entscheidung gerechtfertigt und zum Nachlesen dokumentiert.¹⁵ Sollte das Urteil der Hg. (das bei etlichen Perikopen nicht einheitlich ist!) die Leser:innen nicht überzeugen, kann man sich anhand des kritischen Apparats ein eigenes Urteil bilden. Dieser Prozess der eigenverantworteten Urteilsbildung wird auch durch die Reihe *Documenta Q* erleichtert. In dieser von Ch. Heil hg. Sammlung wird zu jeder einzelnen strittigen Rekonstruktion eine Forschungsdokumentation

¹⁰ The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, hg. v. James M. ROBINSON / Paul HOFFMANN / John S. KLOPPENBORG (managing editor: Milton C. MORELAND), Leuven 2000.

¹¹ Jens SCHRÖTER: „Key Issues Concerning the Q Hypothesis. Synoptic Problem, Verbal Reconstruction, and the Message of Jesus“, in: *The Q Hypothesis Unveiled*. Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source, hg. v. Markus TIWALD, Stuttgart 2020 (BWANT 225), 18–40, 30.

¹² *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. v. Paul HOFFMANN / Christoph HEIL, Darmstadt 42013.

¹³ Christoph HEIL: „Die Q-Rekonstruktion des Internationalen Q-Projekts. Einführung in Methodik und Resultate“, in: NT 43 (2001), 128–143, 137f.

¹⁴ Vgl. die Einführung in die CEQ, lxxx–lxxxviii. In der griechisch-deutschen Studienausgabe von HOFFMANN / HEIL [FN 12] wurden Passagen mit der Wahrscheinlichkeit A und B uneingeschränkt aufgenommen, C wurde in doppelte Klammern gesetzt und D weggelassen (a. a. O. 29f).

¹⁵ Paul HOFFMANN: „Anmerkungen zur Rekonstruktion der *Critical Edition of Q*“, in: *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. v. DERS. / Christoph HEIL, Darmstadt 42013, 116–144.

publiziert, die sämtliche Literatur zur betreffenden Stelle seit dem 19. Jh. auflistet. Ein Team von „General Editors“ (Ch. Heil, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg, J. Verheyden) und „Managing Editors“¹⁶ bringt seit 1996 laufend neue Bd.e zu den einzelnen Q-Perikopen heraus. Inzwischen sind in dieser Reihe zwölf Bd.e erschienen. Weitere zehn Bd.e sind derzeit in Vorbereitung. Die ganze Reihe ist auf 32 Bd.e angelegt.¹⁷ Die CEQ und die dazugehörige *Documenta Q*-Reihe wollen keine Entscheidung präjudizieren, aber wertvolle Hilfe bei der Erstellung einer eigenen Rekonstruktion bieten.

Unter den soeben genannten Vorzeichen lässt sich die Rekonstruktion der CEQ unkompliziert mit rezenten narratologischen Ansätzen zur Logienquelle kombinieren, die weniger auf wörtliche Rekonstruktion abheben, sondern auf die intendierte Aussageabsicht. Groß angelegte narratologische Studien haben in letzter Zeit widerlegt, dass die Logienquelle nur eine „Materialsammlung“ und „nicht ein literarisches Dokument“ gewesen sei; „ein größeres Notizbuch“, das „jederzeit einen Einschub von neuen Blättern“ zuließ, aber keine innere Ordnung besaß.¹⁸ Es ist das Verdienst der Habil.schrift von M. Labahn *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte* (2010, eingereicht bei U. Schnelle)¹⁹, klar gemacht zu haben, dass „das Dokument Q [...] mehr als eine zufällige Aneinanderreihung von Sprüchen“ darstellt, wie dies etwa beim Thomasevangelium der Fall ist, und, „dass Q eine innere Struktur – einen *plot* – hat“ (a. a. O. 575). Auch wenn Q zumeist aus Redematerial besteht, so eröffnet sich gerade in dieser „Erzählung des Redens“ ein Stück „narrativer Sinnbildung“ (a. a. O. 577). Man darf also von einer „argumentativen Geschlossenheit des Werkes“ (a. a. O. 119) ausgehen. In diesem Sinne urteilt auch S. Witetschek,

dass es nicht angeht, Q nur als Sammlung von unverbundenen „Worten und Reden Jesu“ ohne jeden erzählerischen Anspruch zu qualifizieren. Darin liegt ein maßgeblicher Unterschied zum Thomasevangelium.²⁰

Gestützt auf solche Überlegungen zieht der *Mainzer Ansatz zur Metaphorik und Narratologie in der Logienquelle* (2014) im Team um R. Zimmermann Konsequenzen für die weitere Arbeit mit Q:

[...] how exactly can one consider or work with a text, which does not exist, or to put it more precisely, which does not exist as a manuscript? [...] Is there a way to analyse a text without having the exact wording? [...] Here, the analysis of metaphors and narrative criticism has proven itself useful in many fields. [...] Even if the Q text cannot be reconstructed with absolute certainty from the readings in Matthew and Luke, it is possible to make plausible statements about its composition.²¹

¹⁶ Derzeit: R. A. Derrenbacher Jr., G. Harb, S. R. Johnson, M. Tiwald; frühere Managing Editors: S. D. Anderson, S. G. Bjorndahl, S. Carruth, Th. Hieke, M. C. Moreland.

¹⁷ Der aktuelle Stand des Documenta Q-Projekts findet sich im Internet unter: <https://neues-testament.uni-graz.at/de/fwf-projekte-zu-q/internationales-q-projekt/documenta-q/> (abgerufen: 28.01.2023). Vgl. die Beschreibung dieses Projekt bei HEIL: Rekonstruktion [FN 13], 138–140, oder Marco FRENSCHKOWSKI: „Documenta Q. Sichtung der Forschungsergebnisse“, in: BiKi 54 (1999), XXIV.

¹⁸ So noch Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1: Mt 1–7, Neukirchen-Vluyn ⁵2002 (EKK I/1), 48.

¹⁹ Michael LABAHN: *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte*, Leipzig 2010 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 32), 574. In diesem Sinne auch John S. KLOPPENBORG VERBIN: *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000, 135: „we can speak of Q as a ‚literary unity‘ [...]“ Ebenso Udo SCHNELLE: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013 (UTB 1830), 251: „Die Endfassung der Logienquelle [...] lässt eine bewusste literarische Gestaltung erkennen“ und weist eine „bewusste theologische Komposition“ (a. a. O. 246) auf.

²⁰ Stephan WITETSCHKE: „Was erzählen die Logien? Zur narrativen Dimension von Q“, im Sammelband FN 6, 191.

²¹ Ruben ZIMMERMANN: „Metaphorology and Narratology in Q Exegesis. Literary Methodology as an Aid to Understanding the Q Text“, in: *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, hg. v. DERS. / Dieter T. ROTH / Michael LABAHN, Tübingen 2014 (WUNT 315), 3–30, 4–6.

Dieser Ansatz wird von A. Bork *Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle* (2015, Diss. bei R. Zimmermann) weitergeführt als:

[...] ein intertextueller Zugang zum Q-Text [...], der nicht mehr danach strebt, eine Wortlautrekonstruktion des Q-Textes [...] zu erarbeiten, sondern durch intertextuelle Rückschlüsse auf die von Matthäus und Lukas verwendete Quelle zulässt. Q wird also als Intertext zwischen Matthäus- und Lukasevangelium aufgefasst, ohne dass die Notwendigkeit einer wortgetreuen (Re-)Konstruktion besteht.²²

Erfolgreich zur Anwendung gebracht wurde der *Mainzer Ansatz* bereits in den von Zimmermann und Team edierten Bd.en *Metaphor, Narrative, and Parables in Q* (2014), weiter: *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation* (2015) sowie auch schon im *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2007). Aus dem Team von Zimmermann erwachsen diesem Ansatz verpflichtete Arbeiten, wie die schon genannte Diss. von A. Bork und die Habil.schrift von D. Roth *The Parables in Q* (2018). Dort heißt es etwa:

[...] when Matthew and Luke incorporated Q into their Gospels, they did not simply pick up on the *words* of their source, but drew out a whole realm of metaphors and images as well as narrational and sociocultural elements. [...] Thus, Q as a source cannot be reduced simply to the words of Q and at the same time, a specific, word-for-word reconstructed Q text is not necessarily a prerequisite for analyzing Q as a source.²³

Bereits 2000 hatte schon J. S. Kloppenborg Verbin solch einem Zugang den Weg geebnet:

[...] it must be kept in mind that there is already in the double tradition approximately 50 percent verbal agreement even if it is still sometimes necessary to decide the syntax of the sentence. For example, in Q 15:4 [...] This text is typical. It illustrates the fact that disagreement in vocabulary notwithstanding, the general sense of the Q text is clear.²⁴

Zu ähnlichen Resultaten kommt H. Scherer *Königsvolk und Gotteskinder* (2016), nämlich, „dass das Material der *Traditio duplex* einen eigenständigen [...] in sich sinnvoll vernetzten Entwurf sozialer Identifikationsgrößen bietet [...].“²⁵ Bei Scherer finden sich aber auch kritische Anmerkungen zum *Mainzer Ansatz* (*Mainz Approach*), wenn sie moniert:

Mit dem „*Mainz Approach*“ verabschiedet sich Bork von einer rekonstruierten Fassung des Q-Textes. Doch scheint mir anstelle dessen die deutsche Textparaphrase in vielen Fällen kein Mittel der Wahl, um das Material der *Traditio duplex* darzustellen. Zu groß ist dabei die Gefahr, die tatsächlich vorhandenen Daten mit unbewussten narrativen Eintragungen anzureichern und so den gesuchten „Sinn“ der Texte zu schnell zu justieren. (a. a. O. 129)

Tatsächlich scheint ein gewisser Mittelweg zwischen textkritischen Bemühungen um einen möglichen Ursprungstext nach Art der CEQ *in Kombination* mit narratologischen Ansätzen das probateste Mittel zu sein, sich der Logienquelle zu nähern. Den Versuch einer solchen Verbindung hat M. Tiwald für die Abfassung seines Kommentars zur Logienquelle (2019; englische Übersetzung 2020) übernommen, wenn er schreibt:

²² Arne BORK: *Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle*, Tübingen 2015 (WUNT 2/404), 26.

²³ Dieter ROTH: *The Parables in Q*, London 2018 (LNTS 582), 41f.

²⁴ KLOPPENBORG VERBIN: *Excavating* [FN 19], 102f.

²⁵ Hildegard SCHERER: *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex*, Göttingen 2016 (BBB 180), 546.

Für vorliegenden Kommentar bedeutet der narratologische Zugang zur Logienquelle, dass die Sinnstruktur von Q erfasst werden kann, auch ohne einen in allen Details fixierten Text zu besitzen. Einen verlässlichen „Basistext“ hat die CEQ dankenswerter Weise erstellt. Auch wenn dieser Text – nach eigenem Bekunden der Herausgeber der CEQ [...] – nicht den „Originaltext“ von Q darstellen kann, so bietet diese Grundlage doch ein ausreichendes *instrumentum laboris* für einen narratologischen Zugang zur Logienquelle.²⁶

Einen Kommentar zur Logienquelle hatte im deutschsprachigen Raum davor einzig D. Zeller 1984 im SKK verfasst.²⁷ Im englischsprachigen Raum wurden 2005 zwei Q-Kommentare publiziert: H. Fleddermann *Q. A Reconstruction and Commentary* und R. Valantasis *The New Q. A Fresh Translation with Commentary*. Der umfangreiche Kommentar von Fleddermann stellt mit seinen fast tausend S. eine wahre Fundgrube an Wissenswertem dar, vertritt aber die eigenwillige These, „that Mark knew and used Q“,²⁸ und die ebenfalls singuläre Annahme, „that the background of Q lies in gentile Christianity“ (a. a. O. 164). Darüber hinaus wendet Fleddermann den Großteil seiner Energie für Fragen der Q-Rekonstruktion auf – die eigentliche Arbeit eines „Kommentars“ (nämlich die am Text entlanggehende Exegese) gerät trotz der Monumentalität des Werkes ein wenig zu kurz. Der Kommentar von Valantasis verzichtet dagegen leider auf Referenzen jeglicher Art (kein Verweis auf Sekundärliteratur, Fehlen jeglicher Form von Anmerkungen) und bietet auch keine zeitliche, örtliche und theol. Kontextuierung der Logienquelle (also keine Abklärung der „Einleitungsfragen“). Zu Recht urteilt J. Verheyden: „at times it may appear Valantasis had to stretch the text to have it say what he thinks it means.“²⁹

2.1. *Fluidität des Textes als genuines Merkmal der Logienquelle*

Die textuelle Fluidität der Logienquelle sollte nicht nur *faute de mieux* (da wir keinen überlieferten Text haben) in Kauf genommen werden, sondern stellt ein genuines Merkmal von Q dar. Wenn man mit den meisten Forscher:inne:n von einer schriftlichen Abfassung in den 60er Jahren des ersten Jh.s ausgeht,³⁰ dann hat die Logienquelle in den dreißig Jahren ihres Wachstums unterschiedliche Entwicklungsstadien durchlaufen.³¹ Mit G. Theißen darf man sogar annehmen, dass erste mündliche Spruchsammlungen Jesu schon zu Lebzeiten des Meisters existierten:

²⁶ Markus TIWALD: Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 2019, 14.

²⁷ Siegfried SCHULZ: Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, ist kein Kommentar, sondern eine theol. Annäherung an die Logienquelle anhand bestimmter Themenkreise.

²⁸ Harry T. FLEDDERMANN: Q. A Reconstruction and Commentary, Leuven 2005 (BToSt 1), 183.

²⁹ RBL 1 (2007), online: https://www.sblcentral.org/API/Reviews/5177_5452.pdf (abgerufen: 27.11.2022).

³⁰ Vgl. den Forschungsüberblick bei Markus TIWALD: Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie. Stuttgart 2016, 81–83.

³¹ Vgl. dazu KLOPPENBORG VERBIN: Excavating [FN 19], 143–153, der mit der Annahme von Wachstumsstrata innerhalb von Q auf unterschiedliche Entwicklungsstufen der Logienquelle verweist. Einer detaillierten und *ad verbum* erfolgenden Rekonstruktion solcher Strata stehen heute jedoch viele Forscher:innen zu Recht kritisch gegenüber. Dennoch gibt es auch noch solche Ansätze, etwa Howes, Llewellyn: *The Formative Stratum of the Sayings Gospel Q. Reconsidering Its Extent, Message, and Unity*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2021. 393 S. (WUNT 2/545), brosch. € 94,00 ISBN: 978-3-16-160094-4, oder: Olegs ANDREJEVS: *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source. A Reassessment of Q's Stratigraphy*, Tübingen 2019 (WUNT 2/499).

Jesus schickte seine Jünger auf Wandermission. Seine Jünger mussten seine Botschaft an mehreren Orten wiederholen! Ein paar mündlich vorgegebene Texte müssen sie dazu mitgebracht haben, die sich ihnen durch Wiederholung einprägten!³²

Bald nach dem Tod Jesu führten seine Jünger dessen Predigtpraxis fort und modifizierten ihre Vorträge je nach Publikum. Als die Logienquelle schriftlich abgefasst wurde, endete die Phase der oralen Fluidität keineswegs – moderne Ansätze rechnen mit dem Phänomen der *secondary orality*, also einer zur *schriftlichen* Überlieferung parallel weiterlaufenden *mündlichen* Tradition. Zu Recht verweist Ch. Heil darauf, dass auch nach der Verschriftlichung von Texten „nicht [...] die wortwörtliche Wiederholung eines kanonischen Textes [...], sondern [...] die inspirierte, emphatische Aufführung“³³ im Mittelpunkt stand. Damit ist klar: „Manche Varianten in der Textüberlieferung gehen dann nicht auf unabsichtliche Abschreibfehler oder absichtliche Redaktionen zurück, sondern auf Varianten in der *mündlichen* Überlieferung“ (a. a. O. 103). Der zuvor erwähnte *narratologische Zugang zur Logienquelle* ist damit nicht nur eine Verlegenheitslösung, sondern ein „artgerechter“ Zugang zu Q.

2.2. Eine „Soft Q Hypothesis“ als Antwort auf die Frage der minor agreements

Ein Zugang, der vermehrt von der textuellen Fluidität der Q-Überlieferung ausgeht, könnte auch eine andere „Problembaustelle“ der Zweiquellentheorie entschärfen, nämlich die *minor agreements* – also den gravierendsten Einwand gegen die Zweiquellentheorie. Ch. Tuckett, J. Schröter und M. Tiwald haben auf die grundsätzliche textliche Fluidität biblischer Texte im ersten Jh. n. Chr. verwiesen.³⁴ Die ältesten Manuskripte der synoptischen Evangelien sind bis auf wenige Ausnahmen erst ins ausgehende zweite Jh. zu datieren. Die für heutige Textkritik greifbare Textüberlieferung setzt also zumeist erst hundert Jahre nach Abfassung der Evangelien ein.³⁵ Die großen Textformen, zu welchen die uns heute bekannten kanonischen Evangelien kanalisiert und redigiert wurden, entstanden überhaupt erst gegen Ende des dritten Jh.s.³⁶ Dass die Texte bis zu diesem Zeitraum einer gewissen Fluidität unterlagen, muss mit gutem Grund angenommen werden. Tiwald vermutet, dass manche der *minor agreements* somit auf die Redaktionsarbeit von frühen Schreibschulen zurückgehen, manche auf mündliche Interferenzen der *secondary orality* und manche wohl auch auf abweichende *schriftliche* Versionen des MkEv.s.³⁷ Die Formulierung „Deuteromarkus“ scheint ihm dafür jedoch zu hoch gegriffen – legt dieser Ausdruck doch nahe, dass die neue Version die vorangehende ersetzen wollte,

³² Gerd THEIßEN: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Heidelberg ²2011, 46.

³³ Vgl. Christoph HEIL: „Antike Textverarbeitung. Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Homer und im Spruchevangelium Q“, in: *Religion und Mediengesellschaft*. Beiträge zu einem Paradoxon, hg. v. Christian WESSELY / Alexander D. ORNELLA, Innsbruck 2010, 93–104, 101.

³⁴ Christopher TUCKETT: „The Minor Agreements and Textual Criticism“, in: *Minor Agreements*. Symposium Göttingen 1991, hg. v. Georg STRECKER, Göttingen 1993 (GTA 50), 119–142. SCHRÖTER: Issues [FN 11] 18–40. Markus TIWALD: „Wie sicher ist die Q-Hypothese?“, in: ZNT 22 (2019), 171–185.

³⁵ TUCKETT: Agreements [FN 34], 127: „The gap of over 100 years between the writing of the autographs and the earliest of our extant manuscripts cannot be overlooked. Further, one must remember that it was precisely in this period that the NT writings were *not* regarded as sacrosanct or canonical [...]“.

³⁶ So Kurt ALAND / Barbara ALAND: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989, 60: „Gewiss gab es im Ausgang des dritten bzw. am Beginn des vierten Jahrhunderts (wahrscheinlich ist dafür die 40jährige Friedenszeit nach dem Aufhören der decisch-valerianischen Verfolgung bis zum Beginn der diokletianischen 303 anzunehmen) durchgreifende Bearbeitungen neutestamentlicher Handschriften.“

³⁷ TIWALD, Q-Hypothese [FN 34].

was offensichtlich nicht der Fall war. Wenn man mit E. Tov bedenkt, dass selbst der Text der LXX eine „relative Konstanz“ erst „im 2. und 3. Jh. d. chr. Z.“ gefunden hat und es davor „keine zwei identischen oder fast identischen Rollen eines Buches der LXX“³⁸ gab, dann ist eine ähnliche Bandbreite auch für die Evangelien anzunehmen: *Variae lectiones* waren nicht der Ausnahmefall, sondern die Norm. Da die Textüberlieferung für die synoptischen Evangelien in signifikantem Maßstab erst ab 200 n. Chr. einsetzt und um 300 n. Chr. noch einmal „durchgreifende Bearbeitungen“³⁹ erfuhr, ist es gut verständlich, dass sich nicht alle abweichenden Lesarten in den uns überlieferten Handschriften erhalten haben. In diesem Sinn rechnet auch U. Schnelle mit einem „Deuteromarkus“ (DtMk), allerdings auch er nicht als „neue Evangelienausgabe“, sondern als „eine veränderte Version“.⁴⁰ Zu Recht befindet er, dass man von DtMk im Sinne einer neuen Evangelienausgabe nur reden könne, „wenn sich eine deuteromarkinische Theologie nachweisen lässt.“⁴¹ A. Fuchs und A. Ennulat meinten, eine solche ausmachen zu können,⁴² doch sollte man hier mit dem Gros der Exeget:inn:en zurückhaltend bleiben.⁴³ Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen scheinen die *minor agreements* mit der Zweiquellentheorie versöhnbar. In diesem Sinne postulierte J. Schröter schließlich „a moderate, ‚soft‘ version of the Q hypothesis as a perhaps more appropriate approach to Q and the Synoptic problem.“⁴⁴ Dieser von Tiwald dann als „soft Q Hypothesis“ benannte Zugang⁴⁵ könnte tatsächlich zu einer breiteren Akzeptanz der Q-These führen – gerade auch in exegetischen Kreisen, die bislang an einer zu weit reichenden Q-Rekonstruktion Anstoß genommen haben. So J. Schröter:

A serious consideration of these arguments for a more moderate version of the Q hypothesis would strengthen it in the discussion about the Synoptic problem and the early Jesus tradition.⁴⁶

³⁸ Emanuel TOV: „Die griechischen Bibelübersetzungen“, in: ANRW II 20.1, hg. v. Wolfgang. HAASE, Berlin 1987, 121–189, 133. Vgl. auch a. a. O., 165: Die LXX-Zitate „im NT, bei Philo von Alexandria, bei Josephus und bei vielen Kirchenvätern“ geben „Rezensionen verschiedenster Art wieder [...]“. Ebenso Marguerite HARL: „La Septante aux abords de l'ère chrétienne“, in: *La Bible Grecque des Septante*, hg. v. DIES. / Gilles DORIVAL / Olivier MUNNICH, Paris 1988, 269–288: „[...] à l'époque de rédaction des écrits du NT les textes grecs de la Bible circulaient sous plusieurs formes textuelles [...]. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions dans les écrits du NT des citations de l'AT sous des formes différentes.“ (a. a. O., 276) In diesem Sinne auch Michael TILLY: Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 63: „Zudem gab es im Judentum zu keiner Zeit eine zentrale Kontrollinstanz, die in der Lage gewesen wäre, einen autoritativen und normativen griechischen Standardtext gegenüber den alternativen Übersetzungen durchzusetzen.“

³⁹ ALAND / ALAND: Text [FN 36], 60.

⁴⁰ SCHNELLE: Einleitung [FN 19], 216. Ebenso LUZ: Matthäus [FN 18]: 50, der als Lösungsvorschlag zu den *minor agreements* meint: „Vor allem aber sollte man ernst nehmen, daß auch von Mk leicht unterschiedliche Fassungen existiert haben konnten.“ Anders KONRADT: Matthäus [FN 1], 20, der gegen eine Mk-Rezension optiert und nur Sekundärmündlichkeit als Lösung für die *minor agreements* veranschlagt: „Auf Zusatzhypothesen zur Zweiquellentheorie wird in diesem Kommentar verzichtet. Dies gilt in Sonderheit für die These, dass Matthäus und Lukas nicht das kanonische Mk vorlag, sondern eine deuteromarkinische Rezension. [...] Im Blick auf jene ‚minor agreements‘ [...] ist vielmehr zu bedenken, dass Matthäus und Lukas mit dem vom Mk gebotenen Stoff im Regelfall schon vertraut gewesen sein werden, bevor sie das Mk kennenlernten, und die mündliche Tradierung der Jesusüberlieferung mit der Abfassung des Mk keineswegs abbriss.“

⁴¹ SCHNELLE: Einleitung [FN 19], 216.

⁴² Andreas ENNULAT: Die „Minor Agreements“. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems Tübingen 1994 (WUNT 2/62), 422–424; Albert FUCHS: Spuren von Deuteromarkus IV, Münster 2004 (SNTU NF 4), 125–129.

⁴³ Auch SCHNELLE: Einleitung [FN 19], 216, teilt diese Zurückhaltung.

⁴⁴ SCHRÖTER: Issues [FN 34], 18–40.

⁴⁵ Markus TIWALD: „Looking behind the Curtain: An Introduction to the Volume“, in: *The Q Hypothesis Unveiled: Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source*, hg. v. Markus Tiwald, Stuttgart 2020 (BWANT 225), 9–17, 10.

⁴⁶ SCHRÖTER: Issues [FN 11], 35

2.3. *Narratologische Ansätze zu Q und das Vierte Evangelium*

Weitere Möglichkeiten eröffnen narratologisch Ansätze zur Logienquelle auch für einen Brückenschlag hin zum JohEv – so vertreten von M. Theobald und R. Zimmermann.⁴⁷ Neben dem Thomasevangelium, das uns *realiter* erhalten geblieben ist, waren mündliche Sammlungen von Sprüchen Jesu im beginnenden Christentum wohl weiter verbreitet als bisher angenommen. Theobald vermutet, dass auch dem Autor des JohEv eine Sammlung alter Jesus-Logien vorgelegen sei, die wahrscheinlich noch gar nicht schriftlich, sondern mündlich tradiert wurde.⁴⁸ Dadurch ließen sich bestimmte Ähnlichkeiten zwischen der Logienquelle und dem JohEv analog zu den *Mark-Q Overlaps* (mündliche Traditionen, die sowohl ins MkEv wie auch in Q eingeflossen sind) erklären. Weitere Berührungspunkte zwischen dieser mündlichen Quelle des JohEv und der Logienquelle sieht Theobald in struktureller, theol. und geographischer Hinsicht: *Strukturell* wurde Spruchüberlieferung sequenziert, indem Kernworte mit Kommentarworten und Redeeinleitungen versehen wurden und so zu thematischen Kränzen zusammenwuchsen.⁴⁹ *Theol.* wurde die frühjüd. Weisheitstheol. christologisch (und im späteren Thomasevangelium mit proto-agnostischen Zügen) ausgebaut.⁵⁰ *Geographisch* hingegen gibt es eine starke Nähe zum syro-palästinischen Habitat,⁵¹ in dem sich itinerante Prediger als Trägergruppe solcher Überlieferungen vermuten lassen.⁵²

2.4. *Narratologische Ansätze zu Q und Paulus*

Nur kurz angerissen werden kann hier, dass auch Paulus in einigen Punkten über ähnliche Spruchüberlieferungen bzw. Theologumena verfügte wie die Logienquelle. Zur Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick aus 1Thess 2,15f urteilt M. Konradt:

Die Affinität zwischen 1Thess 2,15f und Mt 23,29–36 ist jedenfalls frappierend und würde sich [...] gut erklären, wenn in Q und 1Thess 2,15f jeweils ein im frühen

⁴⁷ Michael THEOBALD: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009. DERS.: „Das Johannesevangelium und Q. Wie groß ist ihre gemeinsame Schnittmenge und wie erklärt sie sich?“ im Sammelbd. FN 6, 467–495. DERS.: Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg i. Br. 2002. Die Berührungspunkte zwischen Q und dem JohEv wurden schon früher festgestellt. So nimmt Christopher TUCKETT: „The Fourth Gospel and Q“, in: *Jesus in Johannine Tradition*, hg. v. Robert T. FORTNA / Tom THATCHER, London 2001, 281–290, 289, an: „[The] FG [sc. Fourth gospel] certainly seems to share a significant, and distinctive, christological trajectory with Q, even if FG may be further ‚advanced‘ along it.“ Auch Edwin K. BROADHEAD: „The Fourth Gospel and the Synoptic Sayings Source. The Relationship Reconsidered“, im gleichen Sammelbd. 291–301, 301, konstatiert: „FG [sc. Fourth Gospel] and Q certainly root in the same pool of primitive Christian traditions.“ Genauso wie Theobald rechnen auch Tuckett und Broadhead natürlich nicht mit einer *literarischen* Abhängigkeit des JohEv von der Logienquelle, sondern mit mündlichen Traditionsflüssen.

⁴⁸ Vgl. dazu und im folgenden THEOBALD: Herrenworte, 197f.; DERS.: Johannes, 353–355; DERS.: Q, 474 [alle FN 47].

⁴⁹ Vgl. THEOBALD: Herrenworte [FN 47], 555f.

⁵⁰ Vgl. THEOBALD: Herrenworte [FN 47], 530f und 545.

⁵¹ Vgl. THEOBALD: Johannes [FN 47], 354f.

⁵² Vgl. THEOBALD: Q [FN 47], 491: „*Logienquelle und Johannesevangelium bzw. der Trägerkreis eines wichtigen Segments johanneischer Wortüberlieferung wurzeln in einem vergleichbaren Milieu, dem der Wandermissionare des syrisch-palästinischen Grenzgebiets*“ (Original kursiv). Diese Ähnlichkeiten werden auch beleuchtet bei Markus TIWALD: „The Brazen Freedom of God’s Children: Insolent Ravens’ (Q 12:24) and ‚Carefree Lilies‘ (Q 12:27) as Response to Mass-Poverty and Social Disruption?“, in: *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*, hg. v. DERS., Bonn 2015 (BBB 173), 111–131, 125f.

Christentum verbreiteter Traditionszusammenhang rezipiert wurde.⁵³

Ähnliches gilt für das Eifersüchtig-Machen Israels durch den Glauben der Heiden in Röm 11,11. Auch in Q dient die Erwähnung von Heiden als Vorbilder zur Beschämung Israels.⁵⁴ Die Diss. von H. Hiestermann *Paul and the Synoptic Jesus Tradition* 2017 (unter der Supervision von G. Steyn und U. Schnelle) kommt zum Schluss:

The Jesus tradition in Paul's letters supports the existence of a source such as Q, as Paul often cites material found in Matthew and Luke but not in Mark. More importantly, the sayings of the Lord used by Paul support the concept that Q was a sayings source.⁵⁵

3. Soziologische Zugänge zur Logienquelle

3.1. Die soziale Welt hinter der Logienquelle

Bereits in den 1970er Jahren hatte G. Theißen die These aufgestellt, dass die ersten Jünger Jesu wandercharismatische Propheten waren, die ein Ethos aus zeichenhafter Armut, Heimatlosigkeit und Gewaltlosigkeit als Ausdruck ihrer eschatologischen Naherwartung pflegten.⁵⁶ Kurz davor hatte schon P. Hoffmann ähnliche Positionen vertreten.⁵⁷ Diesem Ansatz folgten etliche Exegeten, u. a.: D. Zeller, M. Tiwald, U. Schnelle und I. Broer / H.-U. Weidemann.⁵⁸ In letzter Zeit wurde dieser Konsens aber kritisch angefragt.⁵⁹ Besonders kritisiert wurde die These, dass es aufgrund der römischen Fremdherrschaft zu Massenverelendung gekommen sei, die wiederum zu sozialer Devianz geführt

⁵³ Matthias KONRADT: *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik in 1Thess und 1Kor*, Berlin 2003 (BZNW 117), 81. Zur Frage synoptischer Traditionen in 1 Thess vgl. Christopher TUCKETT: *From the Sayings to the Gospels*, Tübingen 2014 (WUNT 328), 340-356.

⁵⁴ Vgl. KLOPPENBORG VERBIN: *Excavating [FN 19]*, 192: „The rhetorical strategy at work is shaming.“ So auch Gerd THEIßEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1989 (NTOA 8), 235. Ebenso Christopher TUCKETT: *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh 1996, 425f: „the existence of Gentile Christians seemed only to have been appealed to by Q as part of its continuing passionate plea to the Jewish people to respond positively to the Christian message. Any ‚missionary‘ activity in Q seems confined to Judaism.“

⁵⁵ Hiestermann, Heinz: *Paul and the Synoptic Jesus Tradition*. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 240 S. (ABIG 58), Ebook € 39,99 ISBN: 978-3-374-04983-7, 216.

⁵⁶ Gerd THEIßEN: „Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum“, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, hg. v. DERS., Tübingen ³1989 (Erstpublikation 1973) (WUNT 19), 79-105. Ebenso DERS.: „‚Wir haben alles verlassen‘ (Mc. X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr.“, im selben Sammelbd. (Erstpublikation 1977), 106-141.

⁵⁷ Paul HOFFMANN: *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster ³1972 (Erstpublikation 1971) (NTA.NF 8), 312-334.

⁵⁸ Dieter ZELLER: „Redaktionsprozesse und wechselnder ‚Sitz im Leben‘ beim Q-Material“, in: *Jesus – Logienquelle – Evangelien*, hg. v. DERS., Stuttgart 2012 (SBAB 53), (Erstpublikation 1982), 101-117, 114; Markus TIWALD: *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt*, Frankfurt a. M. 2002 (ÖBS 20), 246-257; Udo SCHNELLE: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007 (UTB 2917), 364: „Wanderradikalismus“; „Ethos der Heimatlosigkeit (Q 9,58; Q 10,4e), der Familienlosigkeit (Q 14,26) und der Gewaltlosigkeit (Q 6,29f.)“; Ingo BROER / Hans-Ulrich WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg ³2010, 70.

⁵⁹ Wolfgang STEGEMANN: „‚Hinterm Horizont geht's weiter‘. Erneute Betrachtungen von Gerd Theißens These zum Wanderradikalismus der Jesusbewegung“, in: *Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens*, hg. v. Peter LAMPE / Helmut SCHWIER, Göttingen 2010, 76-95; Christoph HEIL: „Die Missionsinstruktion in Q 10,2-16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q“, in: *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum* (FS M. Theobald), hg. v. Winfried EISELE / Christoph SCHAEFER / Hans-Ulrich WEIDEMANN, Freiburg i. Br. 2013 (HBS 74), 25-55, 48-54.

habe und so der emblematischen Armut, Heimatlosigkeit und Friedfertigkeit der Q-Wanderpropheten Auftrieb verliehen habe.⁶⁰ Archäologisch lässt sich nämlich feststellen, dass die Städte Sepphoris, Tiberias und Magdala im damaligen Galiläa massiv ausgebaut wurden und zu neuem Reichtum führten.⁶¹ Dabei waren diese Städte nicht, wie früher häufig angenommen, hellenistische Fremdkörper im damaligen Judentum, sondern eindeutig *jüdische* Zentren, wie die zahlreichen Funde von jüdischen Leitfossilien – Ossuare (typisch für die damaligen jüdischen Begräbnissitten), Mikvaot (jüdische Reinigungsbäder) und Steingefäße (immun gegen kultische Verunreinigung) – deutlich machen.⁶² J. Zangenberg urteilt daher: „Galiläa wird mehr und mehr als ‚Kaleidoskop‘ unterschiedlicher Gruppen verstanden, weniger als Monolith.“⁶³ Und: „Überhaupt ist damit zu rechnen, dass durchaus auch in Galiläa unterschiedliche Interpretationen dessen nebeneinander und zum Teil auch gegeneinander existierten, was Judentum war und zu sein hatte.“⁶⁴ Interessant ist dabei, dass Jesus gemäß der biblischen Überlieferung die Städte Sepphoris und Tiberias nicht betreten hat. „So selektiv Jesu geographischer Radius nach dem NT ist (Gebiet am See mit unmittelbarer Umgebung nach Osten und Norden; Dörfer, Besuch von Dörfern und kleiner Städte in dieser Region, Aussparen von Sepphoris und Tiberias), so begrenzt ist sein Adressatenkreis“⁶⁵ – urteilt J. Zangenberg. Er vermutet eine „simultaneous existence of a seemingly very traditional rural world next to strongly urbanized centres of Hellenism beginning already in the 2nd century BCE (Magdala) and continuing well into the 1st century CE (Tiberias).“⁶⁶ So reden Archäolog:inn:en von „fundamental fissures“⁶⁷ in der damaligen jüdischen Bevölkerung und von einer „atmosphere of distrust and alienation between some Jewish circles and their Hellenized elites, and a Jewish population that was divided about the blessings and curses of Hellenism and the increasing urbanization of their country.“⁶⁸ Diesen Erkenntnissen hat G. Theißen 2011 noch einmal Rechnung getragen:

Vieles spricht dafür, dass das Heimatland der Jesusbewegung damals wirtschaftlich aufblühte und eben deswegen eine Krise erlebte. In solchen Zeiten werden

⁶⁰ Vgl. den Überblick bei TIWALD: Freedom [FN 52], 111–131.

⁶¹ Vgl. Jürgen ZANGENBERG: „Jesus – Galiläa – Archäologie. Neue Forschungen zu einer Region im Wandel“, in: *Jesus und die Archäologie Galiläas*, hg. v. Carsten CLAUBEN / Jörg FREY, Neukirchen-Vluyn 2008 (BThSt 87), 7–38, 28f.

⁶² Vgl. ZANGENBERG: Jesus [FN 61], 27–29. Ebenso: Sean FREYNE: „Jesus and the Urban Culture of Galilee“, in: *Galilee and Gospel. Collected Essays*, hg. v. DERS. Tübingen 2000 (WUNT 125), 183–207, 190f.; Craig A. EVANS: *Jesus and His World. The Archaeological Evidence*, London 2012, 24–26, 26: „[...] Sepphoris in Jesus’ day was a thoroughly Jewish city.“

⁶³ ZANGENBERG: Jesus [FN 61], 32.

⁶⁴ ZANGENBERG: Jesus [FN 61], 33.

⁶⁵ ZANGENBERG: Jesus [FN 61], 38:

⁶⁶ Jürgen ZANGENBERG: „Archaeological News in the Galilee. Tiberias, Magdala and Rural Galilee“, in: *Early Christianity 1* (2010), 471–484, 481. Vgl. dazu auch Markus TIWALD: „The Rural Roots of the Jesus Movement and the ‚Galilean Silence‘“, in: *Early Christian Encounters with Town and Countryside. Essays on the Urban and Rural Worlds of Early Christianity*, hg. v. DERS. / Jürgen ZANGENBERG, Göttingen 2021 (NTOA/StUNT 126), 149–175.

⁶⁷ Andrea M. BERLIN / J. Andrew OVERMAN: „Introduction“, in: *The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology*, hg. v. DIES., London 2002, 1–14, 9. Ebenso Eric M. MEYERS: „Sepphoris. City of Peace“, im gleichen Sammelbd. Weiters Andrea BERLIN: „Romanization and anti-Romanization in pre-Revolt Galilee“, auch im gleichen Sammelbd., 67; FREYNE, Jesus [FN 62], 192f. Ebenso: Jürgen ZANGENBERG / Dianne VAN DE ZANDE: Art. „Urbanization“, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, hg. v. Catherine HEZSER, Oxford 2010, 165–188, 174.

⁶⁸ ZANGENBERG / VAN DE ZANDE: Urbanization [FN 67], 174. Ebenso Julia WILKER, „‘God is with Italy Now’. Pro-Roman Jews and the Jewish Revolt“, in: *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, hg. v. Benedikt ECKHARDT, Leiden / Boston 2012, 157–187.

traditionelle Werte genauso in Frage gestellt wie in Zeiten des Abstiegs und Verfalls.⁶⁹

Wenn die Logienquelle die Armen, Hungernden und Gewaltlosen seligpreist (Q 6:20–23.27f), dann hat sich hier das ursprüngliche Ethos Jesu erhalten, der in seiner Option für die Armen die erfolgreichen Städte Galiläas meidet. J. Zangenberg bringt es auf den Punkt:

Jesu Zuwendung zu ländlichen Milieus, den Armen oder Marginalisierten der galiläischen Gesellschaft kann daher *nicht* als direkter Reflex auf grassierende Unterdrückung und Not in Galiläa verstanden werden, sondern ist eine bewusste Akzentsetzung, die ihre Wurzeln in seiner recht eigenen herrschafts- und sozialkritischen Rezeption der Heilstraditionen Israels hat, sozusagen in einer selbständigen, theologisch motivierten „Option für die Armen“.⁷⁰

Jesu Option für die Armen und Ausgegrenzten hat sich in der Logienquelle besonders gut erhalten, vgl. Q 6,20–22; 7,22.25; 9,58; 10,4.21; 11,3; 12,22b–31; 16,13. Darüber hinaus ist aber auch das galiläisch-rurale Habitat noch deutlich mit Händen zu greifen. Es dominieren Bilder von Bäumen, die man an ihren Früchten erkennt (Q 6,43–45), vom soliden Hausbau (Q 6,47–49), von Erntearbeitern (Q 10,2), von Schafen und Wölfen (Q 10,3), wie auch von einem verlorenen Schaf (Q 15,4.7), von einem in die Erde gesäten Senfkorn (Q 13,18f; ebenso 17,6), von einer Hausfrau, die ihren Sauerteig selbst zubereitet (Q 13,20f), einem Ochsen, der in eine Grube gefallen ist (Q 14,5), von einem Stück Aas, um das die Geier kreisen (Q 17,37), und von Frauen, die an einer Handmühle mahlen (Q 17,35).⁷¹

3.2. „Galilean Village Scribes“ als Autoren der Logienquelle

Auch wenn Jesu erste Adressat:inn:en hauptsächlich in den Schichten der Armen und Ausgegrenzten zu suchen sind, setzt die schriftliche Abfassung der Logienquelle eine gewisse Bildung und Etabliertheit voraus. J. Kloppenborg stellte 1991 die These auf, dass galiläische *κωμογραμματεῖς* (kōmogrammateis), also Dorfschreiber („village scribes“), die Logienquelle in der ihnen geläufigen Amts- und Schriftsprache Griechisch abgefasst hätten:

Those responsible for the framing of Q were likely low-level scribes – the sorts of agents who, in a setting where the vast majority of the population was illiterate, routinely served to mediate the relationship between the majority of the population and various levels of bureaucracy.⁷²

Diese These wurde 2001 von seinem Schüler W. Arnal weitergeführt:

[...] the cultivation and composition of the Q traditions was undertaken by persons with the characteristics of the village scribes (*κωμογραμματεῖς*), that is, by rural

⁶⁹ Gerd THEIßEN: „Kynische und urchristliche Wandercharismatiker. Zu W. STEGEMANN: ‚Hinterm Horizont geht’s weiter‘“, in: *Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt*. „Neutestamentliche Grenzgänge“ im Dialog, hg. v. DERS., Göttingen 2011, 101–116, 115.

⁷⁰ ZANGENBERG, Jürgen: Jesus der Galiläer und die Archäologie, in: *MThZ* 64 (2013), 123–156, 155.

⁷¹ Vgl. dazu TIWALD: Logienquelle [FN 30], 83–93. Ebenso Christoph HEIL: „Die Q-Gruppe in Galiläa und Syrien“, in: *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament*. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle, hg. v. Michael LABAHN, Göttingen 2017 (FRLANT 271), 163–180.

⁷² Vgl. John S. KLOPPENBORG: „Literary Convention, Self-Evidence, and the Social History of the Q People“, in: *Semeia* 55 (1991), 77–102, 100. Zuletzt (vgl. das Zitat im Haupttext) DERS.: „Parting of the Ways‘ in Q?“ in: *Q in Context I*. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source. Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Frühjudentum und Logienquelle, hg. v. Markus TIWALD, Bonn 2015 (BBB 172), 123–143, 137.

scribes who were moderately, but not spectacularly, educated.⁷³

G. Bazzana griff diese Annahme auf, indem er die Existenz von griechischsprachigen Dorfschreibern in Israel bereits für die Zeit Herodes' des Großen untermauerte und den Beweis erbrachte, dass manche Ausdrücke in der Logienquelle „bureaucratic terminology“ solcher Schreiber wiedergeben, also deren „quasi-technical language of Greek bureaucratic writing“ geschuldet sind.⁷⁴ Die These von Dorfschreibern als Autoren der Logienquelle steht dabei nicht unbedingt in Konkurrenz zu der von G. Theißen geprägten Vorstellung, dass „wandercharismatische Missionare“ die ursprünglichen Verkündiger der Logienquelle waren.⁷⁵ Schon G. Theißen und M. Labahn betonen:

Die Logienquelle selbst muss deswegen nicht von einem Wandercharismatiker verfasst sein. Wahrscheinlicher ist, dass ein Christ in einer Ortsgemeinde die Traditionen von Wandercharismatikern aufgeschrieben und ins Griechische übersetzt hat [...].⁷⁶

In Folge davon hat M. Tiwald unterschieden zwischen (spirituellen) Autoritäten der Q-Überlieferung (charismatische Wanderpropheten) und Autoren (Dorfschreibern), welche die von den Wanderpropheten tradierten *logia* in einen erzähltechnischen Rahmen (vom Täufer bis hin zum Gericht) mit einem durchgängigen narrativen Plot setzten.⁷⁷ S. Rollens hat ihre Diss. bei J. Kloppenborg zu *Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q* (2014) geschrieben. Sie verweist auf die soziale Differenz zwischen armen ruralen Trägerkreisen der mündlichen Q-Überlieferung und Dorfschreibern, die als „middling figures“ zwischen Ober- und Unterschicht standen. Über die Dorfschreiber als Autoren der Logienquelle sagt sie:

The Q people can be thought of in terms of those variously described as „hinge“, „cusp“, „marginal“, or „middling“ figures – I have opted mostly for „middling“ because of its implications for authorial agency.⁷⁸

Anhand von soziologischen Modellen zeigt sie, wie diese Klasse einfacher Dorfschreiber im sozial instabilen Habitat des damaligen Galiläas gemeinsam mit der Unterschicht gegen den sozialen Abstieg kämpfte.

⁷³ William E. ARNAL: *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis 2001, 159.

⁷⁴ Vgl. Giovanni BAZZANA: *Kingdom of Bureaucracy. The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q*, Leuven 2015 (BETHL 274). Zu „bureaucratic terminology“ in der Logienquelle vgl. DERS.: „Galilean Village Scribes as the Authors of the Sayings Gospel Q“, in: *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*, hg. v. Markus TIWALD, Bonn 2015 (BBB 173), 133–148, 134 und 148. Ebenso DERS.: „Village Scribes behind Q. The Social and Political Profile of the Sayings Gospel in Light of Documentary Papyri“, in: *Built on Rock or Sand? Q Studies: Retrospects, Introspects and Prospects*, hg. v. Christoph HEIL / Gertraud HARB / Daniel A. SMITH, Leuven 2018 (BToSt 34), 99–120.

⁷⁵ Vgl. dazu den forschungsgeschichtlichen Rückblick bei Gerd THEIßEN: „The Sayings Source Q and Itinerant Radicalism“, in: *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*, hg. v. Markus TIWALD, Bonn 2015 (BBB 173), 93–110, 93f. Theißen hat diese Thesen zum ersten Mal publiziert in DERS.: *Wanderradikalismus* [FN 56]. Diese These wurde aufgegriffen in der Diss. von Markus TIWALD: *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt* (ÖBS 20), Frankfurt a. M. 2002.

⁷⁶ Zitat von THEIßEN: Entstehung [FN 32], 64. Ähnlich LABAHN: *Wiederkommender* [FN 19], 85: „Ob der oder die Verfasser von Q damit direkt aus der genannten Schicht [sc. von Dorfschreibern] stammen oder nur durch Diktat für die Literalisierung des Stoffes verantwortlich zeichnen, kann lediglich durch generelle Erwägungen zu präzisieren gesucht werden.“

⁷⁷ TIWALD: *Logienquelle* [FN 30], 129f.

⁷⁸ Sarah E. ROLLENS: *Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q*, Tübingen 2014 (WUNT 2/374), 200.

Alternativ zu einer Abfassung von Q durch galiläische Dorfschreiber rechnet M. Frenschkowski mit einer Abfassung in Jerusalem.⁷⁹ Kritisiert hat das Ch. Heil, tatsächlich „spricht Q 13,34f [...] sehr negativ über Jerusalem, und nichts in Q deutet auf einen hellenistisch-jüdischen Hintergrund hin.“⁸⁰ Jedoch wird von den meisten Forscher:inne:n angenommen, dass die Q-Gemeinde im Zuge der beiden jüdischen Kriege aus Galiläa in den syrischen Raum abwanderte.⁸¹ Daher vermutet Ch. Heil, dass die Logienquelle erst in Syrien ihre Endredaktion erfahren habe.⁸²

Zuletzt hat H. Scherer in ihrer Habilitationsschrift *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex* (BBB 180) 2016 (eingereicht bei M. Ebner) die Frage aufgeworfen:

Welche soziale Welt bildet sich im Material der Traditio duplex ab – und ergibt sich in ihr ein konsistenter Entwurf, der sich gegenüber anderen Jesustraditionen inhaltlich profilieren lässt? Eine positive Antwort stützte nicht nur die Zwei-Quellentheorie, sondern ermöglichte zudem einen Einblick, welche soziale Option ein früher Strang der Jesusbewegung vertreten hätte, indem er sich und andere identifizierte, eine glaubende Weltdeutung und daraus schließlich Handlungsperspektiven entwickelt hätte.⁸³

In ihrer ausführlichen Arbeit kommt Scherer zum Schluss, dass das Material der *traditio duplex* tatsächlich auf eine gemeinsame schriftliche griechische Quelle zurückzuführen ist, die auch einen kohärenten sozialen Entwurf aufweist (a. a. O. 69–83). Sie befindet abschließend:

Kumulativ und mit Blick auf die bereits in der Auseinandersetzung mit der Farrer-Goulder-Hypothese vorgebrachten Beobachtungen lässt sich damit der Befund m. E. mit Recht in dem Sinn deuten, dass das Material der Traditio duplex einen eigenständigen, über Mk Jesusrede und Mt Sondergut hinausgehenden, in sich sinnvoll vernetzten Entwurf sozialer Identifikationsgrößen bietet – ein Votum zugunsten der These, dass dieses Material aus einem eigenständigen, Mt und Lk gemeinsamen Dokument erwachsen ist. Ein Votum zugunsten der Zwei-Quellentheorie. (a. a. O. 546)

3.3. Q und das Frühjudentum

Ein weiteres faszinierendes Forschungsfeld hat sich in der sozio-religiösen Rückfrage aufgetan, wie die Gemeinde hinter der Logienquelle dem Judentum gegenüberstand. Grundsätzlich lässt sich sagen: „Entsprechend einem weitgehenden aktuellen Konsens ist das Spruchevangelium Q ein judenchristliches Dokument, das die Tora voraussetzt und bejaht.“⁸⁴ Eher singulär ist die These von H. T. Fleddermann, dass der Autor von Q ein Heidenchrist gewesen sei, der ein jüdisches Bild von Jesus für andere Heidenchristen gezeichnet habe.⁸⁵ Ansonsten dominiert die Sichtweise, „dass die

⁷⁹ Marco FRENSCHKOWSKI: „Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle“, in: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, hg. v. Andreas LINDEMANN, Leuven 2001 (BETHL 158), 535–559. Allerdings befindet auch er: „Q wurde in Jerusalem gesammelt und zusammengestellt – wenn auch aus galiläischem Traditionsgut“ (a. a. O. 549).

⁸⁰ HEIL: Q-Gruppe [FN 71], 173.

⁸¹ Vgl. dazu den Überblick bei TIWALD: Roots [FN 66], 168–170.

⁸² HEIL: Q-Gruppe [FN 71], 177.

⁸³ SCHERER: Königsvolk [FN 25], 16f.

⁸⁴ Christoph HEIL: „Nachfolge und Tora in Q 9,57–60“, in: *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie*, hg. v. Markus TIWALD, Stuttgart 2013 (BWANT 200), 111–140, 111.

⁸⁵ Vgl. FLEDDERMANN: Q [FN 28], 166: „From start to finish Q reads like a gentile Christian gospel“; weiters 167, 791.

Matrix von Q völlig innerhalb des jüdischen Hauses bleibt⁸⁶ und Q als eine Schrift von jüdischen Jesusjüngern anzusehen ist. Doch ist damit noch nicht geklärt, ob die Q-Gemeinde diesen jüdischen Mutterboden nicht schon wieder verlassen hat (Bruch mit Israel), und ob Q bereits zur Völkermission übergegangen ist oder noch rein der Israelmission verpflichtet war. Einen detaillierten Forschungsüberblick zu den unterschiedlichen Positionen bietet M. Tiwald.⁸⁷ Die Meinung, dass die Gemeinde hinter der Logienquelle noch keinen endgültigen Bruch mit dem Judentum vollzogen hatte und auch weiterhin die *ganze* Tora samt Ritual- und Reinheitsvorschriften einhielt, wird geteilt von: J. Kloppenborg, Ch. Tuckett, D. R. Catchpole, J. Schröter, P. Foster, H. Scherer und M. Tiwald:

J. Kloppenborg: [...] Q presupposed an exclusively Israelite environment where people naturally circumcised their sons, kept *kashrut*, and observed the Sabbath. [...] Q's complaint with other Jewish groups is not that they observed the Torah and the Q people did not. Rather, Q's complaint against the Pharisees – no doubt, a bit of caricature – is that they insist on one set of commandments and neglect others [...].⁸⁸

Ch. Tuckett: [...] Q shows a somewhat conservative attitude to the Jewish Law. There is certainly nothing which explicitly questions observance of the Law in any way [...]. The horizon of Q Christians seems thus to be firmly fixed within the bounds of Torah-observance.⁸⁹

D. R. Catchpole: The Q community thus inherited [...] a continuing commitment to the covenant, the law, and the temple.⁹⁰

J. Schröter: Des Weiteren wurde deutlich, daß die Q-Überlieferung die unverbrüchliche Gültigkeit des Gesetzes als einen in der Jesusüberlieferung verankerten Topos betrachtet und ihre eigene Aufnahme und Fortsetzung dieser Verkündigung von dieser Überzeugung getragen ist (16,17). Schließlich wurde anhand der spezifischen Gestalt des Scheidungsverbot in 16,18 erkennbar, daß die konkrete Rezeption der Regelungen des νόμος im Horizont einer Tradition erfolgt, in welcher jüdische Reinheitsvorstellungen eine Rolle spielen und die sich diesbezüglich von der markinischen Aufnahme unterscheidet.⁹¹

P. Foster: [...] there is no „hard“ evidence that the Q group maintained the typical boundary marking practices of Judaism, but given the likelihood of its geographical location and its temporal proximity to the earliest stages of the Jesus movement, it would not be surprising to find members continuing these religious traditions.⁹²

H. Scherer: Keineswegs ist ein eschatologischer Schnitt zwischen der Jesusbewegung und den „Anderen“ namens „Israel“ vorgezeichnet. Die Träger des Materials der *Traditio duplex* sind und bleiben, wie Jesus, Teil „Israels“ – lediglich mit den Implikationen dieser Zugehörigkeit zum Volk Gottes wird gerungen.⁹³

Aber: Deutlich wird dabei, dass die Träger der *Traditio duplex* zwar der Reinigungs- und Zehentpraxis nicht widersprachen, sie aber für weniger wichtig erachteten als die sozioökonomischen Belange. Dass die Tradenten sich zu Reinheitsregeln verpflichtet gesehen hätten, kann daraus nicht gefolgert werden. Eher scheint es sich

⁸⁶ Martin EBNER: „Die Spruchquelle Q“, in: *Einleitung in das Neue Testament*, hg. v. DERS. / Stefan SCHREIBER, Stuttgart 2008 (KStTh 6), 85–111, 100.

⁸⁷ TIWALD: Logienquelle [FN 30], 94–116.

⁸⁸ John S. KLOPPENBORG: *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville, 2009, 69.

⁸⁹ Christopher TUCKETT: *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh 1996, 425.

⁹⁰ David R. CATCHPOLE: *The Quest for Q*, Edinburgh 1993, 279.

⁹¹ Jens SCHRÖTER: „Erwägungen zum Gesetzesverständnis in Q anhand von Q 16,16–18“, in: *The Scriptures in the Gospels*, hg. v. Christopher TUCKETT, Leuven 1997 (BETL 131), 441–458, 457.

⁹² Paul FOSTER: „Matthew's Use of Jewish Traditions from Q“, in: *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie*, hg. v. Markus TIWALD, Stuttgart 2013 (BWANT 200), 179–201, 199.

⁹³ SCHERER: Königsvolk [FN 25], 188.

um optionale Praktiken zu handeln, die dann erfüllt werden können – aber nicht müssen –, wenn die Güterverteilung stimmt.⁹⁴

M. Tiwald: Wahrscheinlich lebte die Gemeinde der Logienquelle gemäß den Beschlüssen des „Apostelkonzils“ auch weiterhin eine uneingeschränkte Gesetzesobservanz – also nicht nur die Befolgung des Sittengesetzes der Tora, sondern auch die Einhaltung der Ritual- und Reinheitsvorschriften.⁹⁵

Anders aber sehen J. Verheyden, Ch. Heil, U. Schnelle, H. Fleddermann und M. Frenschkowski bereits einen Bruch mit Israel.

J. Verheyden: La systématique du raisonnement, son caractère négatif et radical, tant pour le contenu que pour la forme, tout cela ne peut s'expliquer qu'en admettant ne plus avoir affaire à un dernier appel, [...] mais bel et bien à un adieu pas encore digéré.⁹⁶

Ch. Heil: Insgesamt kann man jedenfalls festhalten, dass es zur Tora-Hermeneutik in Q kaum Parallelen im antiken Judentum gibt. Dies rückt das Spruchevangelium an den Rand des antiken Judentums, dem es allerdings nicht an Randgruppen mangelte.⁹⁷

U. Schnelle: Die Logienquelle setzt Verfolgungen der jungen Gemeinde durch Juden in Palästina voraus [...]. Die positive Erwähnung von Heiden in Q [...] lässt auf eine Öffnung zur Heidenmission schließen [...].⁹⁸

H. Fleddermann: [...] in Q Israel has already gone over to judgement. That Q looks back on a failed mission to Israel should not surprise us.⁹⁹

M. Frenschkowski: Israel ist nur rhetorisch angesprochen: ohne Frage richtet sich das Wort [sc. Q 13,34f.] vergewissernd an die Q-Gemeinde, die im schmerzlichen Bruch mit Israel lebt, diesen aber noch nicht theologisch verarbeitet hat.¹⁰⁰

Zur Frage der Israelbezogenheit der Logienquelle hat M. Tiwald zwei Tagungsbd.e herausgebracht¹⁰¹ und zwei Diss.en begleitet.¹⁰² Die beiden Diss.en teilen die Meinung, dass die Gemeinde hinter der Logienquelle noch nicht mit dem Judentum gebrochen habe.

3.4. *Q und der historische Jesus*

Auch die Rückfrage nach dem Quellenwert der Logienquelle wurde in letzter Zeit vermehrt unter narratologischen und soziologischen Vorzeichen getätigt. Nachdem W. Wrede das MkEv als unverfälschte Quelle für die Rekonstruktion des historischen Jesus entthront hatte, versuchte A. von

⁹⁴ SCHERER: Königsvolk [FN 25], 193.

⁹⁵ TIWALD: Logienquelle [FN 30], 115.

⁹⁶ Joseph VERHEYDEN: „Le jugement d’Israël dans la source Q“, in: *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines de christianisme*, hg. v. Andreas DETTWILER / Daniel MARGUERAT, Genève 2008 (*Le Monde de la Bible* 62), 191–219, 219.

⁹⁷ HEIL: Nachfolge [FN 83] 133.

⁹⁸ SCHNELLE: Einleitung [FN 19] 250.

⁹⁹ FLEDDERMANN: Q [FN 28].

¹⁰⁰ FRENSCHKOWSKI: Jerusalem [FN 79] 557.

¹⁰¹ Vgl. dazu die Tagungsbd.e *Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source. Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Frühjudentum und Logienquelle*, hg. v. von Markus TIWALD, Bonn 2015 (BBB 172) und *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie*, hg. v. DERS., Stuttgart 2013 (BWANT 200).

¹⁰² Lothar JUNKER: *Das Scheidungslogion Q 16,18 und frühjüdische Reinheitsvorstellungen*, Tübingen 2019 (WUNT 2/497); Kathrin WOHLTHAT: *Die ewige Gültigkeit des Gesetzes. Q 16,17 vor dem Hintergrund des Frühjudentums und des Matthäusevangeliums*, Berlin 2020 (Beiträge zum Verstehen der Bibel 46).

Harnack in der Logienquelle historisch unverfälschte Sprüche Jesu zu finden.¹⁰³ Ein Nachhall dieser Sichtweise findet sich noch bei J. M. Robinson:

Als man vor mehr als einem Jahrhundert dabei war, Jesus neu zu entdecken, mag es kein Zufall gewesen sein, daß man hinter den kanonischen Evangelien Matthäus und Lukas eine verschollene Spruchquelle sah, die eben nicht so vom Kerygma von Kreuz und Auferstehung übermalt war, daß der historische Jesus zwar darin eingebettet, aber zugleich zugedeckt wurde. Vielmehr fand man in dieser Quelle, die wir abgekürzt Q nennen, die Sprüche Jesu ohne kerygmatische Übermalung.¹⁰⁴

Mittlerweile ist allerdings klar, dass man auch dem Spruchgut – in Gegenüberstellung zur narrativen Jesusüberlieferung – keinen höheren Geschichtswert („ohne kerygmatische Übermalung“) beimessen kann, wie J. Schröter gezeigt hat:

[...] daß es fragwürdig ist, in dem auf uns gekommenen Material zwischen der Erzähl- und der Wortüberlieferung in der Weise unterscheiden zu wollen, daß die letztere mehr Anspruch auf Authentizität besitze, weil in ihr tatsächlich von Jesus gesprochene Worte bewahrt worden sein können, wogegen die Schilderung der Szenen von anderer Hand stammen muß.¹⁰⁵

Denn:

Dagegen sprechen bereits die sprachlich wie inhaltlich variablen Jesusüberlieferungen des 1. und 2. Jh.s, die gerade nicht den Eindruck einer an der wörtlichen Bewahrung der Lehre Jesu und ihren ursprünglichen Verwendungszusammenhängen orientierten Weitergabe erwecken, sondern den einer vielfältigen Neuinterpretation, Adaption an je aktuelle Situationen und freien sprachlichen wie inhaltlichen Gestaltung.¹⁰⁶

Das Konzept der „Jesuserinnerung“ macht deutlich, dass „historische Realität [...] stets nur als gedeutete zugänglich“ ist.¹⁰⁷ Das relativiert allerdings nicht wissenschaftliches Bemühen in der Rückfrage nach Jesus, da sich Forscher:innen bemühen, „Quellen, die sich an die Spuren der Vergangenheit gebunden wissen, von solchen Überlieferungen [...], die sich als legendarische Einkleidungen der Jesusfigur erweisen“¹⁰⁸ zu scheiden. Allerdings geschieht auch dies nicht als „Darstellung der Person Jesu in ihrem historischen Kontext [...] als nachträgliche Präsentation des zuvor erforschten Materials, sondern als Bestandteil historischen Verstehens im Sinne deutender Erinnerung.“¹⁰⁹ Damit wird klar, dass die Logienquelle zwar alte Jesuserinnerung kolportiert, in der

¹⁰³ Siehe dazu die Überblicke bei Markus TIWALD: „Die Suche nach dem ‚Urevangelium‘ als Frage nach der Authentizität der Jesusüberlieferung“, in: *Theological and Theoretical Issues in the Synoptic Problem*, hg. v. John S. KLOPPENBORG, / Joseph VERHEYDEN, London 2020 (LNTS 618), 71–87, 80–83, und bei SCHRÖTER: *Issues* [FN 11], 33–35.

¹⁰⁴ James M. ROBINSON: „Der wahre Jesus? Der historische Jesus im Spruchevangelium Q“, in: PZB 6 (1997), 1–14, 2f.

¹⁰⁵ Jens SCHRÖTER: „Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis“, in: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, hg. v. Andreas LINDEMANN, Leuven 2001 (BETHL 158), 207–254, 245. Anders allerdings noch Dieter LÜHRMANN: *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969 (WMANT 33), 205: „Der Logienquelle Q kommt dabei besondere Bedeutung zu. Es handelt sich um ein Dokument der ersten Generation, und Q enthält im wesentlichen Worte Jesu, die im Unterschied zu Erzählungen von ihm ein höheres Maß an Authentizität vermitteln.“

¹⁰⁶ Jens SCHRÖTER: „Der ‚erinnerte Jesus‘: Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung“, in: *Jesus Handbuch*, hg. v. DERS. / Christine JACOBI, Tübingen 2017, 112–124, 117f. Diese Gedanken wurden von Schröter schon früher ausgeführt, etwa SCHRÖTER: *Frage* [FN 105], 245.

¹⁰⁷ SCHRÖTER: *Erinnerung* [FN 106], 121.

¹⁰⁸ SCHRÖTER: *Erinnerung* [FN 106], 121.

¹⁰⁹ SCHRÖTER: *Frage* [FN 105], 224.

sich auch noch das ursprüngliche galiläische Habitat widerspiegelt (s. o.), doch folgt auch die Logienquelle bestimmten theol.-redaktionellen Interessen.¹¹⁰ So schreibt zuletzt auch J. Kloppenborg:

Obwohl einige oder vielleicht alle dieser Sprüche [sc. der Logienquelle] die Überzeugung und Praxis Jesu widerspiegeln, sind sie in der Logienquelle sicher überarbeitet und zu komplexen Reden umgeformt worden.¹¹¹

Angesichts dieser rezenten Forschung wirkt die 2022 erschienene Monographie von G. Lohfink *Die wichtigsten Worte Jesu* unkritisch und nicht am wissenschaftlichen Stand der Zeit.¹¹² Der Bd. versucht unter ausdrücklicher Berufung auf die Logienquelle „ein Buch über die wichtigsten ‚Sprüche‘ oder ‚Logien‘ Jesu“ zu publizieren (a. a. O. 11; Berufung auf die Logienquelle a. a. O. 16). Auch wenn für ein nichtwissenschaftliches Publikum gedacht, erhebt der Bd. doch den Anspruch, „auf die Forschungsarbeit vieler Bibelwissenschaftler zurück[zugreifen]“ (a. a. O. 11). Zunächst wäre es besser gewesen, einen Buchtitel zu verwenden, der nicht die Illusion einer wörtlichen Rekonstruktion der *ipsissima vox* Jesu evoziert, sondern mehr auf die *ipsissima intentio* abzielt. Auch Lohfink schreibt: „Ziel des vorliegenden Buches ist es aber nicht, die älteste Gestalt der hier behandelten Jesusworte (*ipsissima forma*) bis ins Detail zu rekonstruieren [...]“ (a. a. O. 14f) Allerdings heißt es dann doch: „Das schließt aber keineswegs aus, dass ich bei der Auslegung auch immer wieder nach der Ursprungsform und der ursprünglichen Intention der einzelnen Herrenworte zurückfrage.“ (a. a. O. 15) Am problematischsten ist die Konklusion des Buches:

Es genügt, Jesu Worte – alle Auslegung auch wieder verlassend – einfach noch einmal zu lesen und in sich eindringen zu lassen. [...] Der wahre, der wirkliche Jesus ist der Jesus der Evangelien, also der, an den die Kirche glaubt. [...] Und auf dieser Basis zeigt sich dann, dass sich zwischen dem Christusglauben der Kirche und der historischen Rekonstruktion gar kein garstiger Graben auftut. (a. a. O. 387)

So sehr eine gläubige Lektüre der Evangelien auch eine Option der Bibelwissenschaft sein sollte, so sehr ist doch zwischen wissenschaftlicher Rückfrage und gläubiger Lektüre zu unterscheiden. Letztlich ist Lohfinks Anspruch damit (ungewollt) antijüdisch, da eine exklusiv christliche Vereinnahmung eine jüdische Lesart des Mannes von Nazareth verunmöglicht und die Wachstumslinien der Christologie verwischt. Damit ist keineswegs eine Verbindung von wissenschaftlicher Rückfrage und gläubiger Lektüre verunmöglicht, wie der differenzierte Ansatz von J. Schröter zeigt:

[Es wäre] verfehlt, die Bedeutung des Wirkens Jesu unabhängig von den Osterereignissen erfassen zu wollen. Dies macht Versuche, innerhalb der christlichen Wirklichkeitsdeutung den „historischen Jesus“ gegen den „Christus des Glaubens“ profilieren zu wollen, von vornherein fragwürdig.

Dies gilt umso mehr, als

[d]erartige Versuche übersehen [...], dass Entwürfe des „historischen Jesus“ selbst selektive, revidierbare, den jeweiligen erkenntnistheoretischen Prämissen und Quellenkenntnissen unterliegende Rekonstruktionen sind [...]. Allerdings muss

¹¹⁰ Zu theologischen Interessen der Logienquelle vgl. TIWALD: Logienquelle [FN 30], 147–181 und DERS.: Kommentar [FN 26], 176–184.

¹¹¹ John S. KLOPPENBORG: „Literarische Zeugnisse / Christliche Texte“, in: *Jesus Handbuch*, hg. v. Jens SCHRÖTER / Christine JACOBI, Tübingen 2017, 130–137, 135f.

¹¹² Lohfink, Gerhard: *Die wichtigsten Worte Jesu*. – Freiburg i. Br.: Herder 2022. 424 S., geb. € 32,00 ISBN: 978-3-451-39190-3.

historisch-kritische Forschung [...] plausibel machen, wie es zu diesen Deutungen gekommen ist.

Somit gilt:

Das Paradigma des „historischen Jesus“ bezeichnet deshalb einen spezifischen Zugang, der zwischen historischer Rekonstruktion und frühchristlichen Deutungen kritisch unterscheidet und dadurch den Blick auf den Zusammenhang zwischen beidem schärft.¹¹³

3.5. *Feministische Ansätze in der Interpretation von Q*

Bedauerlicherweise war die Q-Forschung früher stark von Männern dominiert – was sich aber erfreulicherweise langsam zu ändern beginnt. Mit Hildegard Scherer (Duisburg-Essen) und Sarah Rollens (Rhodes College) wird die Q-Forschung nun auch von Frauen bespielt. Rollens hat in ihrem 2019 erschienenen Beitrag *Where Are All the Women in Q Studies? Gender Demographics and the Study of Q* Vermutungen angestellt, warum Q-Studien für Frauen längere Zeit offensichtlich nicht so attraktiv waren.¹¹⁴ Dabei kommt sie auch auf schockierende Fälle von sexuellen Übergriffen durch bestimmte Personen der US-amerikanischen Q-Forschung zu sprechen, z. B. Helmut Koester. An weiteren Punkten nennt Rollens die Tatsache, dass die konservativ-rurale Logienquelle scheinbar weniger feministische Themen bietet als etwa die Paulusexegese. Allerdings hat es im deutschsprachigen Raum immer wieder Frauen gegeben, die auch die Logienquelle für feministische Ansätze entdeckten. So etwa verweisen S. Bieberstein und G. Harb auf die Mann-Frau-Parität in den „Gendered Couplets“ der Logienquelle: Q 7,32 – Jungen: flöten, tanzen / Mädchen: klagen; Q 11,31–32 – Königin des Südens / Männer von Ninive; Q 12,24–28 – Raben: säen, ernten / Lilien: spinnen, weben; Q 13,19–21 – Bauer: Senfkorn / Frau: Sauerteig; Q 15,4–10 – Hirt: verlorenes Schaf / Frau: verlorene Münze; Q 17,34–35 – Männer auf dem Acker / Frauen beim Mahlen.¹¹⁵

Schon L. Schottroff hat dazu angemerkt: „Diese Wahrnehmung von Frauenhausarbeit ist für die patriarchale Gesellschaft ungewöhnlich. ‚Normalerweise‘ wird Frauenhausarbeit nicht als ‚Arbeit‘ im Sinne von Männerarbeit ernstgenommen, in der Regel wird sie nicht erwähnt.“¹¹⁶ Dem aber widerspricht H. Melzer-Keller, „[d]enn die verwendete Metaphorik bewegt sich ganz im Rahmen der herrschenden Gesellschaftsordnung und greift auf die klassische Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern zurück.“¹¹⁷ In die gleiche Richtung geht T. Ilan, wenn sie darauf verweist, dass in der späteren rabbinischen Überlieferung solche Mann-Frau-Doppelgleichnisse weit verbreitet waren (z. B. mNeg 2,4; bAZ 28a–b; Leviticus Rabbah 17,2). Somit dürfte es sich bei den Q-Doppelbildworten

¹¹³ Jens SCHRÖTER: „Die Heilsbedeutung von Sterben und Tod Jesu Christi im Neuen Testament“, in: KuD 62/2 (2016), 114–133, 118f.

¹¹⁴ Sarah E. ROLLENS: „Where Are All the Women in Q Studies? Gender Demographics and the Study of Q“, in: *The Q Hypothesis Unveiled. Theological, Sociological, and Hermeneutical Issues behind the Sayings Source*, hg. v. M. TIWALD, Stuttgart 2020 (BWANT 225), 223–253. Rollens bietet am Ende des Beitrags auch einen „Appendix 1: Bibliography of Women Q Scholars“, a. a. O. 247–251.

¹¹⁵ Hier die von Sabine BIEBERSTEIN: *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium*, Göttingen 1998 (NTOA 38), 106, genannten Couplets. Vgl. dazu auch Gertraud HARB: *Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Q 17,23–37*, Leuven 2014 (BToSt 19), 194–225.

¹¹⁶ Luise SCHOTTROFF: „Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle“, in: *EvTh* 51 (1991), 332–344.

¹¹⁷ Helga MELZER-KELLER: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach der synoptischen Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1997 (HBS 14), 345.

weniger um genderbedingte Fairness handeln, als um eine im Judentum verbreitete literarische Ausdrucksform. Dazu Ilan: „All this together may make Q less feminist than some feminists would have liked us to think, but it certainly makes it more Jewish.“¹¹⁸

Auf eine andere Möglichkeit, die Logienquelle für feministische Ansätze zu nützen, hat M. Tiwald bereits in seiner Diss. 2001 verwiesen und 2019 in seinem Kommentar zur Logienquelle weiter ausgeführt.¹¹⁹ Das Wort vom Hassen der Familie in Q 14,26f (Mt 10,37//Lk 14,26) findet eine Doppelüberlieferung in Mk 10,29 (Mt 19,29//Lk 18,29), das Wort von der Kreuzesnachfolge in Q 14,27 (Mt 10,38//Lk 14,27) eine Doppelüberlieferung in Mk 8,34 (Mt 16,24//Lk 9,23). Bemerkenswert ist, dass in beiden Traditionen weder von Mk noch von Mt das Verlassen der Ehefrau gefordert wird. Einziger der dritte Evangelist hat in seine Q-Vorlage in Lk 14,25 und in seine Mk-Vorlage in Lk 18,29 die zu verlassende Ehefrau interpoliert. Damit hat Lk die Rhythmik des Q-Textes (dreifach paarige Doppelung: Vater-Mutter; Sohn-Tochter; Kreuz nehmen-nachfolgen) zerstört – die Hinzufügung der Ehefrau erweist sich als sekundäre Überarbeitung. Damit aber wird deutlich, dass die ersten Wandermissionare, wie sie uns die Logienquelle schildert, ihre Ehefrauen auf Missionsreise mitnahmen. Ähnliches ist uns ja auch aus 1 Kor 9,5 bekannt. Tiwald urteilt dazu:

Frauen teilten also das Wanderleben ihrer Männer – und damit auch deren zeichenhafte Armut, Heimatlosigkeit und Friedfertigkeit als prophetische Zeichen der *basileia*. Damit waren diese Frauen ebenso wie die Männer vollgültige Boten des Menschensohnes – auch ihr Engagement ist prophetisch und missionarisch. Darüber hinaus haben wir auch in anderen Traditionssträngen etliche Belege für missionarische Ehepaare, bei denen die Frau eigenständig (und nicht nur qua Ehepartnerin) missionarisch aktiv war. Ganz besonders gilt das für Priska und Aquila (Röm 16,3; 1Kor 16,19; 2Tim 4,19; in Apg 18,2.18.26: Priszilla und Aquila) oder für Andronikos und Junia (Röm 16,7), die als „ausgezeichnet unter den Aposteln“ tituliert werden.¹²⁰

In Zukunft wird man also nicht nur von Q-Wanderpropheten, sondern auch von Q-Wanderprophetinnen sprechen müssen, da gemäß der Logienquelle auch die Frauen als vollgültige Verkünderinnen der Botschaft Jesu fungierten.

3.6. Weitere soziologische Zugänge zu Q

Im weitesten Sinne des Wortes können auch folgende Zugänge als „soziologisch“ bezeichnet werden, da sie auf bestimmte Formen des Zusammenlebens von Menschen fokussieren: D. A. Smith und Ch. Heil haben 2019 einen Sammelbd. zum Thema *Prayer in the Sayings Gospel Q* herausgebracht (zurückgehend auf eine Tagung 2017 in Graz), in dem der Stellenwert des Gebets für die soziale Interaktion deutlich gemacht wird. In dreizehn Beiträgen wird deutlich gemacht, wo die Gebetspraxis der Logienquelle Besonderheiten oder Parallelen mit Gebeten im Frühjudentum und dem beginnenden Christentum aufweist.

Interessant ist auch die Frage, welche ihrer beiden schriftlichen Quellen Mt und Lk mehr geschätzt haben – ihre Q-Vorlage oder das Mk-Evangelium. M. Konradt kommt zum Schluss:

¹¹⁸ Tal ILAN: „The Women of the Q Community within Early Judaism“, in: *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*, hg. v. Markus TIWALD, Bonn 2015 (BBB 173), 195–209, 209.

¹¹⁹ TIWALD: *Wanderradikalismus* [FN 58], 211–220, und DERS.: *Kommentar* [FN 26], 154–156.

¹²⁰ TIWALD: *Kommentar* [FN 26], 156.

dass Matthäus als markuskritisch, wenn nicht als antimarkinisch zu klassifizieren ist. Er [...] wollte das Mk verdrängen, weil er es für ungeeignet hielt, um in seinen Gemeinden benutzt zu werden. [...] Theologisch steht Matthäus Q näher als dem Mk.¹²¹

Genauso wie die Logienquelle (Q 11,14–52; 16,17f) hält dieser Interpretation zufolge auch das MtEv an der weiteren Gültigkeit der ganzen Tora – inklusive der Kult- und Reinheitstora – fest. Im Unterschied zu Q betreibt die Mt-Gemeinde mittlerweile auch beschneidungsfreie Heidenmission, doch bleibt gemäß den Beschlüssen des Apostelkonzils auch die Befolgung der Kaschrut für die Judenchristen der Mt-Gemeinde verpflichtend (wenn auch als dem Liebesgebot nachgeordnete „geringsten Gesetze“, Mt 5,19).¹²² Wenn man annehmen möchte, dass die Mt-Gemeinde „von den wandernden Boten und Propheten des Menschensohns der palästinischen Logienquelle gegründet worden ist und weiterhin in engem Kontakt mit ihnen steht“,¹²³ dann wird diese Verbindung noch deutlicher. Die Mt-Gemeinde wurde somit – eventuell nach Abwanderung der Q-Gemeinde aus Galiläa im Zuge des Jüdischen Krieges (s. o.) – zum „theologischen Nachlassverwalter des Erbes von Q“.¹²⁴ Anders aber urteilt A. Doole:

The evidence suggests that Matthew cannot have been a Q-Christian who has recently come into contact with an overbearing Gentile gospel. Matthew's use of Mark shows that he not only followed it loyally but even re-told certain Markan traditions without the need to consult his copy. [...] Matthew is the heir of Mark who draws on Q (and not *vice versa*) [...].¹²⁵

Eine Mittelposition nimmt M. Hölscher ein:

Die Debatte um die Mk- oder Q-Loyalität des Mt zeigt eines mehr als anschaulich: So wie man heute beide Aspekte im MtEv lesen kann, so konnten auch die Adressatinnen und Adressaten beides im Text wiederfinden.¹²⁶

Während Mt die Heidenmission ins Judenchristentum „einkreuzt“, bemüht sich Lk, den Heidenchristen die Unaufgebbarkeit der jüdischen Wurzeln zu verdeutlichen. Um es mit Ch. Heil zu sagen: Lk scheint „sein Werk in den Kontext der klassischen jüdischen ‚Tradition‘ stellen zu wollen“, wobei er „in jüdischer Szenerie die Situation der heidnischen Kirche“ darstellt.¹²⁷ Lk versucht der Gefahr eines Heidenchristentums zu wehren, das die jüdischen Wurzeln abstoßen möchte – Tendenzen, wie wir sie bald darauf mit Markion auf dem „Radarschirm“ der Geschichtsschreibung erfasst haben. Summa summarum wird man also schließen dürfen: Um die erste Jh.wende wird in der Kombination von Logienquelle und MkEv von Mt und Lk bereits jenen Gefahren gewehrt, die kurz

¹²¹ KONRADT: Matthäus [FN 1], 21.

¹²² Zur Frage der Gesetzesthematik im MtEv vgl. KONRADT: Matthäus [FN 1], 15–17.21, und Angelika STROTMANN / Markus TIWALD: „Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten“, in: *Kontroverse Stimmen im Kanon*, hg. v. Martin EBNER / Gerd HÄFNER / Konrad HUBER, Freiburg i. Br. 2016 (QD 279), 64–106, 104f.

¹²³ So LUZ: Matthäus [FN 18], 90 (Original kursiv). Ähnlich EBNER, Q [FN 86], 102 („ein Strang der Q-Trägerschaft [...] in der vor-mt Gemeinde [...], deren Gründungsmissionare sie vielleicht sogar gewesen sind“).

¹²⁴ TIWALD: Kommentar [FN 26], 27.

¹²⁵ Andrew DOOLE: *What was Mark for Matthew? An Examination of Matthew's Relationship and Attitude to his Primary Source* (WUNT 2/344), 2013, 195f.

¹²⁶ Michael HÖLSCHER: *Matthäus liest Q. Eine Studie am Beispiel von Mt 11,2–19 und Q 7,18–35* (NTA.NF 60), Münster 2017, 363.

¹²⁷ Christoph HEIL: *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q*, Berlin 2003 (BZNW 111), 364 und 366.

später mit Markion virulent wurden. Will man in diesen beiden Evangelien bereits einen Entwurf der entstehenden „Kirche“ sehen, dann machen beide Texte klar, dass diese „Kirche“ nur unter Einbeziehung der jüdischen Wurzeln zu haben ist. Auch die Jesusgläubigen aus den Völkern („Heidenchristen“) sind bleibend auf ihre jüdischen Wurzeln verpflichtet. Unter den Vorzeichen einer Mahnung gegen christliche Israelvergessenheit hat das Erbe der Logienquelle tatsächlich bis heute seine Aktualität bewahrt.

Über den Autor:

Markus Tiwald, Dr., Professor für Neues Testament am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (markus.tiwald@univie.ac.at)