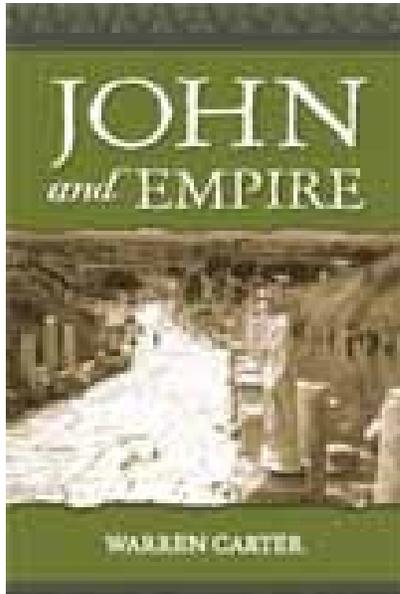


RBL 05/2009



Carter, Warren

John and Empire: Initial Explorations

New York: T&T Clark, 2008. Pp. xii + 423. Paper.
\$39.95. ISBN 0567028402.

Stephan Witetschek
University of Cambridge
Cambridge, United Kingdom

Wie gingen neutestamentliche Autoren und Gemeinden mit den „Empire“ um? Diese Frage wird seit einigen Jahren in Teilen der nordamerikanischen Forschung mit großem Interesse erörtert. Der etwas unscharfe Begriff „Empire“ ist nicht leicht ins Deutsche zu übersetzen: Gemeint sind nicht nur die politischen und rechtlichen Institutionen des Römischen Reiches, sondern auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse, die höchstens mittelbar mit der römischen Herrschaft zu tun haben. Grundsätzlich ist jede neutestamentliche Schrift dieser Fragestellung zugänglich. Warren Carter, Professor für Neues Testament an der Brite Divinity School, hat 2001 eine Studie mit dem Titel *Matthew and Empire* vorgelegt, nun nimmt er das Johannesevangelium in den Blick.

Am Anfang steht ein Abschnitt über „Introduction and Assumptions“ (ix–xii). Darin macht Carter u.a. deutlich, dass er keineswegs die Entstehungsbedingungen des Johannesevangeliums zu untersuchen gedenkt, sondern die Rezeption bei Lesern in Ephesos. Das klingt gut poststrukturalistisch nach dem „Tod des Autors“, und Carter betont durchgehend, dass er mit einem relativ weiten Modell von kultureller Intertextualität arbeitet. Dennoch setzt er das Johannesevangelium sehr spezifisch zu Quellen aus und über Ephesos in Beziehung. Man hätte sich daher schon eine kurze Erklärung gewünscht, warum gerade dieser Kontext für das Johannesevangelium relevant

ist. Freilich ist Carter nicht der erste Autor, der für das Johannesevangelium ein ephesisches Lese-Experiment unternimmt: Auf dem gleichen Ansatz basiert auch die Studie von S. van Tilborg: *Reading John in Ephesus* (NT.S 83; Leiden: Brill, 1996), auf die Carter sich häufig bezieht. Die Eigenart von Carters Studie liegt jedoch in einer durchgehend „politischen“ Lektüre des Johannesevangeliums.

Das Buch besteht sodann aus zwei großen Hauptteilen, von denen der erste (1–89) den Kontext skizziert, während der zweite (91–342) die Position des Johannesevangeliums gegenüber dem „Empire“ thematisiert.

Im ersten Hauptteil umreißt das einleitende erste Kapitel (3–18) die Position des zu besprechenden Buches in der kaum noch zu überblickenden Johannesforschung: Carter setzt sich sowohl vom „individualistic approach“ (das Johannesevangelium ist nur mit dem Gottesverhältnis des einzelnen Gläubigen befasst) als auch vom „sectarian-synagogaal approach“ (das Johannesevangelium verarbeitet die Trennung der „johanneischen Gemeinde“ vom Judentum) ab. Dagegen will er das Johannesevangelium „politisch“ lesen, als einen Text, der die politische und soziale Realität des „Empire“ thematisiert. Am Rande sei erwähnt, dass der breit angelegte Sammelband *Kontexte des Johannesevangeliums*, hg. von J. Frey und U. Schnelle (WUNT 175; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) keinen speziellen Beitrag zu politischen oder sozialen Hintergründen enthält.

Im zweiten Kapitel (19–51) geht es um den jüdischen Kontext des Johannesevangeliums, wiederum im Zusammenhang des „Empire“. Carter zufolge reagiert das Johannesevangelium nicht auf den Bruch mit der Synagoge, sondern fordert die Distanzierung von der jüdischen Gemeinde von Ephesos, die—aus der Sicht des Evangelisten—zu stark in die Mehrheitsgesellschaft eingebunden war. Vor diesem Hintergrund versteht Carter die „Juden“ des Johannesevangeliums als Teil des „Empire“ und Verbündete Roms.

Das dritte Kapitel (52–89) nimmt sodann die römische Macht in Ephesos in den Blick. Carter bietet zunächst das in der sozialgeschichtlichen Exegese eingebürgerte Bild der antiken Gesellschaft mit einer prozentual sehr kleinen Elite und einer Nicht-Elite, die den Großteil der Bevölkerung ausmacht (insgesamt geht Carter mit Prozentangaben, die höchstens grobe Näherungswerte darstellen können, recht unbekümmert um); außerdem stellt er kurz die Mechanismen römischer Herrschaft dar. Anschließend umreißt er seine theoretischen Grundlagen im soziolinguistischen Konzept der „Anti-Language“, in James C. Scotts Vorstellung von „Hidden Transcripts“ und in „Postcolonial Studies“. In diesem Zusammenhang räumt er ausdrücklich ein, dass diese Studie mit einer Hermeneutik des Verdachts arbeitet (74).

Zu Beginn des zweiten Hauptteils handelt das vierte Kapitel (93–122) vom Umgang mit der Vergangenheit. Wie ein Mantra wiederholt Carter das Prinzip antiker Gesellschaften: „Antiquity is authority“. In diesem Denken gewährleistet der Johannesprolog Jesus, der schon „am Anfang“ war, die größtmögliche Autorität, weit dem Kaiser, über der ephesischen Artemis sowie über Abraham und Mose, die bei manchen frühjüdischen Autoren *auch* für eine an die nichtjüdische Umwelt angepasste Lebensweise stehen konnten.

Das fünfte Kapitel (123–43) behandelt Gattungsfragen. Carter schließt sich der in jüngerer Zeit vor allem von R. Burridge vertretenen Position an, wonach die Evangelien als antike Biographien zu verstehen sind—er zieht vor allem Tacitus' *Agricola* zum Vergleich heran. Carter betont sehr stark, dass antike Biographien normalerweise Mitglieder der „elite“ zum Gegenstand hatten; vor diesem Hintergrund versteht er das Johannesevangelium geradezu als Anti-Biographie, weil es von einem Mitglied der „non-elite“ handelt, das der Macht Roms zum Opfer fällt.

Im sechsten Kapitel (144–75) geht es um den „Plot“ des Johannesevangeliums. Dies ist ein kurzer Überblick über Anfang (Kap. 1–4), Mitte (Kap. 5–12; 13–17) und Schluss (Kap. 18–21) des Johannesevangeliums—immer in Hinblick auf den Konflikt mit der Elite. Dazu macht Carter die „Juden“ des Johannesevangeliums kurzerhand zu Verbündeten Roms, sie sind „a sub-group of Israel in Judea consisting in part of Jerusalem and temple-based leaders“ (157), aber auch deren Anhänger. Ob man auf der Ebene des Johannesevangeliums die Pharisäer und Hohepriester als Verbündete des Pilatus auffassen kann (158), sei dahingestellt.

Das siebte Kapitel (176–203) nimmt ein Element in den Blick, das auch bei konventioneller Betrachtung als Gegenentwurf zu imperialen Ansprüchen gesehen wird: die Titel für Jesus. Carter unterscheidet zwischen den Titeln, die nicht auch für den Kaiser verwendet wurden, und denen, die auch in der kaiserlichen Propaganda vorkommen. Zur ersten Gruppe gehören „Messias/Christus“ und „Menschensohn“; von ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund evozieren beide die Intervention Gottes zugunsten seines Volkes und damit die Relativierung der irdischen Weltmächte. Zur zweiten Gruppe gehören „Hirte“, „Retter der Welt“, „König (der Juden)“, „Sohn Gottes“ und „Herr und Gott“. Hervorzuheben ist, dass Carter die Anrede „Herr und Gott“ (Joh 20,28) dezidiert nicht zu den angeblichen Ansprüchen Kaiser Domitians in Beziehung setzt.

Im achten Kapitel (204–34) geht Carter auf das johanneische Motiv des „ewigen Lebens“ ein im Kontrast zum Ewigkeitsanspruch und der Rede vom „goldenen Zeitalter“ in der römischen Propaganda seit Augustus. Er betont dabei vor allem, dass für das

Johannesevangelium „ewiges Leben“ körperlich und sozial ist, nicht „nur“ eine individuelle bzw. spirituelle Erfahrung. Dafür beruft er sich vor allem auf das Weinwunder in Joh 2,1–11, die Brotvermehrung in Joh 6,5–13 und den wunderbaren Fischfang in Joh 21,3–14. Wichtig ist für Carter, dass diese Wunder der unterernährten „non-elite“ zugute kommen.

Das neunte Kapitel (235–55) stellt die im Johannesevangelium besonders häufige Gottesbezeichnung „Vater“ in Beziehung zum römischen Verständnis des Kaisers als *pater patriae*. Anhand der *Res Gestae Divi Augusti* sowie zahlreicher Dichter und Prosaautoren des 1. Jahrhunderts v. Chr. und des 1. Jahrhunderts n. Chr. arbeitet er sechs Bereiche heraus, in denen der Kaiser in Erscheinung trat bzw. von der Propaganda gefeiert wurde: Er war Retter und Wohltäter, er beherrschte die Welt, er war Gesetzgeber und Richter, er formte das Volk, er wurde durch seine Beauftragten im ganzen Reich vertreten, und er erhielt Ehrungen. Die Aussagen des Johannesevangeliums über Gott als Vater lassen sich ebenfalls diesen sechs Bereichen zuweisen. Da die Gegner Jesu sich in Joh 19,15 ausdrücklich dem Kaiser unterwerfen, versteht Carter diese Parallelen als „resistant discourse“ (250), näherhin ordnet er sie James C. Scotts „Hidden Transcripts“ zu. Hier wäre jedoch festzuhalten, dass das Johannesevangelium sehr offen über Gott als Vater spricht und dass dies schon in den ersten zwölf Kapiteln massive Konflikte hervorruft. Ob man die Streitgespräche von Joh 1–12 einem „Hidden Transcript“ zuordnen kann, ist fraglich. Der Wert von Carters Textbeobachtungen wird dadurch jedoch nicht gemindert.

Das zehnte Kapitel (256–88) steht unter der schwer zu übersetzenden Überschrift „The Sacred Identity of John’s Jesus-Believers“—in Anlehnung an das Buch von G.M. Rogers: „The Sacred Identity of Ephesos“ (London: Routledge, 1991). Nachdem in den vorigen Kapiteln von Kontrast, Kritik und Widerstand die Rede war, geht es nun um das Selbstverständnis und die Werte, welche das Johannesevangelium positiv propagiert: Die Gläubigen sollen sich als Tempel verstehen—ob man Joh 14,2 in diesem Sinne auslegen kann, ist jedoch fraglich; ebenso mag man bezweifeln, dass die Tempelkritik in Joh 2,13–22 vorrangig die ephesischen Tempel der Artemis und der Sebastoi im Blick hat—immerhin bezeichnet Jesus in Joh 2,16 den Tempel als das Haus seines Vaters. Ein weiterer johanneischer Wert ist der „Glaube“ (πίστις), den Carter zum Konzept der Treue (πίστις) Roms und der Treue zu Rom in Kontrast setzt. Ferner zeichnen sich die johanneischen Gläubigen durch dienende Liebe (Joh 13,1–20) aus, welche die üblichen Machtstrukturen auf den Kopf stellt, sie tun „größere Werke“ (Joh 14,12), und sie sind Freunde (Joh 15,12–15)—diese Freundschaft ist ein Gegenentwurf zur Rolle des Pilatus als „Freund Caesars“ (Joh 19,12) und zum Attribut φιλοσέβαστος bzw. φιλοκαίσαρ, mit dem sich die Stadt Ephesos und ihre Würdenträger in kaiserzeitlichen Inschriften gerne schmückten.

Im elften Kapitel (289–314) kommt Carter auf den Text zu sprechen, der am deutlichsten die Konfrontation Jesu mit der römischen Herrschaft thematisiert: Der Prozess vor Pilatus (Joh 18,18–19,22). Dass Carter Pilatus mit dem „Herrscher dieser Welt“ (Joh 12,31; 14,30; 16,11) identifiziert, ist originell, vermag aber bei genauerem Hinsehen nicht recht zu überzeugen. Carter analysiert den johanneischen Pilatus-Prozess politisch, als Konfrontation zwischen den Ansprüchen Jesu und den Ansprüchen Roms. Allerdings versteht er den Prozess als von vornherein abgekartetes Spiel, weil an der Verhaftung Jesu in Joh 18,3.12 römische Truppen beteiligt sind. Ob der johanneische Pilatus-Prozess unter dieser Voraussetzung besser zu verstehen ist, sei dahingestellt.

Das zwölfte Kapitel (315–34) handelt schließlich von der Auferstehung Jesu, welche die tatsächliche Ohnmacht Roms aufdeckt. Carter setzt sie in Beziehung zur römischen Vorstellung von der Apotheose des Herrschers. Er beschreibt diese Konzeption ausführlich und geht auch auf kritische Stimmen ein (etwa Senecas *Apokolokyntosis*). Er arbeitet heraus, dass ein *post mortem* vergöttlichter Kaiser sich durch Tugend und Macht ausgezeichnet haben musste—und der johanneische Jesus übertrifft die Kaiser an Tugend, Macht und vor allem Alter. Ein Text wie Joh 14,3 bricht zudem die Vorstellung von der Apotheose des Herrschers auf und demokratisiert sie gewissermaßen.

In einer abschließenden „Conclusion“ (335–42) wird der Gedankengang des Buches gebündelt, und in einem Ausblick fragt Carter, warum das Johannesevangelium, anders als etwa das Matthäusevangelium, seinen anti-imperialen Standpunkt nicht in einem großen endzeitlichen Gerichtsszenario artikuliert. Er erklärt dies zum Teil (wiederum) mit dem Konzept des „Hidden Transcript“, aber auch mit dem speziellen Akzent von Joh 12,31: Der Erhöhte zwingt die Menschen nicht, er zieht sie zu sich.

Auf diesen Abschluss folgt noch ein Anhang (343–84), der Caligulas Versuch, der Jerusalemer Tempel zu usurpieren, zur sich entwickelnden johanneischen Tradition in Beziehung setzt. Ausgangspunkt sind die sehr komplexen und spekulativen literarhistorischen Modelle, die etwa von R.E. Brown und J.L. Martyn entwickelt wurden—modifiziert im Hinblick auf die Rolle der Oralität. Allerdings vermeidet es Carter, bestimmte Texte des Johannesevangeliums dieser Krise zuzuordnen, er beschränkt sich ausdrücklich auf Vorschläge und Verstehensmöglichkeiten. Die Frage, wie Anhänger Jesu in Judäa oder Galiläa auf die Krise des Jahres 41 reagierten, ist zweifellos hochinteressant, aber im Rahmen dieses Anhangs kann sie nicht erschöpfend erörtert werden.

Carters Studie ist gewiss in mancherlei exegetischen Details zu kritisieren, und wer die 384 Seiten bewältigt hat, wird zudem eine gewisse Redundanz feststellen. Carters pointiert politische Lektüre des Johannesevangeliums mag einseitig und ungewohnt

wirken, doch er bringt einen sehr wichtigen Aspekt in die Johannesexegese ein: Auch das vierte, das „geistliche Evangelium“ ist in Raum und Zeit, in einer konkreten politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit entstanden und steht zu dieser in einer bestimmten Beziehung. Carters Buch dient der Johannesexegese als Warnung vor dem „Doketismus“ einer gänzlich unpolitischen (und letztlich ahistorischen) Auslegung.