Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 78 (2022)

Heft: 2

Artikel: Der Solidaritätshype oder: Parteilichkeit und/oder Gleichheit? : Biblische Impulse auf dem Weg zu einer Theologie der Solidarität

Autor: Hofheinz, Marco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-981569

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Solidaritätshype oder: Parteilichkeit und/oder Gleichheit?

Biblische Impulse auf dem Weg zu einer Theologie der Solidarität[1]

Frank Mathwig zum 60. Geburtstag

Marco Hofheinz

1. Einleitung: Der Solidaritätshype und das Problem des Verhältnisses von Parteilichkeit und Gleichheit

1.1. Der Solidaritätshype. Beobachtungen und Reflexionen

Solidarität ist in aller Munde. Kaum ein Begriff wird aktuell so inflationär häufig gebraucht wie dieser. Der gesellschaftliche Bedarf scheint jedenfalls groß zu sein, wenn man nur an die vielen Solidaritätsappelle etwa in der Corona-Zeit denkt. Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht explizit oder zumindest implizit zu einem solidarischen Verhalten aufgerufen wird. Treffend stellt Hermann-Josef Große Kracht in seinem soeben erschienen Essay «Solidarität zuerst» fest: «Mit der Covid 19-Pandemie ist dieser Imperativ omnipräsent geworden. Er wird von den Regierenden immer wieder eingeschärft, um Ausgangsbeschränkungen, Quarantänemaßnahmen und Lockdowns unterschiedlicher Intensität zu legitimieren. [...] Viele können das Wort schlicht nicht mehr hören. Und doch scheint

1 Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf meinen Vortrag vom 13.12.2021 auf dem Studientag «Handeln, das nach Einsicht fragt», veranstaltet durch das Institut für Systematische Theologie der Universität Bern und die Reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Frank Mathwig und der Übergabe des Bandes: F. Mathwig, Handeln, das nach Einsicht fragt. Beiträge zur theologischen Ethik. Hg. von M.L. Frettlöh/M. Zeindler, reformiert! 10, Zürich 2021.

ThZ 2/78 (2022) S. 194–225

der Rekurs auf die Solidarität in den Zeiten der Pandemie unvermeidlich zu sein.»[2]

Was steckt, abgesehen von der pandemischen Notlage, hinter dem gegenwärtigen «Solidaritätshype»[3]? Der Wunsch nach geteilten Werten und Interessen, die Sehnsucht nach Gegenseitigkeit und Zusammenhalt, Loyalität und Selbstlosigkeit, das Bedürfnis nach Unterstützung von Anderen jenseits von sozialen Forderungen und Rechtsansprüchen?[4] Vor allem: Was bedeutet eigentlich «Solidarität»?[5] «Sehnsuchtsort, moralischer Appell, Kitt der Gesellschaft»?[6] Oder: «Soziale Tatsache, Grundwert oder Tugend?»[7] Nach dem späten Ludwig Wittgenstein erschließt sich die Bedeutung eines Wortes bekanntermaßen in dessen Verwendung.[8] Freilich gestaltet sich bei genauerem Hinsehen die Verwendung des Solidaritätsbegriffs recht unterschiedlich. In der Vielfalt seiner Verwendungen spiegelt sich die Vielfalt der verschiedenen historischen Kontexte und normativen Begründungen wider, denen der Solidaritätsbegriff unterliegt. Der Solidaritätsbegriff ist «schillernd und vielschichtig»[9]. Hinter ihm steckt – wie der Kasseler Soziologe Heinz Bude bemerkt – eine «beängstigend große Idee».[10] Die beiden Historiker Dietmar Süß und Cornelius Torp weisen auf zwei strukturelle Probleme hin, die der Solidaritätsbegriff transportiert: «Erstens ist

2 Große Kracht (2021: 9) knüpft in seinem Essay in Abwendung vom sozialphilosophischen Design des vorindustriellen politischen Liberalismus des 18. Jahrhunderts bei der französischen Soziologie des 19. Jh. (Émile Durkheim) und dem französischen Solidarismus (Alfred Fouillée, Charles Gide, Léon Burgeois) an, um einen postliberalen Solidarismus zu gewinnen bzw. einen postliberalen Wohlfahrtsstaat zu projektieren. Vgl. zur Tradition des französischen Solidarismus die soeben erschienene deutsche Übersetzung von Léon Bourgeois' (1851–1925) berühmtem Manifest «Solidarité» (Bourgeois 2020). Fernerhin: Große Kracht 2017.

3 Süß/Torp 2021: 7.

4 Vgl. Große Kracht 2021: 13f.

5 Süß/Torp (2021: 10) halten fest: «Die meisten wissenschaftlichen Solidaritätsdefinitionen verstehen Solidarität als einen individuellen oder kollektiven Akt der Unterstützung für andere, dessen Impuls ein Gefühl der Verbundenheit ist. Als konstitutiv gilt dabei regelmäßig die Orientierung an altruistischen Vorstellungen und am Gemeinwohl als handlungsleitende Motivation.»

6 Süß/Torp 2021: 7.

7 Große Kracht 2020: 29–49.

8 Wittgenstein 1995 (1914-1916): § 43, 262: «Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.»

9 Mathwig 2007: 257. So auch Jähnichen 2009: 17.

10 Bude 2019: 20. Lienemann (1998: 5–10) unterscheidet allein zehn wichtige Merkmale und Aspekte von Solidarität.

er sowohl politischer Kampfbegriff als auch eine Kategorie wissenschaftlicher Beschreibung. Formen des gemeinsamen Handelns mögen daher von der historischen Forschung als Solidarität beschrieben werden, ohne dass diese Bezeichnung den Handelnden in den Sinn gekommen wäre. Genauso ist es möglich, dass Aktivisten und Aktivistinnen für sich reklamieren, solidarisch zu handeln, dieses aus wissenschaftlicher Perspektive aber zweifelhaft erscheint. Zweitens wird der Solidaritätsbegriff gebraucht, um unterschiedliche Bereiche gesellschaftlichen Lebens zu beschreiben: Mal bezeichnet er einen Handlungstyp, mal eine Werteidee, mal einen Modus gesellschaftlicher Integration.»[11] Die Vielfalt der Verwendungsweisen ist sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch, als auch auf den verschiedenen Politikfeldern als Sedimentationsebenen entsprechender Rhetorik und in den multiplen Wissenschaftsdiskursen verwirrend. Wer wollte das Knäuel dieser diffusen Gemengelage entwirren? Bislang ist hier eine merkliche Zurückhaltung, ja Scheu zu verzeichnen. Der «gewachsenen Popularität des Solidaritätsbegriffs in Politik und Öffentlichkeit [steht] kein auch nur annähernd gleichwertiges Bemühen um eine theoretische Durchdringung gegenüber.»[12]

Auch die Theologie, allzumal die protestantische, bildet hier nur sehr bedingt eine Ausnahme. Etwas anders schaut es in der römisch-katholischen Soziallehre aus, in der das Solidaritätsprinzip neben dem Personalitäts-, Gemeinwohl- und Subsidiaritätsprinzip traditionell zu den Grundsätzen gehört.[13] Dabei hätte auch die protestantische Theologie m.E. durchaus Anlass,[14] sich an den entsprechenden Diskursen zu beteiligen und Ansätze einer Theologie der Solidarität zu entwickeln. Die ideengeschichtlichen Annäherungsversuche, die jüngst initiiert und lanciert wurden, beginnen nämlich bezeichnenderweise erst im Europa des 19. Jahrhunderts,[15] klammern dabei aber die «Vorgeschichte» aus, damit aber auch

11 Süß/Torp 2021: 9f.

12 Süß/Torp 2021: 19.

13 Vgl. einführend Baumgartner/Korff 1999: 225–237. Nothelle-Wildfeuer 2008: 143–163. Stegmann/Langhorst 2005: 599–866.

14 Hinsichtlich der Grundsätze römisch-katholischer Soziallehre fordert Lienemann (2008: 281): «Diese Prinzipien verdienen ökumenische Anerkennung und Geltung und sind darüber hinaus argumentativ als Grundlagen einer umfassenden, allgemeinen Theorie der Sittlichkeit über ihren partikularen Entstehungskontext hinaus verallgemeinerungsfähig.» Dort kursiv.

15 Das gilt etwa für die ansonsten sehr lehrreiche Darstellung von Süß/Torp (2021), die – wie bereits ihr Untertitel verrät – nur die Zeit vom 19. Jh. bis zur Coronakrise umfasst. Vgl. auch die bereits erwähnten Darstellungen von Große Kracht (2021, 2017), die ebenfalls im 19. Jh. ihren Ausgangspunkt nehmen, sowie Wildt 1995, 1004–1015.

die biblischen Traditionen, die für die Theologie, insbesondere die evangelische, nicht zuletzt aufgrund des Schriftprinzips,[16] von besonderer Bedeutung sind. Die Erinnerung an biblische Traditionen der Solidarität sollte dabei, wenngleich durchaus üblich,[17] nicht erst mit der Geschichte des Urchristentums und dem Neuen Testament beginnen. Vielmehr wird sie das alttestamentliche Zeugnis nicht ausklammern dürfen, d.h. in der Geschichte Israels ihren Ausgangspunkt nehmen.[18] Die Neuentdeckung der politischen Idee der Solidarität wird nur zu ihrem Schaden diese hochinteressanten Entdeckungszusammenhänge übersehen können. Im Sinne einer explorativen Praxis wird eine theologische Ethik,[19] der es an Orientierung im Denken und Handeln gelegen ist, hier ansetzen dürfen, um einen substantiellen, eigenen Beitrag zum Solidaritätsdiskurs liefern zu können. Dies möchte ich im Folgenden demonstrieren.

1.2. Das Problem des Verhältnisses von Solidarität und Gleichheit

Bevor dies geschieht, muss jedoch eingangs zunächst die Problemstellung, die mit dem Begriff Solidarität vor allem ethisch bzw. sozialphilosophisch verbunden ist, noch etwas näher in den Blick genommen werden. Die (oben) konstatierte bisherige Zurückhaltung gegenüber einer theoriegesteuerten Aufarbeitung des Solidaritätsbegriffs hat gewiss mehrere Ursachen und ist nicht monokausal in den Blick zu nehmen.

Zum einen hat dies sicherlich damit zu tun, wie Süß/Torp betonen, «dass es in den sozialphilosophischen Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – sehr vereinfacht gesagt – stärker um die ethischen Pflichten autonomer Individuen und die Geltungskraft universeller Normen ging als um den Rückbezug auf einen Begriff der Solidarität, der üblicherweise als eine partikulare Norm gefasst wurde, die sich aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ergab.»[20] Die Renaissance der Solidarität scheint in einer Zeit, in der Bürger, wie Jürgen Habermas treffend feststellt, «nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen

16 Vgl Focken/Oorschot 2020.

17 So etwa Hilpert (2005: 157ff), dessen «theologische Begründung» des Solidaritätsprinzips vollständig auf alttestamentliche Bezugnahmen verzichtet.

18 Vgl. Leutzsch (1995: 17–26), der bewusst und aus gutem Grund mit dem Buch Ruth und dessen Erzählung als beispielhafter Solidaritätsgeschichte einsteigt.

19 Vgl. dazu Ulrich 2005: 76ff, 185ff.

20 Süß/Torp 2021: 20.

aufeinander richten»,[21] um ihre Interessen durchzusetzen, nur allzu verständlich. Um die soziale Integrationskraft universalistischer normativer Ideale, die der politische Liberalismus in der Regel stark macht, scheint es nicht allzu gut bestellt zu sein.[22] «Erst in jüngerer Zeit lässt sich beobachten, dass auch die universelle Dimension von Solidarität (wieder) eine größere Berücksichtigung findet.»[23]

Damit eng zusammenhängend, zeigte sich zum anderen, dass dort, wo Solidarität universell redimensioniert werden sollte, ein veritables Problem auftauchte, nämlich das des Verhältnisses von Parteilichkeit und Gleichheit. Dieses Verhältnis gehört etwa nach Thomas Nagel zu den ungelösten Problemen der politischen Philosophie und Gerechtigkeitstheorie.[24] Es bildet – wie Frank Mathwig nüchtern feststellt – eine «ethiktheoretisch brisante und hochkomplexe Frage»[25]. Es geht nämlich um nichts weniger als die Frage: «Wie viel Parteilichkeit ist akzeptabel und wann führt Parteilichkeit zu einer Verletzung des Gleichheitsprinzips bzw. zu einer unsolidarischen Ignoranz gegenüber allen anderen Menschen?»[26]

Mathwig umschreibt den Verlauf des Kollisionskurses wie folgt: «Wenn die Pflichten gegenüber einer einzelnen Person Vorrang haben können vor der Verpflichtung gegenüber abstrakten Moralvorschriften, dann haben wir es mit einem handfesten Streit zwischen den Standpunkten von Parteilichkeit und Gleichheit zu tun.»[27] Das Problem, das besteht, ist genau genommen ein Passage-Problem, ein Problem des Übergangs: «Der Übergang von einer in der *Person-als-Person* begründeten Parteilichkeit zu einem überpersonalen egalitären Standpunkt ist und bleibt prekär, denn es gibt keinen ethischen Transformationsriemen, der den einen Standpunkt mit dem anderen verbindet. [...] Die Wirklichkeit affektiver Bindungen – und jetzt lehne ich mich etwas aus dem Fenster – ist für den ethischen Standpunkt der *Gleichheit* bedeutungslos.»[28] Wie aber kommen wir dann von der Parteilichkeit zur Gleichheit?

21 Habermas 2005: 112.
22 Vgl. Große Kracht 2020: 5.
23 Süß/Torp 2021: 20. Vgl. dazu etwa das Forschungs- und Studienprojekt «Globale Solidarität – Schritte zu einer Weltkultur» der Rottendorf-Stiftung sowie das «Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive». Siehe https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/laufende-projekte/rottendorf-projekt (Zugriff: 5.2.2022).
24 So Mathwig 2014: 277.
25 Mathwig 2014: 264.
26 Mathwig 2014: 264
27 Mathwig 2014: 268.
28 Mathwig 2014: 271.

Die grob skizzierte Problemkonstellation lässt sich in das Koordinatensystem von partikular und universal bzw. Partikularismus und Kommunitarismus versus Universalismus und Liberalismus einzeichnen.[29] So hält etwa Torsten Meireis fest: «Die Differenz von Partikularismus und Universalität in den Solidaritätsquellen – gleiche, besondere Lagen und Interessen oder allgemeine Verbundenheit – lässt sich auch als Unterschied der moralischen Begründung fassen, indem Solidarität entweder als Verbindung einer besonderen Gemeinschaft oder als universales Prinzip verstanden wird. Im ersten Fall stellt sich das moralische Problem, wer mit welchen Gründen von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden soll, im zweiten die Frage nach der Differenz von Solidarität und Gerechtigkeit.»[30] Schon vor vielen Jahren hat etwa Joachim von Soosten die kommunitaristische Anfrage auf den Punkt gebracht: «Gerechtigkeit ohne Solidarität?»[31] Von Soosten rekurriert dabei auf die Bindekraft der Solidarität: «Ob Michael Walzer, Alasdair MacIntyre oder Charles Taylor, sie alle sehen in den gesellschaftlichen Traditionsbeständen kommunaler Solidarität eine, ja die moralische Ressource, die als Widerlager gegen eine Gesellschaft atomisierter und anonymisierter Individuen einzig fungieren könnte.»[32] Zugleich jedoch bleibt die Solidarität «normativ hoch ambivalent»[33], «weil bereits die Abgrenzung solcher Gruppierungen [Solidaritätsgemeinschaften; M.H.] moralisch problematisch ist und Gruppenegoismus nahelegt».[34] Das sich abzeichnende Spannungsgefüge, die – wenn man so will – semantische Innenspannung im Solidaritätsbegriff scheint nicht auflösbar zu sein.

2. «Befreiung zur Solidarität». Helmut Gollwitzers Beitrag zu einer Theologie der Solidarität

Ich möchte mich im Folgenden diesem Spannungsgefüge widmen und tue dies zunächst schlaglichtartig im Rückgriff auf zwei wichtige Theoretiker der Solidarität, nämlich einerseits den Theologen Helmut Gollwitzer (1908–1993)

29 Vgl. Forst 1994: 181–212.

30 Meireis 2016: 1391. Jähnichen (2011: 58) kann von «Gerechtigkeit als Solidarität» sprechen, um das biblische Gerechtigkeitsverständnis zu charakterisieren. Vgl. auch Mathwig 2007: 277.

31 Soosten 1992: 61–74.

32 Soosten 1992: 61. Dort z.T. kursiv. Zur Kritik an der deontologischen Ethik vgl. jetzt auch Fischer 2019.

33 Meireis 2016: 1392.

34 Meireis 2016: 1392.

und andererseits den Flensburger Soziologen Hauke Brunkhorst. Beide haben die eingangs geforderte biblische Perspektive auf ganz unterschiedliche Weise eingespielt und liefern je auf ihre Weise wichtige ideengeschichtliche Bausteine zu einer Theologie der Solidarität.

Gollwitzer hat seiner letzten Vorlesung im SoSe 1975, einer Art «Schwanengesang», die als «Einführung in die Evangelische Theologie» (so der Untertitel) konzipiert ist, den Titel «Befreiung zur Solidarität» gegeben.[35] Gollwitzer kommt allerdings erst in seiner 9. von 12. Vorlesungen auf die Solidarität zu sprechen. Er beginnt seine Ausführungen etymologisch mit dem Verweis auf das hebräische Äquivalent von Solidarität, nämlich חֶסֶד, und die Untersuchung des israelischen Archäologen Nelson Glueck[36] zu diesem Begriff. חֶסֶד meint – so Gollwitzer – «nicht nur ein Verhalten von oben nach unten, sondern ebenso ein reziprokes Verhalten – ein Verhalten, das einer Verbundenheit, die es voraussetzt, gemäß ist. Das Bedeutungsspektrum umfasst beschworene Loyalität (1. Mose 21,23; König Abimelech zu Abraham), wie Freundschaftstreue (2. Sam 9,1.3.7), wie auch unverpflichtete Huld (Esther 2,9–17).»[37] Auch Gerhard von Rad kann festhalten: «Sonderlich ist der Begriff חֶסֶד dem der צְדָקָה nahe verwandt und überschneidet sich mit ihm mannigfach. Auch er bezeichnet ein gemeinschaftsgemäßes Verhalten und umschließt eine Gesinnung und ein Verhalten der Solidarität, tendiert aber in seinem Bedeutungsgehalt noch mehr als צְדָקָה nach unserem Wort ‹Güte›, ‹Treue›, und bringt also noch mehr eine wohltätige Gesinnung mit den daraus folgenden Taten zum Ausdruck.»[38]

Was Gott betrifft, so erweist sich חֶסֶד hinsichtlich ihrer Konstitutionsbedingung allerdings als einseitig, so sehr sie auch auf Reziprozität als Realisierungsverhältnis abzielt: «In dieser Solidarität stehen der Schöpfer und die Schöpfung, JHWH

35 Orth (1995: 2006) hat in verschiedenen Publikationen titularisch den Solidaritätsbegriff gebraucht, ohne jedoch Gollwitzers Theologie der Solidarität im engeren Sinne zu thematisieren. Anders hingegen McMaken 2017: 46f, 101f, 157–162. Zu Gollwitzers Solidaritätsverständnis vgl. Jähnichen 2007: 89f; Hungar 1996: 279f.

36 Gluecks Studie (1927) hat die Forschungsgeschichte des 20. Jh. zu diesem Begriff wie keine zweite bestimmt. Seine Behauptung, dass es sich bei חֶסֶד um einen Rechtsbegriff handelt, חֶסֶד also auf eine durch Rechte und Pflichten bestimmte Verhaltensweise abziele (vgl. 1927: 13), hat sich freilich nicht durchsetzen können. Vgl. zu Gluecks These kritisch: Stoebe 1975: 603; Zobel 1982: 57ff, 70f. Diese im engeren Sinne rechtsbezogene These bzw. Thesenimplikation Gluecks übernimmt Gollwitzer nicht.

37 Gollwitzer 1978: 166f.

38 Rad 1992: 384. Vgl. fernerhin: Ebach 1995: 19ff; Janowski 2019: 190f; Kessler 2017: 426f.

und Israel, und sie wird einseitig vom Gott Israels auch dem untreuen Israel bewiesen: so hofften die Propheten, so hofft Israel am Yom Kippur, so wird es bis zur letzten Konsequenz vollzogen auf Golgatha.»[39] Konstitution und Realisierung sind somit in einer tragfähigen Theologie der Solidarität zu unterscheiden. Dabei schließt die Einseitigkeit, ja Asymmetrie der Konstitutionsverhältnisses keineswegs die Zwei- und Mehrseitigkeit, ja Symmetrie des Realisierungsverhältnisses aus, sondern ermöglicht sie vielmehr:[40] «Die einseitige חֶסֶד – sei es die des Schöpfers, sei es die des Bundesgottes, sei es die des vergebenden Versöhners – ruft aber immer nach der Reziprozität, ja sie ist auf die Reziprozität, auf die חֶסֶד-Antwort des menschlichen Partners aus; diese ist der eigentliche Gegenstand des Bundes›; denn sie ist identisch mit dem guten und wahren Leben des Menschen.»[41] Es ist Gottes חֶסֶד, die als dritte Instanz zwischenmenschliche Solidaritätsbeziehungen ermöglicht. Gollwitzer denkt Solidarität mithin nicht als Dyade zwischen Menschen und Mensch, sondern immer theologisch und d.h. triadisch als ein Geschehen, das in Konstitution und Realisierung Gott und die Menschen untereinander betrifft.

In diesem theologischen Begründungszusammenhang tritt der für Gollwitzer zentrale Begriff des Bundes auf, der das entscheidende Interpretament der Solidarität bildet. Solidarität ist nach Gollwitzer ein Bundesbegriff. Gollwitzer beruft sich dabei auf die erwähnte Studie von N. Glueck, demzufolge חֶסֶד «den eigentlichen Gegenstand eines בְּרִית (Bundes) aus[macht] und [...] fast als ihr Inhalt bezeichnet werden»[42] kann. «Dazu also wird», so Gollwitzer, «ein Bund geschlossen, damit solches [reziprokes] Verhalten entstehe; dazu auch gewährt ein Höherstehender einem Niedrigeren die חֶסֶד eines Bundes, um ihm das חֶסֶד-Verhalten, das Verhalten treuer Solidarität, zu ermöglichen.»[43]

Wir sehen, dass Ethik hier bei Gollwitzer als Bundesethik in den Blick tritt. Bundesethik meint für ihn zugleich Freiheitsethik. Sie ist integraler Bestandteil seiner Theologie der Solidarität. Denn ein «gutes und wahres Leben» in der Solidarität meint nichts anderes als Freiheit. Zu solch einem freiheitlichen Leben im Bund bedarf es allerdings als Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung,

39 Gollwitzer 1978: 167.
40 Gollwitzer steht hier erkennbar als Schüler Karl Barths in dessen Tradition. Vgl. Hofheinz 2020a: 187–192.
41 Gollwitzer 1978: 167.
42 Glueck 1927: 13.
43 Gollwitzer 1978: 167.

keiner «Befreiung von» (Negativ- oder Abgrenzungsbefreiung), sondern einer «Befreiung zu», d.h. einer zweckgebundenen, teleologischen Befreiung. Und hier wird wiederum die gabetheologische Logik von Gollwitzers Bundes- als Freiheitsethik offenkundig:

«Freiheit ist eines der Grundworte des christlichen Glaubens. In der christlichen Botschaft wird dem Menschen, der sie hört, Freiheit angekündigt, d.h. ihm wird gesagt, daß er nicht einsam und ohnmächtig den zahllosen Mächten und Einflüssen der Unfreiheit in ihm und um ihn ausgeliefert ist, sondern daß sich ein Herr, Freund und Bruder mit ihm verbündet, der diesen Mächten schlechthin gewachsen ist. Dieses Bündnis ist seine Befreiung, die Gabe eines neuen Könnens und neuer Möglichkeiten. Durch dieses Bündnis wird er in den Kampf seiner neuen Freiheit gegen seine alte Unfreiheit hineingezogen – ein Kampf mit vielen Rückschlägen, ohne Ende und endgültigen Sieg während der Dauer dieses Lebens, aber doch ein Kampf mit immer neuen Anfängen und mit einer Aussicht auf Sieg, die es sinnvoll macht, immer neu anzufangen.»[44]

In Gollwitzers Theologie der Solidarität kann also auch das Handeln des Menschen in seinen diversen Aspekten in den Blick genommen werden; wohlgemerkt nicht einfach als solches, d.h. scheinautonomes, in Wirklichkeit aber den «zahllosen Mächten und Einflüssen der Unfreiheit» ausgeliefertes Handeln, sondern als befreites Handeln, das sich der göttlichen Initiative verdankt: «Unumkehrbar geht die Initiative von Gott aus, bringt aber dem Menschen die neue Möglichkeit, den neuen Lebensinhalt, Solidarität als Antwort des Dankes.»[45] Als Bundes- und Freiheitsethik ist Gollwitzers Ethik zugleich als eine Ethik der Antwort und des Dankes konzipiert worden. Sie folgt mit all diesen programmatischen und begriffstheoretischen Implikationen einer gabetheologischen Logik, die zugleich das Profil seiner Theologie der Solidarität bestimmt.

Zur Gabe gehört nach Gollwitzer elementar der Dank:

«Können wir zwar die Gabe als solche auch ohne Dank annehmen, an uns reißen und verwerten, so können wir doch dieses freie, persönliche Dasein für uns – die eigentliche Gabe *in* der dinglichen Gabe! – uns aneignen nur im *Dank*, in entsprechender Zuwendung zum Geber. Seine Zuwendung ist mehr als sachliche Gabe, ist Geben von Leben, und dafür gilt wieder jene Dialektik: Hier sind wir zugleich passiv und ganz aktiv, ganz unabhängig (unumkehrbar) und ganz selbsttätig. Letzteres aber nur *dank* des Ersteren! Mit seiner Zuwendung ruft der Geber den Dank, das Leben des Dankes, den Lebensvollzug des Dankes in uns hervor; wir verdanken unser Danken nicht uns selbst, sondern ganz ihm.

44 Gollwitzer 1962: XIII.
45 Gollwitzer 1978: 168. Dort z.T. kursiv.

Wir sind nicht vorher *frei*, ihm zu danken, sondern wir *werden* erst frei zum Dank durch seine Zuwendung zu uns. Unsere Freiheit ist nicht die Freiheit der Wahl – ob wir ihm danken sollen oder nicht – sondern die unwiderstehlich und spontan hervorbrechende Antwort, die von ihm uns geschenkte Freiheit zum Danken. Diese müssten wir erst kühnlich in uns unterdrücken, ihr entgegenwirken, und dies wäre gerade nicht ein Ausdruck unserer Freiheit, sondern unserer Unfreiheit, unserer Unfähigkeit zum Dank, unseres Steinbleibens unter der Sonne dieser Zuwendung.»[46]

Ertragssichernd sei festgehalten: Gollwitzer hilft uns bei der Entwicklung einer Theologie der Solidarität insofern weiter, als er die Solidarität gabe- bzw. dankestheologisch konzipiert und zwar in der Unterscheidung von Konstitution und Realisierung sowie in der Zuordnung von Horizontale und Vertikale der Solidarität. Eine solche Konzipierung entlastet einerseits von allen gesetzlich-krampfigen, aber doch mehr oder weniger hilflos-ohnmächtig bleibenden Solidaritätsappellen, indem sie *Gottes* schöpferisch-kreative Konstitution der Solidarität als Gabe betont. Andererseits spornt sie zugleich entgegen einer anteilnahmslos-kühlen Indifferenz dazu an, Solidarität als Dank kontextsensibel im zwischenmenschlichen Bereich in konkreter Zu- und Hinwendung spürbar und wirksam werden zu lassen. In dieser konzeptionellen Ausdifferenzierung von Gabe und Dank spiegelt sich bei Gollwitzer zweifellos die Dialektik von Evangelium und Gesetz[47] wider.

3. «Europa begann in Jerusalem». Hauke Brunkhorsts ideengeschichtlicher Vorstoß zur Solidaritätstheorie

Vor zwei Dezennien erschien Hauke Brunkhorsts beachtenswerte Studie «Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft»[48]. Der Untertitel beschreibt das genealogische Verfahren bzw. den ideengeschichtlichen Weg, den der Solidaritätsbegriff von der griechischen Geistesgeschichte und der Idee des Freundschaftsbundes einer Bürgerelite bis hin zum modernen Rechtsethos (bezogen auf Menschen-, Bürger-, Europa- und Völkerrecht) hinter sich brachte. Für Brunkhorst fällt die Solidarität in modernen Gesellschaften

46 Gollwitzer 1978: 172. Vgl. auch Gollwitzer 1988: 196–213 «Vom Danken»; 387–408 «Der Glaube als Dank. Christliche Existenz als Leben in der Dankbarkeit bei Karl Barth».

47 Vgl. Gollwitzer 1988: 154–184 «Zur Einheit von Gesetz und Evangelium»; 185–195 «Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium».

48 Brunkhorst 2002. Vgl. dazu die Darstellung von Meireis 2015: 291ff.

mit dem Begriff der Demokratie zusammen.[49] Dennoch kann Brunkhorst diesen heutigen Solidaritätsbegriff auf ältere Sedimente bzw. deren normativen Gehalt hin abklopfen. Brunkhorst weiß nur zu gut um die zeitlos zeitbezogene Mahnung Jacques Derridas, die nicht nur für die Freundschaft, sondern *mutatis mutandis* auch für die Solidarität gilt: «[W]ir sollten nicht vergessen, daß wir zuallererst innerhalb der Tradition eines bestimmten Begriffs von Freundschaft sprechen, in einer gegebenen Kultur».[50]

Brunkhorst ermittelt dabei drei Wurzeln der globalen Rechtsgenossenschaft. Er spricht von «Stufen der Solidarität» und meint damit:

a) die Idee der Bürgerfreundschaft, die für die antike Freundschaftsethik charakteristisch sei und in der das Freiheitsmoment stark sei, sowie das römische Rechtsinstitut der Gemeinschaftshaftung. Hier sei der Verantwortungsaspekt anschlussfähig.

b) die jüdisch-biblische Tradition der Brüderlichkeit einschließlich der christlichen Brüderlichkeitsethik, in der Brunkhorst besonders das Gleichheitsmoment würdigt und schließlich

c) den Menschenrechtspatriotismus im Umfeld der Revolutionen von 1776, 1789 und 1848 und ihre Nachwirkungen.

Hier (in c) würden nun die erstgenannten Stufen (a und b) umgeprägt und zugleich verschmelzen: Es «werde nun die Idee einer aus Bürgerfreundschaft entstehenden Freiheit unter dem Einfluss der christlichen Brüderlichkeitsidee auf alle Stände ausgedehnt, was gleichzeitig eine Verdiesseitigung und politische Deutung der Brüderlichkeitskonzeption zur Folge habe. Weil auch die Vorstellung der Solidarhaftung im Licht von Bürgerfreundschaft und Brüderlichkeitskonzeption gedeutet werde, ergebe sich die Idee einer symmetrischen und reziproken

49 Brunkhorst 2002: 7. Treffend bemerkt Meireis 2015: 291: «Als Kern der sich so herausbildenden modernen Solidaritätskonzeption, in die das Gleichheitsmoment der christlichen Brüderlichkeitsethik, das Freiheitsmoment der antiken Bürgerfreundschaft und der Verantwortungsaspekt des Solidarhaftungsgedankens eingegangen seien, identifiziert Brunkhorst dann einen auf Rousseau zurückzuführenden empathischen Demokratiebegriff, der auf die Identität der Herrschenden und Beherrschten durch das Element der Gesetzesherrschaft abzielt. Das Dokument seiner Geltung ist die Verfassung, die die allgemeine Selbstbestimmung zur Grundlage erhebt.»

50 Derrida 1999: 183.

Verantwortlichkeit, die sich nun auf alle (männlichen) Bürger in gleicher Weise beziehe.»[51]

Brunkhorst sieht die «alten Ideen der Bürgersolidarität und der Nächstenliebe in das praktische Projekt einer egalitären und selbstbestimmten Solidarität unter Fremden»[52] transformiert. Es ist aber keineswegs nur die Forderung nach globaler Solidarität, sondern deren normativ-ideengeschichtliche Begründung, die Brunkhorsts Ausführungen so interessant macht. Theologisch besonders interessant dürfte dabei der Rekurs auf die Bundesthematik im Abschnitt «Europa begann in Jerusalem» sein.

Brunkhorst sieht im Christentum die Nächstenliebe (*caritas*) zur Fernsten- und Feindesliebe radikalisiert.[53] Die universelle Brüderlichkeit scheine hier auf, wie sie «nicht nur gegen den Familienpartikularismus, sondern mit derselben Wucht gegen den Partikularismus der Polisgemeinschaft»[54] gerichtet sei. Für das Liebesgebot des Alten Testaments nennt Brunkhorst drei grundlegende Gedanken: a) die Befreiungstheologie des Exodusgeschehens,[55] b) die Bundestheologie[56] und c) den «Praxischarakter der Liebe»[57]. Für unserem Zusammenhang besonders einschlägig ist m.E. die Bezugnahme auf die Bundesthematik. Brunkhorst führt dazu aus:

> «Am Sinai schließt das glücklich von der Herrschaft der Ägypter befreite Volk einen Vasallenvertrag, aber – und das war die eigentliche Revolution – nicht mit einem irdischen Herrn oder König, sondern direkt mit Gott. Dadurch entsteht ein ganz neuer Typus des Herrschaftsvertrags, bei dem der Herrschaftsanspruch irdischer Herren radikal entwertet, unter Vorbehalt gestellt und der Monotheismus – die göttliche Allmacht – überhaupt erst *konstituiert* wird. [...] Der Bundesvertrag konstituiert eine grundsätzlich herrschaftskritische Form sozialer Assoziation.»[58]

Zu dieser Monotheismus-These, das Thema füllt ja inzwischen forschungsgeschichtlich Bände, wird man gewiss viel Kritisches ausführen können, das hier ganz außen vor bleiben muss. Bemerkenswerter scheint mir jedoch die bundestheologische Fokussierung in Kombination mit der Herrschaftskritik – Brunkhorst nennt exemplarisch die Jotham-Fabel (Ri 9,8–15) – zu sein, zumal Gott den

51 Meireis 2015: 291.
52 Brunkhorst 2002: 110.
53 Brunkhorst 2002: 40.
54 Brunkhorst 2002: 41.
55 Vgl. Brunkhorst 2002: 45f.
56 Vgl. Brunkhorst 2002: 46–52.
57 Brunkhorst 2002: 52.
58 Brunkhorst 2002: 46.

Bundesvertrag nicht etwa mit der herrschenden Klasse der Großgrundbesitzer schloss, sondern «mit dem ganzen Volk».[59] Darüberhinaus kann Brunkhorst im Blick auf das alttestamentliche Liebesgebot festhalten, dass «das später von den Christen für sich reklamierte Gebot der Feindesliebe»[60] dort bereits im Kern enthalten sei, schließe doch das Verbot der Rache Feinde prinzipiell ein: «Und auch der Fremde, der Angehörige anderer Völker und Stämme wird an vielen Stellen des Alten Testaments ausdrücklich in die mitmenschliche Solidargemeinschaft eingeschlossen. [...] Nächstenliebe ist schon im Alten Testament egalitär und universalistisch.»[61] Brunkhorst kann sich bemerkenswerter Weise auch auf die «politisch radikalen Propheten der assyrischen Zeit (750–400 v. Chr.)» berufen, die «von den Oberen und Reichen die von Gott angeordnete, gleichberechtigte Teilhabe aller Bundesgenossen an der Erde des Gelobten Landes [...] verlangen.»[62] Der Bundesgenosse, der unter dem Bogen desselben Bundes stehe, sei ein Bruder: «[D]er Begriff des Bruders wurde von den Israeliten benutzt, um die Kluft zwischen den im Gesetz angesprochenen Rechtssubjekten, den steuer- und hilfspflichtigen Landbesitzern, und den bloßen Rechtssubjekten, den Besitzlosen und Sklaven, zu überbrücken. Der Fremde, Sklave und Arme ist als Fremder, Sklave und Armer immer schon Bruder und in dieser Beziehung gleichem Recht unterworfen. Auch das ist anders als bei Aristoteles, der die Sklaven aus der Rechtsgenossenschaft ausschließt».[63]

Hauke Brunkhorst weist zu Recht darauf hin, dass das Thema der Solidarität in der (Religions-)Geschichte Israels nahezu allgegenwärtig ist. Es sprengt gewissermaßen auch den חֶסֶד-Begriff in seinem recht weiten Bedeutungsumfang.[64] Von der Religion des vorstaatlichen Großgruppenverbandes,[65] besonders in den Kreisen der prophetischen Total-Opposition in den theologischen Auseinandersetzungen und sozialen wie politischen Krisen des 8. Jahrhunderts,[66] der deuteronomischen

59 Brunkhorst 2002: 50.
60 Brunkhorst 2002: 53.
61 Brunkhorst 2002: 53. Das Spannungsverhältnis zwischen Nächstenliebe und Solidarität hat Ulrich 2005: 575f aufgezeigt.
62 Brunkhorst 2002: 54.
63 Brunkhorst 2002: 55. Vgl. zum alttestamentlichen Geschwisterethos auch Mathwig 2007: 263.
64 So kann Albertz etwa auch צְדָקָה mit «Solidarität» übersetzen. Vgl. Albertz 1990: 14ff; 1992 2: 645.
65 Vgl. Albertz 1992 1: 112f, 121f, 125, 139.
66 Vgl. Albertz 1992 1: 256–259; 268.

Reformbewegung und deren Zusammenbruch,[67] in der Exilszeit[68] wie nachexilischen (persischen[69] und hellenistischen[70]) Zeit spielte das Thema Solidarität in der Tat eine zentrale Rolle, wie etwa Rainer Albertz eindrucksvoll gezeigt hat. Walter Dietrich bemerkt: «Dieses Volk war gewissermaßen zur Solidarität geboren und wurde immer wieder zu ihr gedrängt. Doch das gemeinorientalische, ja das allgemeinmenschliche Erbe ließ auch Israel zu keiner idealen Gesellschaft werden.»[71] Auch der Bund Israels mit Gott konnte dies nicht verhindern. Gleichwohl ist es erstaunlich, dass vor allem «in der Nullpunktsituation des Volkes Israel im Exil [...] eine überraschende Öffnung des Gottesvolkes Israel in Richtung auf die Völkerwelt erfolgt, eine Öffnung, die dann die revolutionäre Öffnung des erwählten Volkes Israel in der neutestamentlichen Zeit vorwegnimmt.»[72]

4. Bundestheologische Perspektivierung des Problemzusammenhangs[73]

All dessen ungeachtet, steht die Frage noch im Raum, welchen Beitrag der Bund, auf den sowohl Gollwitzer als auch Brunkhorst rekurrieren, für das Übergangsproblem von Parteilichkeit und Gleichheit liefert oder besser gesagt: welchen Unterschied der Bund für die Wahrnehmung dieses Problems ausmacht, das die Solidarität elementar betrifft. Denn nach wie vor ist unklar, auf welche Seite die Solidarität gehört, wenn beide, Parteilichkeit und Gleichheit, unüberbrückbar sein sollten.

Ich komme noch einmal auf Gollwitzers These zurück, dass Gottes חֶסֶד gleichsam als dritte Instanz zwischenmenschliche Solidaritätsbeziehungen ermöglicht. Er vertritt, wie wir gesehen haben, kein rein zwischenmenschlich-dyadisches Verständnis, sondern ein triadisches, eben mit Gott als dritter Instanz. Diese dritte Instanz in der triadischen Struktur eines Verständnisses von Solidarität als Gabe ermöglicht deren Realisierung. Dass also die Konstitution wie Realisierung solidarischer Beziehungen ebenfalls nicht ohne Gottes Solidaritäts-Gabe verstanden werden kann, betont Gollwitzer nachdrücklich. Brunkhorst weist über

67 Vgl.Albertz 1992 1: 362ff.
68 Vgl, Albertz 1992 2: 402.
69 Vgl. Albertz 1992 2: 474f, 518f, 542, 546, 549, 557f.
70 Vgl. Albertz 1992 2: 597, 632, 637, 645, 648, 655.
71 Dietrich 2002: 26.
72 Klappert (2000: 309) verweist hinsichtlich der Öffnung des Bundes auf das Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2; Mi 4). Ebenso Ebach 2002: 265ff. Vgl. auch Albertz 2011: 37–56.
73 Vgl. zu diesem Abschnitt Hofheinz 2021.

Gollwitzer hinaus darauf hin, dass der Bund nicht nur den Binnenbereich der eigenen Volksgenossen fokussiert, sondern diesen gleichsam sprengt. Freilich lässt Brunkhorst theologisch unbeantwortet, warum dies der Fall ist, warum also diese Engführung aufgesprengt wird und was dies wiederum mit dem biblischen חֶסֶד-Motiv zu tun hat, wobei sich die Solidaritätsthematik alttestamentlich keineswegs auf diesen Begriff reduzieren lässt. Auf diesen Zusammenhang möchte ich nun näher eingehen.

Gollwitzer kann – wie wir gesehen haben – mit Glueck festhalten: «Es gibt überhaupt keinen anderen Ausdruck in dem Alten Testament, der [...] so bestimmt wie חֶסֶד das engste Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und den Seinen darstellt.»[74] Doch wer sind «die Seinen»? Die Frage nach der Extension stellt sich hier. Dass es nicht nur die eigenen Volksgenossen sind, denen חֶסֶד gebührt, wird biblisch besonders in der Rede vom «neuen Bund» deutlich.[75] So betont etwa Hans-Joachim Kraus: «Verheißungen der Stiftung eines neuen Bundes weisen über das Alte Testament hinaus und öffnen die בְּרִית für die Welt der Völker.»[76] Kraus führt diese These näherhin wie folgt aus: «Dem Volk, das den Bund brach, begegnet Jahwe mit der Verheißung eines neuen Anfangs. Ein neuer Bund soll gestiftet und geschlossen werden (Hos 2,18ff.; Jer 31,31ff.). Im Prinzip sind die Lebensordnungen des neuen Bundes nach Jer 31,31ff. durchaus die alten: Gottes Gebote. Neu aber ist die Weise der Aneignung bzw. Zueignung des Rechtswillens Gottes. Am Anfang steht die Vergebung: sie ist die Voraussetzung wirklicher Erneuerung. Durch sie schafft Gott den neuen Menschen, der mit seinem Willen ganz übereinstimmt (Ez 36,26f.). Der neue Bund wird von den Propheten als Gabe der Endzeit verkündigt. Dann schafft Jahwe in universalem Sinne ‹Neues› (Jes 42,9; 43,19; 48,6; 65,17). Dann öffnet sich der Bund zur Welt der Völker hin, dann wächst das Gemeinschaftsverhältnis und füllt die Räume der Schöpfung.»[77]

Wenn man nun fragt, wie genau Gott die Verheißung des בְּרִית חֲדָשָׁה (neuen Bundes) wahr macht, so stößt man im Rahmen der alttestamentlichen Prophetie relativ schnell – vermittelt durch Jer 31,31–34,[78] dem *locus classicus* der Rede vom

74 Gollwitzer 1978: 167.

75 Zu weiteren Motiven vgl. einführend Ebach 2002: 249–267, sowie Brueggemann 1997: 492–527 «The Nations as Yahweh's Partner». Schmidt 2011: 435–440.

76 Kraus 1979: 235.

77 Kraus 1979: 235.

78 Vgl. dazu Brueggemann 2004b: 176–178; 2004c: 194f.

«neuen Bund» – auf Ez 36,26f.,[79] wo es heißt: «Und ich werde euch ein neues Herz geben, und in euer Inneres lege ich einen neuen Geist. Und ich entferne das steinerne Herz aus eurem Leib und gebe euch ein Herz aus Fleisch. Und meinen Geist werde ich in euer Inneres legen, und ich werde bewirken, dass ihr nach meinen Satzungen lebt und meine Rechtssätze haltet und nach ihnen handelt» (Zürcher Bibel, 2007). Hier ist von der Gabe des Geistes Gottes die Rede. Er schafft לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה («ein neues Herz und neuen Geist»).[80] Kraus bemerkt dazu: «In Hes 36,26f. wird diese Verheißung des Propheten Jeremia [31,31–34; M.H.] aufgenommen und mit dem Hinweis auf das schöpferische Wirken des Geistes Gottes neu entfaltet.»[81] Die Öffnung des Bundes zur Welt der Völker ist mithin nicht anders als pneumatologisch zu verstehen.[82] Pneumatologisch meint dabei zugleich gabetheologisch. Auch die Solidarität kommt übrigens im Zusammenhang der Rede vom neuen Bund explizit zu stehen, wenn es etwa in Hos 2,21[83] heißt: «Ich gewinne dich mir zur Frau für alle Zeiten: Ich gewinne dich mir zur Frau für Recht und Gerechtigkeit, für Solidarität und Erbarmen (בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים).»

Die Öffnung für die Völkerwelt ist dabei nicht einfach als Entgrenzung zu verstehen, so als würde der Schalter einfach von partikular auf universal umgelegt.[84] Nein, entgrenzte Solidarität ist im Sinne eines grenzenlosen Universalismus

79 Vgl. zu Hes 36,26f: Kraus 1983: 72, 399f, 449ff; Welker 1992: 158f; Schnocks 2009: 31–52.

80 Vgl. Bauks 2019: 145: «Anstatt auf die Wandlung Israels zu setzen, schafft Gott einen neuen Menschen, in den der Gehorsam gegenüber Gottes Willen bereits eingestiftet ist (so explizit in Ez 11,19; 36,26f.; Jes 59,21).» Wie Schmid (2019: 381f) hervorhebt, geht es dabei nicht um eine Implantation neuer Inhalte, sondern die Transplantation eines neuen Herzens: «[E]rst ein neues Herz, welches das alte ganz ersetzt, kann der Ort des göttlichen Geistes im Menschen werden.»

81 Kraus 1996: 21. Vgl. auch Feldmeier 2020: 48f.

82 Janowski (2019: 478) hebt hervor, dass – wenngleich begrifflich vom «neuen Bund» nur in Jer 31,31 die Rede ist – auch nach Ez 36,24–28 das neue Heilshandeln Gottes «sachlich in einen neuen Bund mündet». Vgl. auch Jeremias 2017: 411.

83 Vgl. Jeremias 1983: 50. Brueggemann (2004b: 172f) kommentiert: «Die Verse zeigen Hosea in tiefem Konflikt mit dem Modell eines Gottes, der um Gottes eigener erhabener Selbstdefinition willen zurückschlägt, wenn er beleidigt wird. Aber dieser Gott tut dies nicht und wird dies auch nicht tun. Und das Ergebnis der Qual dieses Gottes im Buch Hosea ist, dass der Bund möglich ist, aber nicht wegen eines passenden Partners, sondern weil dieser Gott mit den Konventionen zu Gunsten einer neuen Art von Solidarität gebrochen hat» [...]. Dieser gequälte Poet bekräftigt, dass ein neuer Anfang auf Erden möglich ist. Er ist möglich, weil Gott im Himmel alles Gottsein dem unberechenbaren Partner dargebracht hat. Gott hat keine anderen Forderungen, keine speziellen Vorrechte, sondern er hält zu seinem reuevollen Partner».

84 Vgl. auch den Abschnitt «Freundschaft transpartikular» in Hofheinz 2014a: 190–195.

sozialethisch durchaus kritisch zu betrachten: «Entgrenzte Solidarität, auf die hin auch in christlicher Perspektive die Konzeption der Nächsten- und Feindesliebe gedeutet werden kann [...], ist als Solidarität kontraintuitiv. Weil sie den lebensweltlich plausiblen Bezug auf konkrete Gemeinschaften auflöst und so zeigt, dass ihre Ansprüche letztlich in Forderungen universaler Gerechtigkeit einmünden.»[85]

Dieser lebensweltliche Bezug auf konkrete Gemeinschaften wird im neuen Bund durch die Öffnung für die Völkerwelt nicht aufgelöst. Das Universale bleibt das konkrete Universale.[86] Es wirkt zwar transpartikular[87] über Israel hinaus, verflüchtigt sich und «verdampft» aber nicht in die Abstraktion einer formalen Universalisierung,[88] sondern transzendiert den anfänglichen Partikularismus.[89] Vielleicht wäre es angemessen, von «partikularer Universalität» oder «universaler Partikularität» zu sprechen.[90] Christofer Frey hat von «wachsender Universalität»[91] gesprochen. Das universale Ethos erwächst demnach aus der partikularen (Bundes-)Tradition, deren Gott – biblisch verstanden – der Gott Israels und zugleich der Herr der ganzen Welt und aller Menschen ist. Die biblische Überlieferung überschreitet sich hin in eine universale Perspektive. In gewisser Weise wiederholt sich hier strukturanalog die inkarnationstheologische Bewegung, die Hans-Joachim Kraus auf die israeltheologische Formel gebracht hat: «Gott kommt in Israel zur Welt.»[92] Damit wird die Erwählung des Volkes Israel zugunsten der ganzen Welt betont und dem Verdacht einer Erwählungsexklusivität («exceptionalism») begegnet. Das überbrückende Geschehen der Öffnung ist zugleich geistgewirkt.

85 Meireis 2016: 1392. So auch Meireis 2015: 293.

86 Vom «konkreten Universalen» spricht im Anschluss an Karl Barth: Mechels 1990: 173.

87 Ich übernehme diesen Begriff von Dabrock 2001: 61. Dabrock 2007: 246. Dabrock wendet diesen Begriff allerdings kritisch gegen den sog. «kirchlichen Kommunitarismus». Vgl. Darbrock 2000: 144–159.

88 Vgl. Schmidt 2011: 436: «Hier werden – mit den Schlagworten geurteilt – ‹Universalismus› und ‹Partikularismus› vielfach zusammengedacht; das Heil des Ganzen hängt an einem Teil.»

89 Frey (2014: 32) unterscheidet zwischen formaler Universalisierung und der Transzendierung des anfänglichen Partikularismus.

90 Vgl. Hofheinz 2014b: 127f.

91 Treffend Frey (2014: 261): «Neuorientierungen des Ethos im Sinne wachsender Universalität gehen zunächst von bestimmten Traditionen aus, selbst wenn sie gegen diese gerichtet sind. Niemals fällt ein einsames absolutes Subjekt oberhalb der Lebenswelten Entscheidungen, die das Ethos erweitern oder verändern».

92 Kraus 1983: 143. Dort kursiv. Vgl. auch Link 1997: 38.

Begründungstheoretisch mag es gleichwohl dabei bleiben, wie Frank Mathwig konstatiert, dass der Graben zwischen einer Moral der Parteilichkeit und einer Moral der Gleichheit nicht überbrückt werden kann.[93] Doch sind Begründen und Verstehen nicht deckungsgleich.[94] Verstanden werden (im Sinne der *fides quaerens intellectum*) kann diese Weitung durchaus, entspricht sie doch dem Verhalten Gottes, genauer gesagt: seinem Bundeshandeln als dem konkreten Universalen. Die Vertikale bildet sich dann gleichsam verstehenstechnisch auf der Horizontalen ab.

5. Eine bibeldidaktische Veranschaulichung zur Solidaritätstheologie in narrativ-ethischer Absicht

Es ergibt sich daraus wiederum die Frage: Wie kann sich solches Verstehen, solche Einsichtnahme ereignen? Wie können wir näherhin lernen zu verstehen? Hier kann die Schnittfläche zwischen ethischem Lernen und biblischen Geschichten näher in den Blick genommen werden. Die bibeldidaktische Auskunft verweist uns nämlich auf die biblischen Narrationen, genauerhin die Solidaritätserzählungen, in denen uns solche bundestheologischen Öffnungsbewegungen narrativ vermittelt werden. Ich möchte dies abschließend anhand von zwei Erzählungen andeuten; zum einen der sog. «Kundschaftergeschichte» in Jos 2,1–24: Als die Israeliten endlich ins Land Kanaan gelangen, schickt Josua von Schittim aus heimlich zwei Kundschafter los, die sich in der Stadt Jericho umsehen sollen. Ausgerechnet eine fremdländische Prostituierte, die Hure Rahab, ist es nun, die den beiden Kundschaftern Zuflucht gewährt und sie vor dem Zugriff des Königs von Jericho unter den Flachsstengeln des Daches ihres Hauses verbirgt. Rahabs

93 Mathwig (2014: 272) hält fest: «[A]uf affektiver Nähe aufbauende Moralkonzepte [können] den Graben zwischen einer Moral der Parteilichkeit und einer Moral der Gleichheit nicht überwinden. Das Scheitern ist – konstruktionsbedingt – unvermeidbar».

94 Vgl. Fischer 2012. Fischer u.a. 2007: 182–196.

Verhalten wird als «vorbildlich» geschildert,[95] ist sie es doch, die den beiden Kundschaftern Bundestreue (חֶסֶד) erweist.[96]

Freilich lässt sich Rahab keineswegs einfach unkritisch als «Vorbild» charakterisieren,[97] da sie zum einen als eine Prostituierte identifiziert wird, die also in moralisch-sittlicher Hinsicht fragwürdige Sexual- bzw. Berufspraktiken ausübt.[98] Zum anderen ist ihr «Landesverrat» zu evident, als dass man im Rezeptionsprozess einfach unkritisch darüber hinwegsehen könnte. Man wird Rahab insofern eher als ein «kritisch gebrochenes Vorbild»[99] identifizieren dürfen. Auch ist Rahab keineswegs von jeglichem Misstrauen gegenüber den Kundschaftern frei, erachtet sie doch deren Schwur bzw. Eid für notwendig: «Nun aber schwört mir beim Herrn: Wie ich euch Barmherzigkeit erwiesen habe, so sollt auch ihr dem Haus meines Vaters Barmherzigkeit erweisen, und ihr sollt mir ein verlässliches Zeichen geben, dass ihr meinen Vater, meine Mutter, meine Brüder und meine Schwestern und alle, die zu ihnen gehören, am Leben lasst und uns rettet vor dem Tod» (Jos 2,12f.; Zürcher Bibel, 2007).

Rahabs Vorbildlichkeit lässt sich nur verstehen, wenn zugleich ihr Bekenntnis berücksichtigt wird, das ihren Verrat nicht ausschließlich im Lichte der erwiesenen Solidarität, sondern zugleich des ersten Gebots erscheinen lässt:[100] «Der Herr, euer Gott, ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde» (Jos 2,11;

95 Davis (2003: 172) weist darauf hin, dass die «Vorbildlichkeit» Rahabs durch das Verhalten der beiden Spione gewissermaßen konterkariert wird: «[T]he spies are cast in a distinctly antiheroic light. At the moment of Rahab's confession, they are hiding under the bundles of flax that are drying on the roof.»

96 In der neutestamentlichen Briefliteratur wird Rahab als beispielhaft dargestellt. So nennt sie der Jakobusbrief als Musterbeispiel dafür, dass zum Glauben Werke gehören (Jak 2,25). In Hebr 11,31 wird sie als Beispiel des Glaubens angeführt.

97 Bieberstein (2010) nennt Rahab «[e]ine positive Erzählfigur».

98 Hierbei handelt es sich indes um moralische Wertungen aus Sicht moderner Leser:innen. Ob aus dem alttestamentlichen Text selbst eine solche Wertung hervorgeht, dürfte fraglich sein. So weist etwa Schulte (1992: 255-262) darauf hin, dass der Begriff זוֹנָה auch für alleinstehende Frauen verwendet werden konnte. Vgl. fernerhin: Jost 1994: 126-137; Baumann/Schottroff 2008: 450-454.

99 Von «kritisch gebrochenen Vorbildern» hat im religionspädagogischen Diskurs gesprochen: Rickers 2008: 213–240. Vgl. auch Hofheinz 2014c: 80–105. Fernerhin: Mendl 2005; Schmidinger 1996.

100 Darauf hat P.D. Miller (2009: 30) aufmerksam gemacht: «The story of Rahab's encounter with the Israelite spies is a particular manifestation of obedience with the First Commandment, in this instance on the part of someone outside the community that has received the Commandments."

Zürcher Bibel, 2007).[101] Es zeigt sich: «Rahab erscheint [...] als Bekennerin des geschichtsmächtigen Jahwe, dessen Souveränität universale Präsenz und Nähe zu Israel miteinander verbindet, wie dies der dtn Bundesidee entspricht.»[102] Die in Jos 2,14b gebrauchte und überhaupt häufig im Alten Testament begegnende (Hendiadys-)Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת[103] («Und wenn der Herr uns das Land gibt, wollen wir dir *Barmherzigkeit und Treue* erweisen») ist insofern bundestheologischer Natur, als dass der Bund auf der Treue Gottes basiert und beide Begriffe insofern auf das Engste konnektiert sind.

Es lässt sich bezüglich der oben genannten Bundesöffnung[104] im Blick auf diese Solidaritätsgeschichte von der Kanaanäerin Rahab und den beiden israelitischen Spionen eine weitere Beobachtung anführen: «Die Männer geloben diese [Schonung; M.H.] nicht nur, [sondern] wollen sogar Rahab gegenüber ‹Wohlwollen› und ‹Treue› zeigen, wenn Jahwe ‹das Land gibt›, womit die Ausweitung der ortsgebundenen Perspektive auf das Land der Landnahme deutlich wird.»[105] Die biblische Darstellung Rahabs lässt sogar die «Landnahme» in einem gewissen «Zwielicht» erscheinen: «[T]he conquest account begins with a sort of ethical and theological inversion. The power of Israel's God is perceived,

101 Treffend bemerkt Miller (2009: 30; vgl. 94): «This confession is a genuine act of conversion: while the king of Jericho and his men seek to find the spies, Rahab engages in an act of treason by hiding the spies and sending the king's men on a false search. Rahab's obedience to the First Commandment is not only a confession of faith in the God of Israel. It is also an act of faithfulness that totally changes the situation, one requiring her to abandon loyalties and commitments that had seemed secure». Fernerhin ausführlich: Miller 2007: 17–36.

102 Görg 1991: 16. Vgl. Stoebe 1975: 616. Auch Zobel (1982: 71), beobachtet, «daß die nachexilische Theologie die Einordnung des חֶסֶד-Begriffs in die בְּרִית-Vorstellung konsequent vollzogen hat. Die Güte Gottes wurde zum Inhalt seines Bundes mit Israel. Aber selbst in diesem Spätstadium der Entwicklung wird unser Begriff nicht zu einem Rechtsterminus. Eher hört man in ihm die Töne von Verheißung und Gnade, von Barmherzigkeit und grundloser Güte als die von Recht und Pflicht.»

103 Vgl. die von Stoebe (1975: 602) genannten Belege.

104 Eine erkennbare Universalisierungstendenz zeichnet sich auch in der matthäischen Rezeption der Rahab-Erzählung ab, insofern Rahab (Mt 1,5) zusammen mit Tamar, Rut und Batseba (Mt 1,3.5f) im Stammbaum Jesu (Mt 1,1–17) genealogisch als eine der heidnischen Stammmütter Jesu identifiziert wird. Treffend bemerkt Luz (2002: 135), dass die vier nichtjüdischen Frauen «dem Stammbaum Jesu einen universalistischen Unterton [verleihen]: Daß der Davidsohn, der Messias Israels, Heil für die Heiden bringt, ist versteckt angedeutet.» Vgl. dazu ausführlich: Ziethe 2018: 93ff. Zur Rezeption des Alten Testaments in den beiden Eingangskapiteln des Matthäusevangeliums siehe auch die hermeneutischen Erwägungen von Hensel 2020: 1–20.

105 Görg 1991: 16.

affirmed, and even celebrated by the ›conquered.' It is due to the religious perceptiveness of a Canaanite woman and harlot, for God's sake, that the Israelites first gain a toehold in the promised land. In the story of Rahab, the stock notion of Canaanite wickedness is ironized and radically relativized, if not demolished altogether. Moreover, the corresponding notion of Israelite faithfulness is certainly not strengthened. Indeed, in the whole conquest account, the only recorded sins in the promised land are those committed by Israelites.»[106]

Noch eine zweite Geschichte sei angeführt, nämlich die von David und Mefiboschet, dem Enkel des Königs Saul, dem einstigen Gegner Davids. Auch David taugt gewiss nicht zum ungebrochenen moralischen Vorbild,[107] insofern sein königliches Fehlverhalten prophetische Kritik erfährt,[108] wie etwa die Natans-Parabel (2Sam 12,1–4) und das elenchtische אַתָּה הָאִישׁ («Du bist der Mann») (2Sam 12,7) zeigt. Nach dem Suizid Sauls und dem Tod seiner Söhne in der Schlacht im Gebirge Gilboa (1Sam 31, 1–13) lässt David nach den Nachkommen Sauls suchen. Sauls Enkel, der gelähmte Mefiboschet, befürchtet, dass David die übrig gebliebenen Sauliden und also auch ihn ausrotten wolle. Doch David hat anderes im Sinn: «Fürchte dich nicht, denn ich werde dir Barmherzigkeit erweisen um deines Vaters Jonatan willen, und ich werde dir das ganze Land Sauls, deines Vaters, zurückgeben, und du sollst immer an meinem Tisch essen. Da warf er [Mefiboschet] sich nieder und sagte: Was ist dein Diener, dass du dich einem toten Hund zugewandt hast, wie ich es bin?» (2Sam 9,7f.; Zürcher Bibel, 2007). Wie bereits Gollwitzer anführte,[109] begegnet der Begriff חֶסֶד in dieser anrührenden *story* gleich dreimal (2Sam 9,1.3.7) und zwar im Munde Davids, womit dieser Begriff unzweifelhaft als Leit- bzw. Signalwort fungiert und figuriert.[110]

106 Davis 2003: 172. Vgl. israeltheologisch auch Marquardt 1981: 120–142 «Solidarität mit den Gottlosen. Zur Geschichte und Bedeutung eines Theologumenons»; 202–245 «Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen». Fernerhin: Kläs 2003: 300–327.

107 Vgl. die Darstellung von Dietrich 2016. In bibeldidaktischer Hinsicht ist zur Erzählung vom Königtum Davids (2Sam 7–1Kön 2) noch immer lesenswert: Baldermann 1969: 59–82.

108 So nachdrücklich Kessler (2017: 339): «Weder der scheiternde König Saul noch der erfolgreiche König David taugen als moralische Vorbilder. [...] Im Gegenteil, an den drei ersten Königen werden grundsätzliche Probleme königlicher Herrschaft narrativ durchgespielt, weshalb viele spätere Erfahrungen auf sie zurückprojiziert werden können.» Dort z.T. kursiv.

109 Vgl. Gollwitzer 1978: 167.

110 Vgl. Dietrich 2021: 20.

Diese Solidaritätsgeschichte erweist sich zugleich als eine Freundschaftsgeschichte,[111] zumal Mefiboschet ja nicht nur der Enkel von Davids Gegner Saul, sondern zugleich der Sohn seines Freundes Jonatan ist. Sie steht eindeutig in bundestheologischem Kontext, insofern David mit Jonatan eine JHWH-בְּרִית geschlossen hat (1Sam 20,8), auf die diese Solidaritätsgeschichte rekurriert.[112] Die zu Herzen gehende חֶסֶד -Geschichte von David und Mefiboschet, die von «Sorgfalt und Fürsorglichkeit»[113] geprägt ist, endet zunächst[114] entsprechend emotional im Sinne eines «happy end»: «Und Mefiboschet wohnte in Jerusalem, denn immer aß er am Tisch des Königs. Und er war an beiden Füßen gelähmt.» Freilich wird man historisch bzw. verdachtshermeneutisch fragen dürfen, «ob David durch diese Maßnahme den möglichen Thronanwärter nicht kontrollieren wollte (2Sam 16,3; 19,6). Das vermeintliche Privileg war dann der erfolgreiche Versuch, jede eigenständige Politik des gelähmten Nachkommen Sauls zu verhindern. Das Schicksal des judäischen Königs Jojachin, der zwar begnadigt, aber nicht freigelassen wurde (2Kön 25,27), bietet sich zum Vergleich an.»[115] Andererseits wird man hinsichtlich vorschnell unterstellter politischer Schachzüge bedenken müssen: «Alles das braucht die Ehrlichkeit eines beabsichtigten Gnadenerweises aber nicht in Frage zu stellen. Wenn die uneingeschränkten Lobeshymnen der älteren Auslegung auf David oft peinlich und wenig nüchtern sind, so sind es die grundsätzlichen Verdächtigungen seiner Handlungen nicht weniger.»[116]

Diesen beiden Solidaritäts-Erzählungen wohnt insofern eine Öffnungstendenz inne, als sie grenzüberschreitend mit der Kanaanäerin und Prostituierten Rahab eine «unsittliche» Nicht-Israelitin und mit dem Sauliden Mefiboschet einen vermeintlichen Gegner und potentiell konkurrierenden Thronprätendenten[117] in den Geltungs- und Anwendungsbereich der Solidarität einbeziehen. Insofern die

111 Dass es sich bei חֶסֶד um freundschaftliche Hingabe handelt, betont Stoebe 1994: 161 u.ö.

112 Vgl. Stoebe 1975: 608f; Zobel 1982: 52: «Wie David den Jonathan um den חֶסֶד-Erweis bittet, so tut es auch Jonathan David gegenüber (1Sam 20,8.14–15), was wiederum auf dem Hintergrund der zwischen beiden geschlossenen יְהוָה-בְּרִית gesehen wird.»

113 Dietrich 2021: 22.

114 Vgl. die Fortsetzung in 2Sam 16,1–4 (19,25–30), wonach Mefiboschet am Absalom-Aufstand beteiligt war. Doch auch im Blick auf David erhält das von ihm auf der Erzählebene gezeichnete Bild eine Eintrübung: «Er wird das Saul'sche Land, das er hier Meribaal zuspricht, Ziba übergeben und noch später zwischen beiden aufteilen. So erscheint er als ein Mann, der es gut meint, aber nicht immer gut macht.» Dietrich 2021: 22.

115 Hentschel 1994: 38. Ähnlich Stoebe 1994: 264f.

116 Stoebe 1994: 265. So auch Dietrich 2021: 23f.

117 Vgl. Dietrich 1997: 204, 206, 264.

angewandte Bundestreue vor ihnen nicht Halt macht, schließt der Bund sie nicht aus, sondern ein. Eine Theologie der Solidarität wird sich, insofern sie auch eine narrative Ethik umfasst, auf solche Erzählungen ausrichten dürfen und ihnen solidaritätsinklusive Impulse und Perspektiven wahrnehmungs- und handlungsbezogener Orientierung entnehmen können.[118] Der kritisch-korrektive Umgang mit biblischen Solidaritäts-Traditionen schließt ja gerade auch das theologische Subjekt in seiner ethischen und dogmatischen Urteilsbildung ein.

Martha C. Nussbaum verweist, wenn sie auf «Werte gegenseitiger Solidarität und Hilfe»[119] rekurriert, darauf, dass es in der moralischen Erziehung von klein auf solcher Erzählungen bedarf. Es geht dabei nicht zuletzt um «Politische Emotionen»[120]: «Natürlich bewirkt das narrative Vorstellungsvermögen nicht von sich aus politische Veränderungen. [...] Die Anregung für sozialen Wandel muß jedoch aus der Konfrontation mit der Menschlichkeit des Anderen erwachsen. [...] In diesem Prozeß der Konfrontation spielen [...] Werke der Erzählkunst eine zentrale Rolle. Diese Überlegungen lassen es dringlich erscheinen, in allen Gesellschaften die emotionale Entwicklung durch Erzählungen zu kultivieren. Denn wir haben es heutzutage mit zu vielen Kräften zu tun, die unsere gemeinsame Menschheit nicht anerkennen, und mit zu vielen Unterschieden, die das Vorstellungsvermögen beeinträchtigen.»[121] Die beiden dargestellten Solidaritätserzählungen verleihen diesem Plädoyer Anschauung. Der reflektierte Umgang mit solchen Erzählungen tut auch in theologisch-ethischer Hinsicht not. Es geht hinsichtlich der beiden Solidaritätserzählungen gewiss nicht darum, auf narrativem Wege auf Bundes- bzw. Vertragstreue im Sinne eines Formalverhältnisses einzuschwören, sondern vielmehr darum, dass der «emotionale[] Gehalt»[122] des חֶסֶד-Begriffs, der zum Handeln motiviert und im Handeln orientiert, durch narrative Vermittlung seine Kraft entfalten kann. Christliche Theologie, allzumal christlich-theologische Ethik hat genau damit zu tun, ist sie doch untrennbar mit der Wahrnehmung der Güte Gottes verbunden. Wenn es in ihr darum geht, sich im eigenen Verhalten durch diese Güte bestimmen zu lassen, dann wird sie deren narrative Vermittlung in ihrer begeisternden Kraft nicht ausblenden dürfen. Die

118 Vgl. Zeindler 2009: 275–301.
119 Nussbaum 2000: 160.
120 Nussbaum 2021.
121 Nussbaum 2000: 154f.
122 Zobel 1982: 59.

Schulung des Mitgefühls und die Orientierung in der affektiven Betroffenheit sind dabei miteingeschlossen.[123]

6. Fazit

Halten wir ergebnissichernd fest: Solidarität ist, wie nicht nur die beiden Solidaritätstheoretiker Helmut Gollwitzer und Hauke Brunkhorst, sondern auch die beiden narrativen Beispiele aus biblischen Erzählzusammenhängen je auf ihre Weise gezeigt haben, theologisch als ein Topos des Bundes zu verstehen. Wenngleich der Begriff חֶסֶד keineswegs auf die Verbindung mit בְּרִית und in diesem Zusammenhang auch nur auf einen engeren Ausschnitt alttestamentlicher Literatur beschränkt ist,[124] so ist diesen Zusammenhängen doch immerhin der Hinweis zu entnehmen, dass der Bund zur Solidarität verbindet. Das ist freilich nicht etwa vertragstheoretisch bzw. kontraktualistisch zu verstehen,[125] so als meine «Bund» schlicht eine formale Vertragskonstellation, d.h. ein Rechts-Pflicht-Verhältnis. Bei Bund geht es vor allem um Dauerhaftigkeit und Stetigkeit der Güte Gottes, dessen Zusagen und Verheißungen unverbrüchlich und verlässlich sind.[126] Deshalb wird eine Theologie der Solidarität primär betonen müssen: Der Bundesgott verbindet zur Solidarität, nicht einfach der Bund. Der Bund ist, wenn man so will, ein Prädikat Gottes, nicht aber Gott ein Prädikat des Bundes. Ansonsten droht der Bund, wie das Beispiel von Thomas Hobbes mahnt,[127] zum Leviathan zu werden. Die dauerhafte und stetige Güte Gottes indes ermöglicht Solidarität. Mit Paulus gesprochen: «Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen» (Röm 11,29; Lutherbibel, 2017). Insofern konstituiert der Bund die Solidarität.

Solidarität meint in diesem Sinne ein gemeinschaftstreues Verhalten und zwar im beschriebenen (bundes)theologischen (Referenz–)Rahmen. Solidarität, die im Bund verortet ist, also von Gott her ermöglicht wird, verlässt die Parteilichkeit zwar nicht, weitet sich aber transpartikular aus. Alttestamentliche Narrationen können dabei helfen, dieser bundestheologischen Öffnungsbewegung bibeldidaktisch

123 Dies betont nachdrücklich Fischer 2011: 262–273. Zur Rolle von Emotionen in der Ethik vgl. auch Ammann 2007; Fischer 2007: 235–252.

124 So Stoebe 1975: 602.

125 Zur Unterscheidung zwischen Bundestheologie und Vertragstheorie (Kontraktualismus) vgl. Hofheinz 2020b: 11–49.

126 Vgl. Zobel 1982: 70.

127 Vgl. Moltmann 1997: 31–49. Zum Gesamtzusammenhang: Hofheinz 2022.

zu folgen. Eine Indifferenz ist entsprechenden Solidaritätserzählungen fremd. Sie zeigen vielmehr in der Konkretion narrativer Vermittlung: Im Bund zu stehen, heißt parteilich zu sein und sich zugleich transpartikular zu öffnen. Dies kann nicht unabhängig von Affekten geschehen, wie die prophetische Rede vom לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה (neuen Herz und neuen Geist) zeigt.[128] Ein solidarisches Handeln ist – biblisch verstanden – ein Bundeshandeln aus dem Geist.[129] Ohne vorschnelle Rückschlüsse auf Geistermanglung aufgrund mangelnder Solidarität ziehen zu dürfen, was einem *syllogismus practicus* gleichkäme, so dürfte hinsichtlich der Solidaritätsbefähigung gleichwohl mit Paulus zu fragen sein, was es bedeutet, vom Geist regiert zu werden: «Regiert euch aber der Geist...» (Gal 5,18).[130] Eine Theologie der Solidarität wird neu bundestheologisch nach der Vermittlung von Pneumatologie und Ethik fragen müssen[131] und *eo ipso* nach dem Bundeshandeln im Wirkungsfeld des Geistes.[132] Die narrativen Dimensionen einer solchen Vermittlung sind dabei zu berücksichtigen. In einer «Welt ohne Letztbegründungen»[133], von der etwa Frank Mathwig in seinem Plädoyer für eine narrative Ethik spricht, wäre alles andere kontraindiziert. Gerade in ihr gilt es aber, sich im Denken und Handeln theologisch zu orientieren.

Was die Konzipierung von Solidarität betrifft, so haben wir anhand der bundestheologischen Impulse bzw. Explorationen gesehen, dass sie weder rein partikular noch abstrakt universalistisch zu fassen ist. Im ersten Fall wäre sie als eine partikulare Norm auf eine bestimmte Gruppe von Menschen, etwa solche mit distinkten religiösen oder politischen Überzeugungen oder mit spezifischer nationaler

128 Das Herz ist in Ez 34,26 «Sitz der Gefühle». So Janowski 2019: 477. Vgl. Wannenwetsch 2017: 115–134.

129 Vgl. Fischer 1994.

130 Vgl. Ulrich 2005: 401–438.

131 Zur Grundlegung einer Ethik vom 3. Glaubensartikel her: Ulrich 1988: 123–253.

132 Ein solche pneumatologische Dimensionierung dürfte ihrerseits nur den Auftakt zu einer trinitätstheologischen Theologie der Solidarität bilden, die eine Ethik einschließt. Hier geht es indes nicht nur um das Handeln Gottes und des Menschen, sondern viel grundlegender noch darum, wer dieser solidarische Gott eigentlich ist, der sich in Christus und durch den Geist uns Menschen zuwendet. Der Gottesbegriff steht damit zur Disposition. Johann Amos Comenius hat wohl nichts geringeres als die Intention des trinitarischen Dogmas getroffen, wenn er feststellte: *Deus non est solitarius* (Gott ist nicht einsam). Zit. nach Lochman 2002: 283. Man gestatte mir den dieses Diktum positiv wendenden Neologismus: *Deus est solidarius.* Anders gesagt: Theologie wird einmal mehr mit dem Anfang anfangen müssen. Zu dieser zentralen Metapher Karl Barths vgl. Hofheinz 2014b: 131.

133 Mathwig 2009: 345–381. Vgl. Hauerwas 1994.

oder ethnischer Zugehörigkeit, reduziert. Im zweiten Fall wäre Solidarität gleichsam als eine abstrakte Inklusion gedacht, die keine exklusive Seite kennt. Sie wäre nichts anderes als Altruismus bzw. allgemeine Menschenliebe. Bei beiden Varianten handelt es sich um Festschreibungen, die gleichermaßen statisch wären und die der Dynamik des Bundesgeschehens im Sinne der beschriebenen Öffnung mithin nicht gerecht würden. Solidarität verstanden als konkrete, wachsende Universalität bringt zur Sprache, dass im konkreten Partikularen etwas Universales liegt, zu dem hin es gleichsam unterwegs ist. Politisch dürfte dies immer dann gegeben sein, «wenn die partikulare Bezugsgruppe der Solidarität prinzipiell erweiterungsfähig und das Ziel solidarischen Handelns potenziell universalisierbar ist.»[134]

Dies könnte auch im Blick auf die aktuellen politischen Diskurse um Corona und die Klimakrise von kaum zu überschätzender Bedeutung sein, besteht doch «[i]n diesem Fall [...] die Möglichkeit, dass der imaginierte Rahmen des solidarischen Handelns die ursprünglich gesetzte Grenze überwindet – etwa dann, wenn bei den handelnden Akteuren die Einsicht wächst, dass sich die Folgen einer Pandemie oder des Klimawandels kaum durch nationale Alleingänge bewältigen lassen. Eine ‹völkische Solidarität› hat für solch eine kosmopolitische Perspektive keinen Sinn.»[135] Die dargestellten bundestheologischen Impulse der Bibel geben zu einer solchen Perspektivierung für Kirche und Gesellschaft Neuanstöße.[136] Es handelt sich bei diesem Impuls um (selbst-)kritische Überlieferungen – ganz im Sinne der ekklesiologisch wie gesamtgesellschaftlich relevanten Maxime des *semper reformanda.*

134 Süß/Torp 2021: 11. Freilich ist die Warnung angebracht, dass keineswegs schon ausgemacht zu sein scheint, «was transnationale Solidarität angesichts des Klimawandels und globaler Ungleichheit ist oder sein kann [...] Sowohl ein radikaler Egoismus der reichen Staaten des Nordens und ein gegen den globalen Süden gerichtetes Bündnis als auch ganz neue Formen globaler Solidarität scheinen hier denkbar.» Süß/Torp 2021: 23.

135 Süß/Torp 2021: 11.

136 Zum Kosmopolitismus vgl. das gleichnamige Buch: Nussbaum 2020. Dazu die Besprechung von Dalferth 2021.

Bibliographie

Albertz, R., 1990. Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses. Stuttgart.

– 1992. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bände. GAT 8/1-2, Göttingen.

– 2011. Eine himmlische UNO. Religiös fundierte Friedensvermittlung. G. Althoff (Hg.): Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute. Darmstadt, 37–56.

Ammann, Ch., 2007. Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik. Stuttgart.

Baldermann, I., 1969. Der biblische Unterricht. Ein Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht. Braunschweig.

Bauks, M. 2019. Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven. Göttingen.

Baumann, G./Schottroff, L., 2009. Art. «Prostitution». F. Crüsemann u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Darmstadt, 450-454.

Baumgartner, A./Korff, W., 1999. Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaften. Personalität, Solidarität, Subsidiarität. W. Korff u.a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik 1. Gütersloh, 225–237.

Bieberstein, S., 2010. Art. Rahab (Person), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de; Zugriff: 5.2.2022)

Bourgeois, L., 2020. Solidarität. Von den Grundlagen dauerhaften Friedens. Übers. von E. Böhlke. Berlin.

Brueggemann, W., 1997. Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis.

– 2004a. Polyphonie und Einbildungskraft. Aufsätze zur Theologie des Alten Testaments. Wiener Alttestamentliche Studien 4. Frankfurt a.M.

– 2004b. Bund als subversives Paradigma. Brueggeman 2004a: 171–182.

– 2004c. Bund als soziale Möglichkeit. Brueggeman 2004a: 183–198.

Brunkhorst, H., 2002. Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt a.M.

Bude, H. 2019. Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee, München.

Dabrock, P., 2000. Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. Forum Systematik 5. Stuttgart u.a.

– 2001. Zugehörigkeit und Öffnung. Zum Verhältnis von kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. GuL 16, 53–65.

– 2007. Das Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Kirche und Staat. H.-R. Reuter/T. Meireis (Hg.), Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik, Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 19. Münster, 231–261.

Dalferth, I.U., 2021. [Rez. zu Nussbaum 2020], ThLZ 146 (10/2021), 959–962.

Davis, E.F. 2003. Critical Traditioning: Seeking an Inner Biblical Hermeneutic. E.F. Davis/R.B. Hays [Hg.], The Art of Reading Scripture. Grand Rapids/Cambridge, 163–180.

Derrida, J., 1999. Die Politik der Freundschaft. K.-D. Eichler (Hg.), Philosophie der Freundschaft. Leipzig, 179–200.

Dietrich, W., 1997. Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie 3. Stuttgart u.a.

– 2002. Der rote Faden im Alten Testament. W. Dietrich, «Theopolitik». Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn, 13–28.

– 2016. David. Der Herrscher mit der Harfe, Biblische Gestalten 14. 2. Auflage. Leipzig.
– 2021. 2 Samuel 9–14, BK VIII/4, Göttingen.
Ebach, J., 1995. «... und behutsam mitgehen mit deinem Gott». Theologische Reden 3. Bochum.
– 2002. Das erwählte Volk und die Völker. Recht und Grenze christlicher Lektüre des Alten Testaments. J. Ebach, Vielfalt ohne Beliebigkeit. Theologische Reden 5. Bochum, 249-267.
Feldmeier, R., 2020. Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt, Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 13. Tübingen.
Fischer, J., 1994. Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik. Zürich.
– 2007. Vier Ebenen der Narrativität. Die Bedeutung der Erzählung in theologisch-ethischer Perspektive. K. Joisten (Hg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen. DZPh. Sonderband 17. Berlin, 235–252.
– 2011. Die Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik. ZEE 55, 262–273.
– 2012. Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht. Stuttgart.
– 2019. Über das Moralische an der Moral. Der evaluative Charakter moralischer Wertungen und die Problematik deontologischer Moralauffassungen. J. Fischer, Präsenz und Faktizität. Über Moral und Religion. Tübingen, 23–98.
Fischer, J. u.a., 2007. Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik. Stuttgart u.a.
Focken, F.-E./Oorschot, F. van (Hg.), 2020. Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen. ThLZ.F 37. Leipzig.
Forst, R., 1994. Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte. A. Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. 2. Auflage. Frankfurt a.M./New York, 181–212.
Frey, Chr., 2014. Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung. Gütersloh.
Glueck, N., 1927. Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise. BZAW 47, Berlin.
Gollwitzer, H.,1962. Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik. München.
– 1978. Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München.
– 1988. Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte 1. Helmut Gollwitzer AW 8, hg. von F.-W. Marquardt. München.
Große Kracht, H.-J., 2017. Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften, Bielefeld.
– 2020. Soziale Tatsache, Grundwert oder Tugend? Zur Begriffsgeschichte der Solidarität im 19. und 20. Jahrhundert. Archiv für Sozialgeschichte 60, 29–49.
– 2020. «Organische» oder «solidaristische» Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität, Ethik und Gesellschaft 1/2020, 1–13.
– 2021. «Solidarität zuerst». Zur Neuentdeckung einer politischen Idee. Bielefeld.
Görg, M. 1991. Josua. Die Neue Echter Bibel Lfg. 26. Würzburg.
Habermas, J. 2005. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M., 106–118.
Hauerwas, S., u.a. (Hg.), 1994. Theology without Foundations. Religious Practice and the Future of Theological Truth. Nashville.
Hensel, B., 2020. Neue Horizonte im Alten eröffnen? Biblisch-theologische und hermeneutische Beobachtungen zu Mt 1–2. BZ 64, 1-20.
Hentschel, G., 1994. 2 Samuel. Die Neue Echter Bibel Lfg. 34. Würzburg.

Hilpert, K. 2005. Art. «Solidarität». NHThG 4 (Neuausgabe). München, 152–160

Hofheinz, M., 2014a. Kirche als «Society of Friends». Überraschende freundschaftsekklesiologische Koinzidenzen bei Jürgen Moltmann und Stanley Hauerwas. M. Hofheinz u.a. (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich, 153–205.

– 2014b. «Er ist unser Friede». Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder. FSÖTh 144, Göttingen.

– 2014c. Bildung als ethisches Lernen anhand von kritisch-gebrochenen Vorbildern. Impulse Dietrich Bonhoeffers. M. Hofheinz/H. Noormann (Hg.), Was ist Bildung im Horizont von Religion. FS F. Johannsen zum 70. Geburtstag. Stuttgart, 80–105.

– 2020a. «... der Bund und Treue hält ewiglich.» Der Bund als Grundmetapher theologischer Ethik. ZThK 117, 164–195.

– 2020b. Im Bund. Theologische Impulse zur Sexual- und Sozialethik. Solingen.

– 2021. «Hoch die Internationale Solidarität»?! Oder: Von der maßvollen Vermittlung transnationaler Solidarität. M. Hofheinz/C. Johnsdorf (Hg.), The Grand International Challenges in theologisch-ethischer Perspektive. Stuttgart, 275–305.

– 2022. Die Kunst des Zusammenlebens. Politisch-ethische Studien zur reformierten Theologie. FRTH 13, Göttingen.

Hungar, K., 1996. Art. Solidarität. EKL 4. 3. Auflage. Göttingen, 277–280.

Jähnichen, T., 2007. Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik. Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 48. Münster, 81–104.

– 2009. Sozialpartnerschaft, Teilhabe, Solidarität – Leitbilder für wirtschaftliches Handeln in evangelisch-sozialethischer Perspektive, epd-Dokumentation 14/2009, 13–20.

– 2011. Gerechtigkeit als Solidarität – Eine biblische Erinnerung. M. Hofheinz u.a. (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grandfrage theologischer Ethik. Zürich, 41–58.

Janowski, B., 2019. Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Tübingen.

Jeremias, J., 1983. Der Prophet Hosea. ATD 24/1. Göttingen.

– 2017. Theologie des Alten Testaments. GAT 6. Göttingen.

Jost, R., 1994. «Huren und Heilige». Ein sozialgeschichtlicher Beitrag. Hedwig Jahnow Forschungsprojekt (Hg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen. Stuttgart, 126-137.

Kessler, R., 2017. Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments. Gütersloh.

Klappert, B., 2000. Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. NBST 25. Neukirchen-Vluyn.

Kläs, S., 2003. Der Staat Israel im Spannungsfeld von Politik und Religion. Theologische Wahrnehmungsübungen bei Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt. A. Pontzen/A. Stähler (Hg.), Das Gelobte Land. Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen. Reinbek bei Hamburg, 300–327.

Kraus, H.-J., 1979. Gottes Bund. RKZ 120, 234–237.

– 1983. Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. Neukirchen-Vluyn.

– 1996. Der Erste und der Neue Bund. Biblisch-theologische Studie zu Jer 31,31–34. Ch. Bizer u.a. (Hg.), Theologisches geschenkt. FS M. Josuttis. Bovenden, 15–22.

Leutzsch, M., 1995. Solidarität aus biblischer Perspektive. GuL 10, 17–26.

Lienemann, W., 1998. Dimensionen der Solidarität. Theologisch-ethische Überlegungen. ISE-Texte 7/98, Bern.

– 2008. Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen.

Link, Ch., 1997. Die Spur des Namens. Zur Funktion und Bedeutung des biblischen Gottesnamens. Ch. Link, Die Spur des

Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien. Neukirchen-Vluyn, 37–66

Lochman, J.M., 2002. Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers. Übers. von R. Bohren. Zürich.

Luz, U. 2002. Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7). EKK I/1, 5. Auflage. Düsseldorf/Zürich.

Marquardt, F.-W., 1981. Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin, München.

Mathwig, F., 2007. Solidarität. F. Mathwig/Ch. Stückelberger, Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung. Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 3. Zürich, 257–277.

– 2009. Ethik in einer «Welt ohne Letztbegründungen». Bemerkungen zum Verhältnis von angewandter und narrativer Ethik. M. Hofheinz u.a. (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Zürich, 345–381.

– 2014. Riskante Freundschaft. Zur Rolle der Freundschaft in der Ethik. M. Hofheinz u.a. (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs. Zürich, 263–277.

– 2021. Handeln, das nach Einsicht fragt. Beiträge zur theologischen Ethik, hg. von M.L. Frettlöh/M. Zeindler, reformiert! 10, Zürich.

McMaken, W.T., 2017. Our God Loves Justice. An Introduction to Helmut Gollwitzer. Minneapolis.

Mechels, E.L.J., 1990. Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas – Luther – Barth, NBST 7. Neukirchen-Vluyn.

Meireis, T., 2015. Ethik des Sozialen. W. Huber u.a. (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik. München, 265–329.

– 2016. Art. Solidarität, Evangelisches Sozialexikon, 9. Auflage. Stuttgart, 1391f.

Mendl, H., 2005. Lernen an (außer-)gewöhnlichen Biografien. Religionspädagogische Anregungen für die Unterrichtspraxis, Donauwörth.

Miller, P.D., 2007. The Story of the First Commandment: Josua. P.D. Miller, The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology, Grand Rapids/Cambridge 2007, 17–36.

– 2009. The Ten Commandments. Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church. Louisville.

Moltmann, J., 1997. Covenant oder Leviathan? Politische Theologie am Beginn der Neuzeit. J. Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh, 31–49.

Nothelle-Wildfeuer, U., 2008. Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre. A. Rauscher (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre. Berlin, 143–163.

Nussbaum, M.C., 2000. Toleranz, Mitleid und Gnade. R. Forst (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt a.M., 144–161.

– 2020. Kosmopolitismus. Revision eines Ideals. Übers. von M. Weltecke. Darmstadt.

– 2021. Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. 2. Auflage. Berlin.

Orth, G., 1995. Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit, Mainz.

– 2006. Helmut Gollwitzer. Solidarität und Widerspruch. Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt, 102–121.

Rad, G. von, 1992. Theologie des Alten Testaments 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 10. Auflage. München.

Rickers, F. 2008. «Kritisch gebrochene Vorbilder» in der religiösen Erziehung. Ch. Bizer u.a. (Hg.), Sehnsucht nach Orientierung. Vorbilder im Religionsunterricht. JRP 24. Neukirchen-Vluyn, 213–240.

Schmid, K., 2019. Theologie des Alten Testaments. Tübingen.

Schmidinger, H. (Hg,), 1996. Vor-Bilder. Realität und Illusion. Salzburger Hochschulwochen. Graz u.a.

Schmidt, W.H., 2011. Alttestamentlicher Glaube, 11. Auflage. Neukirchen-Vluyn.

Schnocks, J., 2009. «Und ich werde meinen Geist in euch geben» (Ez 37,14). Zu den Geist-Vorstellungen in Ez 36–37. JBTh 24, 31–52.

Schulte, H., 1992. Beobachtungen zum Begriff der ‹Zônâ› im Alten Testament. ZAW 104, 255–262.

Soosten, J. von, 1992. Gerechtigkeit ohne Solidarität? Deontologische Ethik in der Kritik. ZEE 36, 61–74.

Stegmann, F.J./Langhorst, P., 2005. Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus. H. Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, 2. Auflage. Essen, 599–866.

Stoebe, H.J., 1975. Art. חֶסֶד. THAT I, 2. Auflage. München/Zürich, 600–621.

– 1994. Das zweite Buch Samuelis, KAT VIII/2. Gütersloh.

Süß, D. /Torp, C., 2021. Solidarität. Vom 19. Jahrhundert bis zur Corona-Krise, Bonn.

Ulrich, H.G., 1988. Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher. BEvTh 104. München.

– 2005. Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik, EThD 2. Münster.

Wannenwetsch, B., 2017. «Zu Herzen gehen lassen das Unglück der Anderen». Überlegungen zur Rolle von Empathie und Barmherzigkeit in der christlichen Ethik. G. den Hertog u.a. (Hg.), «Sagen, was Sache ist». Versuche explorativer Ethik. Festgabe zu Ehren von Hans G. Ulrich, Leipzig, 115–134.

Welker, M., 1992. Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn.

Wildt, A., 1995. Art. Solidarität. HWPh 9. Basel, 1004–1015.

Wittgenstein, L., 1995. Philosophische Untersuchungen. Ludwig Wittgenstein Werkausgabe 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.

Zeindler, M., 2009. Auf Erzählungen hören. Zur Ethik der Aufmerksamkeit. M. Hofheinz u.a. (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Zürich, 275–301.

Ziethe, C., 2018. Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils. BZNW 233. Berlin.

Zobel, H.-J., 1982. Art. חֶסֶד. ThWAT III. Berlin u.a., 48–71.

Abstracts

In Gesellschaft und Kirche hat gegenwärtig ein regelrechter Solidaritätshype eingesetzt, doch niemand scheint recht zu wissen, was Solidarität eigentlich meint. Bei Licht betrachtet, tritt als Konfliktlinie immer wieder das Problem des sperrigen Übergangs von Parteilichkeit und Gleichheit, Partikularität und Universalität zutage. Es wird ausgehend von den solidaritätstheoretischen und ideengeschichtlichen Erwägungen des Theologen Helmut Gollwitzer und des Soziologen Hauke Brunkhorst aufgegriffen, die beide auf die alttestamentliche Figur des Bundes rekurrieren und eine bundestheologische Perspektivierung des Problems anstoßen. Diesen bundestheologischen Impuls aufnehmend, versucht die vorliegende Studie erste grundlegende Konturen einer Theologie der Solidarität zu entwickeln. Zur bibeldidaktischen Exploration dienen dabei zwei alttestamentliche Erzähltraditionen, namentlich die Narrationen von der Hure Rahab (Jos 2,1–24) und der Begegnung Davids mit Mefiboschet (2Sam 9, 1–13), in denen der hebräische Begriff für Solidarität (חֶסֶד) im Zentrum steht und die transpartikulare Ausweitungs- und Öffnungsvorstellungen einer «wachsenden Universalität» erkennbar wird, die gleichwohl die Konkretheit zwischenmenschlicher Begegnung und Verbundenheit nicht hinter sich lässt.

In society and the church, a real solidarity hype has begun, but no one seems to know quite what solidarity actually means. When viewed in the light of day, the problem of the unwieldy transition between partisanship and equality, particularity and universality repeatedly emerges as a line of conflict. It is taken up on the basis of the considerations of theologian Helmut Gollwitzer and sociologist Hauke Brunkhorst on the theory of solidarity and the history of ideas, both of which refer to the Old Testament figure of the covenant and initiate a covenant-theological perspective on the problem. Taking up this covenant-theological impulse, this study attempts to develop the first basic contours of a theology of solidarity. Two Old Testament narrative traditions, namely the narratives of Rahab the harlot (Jos 2:1-24) and David›s encounter with Mephibosheth (2Sam 9:1-13), serve as didactic biblical explorations, in which the Hebrew term for solidarity (חֶסֶד) is central and the transparticular ideas of expansion and openness of a «growing universality» are recognisable, which nevertheless does not leave behind the concreteness of interpersonal encounter and connectedness.

Marco Hofheinz, Hannover