Willibald Sandler

Neuer Anfang als Schlüsselbegriff einer biblisch orientierten Dogmatik

Ein dramatisch-kairologisches Arbeitsprogramm

DEUTSCH

ABSTRACTS

Der Beitrag entwickelt eine biblisch orientierte Dogmatik, die Gottes Handeln als ein fortlaufendes Erneuern der Schöpfung versteht, das sich in kleinen und kleinsten von Gott gesetzten Neuanfängen verwirklicht. Die Samenkorn-Gleichnisse Jesu (Mt 13) bilden den hermeneutischen Schlüssel für dieses Heilshandeln, in dem Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie zusammenlaufen. Das eschatologische Reich Gottes leuchtet in minimal-invasiven, hochpotenten und zugleich verletzlichen Samenkorn-Ereignissen auf, die Menschen ein Stück weit in ihrem innersten Sein auf Gott hin öffnen und sie in eine Entscheidungssituation (Kairos) versetzen: den erfahrenen Neuanfang eigentätig fortzusetzen oder ihn abzuweisen. Aus dieser dramatisch-kairologischen Perspektive ergibt sich ein neuer Blick auf Gnade und Freiheit: Gottes Gnadenmacht versetzt Menschen immer wieder in Neuanfänge, die die menschliche Freiheit aber nicht überwältigen, sondern freisetzen, so dass sich kompatibilistisches und libertarisches Freiheitsverständnis miteinander verbinden lassen. Sünde erscheint entsprechend als Verweigerung solcher Neuanfänge. Adams Sündenfall (*peccatum originale originans*) vollzieht sich analog in jedem verfehlten Gnadenkairos, indem der Mensch (= Adam) den neuen Anfang, in den Gott ihn versetzt, zurückweist und so eine Unheilsdynamik neu anfangen lässt, die sich als Erbsünde (*peccatum originale originatum*) geschichtlich fortschreibt.

LIMINA Theologie im interdisziplinären Dialog
Theology in interdisciplinary dialogue
9:2, 2026, 92–120
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.5

ENGLISH

New beginnings as the key for biblically oriented dogmatics.
A dramatic-kairological approach

This article develops a biblically oriented dogmatics that understands God's action as a continuous renewal of creation through small and minute new beginnings presented by God. Jesus' parables of the seed (Matt. 13) provide the hermeneutical key to this salvific action, in which Christology, anthropology, soteriology, and eschatology converge. The eschatological Kingdom of God appears in minimally invasive, highly potent, and at the same time vulnerable "seed" events that open people up to God in their innermost being and confront them with decisions (kairos): to actively continue the new beginning they have experienced or to reject it. From this dramatic, kairological perspective, a new understanding of grace and freedom emerges: God's power of grace repeatedly places people at new beginnings, which do not overwhelm human freedom but rather set it free. This allows for compatibilist and libertarian interpretations of freedom to be brought into a fruitful relationship. Sin, accordingly, is the rejection of such new beginnings. Adam's Fall (peccatum originale originans) *is repeated analogously in every missed kairos of grace, in that a human being (=Adam) rejects the new beginning into which God places them, thereby setting in motion once again a dynamic of ruin that continues historically as original sin* (peccatum originale originatum)*.*

| KEY WORDS

Dramatische Theologie; theologische Anthropologie; Schöpfung; Handeln Gottes; *creatio continua*; Sündenfall; Goldenes Kalb; Idolatrie; Reich Gottes; Samenkorn-Gleichnisse; Gnadenereignis; Phänomenologie von Transzendenzerfahrungen; Gnade und Freiheit; Erbsünde

dramatic theology; theological anthropology; creation; God's actions; creatio continua*; the Fall of Man; golden calf; idolatry; Kingdom of God; parables of the seed; grace; phenomenology of experiences of transcendence; grace and freedom; original sin*

| BIOGRAPHY

Willibald Sandler promovierte über Karl Rahner und habilitierte sich mit einer Arbeit zur dramatischen Theologie, jeweils an der Universität Innsbruck. Seit 2012 ist er außerordentlicher Universitätsprofessor für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck.
Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der charismatisch-evangelikalen Spiritualität und Theologie, der dramatischen Kairologie sowie der Samenkornspiritualität. Seit vielen Jahren ist er in der theologischen Erwachsenenbildung tätig und Gründer und Leiter des kontemplativ-charismatischen Gebetshauses *Die Weide*.
Zahlreiche Publikationen und Online-Beiträge:
https://www.uibk.ac.at/systheol/sandler

Die biblische Heils- und Unheilsgeschichte spannt sich aus zwischen Schöpfung als Anfang von allem (Gen 1,1) und einer Vollendung, bezeichnet als Himmel, Reich Gottes, ewiges Leben oder neues Jerusalem, die nicht in einem kontinuierlichen Aufstieg erreicht wird, sondern dramatisch: durch Tod, Untergang, Auferstehung und Gericht hindurch als neue Schöpfung: ein neuer Anfang (Offb 21). Dazwischen spielt sich eine dramatische Heils- und Unheilsgeschichte ab, mit zunehmend extremeren Zyklen von Sünde – Fall – Sündenfall und gottgewirkter Wiederherstellung, die als Rettung, Befreiung und Erlösung beschrieben wird.

Aber wie rettet Gott? Die Bibel beschreibt das in vielen Texten und Geschichten sehr unterschiedlich und oft in der Weise von massiven und gewalttätigen Eingriffen. Im Neuen Testament hat Jesus solche Vorstellungen, v. a. von apokalyptischem Gericht und Rettung, aufgegriffen und entscheidend transformiert. In seiner großen Gleichnisrede in Mt 13 offenbart Jesus die „Geheimnisse des Himmelreichs" (Mt 13,11) als das, „was seit der Schöpfung der Welt verborgen war" (Mt 13,35). Demnach handelt Gott „minimal invasiv", indem er wie ein Sämann die Samenkörner seines lebendigen Wortes aussät – auf unterschiedlichen Grund, der offenbar für die mehr oder weniger disponierten Herzen der Menschen steht. Aber wenig später sind es im Gleichnis vom Sämann die Menschen, die auf schlechten oder guten Grund gesät werden (Kap. 3.1; Anm. 9). Samenkorn-Ereignisse des gegenwärtig aufleuchtenden Gottesreichs erreichen sie so tief in ihrem Sein, dass sie selbst, von Gottes Gnade ergriffen, sich *in einen neuen Anfang gesät* erfahren. Gott rettet also, indem er die Menschen – oft ungefragt und ungewollt – ein winziges Stück weit in ihre Vollendungsgestalt versetzt, auf dass sie schon jetzt Frucht tragen und so das Gottesreich im Verborgenen wächst.

Aber diese Samenkörner oder Samenkorn-Ereignisse sind nicht nur hochpotent mächtig, sondern zugleich winzig und verletzlich. Die Menschen können und müssen entscheiden, ob sie diese Saat in sich wachsen lassen wollen, oder ob sie versuchen, sie sich aus dem Herzen zu reißen. Denn wenn sie sie wachsen lassen, müssen sie ihr Leben zum Besseren ändern …

Ein solcher Ansatz ergibt eine biblisch orientierte Dogmatik mit *neuem Anfang* als durchgängigem Schlüsselbegriff: Sie beschreibt nicht nur Schöpfung als Anfang (als von Gott geschaffenen Neu-Anfang) und eschatologische Vollendung als neuen Anfang, sondern insgesamt Handeln Gottes als Setzen von neuem Anfang – auch im Sinn einer *creatio continua* im fortlaufenden Erhalten und Erneuern seiner Schöpfung, sowie in seinem Wirken durch Menschen, paradigmatisch durch seinen mensch-

gewordenen Sohn. Sünde erweist sich von da aus als vollzogene Verweigerung von gottgewirkten seminal-winzigen Neuanfängen, mit denen Gott auch eine sündig gebundene Freiheit nicht überwältigt, sondern in eine Entscheidungssituation (= Kairos) hinein mit dem Risiko freisetzt, dass diese Freiheit missbraucht wird, um Gottes Heilswillen zu durchkreuzen. Daraus ergibt sich mein im Untertitel genanntes dramatisch-kairologisches Arbeitsprogramm. Es steht im Kontext der Innsbrucker Dramatischen Theologie (vgl. Miggelbrink 2004), an der ich im Gefolge ihres Gründers, des bibeltheologisch ausgerichteten Dogmatikers Raymund Schwager, seit vielen Jahren mitarbeite (vgl. Sandler 2012; 2023a).

1 Der Anfang von allem

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1,1): Gottes Erschaffen der Welt sprengt unsere geläufigen Vorstellungen von Anfang. Denn es gibt ja nichts, in das hinein Gott diesen Anfang setzen könnte. Es ist *Schöpfung aus dem Nichts* (*creatio ex nihilo*), aber genau das ist für uns unvorstellbar (vgl. Link 2012, 270–275). Deshalb ist es besser, nicht die Welt von Gott her zu entwerfen, sondern ausgehend von gegenwärtiger Welterfahrung zurückzufragen nach Gott als *grundlosem Ursprung* (*causa prima*), in dem alles gründet. Daraus ergibt sich ein Begriff von Erschaffen nicht nur als anfängliches Ins-Dasein-Setzen, sondern zugleich als fortlaufendes Am-Leben-Erhalten und – angesichts von Vergänglichkeit und Fehlbarkeit – als Immer-wieder-neu-ins-Leben-Setzen. Und diese *fortlaufende Schöpfung* (*creatio continua*) muss als ein Prozess aufgefasst werden, der nicht ewig ist, sondern einen Anfang und ein Ende hat, die sich nicht auf einer Zeitachse eintragen lassen: ein radikaler Anfang durch eine *creatio ex nihilo* in Gott selbst und ein Ende als Vollendung in Gott, das als *erfüllter Anfang* zu begreifen ist.

Gottes Erschaffen der Welt sprengt unsere geläufigen Vorstellungen von Anfang.

Es ist erstaunlich, wie stark der biblische Sprachgebrauch einer solchen philosophisch anspruchsvollen Sichtweise entspricht: Die erste Schöpfungserzählung favorisiert das Verb *bara* als einen Begriff für ein voraussetzungsloses Hervorbringen, das nicht auf Rohmaterial angewiesen und ausschließlich Gott vorbehalten ist (vgl. Bernhardt 1973). Damit bedeutet *Erschaffen*: Gott setzt einen „Anfang, der nicht *war*, sondern *ist*" (Zenger/

Löning 1997, 34). Bereits Gen 1,1 ist zu übersetzen: „Als Gott anfing, Himmel und Erde zu schaffen …“ (ebd., 35). Dieses exklusiv *theo*logische *bara* ist aber nicht auf ein uranfängliches Hervorbringen gemäß christlich-nachbiblischen Konzepten einer *Schöpfung aus dem Nichts* beschränkt, sondern umfasst die Dimensionen von

(1) anfänglichem Hervorbringen (Gen 1–2,4 siebenmal),
(2) fortlaufendem Erhalten und Neubeleben in der Geschichte, sowie
(3) einem eschatologischen Vollenden in der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. Jes 65,17).

Dieses heilsgeschichtliche Schöpferwirken Gottes hat seine Mitte in der zweiten Verwendung von *bara* als einem innergeschichtlichen Erhalten und Erneuern – und zwar durch ein immer wieder und auf diese Weise geradezu fortwährend erfolgendes *grundloses Hervorbringen von neuem Anfang*, auch angesichts von Schaden, Krankheit, Tod und Schuld. So wird die unvorstellbare Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zeichenhaft vorweggenommen durch Gottes Neuschöpfung des zerstörten Jerusalem (Jes 65, 17–18).

2 Handeln Gottes als Setzen von neuem Anfang

Diese biblische Weisheit legt uns nahe, das Handeln Gottes insgesamt als Schaffen von Neuem bzw. von neuem Anfang zu verstehen. Das lässt sich anhand der Typologie des göttlichen Handelns von Hans Kessler genauer entfalten (vgl. Kessler 2006).
Die drei biblischen Grundformen von Gottes Erschaffen als anfängliches Ins-Dasein-Setzen, fortlaufendes Erhalten und Erneuern sowie eschatologisches Vollenden decken bereits drei von vier Grundtypen des Handelns Gottes nach Kessler ab:

- [H1] „Gottes unvermitteltes Schöpfungshandeln“ als Setzen eines ersten Anfangs (ebd., 97);
- [H2] ein „kreatürlich vermitteltes allgemeines und ständiges Schöpfungswirken Gottes in der Welt“ (ebd., 98);
- [H4] „ein nicht durch menschliche Aktivität vermitteltes, radikal innovatorisches Auferweckungs- und Vollendungshandeln Gottes an der Welt“ (ebd., 100) als Setzen eines absoluten Neuanfangs.

Dazu kommt bei Kessler

- [H3] ein „durch menschliche Akteure vermitteltes besonderes (innovatorisches) Wirken Gottes in der Welt“ (ebd., 102).

Drei dieser Grundtypen von Gottes Handeln sind ausdrücklich innovatorisch. Gott handelt, indem er einen ersten [H1] oder einen neuen Anfang setzt: entweder anthropologisch, in Menschen oder durch Menschen vermittelt [H3], oder eschatologisch in einer radikal neuschöpferischen Weise [H4].

Eine autonome Eigenwirksamkeit der Geschöpfe

Kesslers zweite Kategorie eines *kreatürlich vermittelten allgemeinen und ständigen Schöpferwirkens Gottes* scheint hingegen einem innovatorischen göttlichen Handeln geradezu entgegengesetzt zu sein. Kessler erklärt es mit Thomas von Aquin als erstursächliches Wirken Gottes (*causa prima*), das eine autonome Eigenwirksamkeit der Geschöpfe ermöglicht (ebd., 98). Und da Gott auf diese Weise *jedes* geschöpfliche Wirken ermöglicht, ob es nun segenbringend oder zerstörerisch, gut oder böse ist, ergibt sich für ihn daraus eine „Paradoxie des göttlichen Handelns“ (ebd., 99). Mit Luther bezeichnet Kessler diesen Typ des Handelns Gottes als *fremdartig verborgenes Werk Gottes* („*opus Dei alienum*“), weil es Gottes Güte verdunkelt und die Theodizeefrage hervortreibt (ebd.). Allerdings stellt Kessler mit der traditionellen Gotteslehre auch fest, dass Gottes ständiges Schöpfungswirken untrennbar mit seiner Vorsehung verbunden bleibt. „[S]o bleibt [Gott] doch der Herr in allem und hält noch inmitten der Triumphe der Unterdrücker an der intendierten Bestimmung der Welt fest“ (ebd.). Erkennbar (in der Weise eines „*opus Dei proprium*“) wird für ihn dieses heilsmächtige Wirken Gottes erst in der dritten Kategorie eines eigentlichen, kommunikativen Handelns Gottes, das durch ein Handeln von Menschen vermittelt ist und im Handeln Jesu Christi authentisch offenbar wird [H3]. Aber kann man beide Typen eines göttlichen Handelns voneinander trennen? Kessler betont die Unterscheidung,[1] um interventionistische Vorstellungen eines unvermittelten göttlichen Eingreifens – in Natur und Naturgesetze – abzuweisen (ebd., 101). Ohne derartige im Grunde neuzeitliche Vorstellungen zu stützen, betont die Bibel immer wieder die Kontinuität zwischen einem „allgemeinen und ständigen Schöpferwirken“ und einem durch menschliche Aktivität vermittelten göttlichen Handeln.

1 Kessler versteht seine vier Typen von Gottes Handeln als nicht aufeinander reduzierbar (vgl. Kessler 2006, 97). Aber er will auch nicht davon abrücken, die *creatio continua* als ein *Handeln* und nicht nur als Wirken Gottes zu bezeichnen (ebd., 98, Anm. 21). Damit lässt er einen Sinn erkennen für die Kontinuität und zugrundeliegende Einheit seiner vier Typen – als Handeln Gottes.

Dass Gott „seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt“ (vgl. Mt 5,45), ist für Jesus keine skandalöse Ungerechtigkeit sondern das *Überfließen* von Gottes aufrichtender Gerechtigkeit, von der wir – als Böse und Gute – uns erfassen lassen sollen, so dass unsere Gerechtigkeit zur von ihm empfangenen göttlichen Gerechtigkeit geworden ist, die wir derart gewandelt auf andere überfließen lassen. So und nur so können wir vollkommen sein, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48), so dass Gott durch unser Mitwirken die Bösen zum Guten befreien und die Welt erlösen kann (Kap. 5).
Auf diese Weise lässt Gott die Sonne über Bösen und Guten untrennbar in beiden Formen aufgehen und auf sie überfließen: als verlässlich wiederkehrendes Naturereignis und vermittelt durch Menschen, die das von Gott Empfangene in Freiheit weitergeben. Ohne Gottes heilvolles Handeln zu entstellen, vollzog sich das nur am Menschen Jesus Christus. Dieser empfing Gottes Liebe durch Menschen und durch die Natur, mit der er tief verbunden war, und gab sie ungebrochen weiter – in einer fortschreitenden Solidarisierung bis zur Identifizierung, die letztlich nicht nur alle Menschen, sondern die ganze Schöpfung umfasst. So können wir den personalen Gott und den erlösenden Jesus Christus nicht nur in allen Menschen, sondern in allen Dingen und Ereignissen finden (Kap. 6.1).
Für Kesslers *kreatürlich vermitteltes allgemeines und ständiges Schöpferwirken Gottes in der Welt* bedeutet das, dass auch dieses seinen tiefsten Grund und sein Ziel in Christus findet und dadurch Träger eines personalen, rettenden und erneuernden Handelns Gottes ist, in dem er sich offenbart und verbirgt, neuen Anfang eröffnet oder eben nicht, wann und wie er es will.[2] Von daher erscheint es als angemessen, Gottes Handeln *in all seinen Formen* als schöpferisch-kreativ im Sinne eines Setzens von (neuem) Anfang zu bezeichnen.

3 Der Mensch als Beziehungswesen: Schöpfung und Fall

3.1 Der Mensch: geschaffen in vier Grundbezügen

Gemäß Gen 1–2 hat Gott den Menschen als Beziehungswesen geschaffen. Der als letztes geschaffene Mensch spiegelt das auf die ganze Schöpfung bezogene abschließende „Sehr gut“ (Gen 1,31) in seinen vier Grundrelationen von Gottbezug (Gen 1,26–30), Weltbezug (Gen 2,9), Interpersonalität (Gen 2,23) und Selbstbezug (Gen 2,25). Dies lässt sich gabetheologisch in-

2 Man kann dies als Modulationen jener beständig erhaltenden Grundbewegung (*creatio continua*) sehen, die nicht nur als Resonanz in Menschen, sondern in allem Geschaffenen mitschwingen. Wenn hörende Menschen dieses „Lied in allen Dingen“ (Joseph von Eichendorff) wahrnehmen und zum Lob Gottes singen – angefangen mit den biblischen Psalmen –, dann ist das mehr als bloße poetische Imagination. Es hat ein „*fundamentum in re*“, das sich theologisch, christologisch erschließen lässt.

terpretieren: Gott gibt dem Menschen nicht nur Welt (Gen 1,28; 2,8–9) und Mitmenschen (Gen 2,21–24), sondern – zugrundeliegend in einer doppelten Selbstgabe – *sich selbst ihm* und *ihn sich selbst*, so dass der Mensch zu einem vierfachen Dank an Gott befähigt wird: Danke, dass du *dich mir* gibst; danke, dass du *mich mir* gibst; danke, dass du mir die Lebenswelt gibst, und danke, dass du mir Mitmenschen gibst.

Gott als der, der fortwährend und immer neu gibt

Die allem anderen zugrundeliegende doppelte Selbstgabe eröffnet den Menschen eine *verdankte Autonomie* als *Selbstbestimmung in Bezogenheit*, im Modus einer radikalen Freiheit. Diese befähigt, beauftragt und verpflichtet sie dazu, die vierfältige Gottesgabe *als Gabe* anzunehmen, indem sie Gott als Geber dafür danken und sich selbst in Freiheit dazu bestimmen, sich von ihm – als dem, der fortwährend und immer neu gibt – bestimmen zu lassen, indem sie sich und alles immer wieder ihm geben, um es – gesegnet und ins rechte Verhältnis zu Gott als der eigentlichen Mitte gerückt – von ihm neu zu empfangen.

3.2 *Sündenfall als Debalancierung der menschlichen Grundbezüge*

Diese radikale Frei-Gabe des Menschen in seiner Erschaffung durch Gott eröffnet aber auch die Möglichkeit ihrer Zurückweisung, zunächst indem man die Gabe an sich reißt, ohne den Geber *als* Geber dankend anzuerkennen (Röm 1,21). Damit aber entwertet der Mensch nicht nur den göttlichen Geber, sondern zugleich die Gabe der Schöpfung: Mitmenschen, Welt und sich selbst. Denn die transzendentale Seinsqualität einer in ihr Sein eingeschriebenen Wahrheit, Gutheit und Schönheit[3] gründet darin, dass sie als Gabe Gottes den Geber realsymbolisch vergegenwärtigen und aufleuchten lassen. Wo diese *ikonische Transparenz* sich verdunkelt (durch eine vorübergehende Selbstverbergung des unverfügbaren Gottes und/oder aufgrund von persönlicher oder struktureller Schuld), entsteht eine Sinn- und Identitätskrise, die durch die Fixierung auf *Idole* vordergründig kompensiert, im Grunde aber radikal verschärft wird (Kap. 3.3.; vgl. Marion 1981): In allen Grundbeziehungen entfalten Idole einen verführerischen Glanz und entfachen eine Begierde, die letztlich nur ins Leere gehen kann. So kippt die erste Grundform der Verweigerung von Gottes vierfältiger Gabe – *ein Ansichreißen der Gabe ohne den Geber*, mit einer resultierenden Entwertung Gottes als des Gebers – in eine *Verweigerung der* nun entwerteten und un-

3 Vgl. die thomistische Transzendentalienlehre, vor allem in ihrer Entfaltung durch Hans Urs von Balthasar in seiner „Trilogie" von theologischer Ästhetik, Theodramatik und Theologik (Balthasar 1976, 9–33). Man könnte hier – wie unten im Kap. 6.2 – von einer *Erfahrung von Transzendentalien* sprechen.

erträglich hässlich erscheinenden *Gabe selbst*: letztlich in einem geradezu ontologischen Hass auf Welt, Mitmenschen und sich selbst (vgl. Sartre 1970). Das bedeutet jedoch nicht, dass Menschen stets nur zwischen ikonischer Transparenz und nihilistischer Idolatrie zu wählen hätten. Vielmehr sind dies die normalerweise verborgenen Extrempunkte einer Welt und menschlichen Existenz – individuell, gemeinschaftlich und kollektiv –, die sich in einer dramatischen Geschichte vom ersten Anfang bis zum Ende und angesichts immer wieder gottgeschenkter Neuanfänge in zahllosen Abschattungen und Umbrüchen zwischen himmlischen Höhen und höllischen Abgründen abspielt.

Ähnlich, allerdings nicht theoretisch spekulativ, sondern in narrativer Anschaulichkeit und zugleich eindrucksvoller Präzision erschließt die Bibel die menschliche Lebenswelt zwischen Himmel und Hölle, in Heils- und Unheilsgeschichte, ausgehend von den äußersten Extremen einer ganz und gar guten, gottgeschaffenen und gottverbundenen paradiesischen Anfangswelt (Gen 1–2), in der die Menschen mit wenigen Schritten ihre ursprünglich guten Grundbeziehungen ruinieren (Gen 3), mit den Konsequenzen von Brudermord (Gen 4,8.23–24) und Gewalteskalation (Gen 4,23–24) bis hin zu einer umfassenden Verderbnis der Welt durch Gewalt (Gen 6,11–12).

Die dunkle Möglichkeit, eine Gabe an sich zu reißen, ohne sie als Gabe anzuerkennen

Wie der (immer wieder neu) gottgegebene gute Anfang schuldhaft pervertiert wird und überhaupt werden kann, erklärt die Bibel durch verschiedene Sündenfallerzählungen, von denen der Sündenfall im Paradies (Gen 3) die schwierigste Aufgabe übernimmt, den allerersten Anfang einer umfassenden Entfremdung von Gott zu erschließen, vom siebenfachen „Gut“ zu einer anfänglichen Debalancierung aller menschlichen Grundbeziehungen, die noch so keimhaft ist, dass sie nicht einmal als Sünde bezeichnet wird. Doch zeigt der erste ausdrücklich als Sünde bezeichnete Vorfall eines Brudermordes, wie zerstörerisch dieser anfängliche Balanceverlust wirklich ist (vgl. Sandler 2009, 137–148).

In Gen 3 wird die Versuchung der Schlange erst möglich durch einen verbotenen Baum, der sich in systematischer Rekonstruktion als „*Baum der Unverdanktheit*“ deuten lässt (vgl. ebd., 78–81): Demnach steht er für die dunkle Möglichkeit, eine Gabe an sich zu reißen, ohne sie als Gabe anzuerkennen. Diese abgründige Möglichkeit ist mit einer (vierfach) umfassenden Gabe, zu der Autonomie *als Gabe* gehört, notwendig mitgegeben,

ohne dass dadurch Gottes Güte oder Allmacht eingeschränkt würde. Denn Gott kann dem Menschen nicht *geben*, was dieser eigenmächtig an sich zu reißen versucht: nämlich absolute Autonomie in dem Sinn, dass das, was Gott dem Menschen gibt, keine Gabe ist. Dennoch können Menschen auf die perverse Idee kommen, einen wesentlichen, von Gott vorenthaltenen Gewinn daraus zu erzielen, dass sie die *verdankte Autonomie* zu einer *unverdankten Autonomie* mit einem *Sein wie Gott ohne Gott* (Gen 3,5) übersteigern. Die fatale Wirkung ist die beschämende Illusion einer existenziellen Nacktheit (Gen 3,7), die um jeden Preis verborgen und durch vorgespielte Grandiosität überdeckt werden muss.

3.3 Das goldene Kalb: Sündenfall als Pervertierung individueller und sozialer Identität

Wie durch einen Sündenfall die Menschen in ihrer sozialen Identität, Kultur und Religion zu Rivalität und Gewalttätigkeit pervertiert werden, erschließt die Erzählung vom goldenen Kalb: Die dort beschriebene und verurteilte *Idolatrie* muss man nicht als offenkundigen Götzendienst verstehen: „*Mach* uns Gott“ statt „Mach uns *Götter*“ (Ex 32,1).[4] Dann geht es um Idolatrie nicht als Ersetzung Gottes durch einen Götzen, sondern um den nicht weniger verheerenden Versuch, Jahwe eigenmächtig verfügbar zu machen: in Übertretung von Ex 20,4: „Du sollst dir kein Kultbild *machen*.“[5] Dem entspricht ein „Sündenfall“ von einer positiv-bezogenen, aus Gottes doppelter Selbst-Gabe sich vollziehenden gemeinschaftlichen Identität in eine negativ-abgrenzende Identität (vgl. Sandler 2012, 424–438): Ein Volk, das seine Identität ganz Gott verdankt (Jes 43,1.7), gerät in eine Identitätskrise, wenn Gott sich entzieht. Anstatt diese Krise in Bitte, Klage und Buße durchzustehen, reißt es Gottes Repräsentationsmacht an sich und macht den unverfügbaren Gott durch einen verfügbaren *Identitätsmarker* greifbar. Auch wenn die Menschen von Gott abgeschnitten sind, „wissen“ sie nun, wer sie sind: „Wir sind die, die Gott haben, weil wir sein Kultbild haben und andere nicht.“ Auf diese Weise wird das Volk durch die Grenze von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit „de-finiert“ (von *finis* = Grenze). Und auch Gott wird dadurch lokalisiert, begrenzt, de-finiert und angeeignet; Gott – und Religion als Kult Gottes – wird *sakralisiert*. Die ursprüngliche *positiv-bezogene, segensorientierte Identität*, durch die „alle Sippen der Erde Segen erlangen“ sollen (Gen 12,3), wird so pervertiert in eine *negativ-abgrenzende Identität* im Namen Gottes, die Rivalität und Gewalt strukturell hervorbringt.

4 So kann die Forderung der Israeliten an Aaron „Mach uns Elohim“ (Ex 32,1) nämlich auch verstanden werden – mit dem Mehrzahlwort Elohim als legitimer Bezeichnung des Gottes Jahwe (vgl. Dohmen 2004, 294).

5 Zu dieser idolatrischen Interpretation des goldenen Kalbs vgl. Sandler 2021, 273–275.

Das kann sich als eine schleichende Idolatrisierung vollziehen, die auch die von Gott gegebenen Repräsentationen seiner selbst pervertiert. Zum Beispiel das Sabbatgebot, das sich unter der Hand zu einem Identitätsmarker einer negativ-abgrenzenden Identität entwickelt hat und solcherart den religiösen Autoritäten zum Anstoß gegen Jesu Heilungstätigkeit wurde (vgl. Sandler 2017, 193–195). Von daher ergibt sich die Notwendigkeit einer Erlösung, die das Verhältnis der Menschen zu Gott und zu sich selbst auch auf der Ebene sozialer Identität in einen neuen Anfang setzt.

4 Gottes Heilshandeln als neuer Anfang im Alten Testament

Das Alte Testament erzählt Gottes Heilshandeln als eine Abfolge immer neuer Anfänge. Der deuteronomistische Zyklus von Abfall, Unheil, Umkehr und Rettung (Ps 106; 107) zeigt, wie Gott dem Scheitern seines Volkes immer wieder einen neuen Anfang entgegensetzt. Die Katastrophe des Exils sprengt dieses zyklische Modell: Die Zerstörung von Volk, Land, Tempel und Königtum wird nun monotheistisch gedeutet als Gerichtshandeln des einen, allmächtigen Gottes, der den Abfall seines Volkes bis zu dessen Vernichtung bestraft, aber den zu ihm Umkehrenden einen neuen Anfang eröffnet, der Neuschöpfung bedeutet.

Das Problem von immer größeren uneingelösten Versprechungen

Mit dem Monotheismus erhebt sich die existenzielle Theodizeefrage in voller Schärfe (vgl. Sandler 2019): Weil der eine Gott als Schöpfer und Herr *von allem* gedacht wird, kann das Böse nur mehr bedingt Unheilsmächten zugeschrieben werden und fällt letztlich auf ihn zurück. Das Alte Testament beantwortet dieses existenzielle Theodizeeproblem jedoch nicht durch eine *Einschränkung* von Vorstellungen göttlicher Macht, sondern durch eine *Steigerung* derselben: Je größer die Krise, desto größer bezeugen die exilischen Propheten Gottes Macht – als strafende Macht, aber letztlich als *Heilsmacht*, die das Böse überwindet und einen neuen Anfang eröffnet: nicht mehr nur als Rettung des Gottesvolks vor dem Untergang, sondern durch den Untergang hindurch. Gott kann aus den Gebeinen der Getöteten sein Volk neu erschaffen (Ez 37). Diese für modernes Denken kontraintuitive Theodizeestrategie[6] warf allerdings das Problem von immer größeren uneingelösten Versprechungen eines zukünftigen Heilshandelns Gottes auf.

6 Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird christliche Theodizee v. a. durch eine Relativierung von Gottes Macht – als Rettung seiner Gutheit – verbreitet. Weil dadurch auch die Heilsmacht Gottes als Durchsetzungsfähigkeit seines Heilswillens unplausibel wird, ist dies eine fatale Theodizee-Strategie (vgl. Sandler 2023a, 1; 17).

Die Apokalyptik steigerte seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Gott zugetraute Rettungsmacht nochmals:[7] nicht nur durch eine Neuschaffung des erwählten *Volkes*, sondern der ganzen Schöpfung (Jes 65,17) und jedes einzelnen Menschen durch Auferweckung von den Toten (Dan 12,2). Und dies soll bewirkt werden durch ein finales eschatologisches Handeln Gottes, der seinen himmlischen Heilsmittler schickt, um die ungerechten Machthaber zu richten und seine ewige, unvergängliche Herrschaft aufzubauen (Dan 7,13–14). Aber es vergingen nochmals eineinhalb Jahrhunderte vergeblichen Wartens. Dann verkündete Johannes der Täufer das endzeitliche Gericht und das Reich Gottes als unmittelbar bevorstehend. Und er verkündete – nach dem Zeugnis der Evangelien – Jesus von Nazaret als den Kommenden, der die jahrhundertelang aufgetürmten Heilserwartungen einlösen sollte!

5 Neuer Anfang in den Evangelien

Jesus übernahm die Verkündigung von Johannes dem Täufer und transformierte sie:[8] Der Täufer verband in seiner Verkündigung das Reich Gottes vor allem mit einem kommenden Gericht, das auch die Juden treffen würde. Demgemäß forderte er Umkehr, um einer Verurteilung im kommenden Gericht zu entgehen, und taufte, um damit die Menschen für das kommende Gericht zu schützen. Jesus hingegen verkündete die frohe Botschaft („Evangelium“) vom Reich Gottes als Heilsereignis. Demgemäß verband er seine gleichlautende Verkündigung (Mt 4,17 = Mt 3,2) mit ganz anderen Taten: Er taufte nicht, sondern heilte und befreite Menschen. Und er beanspruchte, dass sich eben dadurch das Reich Gottes bereits exemplarisch vergegenwärtigt (Lk 11,20, Mt 12,28, s. u.). Dabei verstand er das Gottesreich als eine dynamische Wirklichkeit, die zwar mit seinen Heilstaten bereits ganz bei den Menschen angekommen ist, aber als alles umfassende Wirklichkeit noch aussteht (Mk 9,1).

5.1 Samenkörner des Gottesreichs

Wie die Gegenwart und die ausstehende Zukunft des Gottesreichs miteinander zusammenhängen, erklärt Jesus in seinen Lehren mit Wachstumsgleichnissen. Er spricht von sich als dem Sämann (Mt 13,37), der in großer Zahl Samenkörner des Gottesreichs überallhin verteilt (Mk 4,26.30–31; Mt 13,19).

7 Vgl. zum Folgenden Sandler 2019, 116–119.

8 Vgl. zum Folgenden Söding 2007.

In der Bildsprache der Evangelien sind Samenkörner winzig klein, aber hochpotent (Mt 13,32). Sie sind überaus verletzlich (Mk 4,4–7) und doch unzerstörbar, so dass sie durch ihren Tod hindurch Frucht tragen (Joh 12,24). Dabei stehen die Samenkörner

- für das Wort Gottes (Lk 8,11 par Mk 4,14) – als lebendiges, schöpferisches Tatwort, das sich heilsmächtig durchsetzt;
- für die Menschen, die von Gottes Wirken in Jesus Christus so tief erfasst werden, dass sie selbst als die bezeichnet werden, die gesät werden;[9]
- für den Mensch gewordenen Christus, der *das* fleischgewordene Wort ist, durch das Gott die Welt geschaffen hat und erlöst (Joh 1) und der sich als Weizenkorn bezeichnet hat (Joh 12,24).

Demgemäß steht das in der Weise von Samenkörnern ankommende *Gottesreich* für Gott selbst, der durch seinen Sohn – als sein lebendiges „Wort" (Joh 1,1–14) – in der Welt und bei den Menschen bereits angekommen ist.

Heilsereignisse, durch die Gottes Königsherrschaft mitten in einer unerlösten Welt aufleuchtet

Während im eschatologisch noch ausständigen „Reich Gottes in Macht" (Mk 9,1) Gottes Gegenwart wie ein Blitz alles erfassen wird (Mt 24,27par), so dass eine Zurückweisung nicht mehr möglich ist, sind die „Samenkörner des Gottesreichs" als von Jesus ausgelöste Heilsereignisse zu verstehen, durch die Gottes Königsherrschaft als Realsymbol oder „Realverheißung" seiner allumfassenden Ankunft mitten in einer unerlösten Welt aufleuchtet (vgl. Sandler, in Vorbereitung). In einem kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit – und nur da – ist Gottes Herrschaft uneingeschränkt *angekommen*. Ausdrücklich bezeugen das die Evangelien für Jesu Heilungen (Mt 11,2–5) sowie für seine exorzistischen Befreiungstaten: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20 par Mt 12,28).
Das solcherart durch Jesu Heilstaten aufleuchtende Gottesreich strahlt für einen Moment auf alles andere aus (Mk 7,37) und wird so von den Zeugen dieses Ereignisses zumindest im ersten Augenblick unwillkürlich auch an*genommen* (Lk 4,22a und dazu Sandler 2014, 14–15). Gemäß den Auslegungen der Samenkorngleichnisse werden die Menschen von Jesu Heilsereignissen so tief erfasst, dass sie selbst es sind, die gesät werden.[10] Das

9 Vgl. Mt 13,38, sowie Mt 13,19.20.22.23 par Mk 4, 15.16.18.20 und Lk 8,13.14.15, bei wörtlicher Übersetzung aus dem Urtext. Z. B. Mt 13,22: „Der aber in die Dornen Gesäte, dieser ist der das Wort Hörende, aber die Sorge des Aions und der Trug des Reichtums ersticken das Wort, und fruchtlos wird es."

10 Lohfink (1987, 10) setzt sich für diese in nur wenigen Übersetzungen berücksichtigte wörtliche Bedeutung ein und erklärt sie folgendermaßen: „Hier sät sich Gott sein Volk im Lande neu aus. Er macht mit seinem Volk einen neuen Anfang, der zu unendlicher Fülle und Fruchtbarkeit führt." Vgl. die vorige Anmerkung.

geschieht schneller, als sie es überhaupt ablehnen können. Aber schon im nächsten Augenblick zeigt sich, dass diese Annahme mit ihren Interessen in einer Weise kollidiert, dass eine Umkehr für sie nicht in Frage kommt. Da hat sich allerdings das Samenkorn des Gottesreichs schon in ihr Herz eingepflanzt, so dass sie das nicht mehr verhindern oder rückgängig machen können. Sie können nur mehr das Ereignis *als* anfänglich von ihnen Angenommenes zurückweisen: um den Preis, dass sie zugleich einen Kampf gegen sich selbst kämpfen müssen. So liefern sie sich einer Dynamik des Selbstgerichts aus, vor der Jesus in seinen Gerichtsworten warnt.[11] Bildhaft könnte man sagen, dass bei jenen, die Samenkorn-Ereignisse des Gottesreichs abweisen, diese Samenkörner nicht folgenlos abprallen, sondern in ihrem Herzen in der Form eines Stachels überleben (vgl. Apg 26,14).

5.2 Kairos und dramatische Kairologie

So werden Menschen durch Samenkorn-Ereignisse des aufblitzenden Gottesreichs in eine Situation versetzt, in der sie sich für oder gegen den sich offenbarenden Gott entscheiden können und zugleich müssen. Biblisch wird eine solche in einem Heilsereignis gründende Entscheidungssituation als *Kairos* bezeichnet und in die Mitte von Jesu Verkündigung gerückt: „Die Zeit (der Kairos) ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe gekommen. [Deshalb] kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15; Söding 2007).
Dieser erfüllte Kairos hat in Jesus seine Mitte. Jesus verkörpert ihn als *erfüllter Anfang*, indem er die sündigen Entstellungen des ganz und gar guten Anfangs der Schöpfung wegnimmt (indem er Sünden vergibt), diesen Anfang neu aufleuchten lässt (Joh 1,1–14) und zur Grundlage einer erneuerten Ethik macht,[12] so dass die Protologie des guten Anfangs und die eschatologischen Verheißungen seiner Vollendung sich miteinander verbinden.
Dieser erfüllte Kairos rekapituliert die ganze Heilsgeschichte (Hebr 1,1–2) in sich überlappenden Kairos-Ereignissen mit unterschiedlicher zeitlicher Ausdehnung. Selbst die ganze Zeit seines öffentlichen Wirkens bezeichnet Jesus als Kairos, den Jerusalem versäumt hat (Lk 19,44). Und dieses Verpassen konnte sich für Nazaret auf einen Augenblick verdichten (Lk 4,22a+b+c), in dem es ein „Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,19) verspielt. Die Evangelien bringen viele Erzählungen und Gleichnisse, die idealtypisch erhellen, wie einzelne Personen einen Kairos nutzen oder verfehlen.[13]
Wie ein Kairos genutzt oder verfehlt wird, entfaltet Jesus in seiner Lehre, vor allem in der Bergpredigt. Es geht darum, das Licht, das eigentlich Christus selber ist und zu dem man durch Gnadenereignisse ansatzweise

11 Dem entspricht die fast sofortige Ablehnung von Jesu Predigt durch die Synagogenbesucher von Nazaret, der gemäß Lk 4,22a eine anfängliche Zustimmung vorausgeht. Vgl. meine kairologische Interpretation in Sandler 2014, 10–15.

12 Vgl. Mt 19,4.8; 13,35; 5,17–18 und die ganze Bergpredigt. Vgl. die kairologische Interpretation der Bergpredigt in Sandler (in Vorbereitung).

13 Genutzte Kairoi zeigen sich in den Begegnungen Jesu mit Menschen, die den Moment der Gnade ergreifen: etwa *Zachäus* (Lk 19,1–10), *Bartimäus* (Mk 10,46–52), die *blutflüssige Frau* (Mk 5,25–34), der *Hauptmann* (Mt 8,5–13) oder die *Sünderin* (Lk 7,36–50). Gleichnisse stellen geglückte und verfehlte Kairoi kontrastiv gegenüber: der *barmherzige Samariter* (Lk 10,25–37), die *klugen und törichten Jungfrauen* (Mt 25,1–13), die *Talente* (Mt 25,14–30) und das *Weltgericht* (Mt 25,31–46), das Begegnungen mit dem anonym in Bedürftigen begegnenden Christus (Mt 25,40.45) deutet. Das Gleichnis vom *törichten Reichen* (Lk 12,16–21) zeigt schließlich, dass auch das *ganze Leben* ein verfehlter Kairos sein kann.

selbst geworden ist, zu nutzen und weiterstrahlen zu lassen (Mt 5,14–15). So ist es nicht nur notwendig, sondern auch möglich, „vollkommen wie der himmlische Vater zu sein“ (Mt 5,48) und eine „größere Gerechtigkeit“ wie die Pharisäer zu leben (Mt 5,20), indem man zur erfahrenen (barmherzigen) Gerechtigkeit Gottes in Resonanz geht, so dass die eigene Gerechtigkeit „*mehr überfließt* als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (so die wörtliche Übersetzung von Mt 5,20).

Wir sind schon anfänglich auf den Weg einer Umkehr gebracht, noch bevor wir uns dessen überhaupt bewusst geworden sind.

Damit ist eine neue Ausrichtung des eigenen Lebens vorgegeben, die der Umkehr – *metanoein* als Neuausrichtung des *Nous* – eine Richtung gibt. Das erfordert die entschiedene Abkehr von Zielen, Praktiken und einer Lebensweise, die mit dieser Neuausrichtung unvereinbar sind: in einer Neuausrichtung des eigenen Lebens um die Mitte Jesu Christi. Es entspricht der performativen Heilsmacht von Samenkornereignissen des aufleuchtenden Gottesreichs (sowie dem überfließenden Licht von Gottes Gerechtigkeit), dass wir schon anfänglich auf den Weg einer solchen Umkehr gebracht werden, noch bevor wir uns dessen überhaupt bewusst geworden sind. Es geht also darum, diese bereits begonnene gottgewirkte Bewegung überhaupt erst wahrzunehmen, sie bewusst fortzuführen und sie nicht dadurch abzuwürgen, dass man – wie der Priester und der Levit im Gleichnis vom barmherzigen Samariter – „auf der anderen Seite vorbeigeht“ („*antiparerchomai*“: Lk 10,31–32; vgl. Sandler 2025a, 223–226).

5.3 Fünf Akte des Heilsdramas Jesu Christi

Aus der breiten Zurückweisung von Jesu Gottesreichverkündigung, vor allem durch die religiösen Autoritäten als Repräsentanten Israels, wird Jesu Leben und Wirken zu einem Heilsdrama, wie es Raymund Schwager systematisierend in den fünf Akten von Gottesreichverkündigung, Gerichtsworten, Kreuz, Auferstehung und Geistausgießung beschrieben hat (vgl. Schwager 2015, 79–290; Sandler 2023a, 3–5; 9–16):

> *Zweiter Akt – Gerichtsworte:* Jesus konfrontiert in kritisch-solidarischer Weise die Menschen, die den Kairos einer Begegnung mit ihm verfehlen und sich so immer tiefer in eine Spirale der Verstockung in zunehmender Verblendung und Gewalt verlieren.

Dritter Akt – Kreuz: Der von Jesus beschrittene Mittelweg einer kritischen Solidarität zwischen aggressiver Aburteilung und resignativer Abwendung ist für jene, die sich dagegen verstocken, ein Weg maximaler Provokation, der sie in die Gewalt treibt und so für Jesus zum Kreuzweg wird (vgl. Sandler 2011, 76–87). Er geht diesen Weg bis zum Ende und vollzieht ihn als Hingabe für die anderen, einschließlich seiner Gegner, bis zur stellvertretenden Identifizierung mit ihnen (vgl. Sandler 2017).

Vierter Akt – Auferstehung: Jesu Auferstehung bedeutet nicht nur seine persönliche Rettung aus dem Tod, sondern damit verbunden die göttliche Bestätigung des von seinen Gegnern bestrittenen Anspruchs Jesu in seiner Verkündigung (1. Akt), dass Gott durch ihn eschatologisch handelt, indem er die Menschen erlöst und das Reich Gottes zur Durchsetzung bringt. Im Zusammenhang damit wird der Auferstandene als Anfang der eschatologisch/apokalyptisch erwarteten neuen Schöpfung verstanden.

Die Schöpfung liegt „in Geburtswehen".

Daraus ergibt sich ein radikal erneuertes zweistufiges Verständnis der Schöpfung: Die neue Schöpfung ist nicht nur eine noch ausstehende zukünftige Vollendung, sondern wirkt bereits jetzt verborgen in die alte hinein. So liegt diese „in Geburtswehen" (Röm 8,22), um immer wieder einen neuen Anfang hervorzubringen.

Fünfter Akt – Geistausgießung: Durch den von Jesus verheißenen und vom Auferstandenen übergebenen Heiligen Geist (Joh 14–16; 19,30; 20,22) werden Jesu Jünger tiefer transformiert als es Jesus durch sein irdisches Wirken möglich war. Exemplarisch bezeugt das Apg 2 am Pfingstfest in der Predigt von Petrus, wo dieser in kritischer Solidarität die anwesenden Juden einerseits als Brüder anspricht und sie andererseits mit der von ihnen unterstützten Tötung Jesu konfrontiert. Als die Zuhörer die Predigt des Petrus hörten, „traf es sie mitten ins Herz" (Apg 2,37). Sie fragten, was sie tun sollten, und Petrus rief sie zur Umkehr und zur Taufe auf den Namen Jesu Christi auf, verbunden mit der Verheißung der Sündenvergebung und der Gabe des Heiligen Geistes – eine Zusage, die ihnen, ihren Kindern und allen gilt, die Gott noch zu sich rufen wird (Apg 2,37–39).

Dieses Angebot und seine Annahme durch viele (Apg 2,41) bestätigt, dass Jesu anfängliches Heilsangebot an die Juden durch deren Zurückweisung bis hin zu seiner Tötung nicht hinfällig wurde, sondern – über die dramatischen Wege und Umwege vom 2. bis 4. Akt letztendlich neu auflebte. Im Bild gesprochen: Die Samenkörner des Gottesreichs, die als Stachel des Selbstgerichts im Fleisch derer weiterlebten, die es zurückwiesen, konnten selbst durch die Tötung Jesu nicht neutralisiert werden, sondern trugen durch ihre Vernichtung – und seinen Tod – hindurch Frucht (Joh 12,24). Nach der Auferstehung Jesu und der Ausgießung des Heiligen Geistes lebten sie als erneuertes Heilsangebot wieder auf. So bestätigt sich durch das Heilsdrama Jesu hindurch die alttestamentliche Prophetie über die Heilsmacht von Gottes lebendigem Wort: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, ohne zu bewirken, was ich will, und das zu erreichen, wozu ich es ausgesandt habe“ (Jes 55,9–11).

6 Samenkornerfahrungen des aufleuchtenden Gottesreichs in der Zeit der Kirche: eine biblisch-phänomenologische Erschließung

Wie konnten die Menschen seit den Anfängen der Kirche und wie können wir heute Erfahrungen machen, die den Kairos- und Samenkornereignissen entsprechen, wie sie in den Evangelien bei den Begegnungen der Menschen mit Jesus beschrieben werden? Und wie können wir sie erkennen, unterscheiden und nutzen?[14]

6.1 Biblische Grundlegung: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Wirken des irdischen Jesus und dem Wirken des Heiligen Geistes in der Zeit der Kirche

Um den „garstigen Graben“ zwischen der an Wundern reichen Zeit des irdischen Jesus und unserer Gegenwart zu überwinden, ist es hilfreich, genau hinzusehen, wie Jesus sein irdisches Wirken in das Wirken des Heiligen Geistes in der Zeit der Urkirche transformierte. Auf vier Punkte möchte ich hier hinweisen:

Erstens eine grundlegende Gemeinsamkeit des Wirkens des Heiligen Geistes durch Jesus Christus und die Christen (Joh 14–17): Durch den Heiligen Geist wirkt Christus stärker und tiefer in den Jüngern Jesu, als es ihm während seines irdischen Wirkens möglich war. So kön-

14 Methodologisch geht es im Folgenden um eine Phänomenologie von Transzendenzerfahrungen, die sich an den Texten der Evangelien orientiert.

nen sie erstmals vollmächtig im Einklang mit dem himmlischen Vater wirken wie Jesus und auf diese Weise den Menschen die Gegenwart des Gottesreichs aufleuchten lassen.

Zweitens ein wesentlicher Unterschied: Ganz anders als bei Jesus ist das Wirken des Heiligen Geistes in den Christen mit ihrem sündigen Handeln vermischt (Apg 5,1–11). Deshalb braucht es eine fortlaufende Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10; 14,29), für die vor allem das in den Evangelien bezeugte Wirken des Heiligen Geistes in Jesus Christus der Maßstab ist (Joh 3,34; 1 Kor 12,3).

Um über die vielen biblischen Beispiele von Geisterfahrungen und Geistwirken hinaus die Weite und Tiefe des Geistwirkens für unsere Gegenwart zu erfassen, ist es wesentlich, dass Christus sich *in allem* finden lässt, und zwar nicht nur im Großen, sondern vorzugsweise im Kleinsten:

Drittens wirkt der Heilige Geist Jesu Christi vorzugsweise im Kleinen: Nach dem Zeugnis der Evangelien hat Jesus zwar vor allem durch spektakuläre Wunder gewirkt. Dennoch hat er diese mit seinen Wachstumsgleichnissen als winzige Samenkorn-Ereignisse beschrieben. Zudem verdeutlicht Jesus am Beispiel der Brotvermehrungen nachdrücklich, dass kleinere Mittel noch größere Wirkungen hervorbringen können (Mk 8,17–21).

Viertens kann der Geist Jesu Christi sich in allen Menschen, Dingen und Ereignissen offenbaren: Jesus hat sich in seinem irdischen Wirken mit allen Menschen (Mt 25,40.45) und der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit (Mt 26,26–29par; Kol 1,15–20)[15] bis zur Identifizierung solidarisiert. Demgemäß bezeugt ihn das Neue Testament ausgehend von seiner Auferstehung als Mittler, als Anfang und Vollender nicht nur *von allen* (Menschen), sondern *von allem* (Kol 1,20; Eph 1,10). Das bedeutet, dass Christus uns nicht nur in jedem Menschen – sogar in uns selbst (2 Kor 5,17; Gal 6,15) –, sondern in jeder geschöpflichen Wirklichkeit[16] begegnen kann. So setzt Christus für die Zeit der Kirche – radikal vertieft durch das Wirken des Heiligen Geistes – weiterhin Samenkorn-Ereignisse der aufleuchtenden neuen Schöpfung: gerade auch im Kleinen und Kleinsten, zahllos (Joh 21,25) nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen, und vorzugsweise in anonymer Gestalt, selbst für Christen (Mt 25,37.38.39.44).

15 Vgl. Jesu Selbstidentifizierung in seinen Abendmahlsworten mit Brot und Wein, die ja damit nicht allen anderen geschöpflichen Wirklichkeiten entgegengestellt werden (als heilig gegen profan in sakralisierender Weise, s. Kap. 3.3). Vielmehr wird damit ein sakramentales Wirklichkeitsverständnis begründet, in der das *concretum* genau dieser Identifikation im geschichtlichen Ereignis des letzten Abendmahls in eine *universale* Identifikation Christi mit der ganzen Schöpfung ausstrahlt. Damit offenbart sich in Jesu geschichtlichem Wirken, wie in den Evangelien bezeugt, eine *fortschreitende Inkarnation*, die letztlich mit der universalen, „kosmischen" Christologie v. a. des Kolosserhymnus konvergiert (vgl. dazu, in Auseinandersetzung mit „deep incarnation", Sandler 2025b).

16 Explizit im Thomasevangelium, Logion 77,2, nach dem Jesus von sich sagt: „Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen. Und zu mir ist das All gelangt. Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden." Vgl. dazu Schröter 2012. Das muss also nicht gnostisch in der Weise bloßer Geistgegenwart verstanden werden, die die Körperlichkeit der Inkarnation auflösen würde. Es lässt sich vielmehr als vollendete Inkarnation, nicht in Entgegensetzung, sondern durch das Kreuz hindurch als Vollendung des geschichtlichen Wirkens Jesu erschließen (vgl. Sandler 2025b).

Diese Ereignisse sind heilsgeschichtliche Zeichen (zum größten Teil Mikro-Zeichen) als Realsymbole bzw. Realverheißungen, die das Eschaton in der Zeit vorwegnehmen, indem sie Menschen *in einen neuen Anfang versetzen*: Sie werden in ihrem Sein und Handeln in eine neue Spur gebracht, und zwar nachhaltig, wenn sie umkehren – sakramental vollzogen durch Taufe, Eucharistie und Buße – und diesen Kairos ergreifen.

Realsymbole, die das Eschaton in der Zeit vorwegnehmen

So werden sie Christus gleichgestaltet und treten in seine Nachfolge, was sich vor allem in ihrem öffentlichen Verkündigen in Freimut (*parrhesia*: Apg 2,29; 4,13.29.31, 2 Kor 3,12, Phil 1,20) zeigt und in der Sammlung und Erneuerung von kirchlicher Gemeinschaft auswirkt (vgl. Schwager 2015, 264–276) – als Orten, wo solche Samenkornereignisse des anbrechenden Gottesreichs in gemeinsamem Lobpreis erfahren und vollzogen werden, sei es liturgisch, paraliturgisch oder spontan aufbrechend (vgl. Sandler 2024).

6.2 Die Pfingstpredigt des Petrus als Geistwirkung und ergriffener Kairos

Nimmt man den dritten und vierten Punkt zusammen, so ergibt sich für die Zeit der Kirche, dass kleine und kleinste Gnadenereignisse nicht weniger wirksam sind als Jesu größte Wunder.[17] Und sie haben den Vorteil, dass sie weit häufiger vorkommen. Die Samenkörner des in der Gegenwart durchbrechenden Gottesreichs erweisen sich tatsächlich als so zahllos und können an den unwahrscheinlichsten (auch scheinbar unheiligen) Orten gefunden werden, wie das Gleichnis vom Sämann nahelegt.[18] Es öffnet sich eine Perspektive, in der Gott *überall* gefunden werden kann, ohne dass er dadurch verfügbar werden würde: Gott ist allgegenwärtig, aber er ist nicht immer und überall als gegenwärtig erfahrbar. Er offenbart sich in unverfügbaren Ereignissen, wann, wo, wie und wem er es will. Und Jesus fordert uns auf, sein Kommen zu erbitten (Mt 6,9–13par, Lk 18,1–8).[19] Wenn man nicht im Tunnelblick auf Problemsituationen fixiert bleibt, sondern den Blick in glaubender Zuversicht weitet, erweist sich ein Samenkorn-Ereignis des aufleuchtenden Gottesreichs immer wieder als *nahe*, wenn auch nicht genau dort verfügbar, wo man gerade steht und es gerne hätte, um eine aktuelle Not zu lösen (Jak 4,8; Jes 55,6). Auf diese Weise kann uns Christus durch den Heiligen Geist mitten in unserem Leben im Kleinen und Kleinsten begegnen, sodass dies für uns zu einem Samenkorn-Ereignis des aufleuchtenden Gottesreichs wird.

17 Dafür spricht auch der Schluss des Johannesevangeliums in Joh 21,25: Wenn das „viele andere, was Jesus getan hat", die kleinen und kleinsten durch ihn freigesetzten Heilsereignisse umfasst, beginnend mit der Ausstrahlung seiner bloßen Worte (Mt 4,19–20; 7,29) oder überhaupt nur seiner Anwesenheit (Mk 5,31; Mt 14,36), dann wirkt die Aussage, dass „die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die man schreiben müsste" (Joh 21,25) nicht mehr übertrieben.

18 Das wird im Gleichnis indirekt verdeutlicht: Der Sämann sät seine Samenkörner überallhin (Mt 13par Mk 4, Lk 8).

19 Dabei ist zu beachten, dass Gott unsere Bitte um sein Kommen nicht *sofort*, sondern *schnell* erfüllen wird: „*en táchei*" (Lk 18,8), im Sinn von „*plötzlich*" und „*unvermutet*" (vgl. Sandler 2021, 261–262).

Das lässt sich am deutlichsten in der ersten – exemplarisch bezeugten – Geisterfahrung der werdenden Urkirche beim jüdischen Pfingstfest aufweisen. Der Heilige Geist wirkt zwar wie ein Sturm (Apg 2,2), lässt sich aber in Feuerzungen auf einzelne Menschen nieder, um sie in die kleinstmöglichen Bewegungen zu versetzen – die Mikrobewegungen ihrer Zunge –, sodass sie in fremden Sprachen reden und damit nicht Sprachverwirrung erzeugen, sondern völkerübergreifende Verständigung freisetzen (Apg 2,3–6). Wie die Menschen, wenn sie sich bis ins Kleinste führen lassen, weltverändernd wirken, zeigt sich in der schon besprochenen Predigt des Petrus (Apg 2,14–36; Kap. 5.3). Darin vollzieht der Apostel gegenüber seinen jüdischen Zuhörer:innen eine auf eigene Faust unerreichbare *kritische Solidarität* als *starke Mitte* zwischen *aggressiver* Kritik ohne Solidarität und einer im Grunde *resignativen* Solidarität in unwahrhaftiger Kritiklosigkeit.[20] Dass Petrus für diese übernatürliche Ausgewogenheit nicht einfach durch den Heiligen Geist fremdbestimmt wird, sondern aus seinem Innersten *selbst* vollzieht, wozu er sich geführt erfährt, setzt voraus, dass er durch dieses Gnadenereignis in ein Gleichgewicht seiner Grundbeziehungen zu Gott, Mitmenschen, Welt und Selbst (Kap 3.2) versetzt wurde , wie es für die Menschen infolge des Sündenfalls und unter den Bedingungen erbsündiger Konkupiszenz im Grunde verloren ist (vgl. Kap. 6,3). So wie bei Petrus mit seiner außerordentlichen Pfingstpredigt verdeutlicht, beschreibt die Bibel die Christen als neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,17), so entfaltet sie die neunfältige Frucht des Heiligen Geistes (Gal 5,22–23)[21] und so erzählt die biblische Schöpfungsgeschichte den Anfang der Schöpfung vor dem Sündenfall (Kap. 3.2).

Petrus wirkt also aktiv mit dieser Gabe des Heiligen Geistes mit, so dass es *seine* Tat ist (vgl. Mt 5,16). Auf diese Weise nimmt er den ihm in einem Gnadenereignis eröffneten Kairos an. So glückt ihm für diese Sternstunde seiner Pfingstpredigt eine beinahe vollkommene Bekehrung von negativ-abgrenzender zu positiv-bezogener gemeinschaftlicher Identität (Kap. 3.3): Die Juden und jüdischen Autoritäten, die den Tod Jesu unterstützten, werden ihm von gefürchteten Todfeinden zu „Brüdern“ (Apg 2,29).

6.3 Eine Phänomenologie von alltagsnahen Transzendenzerfahrungen

Für eine Phänomenologie heutiger Transzendenzerfahrung gilt es – entsprechend der Samenkornlogik der größeren Heilsmacht des Kleinen und Verletzlichen –, auf alltagsnahe kleine und kleinste Bewegungen des Heiligen Geistes zu achten, die so häufig sind, dass sie jederzeit und überall

20 Vgl. Sandler 2011, 76–87. Zum Konzept einer starken Mitte – im Unterschied von einem schwachen Kompromiss – zur Überwindung von Polarisierung durch direkte Proportionalität vgl. Sandler 2021, 258–259.

21 Zu den neun Teilfrüchten der einen „Frucht des Geistes“ beachte vor allem das spannungsvolle Gleichgewicht zwischen den letzten beiden „Sanftmut und Selbstbeherrschung (*enkráteia!*)“ (Gal 5,23), die von Menschen auf eigene Faust nicht geleistet werden kann. Ihr entspricht die im Haupttext beschriebene kritische Solidarität. Hier zeigt sich: Was den Heiligen Geist identifiziert, ist nicht das Außergewöhnliche, sondern die Wiederherstellung der ursprünglichen Konvergenz aller Grundbeziehungen.

zwar nicht in verfügbarer Weise *da*, aber doch stets *nahe* sind (Kap. 6.2), so dass man sich an ihnen ausrichten kann, um nicht nur gutgemeinte Werke *für* Gott, sondern *Gottes* Werke zu tun (Joh 5,19). Solche Bewegungen erweisen sich als geistgeführt, wenn sie wie bei Petrus und den ersten Christen horizontsprengende Ereignisse sind, die uns für kurze Zeit in den Zustand einer Konvergenz aller Grundbeziehungen und einer positiv-bezogenen Identität versetzen, welche dem prälapsarischen, präternaturalen Gnadenzustand nahekommt, den die Bibel den ersten Menschen vor dem Sündenfall zuschreibt.[22] Aber wo und wie sollen wir solche Pfingsterfahrungen in kleiner und kleinster Form mitten in unserem täglichen Alltag machen?

Es gilt, auf alltagsnahe kleine und kleinste Bewegungen des Heiligen Geistes zu achten.

Das genannte Kriterium ist erfüllt in der elementaren Erfahrung, dass wir etwas oder jemanden für einen Moment als uneingeschränkt gut oder schön wahrnehmen. Wir finden zwar immer wieder Dinge oder Menschen oder Ereignisse *einigermaßen* gut oder schön – sodass sie ein Bedürfnis wecken nach *mehr* davon. Aber es kommt doch – und bei näherer Betrachtung gar nicht so selten – vor, dass etwas oder jemand in seiner Gutheit oder Schönheit in uns eine Resonanz weckt, sodass für einen Moment *alles* gut oder schön ist: ausgelöst etwa durch einen Baum, den wir sehen, einen Schluck Wasser, den wir schmecken, oder einen Menschen, den wir einfach nur schön finden. Eine Gegenprobe kann den Unterschied zum *relativ* Guten und Schönen verdeutlichen. Wenn man das mit den Worten ausdrückt – „Wie bist du schön!“ – und die angesprochene Person antwortet, „Ja, schöner als gestern, denn heute war ich beim Friseur“, dann würde man diese Antwort als offensichtlich unangebracht empfinden. Es gibt Erfahrungen, die kann man nur so beschreiben, dass „gut“ unvergleichlich ‚besser‘ ist als „besser“. In solchen Ereignissen erweist sich ein Komparativ als falsch, eben weil er *vergleicht* (engl. *compare*) und die ganz besondere Qualität eines Gegenstandes oder Menschen durch vergleichende Abhebung gegen anderes nicht nur hervorhebt, sondern eben dadurch begrenzt und sogar zurücknimmt.

Und warum erscheint uns ein solches Vergleichen in einem Samenkornereignis des aufleuchtenden Gottesreichs so offensichtlich als ungeeignet? Weil dadurch seine Besonderheit einer auf alles andere *ausstrahlenden* oder *überfließenden* Schönheit, Gutheit oder Gerechtigkeit (s. o. zu Mt 5,20) verdunkelt wird. Der Schluck Wasser wird zum *horizontsprengenden Ereignis*

22 Für eine Ausformulierung eines dementsprechenden Gnadenverständnisses entlang der klassischen Gnadentheologie von Thomas von Aquin gibt der differenzierte Überblick von Otto Hermann Pesch (vgl. Pesch/Peters 1981, v. a. 80–90) eine hervorragende Grundlage.

(vgl. Žižek 2014, 16) dadurch, dass das hier und jetzt erfahrene Gute oder Schöne auf *alles andere* ausstrahlt. Für einen Moment wird eine Person *in ihrem ganzen Sein* von dem absoluten „Gut" erfasst, das in diesem begrenzten Gegenstand aufleuchtet: in all ihren Grundbeziehungen zur ganzen Welt und allen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, so dass mit einer – zunächst, im allerersten Moment – unabweisbaren Evidenz aufleuchtet: „Es ist gut – alles ist gut."[23] Ein einfacher Schluck Wasser kann sich als dermaßen gut erweisen, dass für einen Augenblick alles gut ist, und wo solches geschieht, ereignet sich im Grunde das Gleiche wie vor zweitausend Jahren, als Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien einen Taubstummen heilte und das Volk ausrief: „Er hat *alles* gut gemacht" (Mk 7,37). Wo wir solches erfahren, auch im Kleinen und Kleinsten, werden wir für einen Augenblick aus unserem erbsündig-konkupiszenten Ungleichgewicht (Kap. 2; Kap. 4) herausgerissen und in den unverstellten Anfang der Schöpfung versetzt (Kap. 7).

Solche Erfahrungen können auf andere Menschen überfließen oder sogar viele Menschen zugleich erfassen: im gemeinsamen Gebet oder auch, ohne ausdrücklich religiös zu sein, beim gemeinsamen Singen, Tanzen, beim Jammen in einer Jazz-Improvisation oder im gemeinsamen Spiel und Sport. Hier kann eine positiv-bezogene Identität durchbrechen, die sich keiner Entgegensetzung gegen andere verdankt (Kap. 3.3)[24] – in einer zunächst noch gar nicht ausdrücklich religiösen „horizontalen Transzendenz" (vgl. Taylor 2012, 1122, mit Verweis auf Luc Ferry) –, aber so, dass nur mehr „ein Schleier vor dem Angesicht Gottes" ist (Griffiths 2003, 2). Wo sie dies staunend zulassen und dem dankend entsprechen, können auch ungläubige Menschen auf unausdrückliche Weise Gott danken und ihn ehren.[25]

Geleitet von einer christlichen Samenkornspiritualität strecken sich Menschen nach solchen alltagsmystischen Gnadenerfahrungen aus, wo immer sie sich gerade befinden. Dabei genügt es nicht, darin zu bleiben und diese zu genießen. Die empfangene göttliche Gabe ist zugleich Aufgabe. Sie wird zum *Kairos*, der dazu befähigt und herausfordert, auch schwere Situationen im Geist der überfließenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes (Mt 5,20; Kap. 5.2) zu bestehen. Diesen Kairos anzunehmen bedeutet, dass sie wie Christus, dem sie nachfolgen, die Werke tun, die der Vater ihnen zeigt (Joh 5,19), indem er sie in ihnen – durch Christus, im Heiligen Geist – zum Leben erweckt.

Beispielgebend dafür ist Jesus in den Evangelien, der sich von seinem himmlischen Vater durch den Heiligen Geist leiten ließ, die und nur die

23 Vgl. Dostojewskijs literarische Verarbeitung einer naturästhetischen Heilserfahrung mit einem gewöhnlichen Herbstblatt, das zum Eindruck eines bedingungslosen „Es ist gut" mit der darin aufleuchtenden Evidenz „Alles ist gut" führt. In seinem Roman *Böse Geister* führt der russische Schriftsteller das an der Figur des atheistischen Kirillow aus (vgl. Dostojewskij 1998, 311–314).

24 Vgl. die entsprechende Kriteriologie in Schwager/Niewiadomski (1996, 332–333), wo solche Art der *communio* dem Heiligen Geist zugeschrieben wird.

25 Weil ein Dank für *alles* (das in dem *einen* Guten aufleuchtet, s. o.) nicht angemessen an einen Teil dieses Alles gerichtet werden kann. Man kann einen solchen Dank vollziehen, auch wenn man den Adressaten unbestimmt lässt. Aber „Danken will Du sagen"; es ist ein wesentlich interpersonaler Vollzug, und der Adressat eines Danks für alles kann nur Gott sein (vgl. Sandler 2009, 60–67). Vgl. auch Karl Rahner (2007) mit seiner Erschließung von suchender Christologie und anonymen Christen.

Werke zu tun, die der Vater ihm zeigte (Joh 5,19). Dies geschah in besonderer Weise durch ein *übernatürliches Mitgefühl*, von dem Jesus sich leiten ließ, Werke der Heilung, Befreiung, Sättigung und des Dienstes am orientierungslosen Volk zu vollbringen (vgl. Sandler 2025a, 223–226), zum Beispiel im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, als Christustypus (vgl. Bovon 2008, 82), der sich – im Gegensatz zum Priester und dem Leviten, die auf die andere Straßenseite ausweichen – von einem tiefen Mitgefühl für den unter die Räuber Gefallenen ergreifen lässt: „Er sah ihn und hatte Mitleid" (Lk 10,33). Im Urtext heißt es „*idōn esplanchnisthē*", wörtlich übersetzt: „(Ihn) sehend, ließ er sich zuinnerst, bis in seine Eingeweide (= *splanchna*) ergreifen." Es lässt sich zeigen, dass diese Bewegung eine intensivierte Beziehung zugleich in drei Richtungen umfasst (vgl. Sandler 2025a, 225): mit Gott, dessen Ruf Jesus durch dieses Mitgefühl wahrnimmt; mit dem Nächsten, dessen Not ihm so zuinnerst nahegebracht wird, und mit sich selbst in seiner körperlichen Existenz (den *splanchna*/Eingeweiden).

Geleitet von übernatürlichem Mitgefühl

So sieht der Samariter, der für Jesus und normgebend für die Jesus-Nachfolgenden steht, den Zusammengeschlagenen, wie Gott ihn sieht und geschaffen hat: als in seinem Seinsgrund ganz und gar gut und schön. Und gerade dadurch erweist sich dessen gegenwärtiger Zustand als himmelschreiender Skandal, der beendet werden muss und nun auch kann. So vermag der Samariter erstaunlich entschieden und zielgerichtet zu helfen (Lk 10,34–35). Geleitet von diesem übernatürlichen Mitgefühl heilt Jesus (Mt 14,14; 20,34; Mk 1,41), nährt durch Brotvermehrung (Mt 15,32 par Mk 8,2), erweckt von den Toten (Lk 7,13), sendet seine Jünger zur Leitung der orientierungslosen Volksmengen (Mt 9,36) und *rettet* sie so[26] – nicht indem er ihre Probleme löst, sondern durch die Zeichenkraft dieser Taten: indem er Ereignisse der Gegenwart des Gottesreichs unter ihnen freisetzt und sie so in einen *neuen Anfang* versetzt. Alle, die sich darauf einlassen und Jesus nachfolgen, werden so zum Licht der Welt für andere (Mt 5,14) – als Christus-Typoi durch ihre guten Taten, die das Überfließen von Gottes Werken bezeugen, empfangen von Jesus und weitergegeben zu Gottes Lob (Mt 5,16). So rufen sie andere in die Nachfolge Christi, indem sie für andere zum Gnadenereignis und -kairos werden.

26 Sieben Mal (Mk 5,34par; Mk 10,52par u. ö.) heißt es in den Evangelien: „Dein Glaube hat dich gerettet", oft fälschlich übersetzt als „geheilt".

7 Gnade und Erbsünde dramatisch-kairologisch [Ausblick]

In dieser Perspektive lässt sich Gnade als Ereignis eines neuen Anfangs verstehen – und Erbsünde als die Geschichte der Verfehlung solcher Neuanfänge.

7.1 Gottes Gnadenmacht und menschliche Freiheit in dramatisch-kairologischer Perspektive

Gnade ereignet sich als schöpferisches Handeln Gottes, das Menschen und Gemeinschaften in einen *Kairos* versetzt: in eine Situation, in der Freiheit zum Guten neu eröffnet wird, indem Gott nicht nur ein Heilsangebot macht, das die Menschen aus eigener Kraft nicht annehmen können, sondern sie in eine Bewegung der Annahme dieses Heilsangebots versetzt (Lk 4,22a; Kap 5.1). Damit lässt sich für die Anfangsphase eines *Kairos* – in unmittelbarer Ausstrahlung eines Samenkorn-Ereignisses des aufblitzenden Gottesreichs – Augustins Anliegen einer maximalen Gnadenmacht Gottes nachvollziehen: mit einer *inneren Gnade*, die das tiefste Begehren des Menschen neu ausrichtet und eine alternativlose Freiheit zum Guten („*libertas*“) freisetzt, so dass „Gott sich niemals vergeblich erbarmt“ (vgl. Ad Simplicianum 1.2.13 = Ring 1991, 103). Diese augustinische Vorrangigkeit der Heilsmacht Gottes entspricht der ungeheuren Potenz der Samenkörner des Gottesreichs (Kap 5.1). Diese verbindet sich aber mit ihrer Winzigkeit, Begrenztheit und Verletzlichkeit, so dass die Menschen von Gott dazu freigesetzt und herausgefordert werden, die aufblitzende Heilserfahrung mit damit unvereinbaren Errungenschaften ihres Lebens zu konfrontieren. Dem entspricht eine Entscheidungssituation mit echter Wahlfreiheit („*liberum arbitrium*“ im Unterschied zu „*libertas*“), die für Augustinus im Angesicht Gottes unvorstellbar war (vgl. Sandler 2023b, 205–207). Dieser Sicht des Augustinus kann man für den Anfang eines Gnadenereignisses mit biblischen Argumenten zustimmen (Lk 4,22a; Kap 5.1), doch schließt das nicht aus, sondern ein, dass in einer *nachfolgenden* Zeit, wenn die Ausstrahlung eines Gnadenereignisses nachlässt, eine solche Wahlfreiheit nicht nur möglich, sondern sogar notwendig wird: in den Wahlalternativen eines Kairos. So lassen sich Aporien der augustinischen Freiheitslehre und daran anschließende Polarisierungen zwischen kompatibilistischen und libertarischen Freiheitsverständnissen mit einem dramatisch-kairologischen Ansatz überwinden (vgl. Sandler 2023b, 228–230).

7.2 *Sündenfall und Erbsünde*

Erbsünde lässt sich in dieser Sicht als die geschichtlich verdichtete Unheilsdynamik verfehlter Kairoi verstehen: als ein Geflecht aus nicht angenommenen oder zurückgewiesenen neuen Anfängen, das sich individuell wie sozial und kulturell fortschreibt.

Von daher ergibt sich eine neue Perspektive auf das dornige dogmatische Problem einer Weitergabe der Sünde Adams („*peccatum originale originans*“) an die späteren Menschen (als „*peccatum originale originatum*“) in der traditionellen Theologie der Erbsünde: Wir alle sündigen immer wieder näherungsweise wie Adam,[27] und zwar in Situationen, in denen wir im Kairos eines Gnadenereignisses ein Stück weit aus unserem erbsündig-konkupiszenten Ungleichgewicht unserer Grundbezüge (Kap 3.1) herausgerissen und so ansatzweise in einen neuen Anfang versetzt werden. So ruft und ermächtigt uns Gott selber in uns – innerlicher als wir uns selbst –, umzukehren, indem wir aus unserer freigesetzten Freiheit heraus uns selber neu anfangen.

Gott ermächtigt uns, uns selber neu anzufangen.

Wie Adam von Gott dazu berufen ist, durch dankende Zustimmung selber den Anfang in seinem Leben zu vollziehen, als der er gesetzt wurde, so sind auch wir in jedem Kairos gerufen, *den Anfang zu vollziehen, als der wir von Gott immer wieder neu gesetzt* bzw. – gemäß Jesu Samenkornmetaphorik – *gesät werden* (Kap 5.1).[28] Und hier gibt es eben auch die abgründige Möglichkeit, diesen Kairos zu verpassen oder zu verweigern. Das ist nun eine Sünde gesteigerter Art – vom Typus eines Sündenfalls –, da wir in einem Kairos mehr als sonst *wissen, was wir tun* (vgl. Sandler 2017), analog zu den Schriftgelehrten, die Jesus vor der Sünde gegen den Heiligen Geist warnte (Mk 3,28–29 par).

Es ergibt sich: In jedem verfehlten Gnadenkairos vollzieht sich analog Adams Sündenfall (*peccatum originale originans*), indem der Mensch (= Adam) den neuen Anfang, in den Gott ihn versetzt, zurückweist – und so eine Unheilsdynamik neu anfangen lässt, die sich als Erbsünde (*peccatum originale originatum*) geschichtlich fortschreibt. Die Frage der Weitergabe der Erbsünde von Adam zu allen anderen Menschen, die der Erbsünde und Konkupiszenz unterworfen sind, erweist sich damit als Scheinproblem.

27 Dies ist der Fall, weil Adam wie wir sündigt. Denn die Sündenfallgeschichte von Adam und Eva ist als ein literarisches Konstrukt zu verstehen, das einen für Israel schwer nachvollziehbaren, aber immer wieder erfahrenen Abfall ohne jede Not in der Weise einer Anfangsgeschichte bearbeitete (vgl. Sandler 2009, 26–34).

28 Zur Begründung dieses Schlusses ist auch hier auf die vorige Anmerkung zu verweisen.

Fazit

Dieser Aufsatz hat ein Verständnis von „neuem Anfang“ als Schlüsselbegriff einer Dogmatik entwickelt, die sich als „dramatische Kairologie und Samenkorntheologie“ v. a. an der Gottesreichverkündigung Jesu und seiner Offenbarung der „Geheimnisse des Himmelreichs“ (Mt 13,11par) im Zusammenhang mit Gleichnissen von Samenkörnern orientiert. Dabei werden diese als „Samenkornereignisse des in der Gegenwart aufleuchtenden Gottesreichs“ begriffen, die sich mit einer pneumatologisch begründeten Phänomenologie von Gnadenerfahrungen in unserer Lebenswelt verorten lassen. Nicht nur explizit religiöse Vollzüge von Gebet oder Liturgie, sondern alltägliche Ereignisse wie die zufällige Begegnung mit Menschen oder das Trinken eines Schlucks Wassers können mich für einen Augenblick aus meiner „Zerstreutheit ins Viele“ (Augustinus) herausreißen, so dass mir der verschüttete gute Anfang und die ausstehende eschatologische Vollendung meiner selbst und von allem aufleuchtet – und darin verborgen Gott als absoluter Anfang und absolutes Ziel von allem.

In solchen Augenblicken *sind wir von Gott neu gesät* (vgl. Anm. 9 u. 10) – als Einzelne oder als (kirchliche) Gemeinschaft. Wir *sehen* nicht nur einen guten neuen Weg, sondern sind bereits anfänglich auf ihm in Bewegung gesetzt. So *können* wir umkehren und unser Leben neu ausrichten oder uns dieser Bewegung widersetzen. Auf diese Weise sind wir wieder und wieder in eine Entscheidungssituation, einen Kairos versetzt – nicht nur in seltenen großen Stern- und Schicksalsstunden, sondern bereits in zahllosen kleinen und kleinsten Alltagsereignissen. Ob wir diese Kairoi ergreifen oder übersehen oder zurückweisen, davon hängt nicht zuletzt ab, wie offen oder verstockt wir für die großen Kairoi und Zeichen der Zeit sind – auch in unserer Arbeit als Theolog:innen.

Literatur

Balthasar, Hans Urs von (1976), Theodramatik. Band II: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln: Johannes Verlag.

Bernhardt, Karl-Heinz (1973), Art. Bara, in: ThWAT, Bd. 1, 774–777.

Bovon, François (2008), Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband (Lk 9,51–14,35), Zürich: Benziger (EKK III/2).

Dohmen, Christoph (2004), Exodus 19–40, Freiburg i. Br.: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).

Dostojewskij, Fjodor (1998), Böse Geister. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Zürich: Ammann.

Griffiths, Bede (2003), The golden string. An autobiography, Tucson, AZ: Medio Media.

Ignatius von Loyola (1998), Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg: Echter (Deutsche Werkausgabe 2).

Link, Christian (2012), Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

Lohfink, Gerhard (1987), Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, Theologische Quartalschrift 168, 1–15.

Löning, Karl / Zenger, Erich (1997), Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf: Patmos.

Marion, Jean-Luc (1981), Idol und Bild, in: Casper, Bernhard (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg i. Br.: Alber, 107–132.

Markschies, Christoph Johannes / Schröter, Jens (Hg.) (2012), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen: Mohr Siebeck, 7. Aufl.

Miggelbrink, Ralf (2004), Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“. Ein Literaturbericht, Theologische Revue 100, 179–188.

Pesch, Otto Hermann / Peters, Albrecht (1981), Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rahner, Karl (2007), Was heißt Jesus lieben, in: Ders.: Sämtliche Werke 29, Freiburg i. Br.: Herder, 197–230.

Rahner, Karl (2008), Theologie der Freiheit, in: Ders.: Sämtliche Werke 22/2, Freiburg i. Br.: Herder, 91–112.

Ring, Thomas Gerhard (Hg.) (1991), An Simplicianus. Zwei Bücher über verschiedene Fragen, Würzburg: Augustinus-Verlag (Sankt Augustinus – der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Prolegomena III).

Sandler, Willibald (2009), Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Kevelaer: Topos Plus. Online: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/800.html [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2011), Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind, Kevelaer: Topos Plus. Online: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/900.html [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2012), Skizzen zur dramatischen Theologie. Erkundungen und Bewährungsproben, Freiburg i. Br.: Herder. Zugl.: Innsbruck, Univ., Habil.-Schr., 2011.

Sandler, Willibald (2014), Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes, Zeitschrift für Katholische Theologie 136, 10–31.

Sandler, Willibald (2017), „Denn sie wissen, was sie tun". Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit des Menschen bei Raymund Schwager und Karl Rahner, in: Niewiadomski, Józef (Hg.), Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers, Freiburg i. Br.: Herder, 116–149.

Sandler, Willibald (2019), Offenbarung im Angesicht des Untergangs. Das unverzichtbar Apokalyptische im christlichen Glauben, in: Datterl, Monika / Guggenberger, Wilhelm u. a. (Hg.), Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision. Innsbruck: Innsbruck University Press (theologische trends 29), 109–128. Online: https://diglib.uibk.ac.at/ulbtirolfodok/download/pdf/7117823 [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2021), Charismatisch, evangelikal und katholisch. Eine theologische Unterscheidung der Geister, Freiburg i. Br.: Herder.

Sandler, Willibald (2023a), Divine Action and Dramatic Christology. A Rereading of Raymund Schwager's Jesus in the Drama of Salvation, Religions 14, 3, 1–5. DOI: 10.3390/rel14030390.

Sandler, Willibald (2023b), Augustine without a Theodicy of a Condemning God, in: Bokedal, Tomas / Jansen, Ludger u. a. (Hg.), Berlin: de Gruyter (Scripture and Theology 1), 195–233.

Sandler, Willibald (2024), Charismatisch geprägte Gottesdienste in der katholischen Kirche. Eine geschichtliche Erschließung, Liturgisches Jahrbuch 74, 129–149.

Sandler, Willibald (2025a), Größere Tiefe, die in größere Weite führt. Biblische Grundlagen für eine christliche Samenkorn-Spiritualität, in: Kovács, Gusztáv / Szalay, Mátyás (Hg.), Europe. Spiritual Resources for the Future. International Congress of the European Society for Catholic Theology, Pécs: Theological College of Pécs, 220–237. Online: https://pphf.hu/wp-content/uploads/e-library/esct.pdf [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2025b), „Christus in allen Dingen finden". Ein dramatisch-kairologischer Ansatz für eine vertieft christliche Ökospiritualität, in: Guggenberger, Wilhelm / Paganini, Claudia (Hg.), „Gott von Gott, Licht von Licht". Lehren und Irrlehren im Christentum, Innsbruck: Innsbruck Univ. Press. Online: https://ulb-dok.uibk.ac.at/ulbtirolfodok/download/pdf/12510479 [28.08.2026].

Sandler, Willibald (in Vorbereitung), Just Peace through the Sermon on the Mount. A Kairological Approach, in: Asprolis, Nikolaos / Borowski, Michael u. a. (Hg.), Doing Theology in a Turbulent Age. Scripture, Theology and Just Peace, Berlin: de Gruyter.

Sartre, Jean Paul (1970), Der Ekel, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Schwager, Raymund (2015) [1989], Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, in: Niewiadomski, Józef (Hg.), Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge, Freiburg i. Br.: Herder (Gesammelte Schriften 4), 37–400.

Schwager, Raymund / Niewiadomski, Józef u. a. (1996), Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, Zeitschrift für katholische Theologie 118, 317–344.

Söding, Thomas (2007), Der Kairos der Basileia. Die Geschichte Jesu als Ende und Wende, in: Kratz, Reinhard G. (Hg.), Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Reli-

gionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 390), 233–252.

Taylor, Charles (2012), Ein säkulares Zeitalter, Berlin: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2014), Was ist ein Ereignis?, Frankfurt a. M.: Fischer.

Author retains copyright.