

Fridolin Stier als Theologe und Sprachkünstler

Zur Bedeutung einer neuen Übersetzung des Neuen Testaments

Eine Neuübersetzung des Neuen Testaments? Kann das noch ein Ereignis sein, nachdem die „Einheitsübersetzung“ gerade zehn Jahre alt ist? Ist in Sachen neuer Bibelübersetzungen nicht langsam das Maß voll? Wozu zur Fülle noch die Überfülle hinzufügen?

Gewiß: Ein Ereignis mag das Erscheinen des Neuen Testaments von Fridolin Stier für *Bibelexperten* sein, welche die Originalität dieser Übersetzung im Vergleich zu anderen ästimieren können. Aber braucht es dafür diese Ausgabe, nachdem der Übersetzer Stier eine Markus-, Hiob- und Psalmenübersetzung bereits vorgelegt hatte?

Gewiß: Ein Ereignis mag das Erscheinen des Neuen Testaments von Fridolin Stier für *Bibelleser* sein, die sich an der hohen Variabilität und Originalität der Sprache, dem Gefühl des Übersetzers für Form und Rhythmus biblischer Prosa und Verse erfreuen können. Aber wer übersieht noch die Fülle der Übersetzungen, wer zählt die Ausgaben, die in ihrer Unübersichtlichkeit mehr verwirren als klären?

Gewiß: Ein Ereignis mag dieses Neue Testament für die treuen Anhänger dieses bedeutenden Theologen und Philologen sein, für die *Stier-Gemeinde* also. Endlich liegt ein Buch vollständig vor, auf das man so lange hatte warten müssen, endlich kann man den Meister in seiner vollen Kunst bewundern, nachdem er mit der Übersetzung des Markusevangeliums bereits 1965 eine Kostprobe abgeliefert hatte. Aber lohnt sich für diesen eingeschränkten Kreis ein solcher Aufwand?

Doch dann beginnt man zu blättern und bleibt hängen. Mt 5: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz seinen Witz verliert, womit soll gesalzen werden.“ Das Wort „Witz“ allein genügt, damit man aufmerksam wird. Oder Mt 25: „Dann ist es mit dem Königtum der Himmel wie mit zehn Jungfrauen. Fünf von ihnen waren dem Aberwitz verfallen und fünf waren verständig. So hatten denn die Aberwitzigen nur Lampen und kein Öl mitgenommen.“ Nein, dieser Übersetzer läßt einen so rasch nicht los, wenn er sich einmal eingehakt hat. Man findet Gerechtigkeit statt Gerechtigkeit, Abstandsbrief statt Scheidebrief, Ödnis statt Wüste. Man findet Worte wie Hüllrede, Abergelister, Trugpropheten, Abermessiasse. Man findet Blender statt Heuchler, und die Episkopen sind keine Bischöfe

oder gar Vorsteher, sondern Männer mit Übersichtsamt, die Diakone solche mit Dienstant.

Anders gesagt: Wer nur sieht, daß hier mit einer zusätzlichen Übersetzung der Fülle die Überfülle hinzugefügt wird, hat nicht verstanden, worum es Fridolin Stier und seinen Herausgebern geht. Zum erregenden Ereignis wird das Erscheinen dieses Buchs freilich nur dann, wenn man ein Doppeltes beachtet: *Erstens*: Was ist das für ein Mann, der hier als Übersetzer auftritt? Aus welcher Welt kommt er? Wie hat er Welt erfahren? Und: Welchen Ort hat er der Schrift in dieser Welt gegeben? Welchen Stellenwert hat das Arbeiten am Text der Schrift für sein Selbst- und Weltverständnis als Theologe und Zeitgenosse? Und *zweitens*: Was ist das für eine Übersetzung, die uns hier vorgelegt wurde? Welchen Bezug hat sie zu dieser Welt? Welcher Zusammenhang besteht also zwischen der Welterfahrung dieses Theologen und der Spracharbeit des Philologen Fridolin Stier?

Beide Fragen werden uns im folgenden beschäftigen. Ohne Einbeziehung der Welt des Fridolin Stier kein Verstehen dieser Übersetzung; und ohne ein Verstehen dieser Übersetzung kein Begreifen der Welt dieses Theologen. Diese Welt hat er bekanntlich in eindringlicher Weise selber beschrieben, und zwar in seinen beiden Aufzeichnungsbänden „Vielleicht ist irgendwo Tag“ (1981) und „An der Wurzel der Berge“ (1984)¹.

Die Welt des Fridolin Stier

6. März 1958: Ein Mann kommt von Wien, wo er die letzten Monate verbracht hat, nach Zürich, 13 blaue Schulhefte im Koffer, worin er seine Aufzeichnungen der letzten Zeit eingetragen hatte. Einem Freund sagt er bei der Ankunft in Zürich, lächelnd, aber sichtlich erschöpft: „Ich habe die ‚Handarbeit‘ beendet und ein paar Schulhefte in Wien bekrizelt. Sie enthalten etwas ganz anderes, als man von mir erwartet. Ich habe kein Geschichtsbild geschrieben. Heute kann man sich nur noch aphoristisch ausdrücken und auf Bruchstücke hinweisen.“ Die Rede ist von *Reinhold Schneider*, der diese seine Notizen unter dem Titel „Winter in Wien“ noch im selben Monat dem Druck übergeben konnte, bevor er vier Wochen später, am 6. April 1958, in Freiburg starb.

Wenn es einen Autor gibt, welcher der ständige, manchmal offene, manchmal geheime Gesprächspartner der Theologen Fridolin Stier in dessen eigenen Aufzeichnungen gewesen ist, dann dieser Freiburger Schriftsteller. Schon die literarische Form, die der Theologe wählt, um Welt wahrzunehmen, läßt Erinnerungen an die Notizbücher des Reinhold Schneider aufkommen. 1. Dezember 1971, Fridolin Stier in Berlin: „Was ich da schreibe, frage ich mich, kein Tagebuch, kein ‚journal métaphysique‘, ein Fahrten- oder Logbuch eher, ich bin nämlich nir-

gendwo zuhause, ich bin unterwegs, exodus ex terra Aegypti, migratio in desertis... Ich habe *mein* Ägypten für immer verlassen, das ‚Haus voll Glorie‘ habe ich verlassen, mein Platz ist leer, aus den Fleischöpfen der ‚Wahrheiten‘ esse ich nicht mehr, seit ich ahne, wie die Wahrheit schmecken müßte – nach ‚Manna‘? nach ‚Wachteln‘? – und wie sie erscheinen müßte – hervorlautend aus dem lohenden Busch des Alls, aufstrahlend als die Sonne des Sinnes in der kosmischen und geschichtlichen Nacht der Absurdität“ (I, 135).

„Heute kann man sich nur noch aphoristisch ausdrücken und auf Bruchstücke hinweisen“: Mit diesem Satz des theologischen Schriftstellers Schneider hat auch der schriftstellernde Theologe Fridolin Stier auf seine Weise Ernst gemacht. Wie bei Reinhold Schneider wird auch in den Aufzeichnungen des Theologen die Welt als Collage erlebt, als Montage disparater Wirklichkeitsstücke: Da sind Tierbeobachtungen ebenso vertreten wie Meditationen über die kosmischen Räume; da sind seine Leser Zeuge von Spaziergängen durch die Natur ebenso wie von Flanierungen durch die Welt der klassischen Literatur. Da formen sich Reflexionen zu Gedichten, da bilden sich Ansätze von Erzählungen, da werden Fragmente von Träumen festgehalten, auf politische Nachrichten reagiert, da werden Sprachübungen veranstaltet, Wortaufschüttungen inszeniert, da wird Privates (die Krankheit, der Tod) zu Öffentlichem und Öffentliches (Politik, Kirche) zu Privatem.

Und immer wieder werden die *Geisterdialoge* mit den großen Dichtern und Denkern gesucht. Immer wieder wird die große Tradition beschworen, in die dieser Theologe sich hineingestellt sieht und bei der der Tübinger Stadtfriedhof zum Ort einer Gegenheimat wird, einer alternativen Gemeinde für den Heimatlosen: „Auf demselben Friedhof... ‚ruhen‘ Hölderlin, Uhland, Isolde Kurz, K. Adam, Th. Steinbüchel, E. Spranger... Haben die Heimat gesucht, ein Weilchen gelebt, gelitten, geliebt und gelehrt – wozu? Nur um in die ewige Nacht des Nichts zu sinken, in der Erde zu verkrümeln, noch ein Weilchen in Erinnerung nachzuschimmern, bis auch diese erlöschen?“ (I, 134f.)

Und immer wieder wird im Spiegel der Literatur das *Gegenbild* gegen eine Theologie entworfen, die auf das Niveau von Traktätchen heruntergekommen, immer wieder wird eine Theologie unnachsichtig kritisiert, die dem Wortschwall, den Leerformeln, den Sprachsklerosen verfallen ist: „Nach der Lektüre theologischer Traktate: Tortur! Schwülstig diese Sprache, auch wirklich an Geschwülsten leidend, bräuchte sie das Skalpell des Sprachchirurgen oder eine Strahlenkur, wenigstens entfettende oder entwässernde Pillen... Theologen müßten schreiben wie Flaubert, der ganze Tage verbrauchte, um das einzig treffende Wort zu finden. Als Guy de Maupassant ihm seine ersten Novellen vorlegte, bekam er sie wimmelnd von roten Strichen und Durchstreichungen zurück“ (I, 19f.).

Fridolin Stier also – ein Theologe, der Maß bei den großen Literaten genom-

men hat und sich von daher auch nicht scheute, kulturkritische Anmerkungen zum Zustand gegenwärtiger deutschsprachiger Literatur zu machen. 3. Mai 1974: „F. Kafka, S. Beckett: Sprache, die das Sprachlose und das Verstummen in Urlandschaften der menschlichen Existenz zur Sprache bringt ... Schade, den bundesdeutschen Literaturerzeugern, aus ihren derzeit meistbeachteten Erzeugnissen zu schließen, fällt zum Menschen nichts anderes ein als sie selbst und ihresgleichen, sie plantschen brav in seichten Gewässern bourgeoiser und antibourgeoiser Gesellschaftsproblematik herum, haschen nach den kleinen Fischen, die da herumtummeln, ohne je den großen *Hai* zu sichten, mit anderen Worten: sie schildern Menschen, ihre Charaktere, ihr Treiben, ihre Triebe, *den* Menschen aber in seiner kosmischen und geschichtlichen Situation, die Urmisere, sehen sie nicht. Bei uns gibt es keinen L. Bloy, keinen Bernanos, keinen Mauriac, keinen J. Green, keinen S. Beckett und Kafka steht allein auf weiter Flur“ (II, 178f.).

Und warum das alles? Warum diese ästhetische Vorschule der Literatur für die Theologie? Weil dieser Theologe offensichtlich auf seine Weise gemerkt hatte, was der Lyriker Günter Eich in seiner Bühnenerpreisrede einmal auf die Formel brachte: „Von Gott kann man nicht reden, wenn man nicht weiß, was Sprache ist. Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel.“ Merkwürdige Verwandtschaft zwischen dem Sprachkünstler Stier und dem Wortkünstler Eich. 30. November 1975: „*Günter Eich: Sprache – das ist Übersetzen aus einer Sprache, die sich rings um uns befindet und zugleich nicht vorhanden ist – heißt Übersetzen, ohne den Urtext zu kennen*“ (II, 96).

Es ist diese sprachkritische Tradition, in die sich Fridolin Stier bewußt stellt. Was er als Philologe gelernt, von Heidegger her durchdacht und als Theologe ständig praktiziert hatte, bringt er in einem Gedicht auf wenige, aber luzide Zeilen (I, 56):

„Welt ist im Haus der Sprache –
in der Sprache des Menschen
sich sprechende Welt
die Welt ist sie nicht.

Wenn aber der Abgrund aufbräche,
wenn das Schweigen spräche,
sein Verschwiegene brächte,
das Sprachlose brächte zur Sprache –

die Sprache des Schweigens zerschläge
„die Sprache der Welt“,
das donnernde Schweigen,
die Sprache des Gottes,
zerschläge das Sprachhaus,
erschläge den Sprecher,
den es behaust,
es sei denn, daß
Gnade geschähe.“

Keine Rede von Gott also ohne Sprachkritik, ohne Bewußtsein von der entstellenden und offenbarenden Kraft der Sprache, der Dialektik von Reden und Schweigen, von Sprache und Sprachlosigkeit, von Sprachhohnmacht und Sprachmächtigkeit. *Sprachkritik ist Theologiekritik* für diesen Autor, dessen Spezifikum gerade darin besteht, daß er das Selbstverständliche in dieser Welt immer wieder neu befragt, von immer neuen Fragen her konterkariert. Was ihn in seinem theo-

logischen Denkstil auszeichnet, ist diese Grundhaltung des Staunens über das bisher so unkritisch Bejahte, das sich Nichtabfinden mit den festgestanzten Formeln, das Mißtrauen gegenüber der Selbstverliebtheit in die einmal gewonnene Plausibilität. Selbst das für ihn als Theologen Vertrauteste wird ihm im Verlauf der Aufzeichnungen fremd; seine Prosa ist eine Prosa der Selbstunterbrechungen und des mitkomponierten Zögerns: „Theologie sei ‚Sprechen von Gott‘“, notiert er sich, „was heißt ‚Sprechen von‘? Sprechen wir ‚von‘ etwas – von der Schallplatte, die wir eben gehört, von der Hochzeit in Nachbars Haus, an der wir teilgenommen haben, von den nächsten Bundestagswahlen, an denen wir teilnehmen werden, wir sprechen von der Liebe, wir sprechen vom Tod – immer ist dieses Etwas den Sprechenden gegeben, etwas Vorhandenes, Geschehenes, Gesehenes, Erlebtes, ein wirkliches Immer. Aber: wovon sprechen wir, wenn wir sagen, wir sprechen von Gott?“ (I, 25)

Rückzüge aus einer Theologia triumphalis, einer alles verarbeitenden, alles vermessenden, alles besprechenden Theologie – das ist das Verfahren der Stierschen Selbstbefragungen. Abschied von einer Theologie der Landvermesserei – das ist der untergründige Cantus firmus all dieser Aufzeichnungen, Notizen und Reflexionen. Abschied von einer vollmundigen, selbstgewissen und unangefochtenen Zurschaustellung des Glaubens: Dafür kämpft dieser Theologe Seite für Seite. Und statt dessen: die Selbstzurücknahme der Theologie in die Frage, die Selbstbescheidung mit der demütigen Haltung desjenigen, der seinen Gott nicht hat, sondern zu ihm auf dem Weg ist. Statt dessen also eine „Theologie im Vorhof“ (I, 347), wie Stier sie selber nennt. Wie nahe sind sich Reinhold Schneider und Fridolin Stier gerade bei Sätzen wie den folgenden: „Was ich zu ‚lästern‘ scheine, ist nicht ‚Gott‘“, sagt Stier, „nicht des Cusanus coincidentia oppositorum, nicht M. Heideggers ‚göttlicher Gott‘, es ist das Bild eines eingebildeten Gottes, und d. h., daß ich mich als relativen Atheisten erkläre, aber auch: ich bekenne mich zu einer radikalen theologia negativa, die leicht zu ‚denken‘, aber schwer zu leben ist. Denn sie bedeutet, daß mir das ‚Angesicht‘ des Gottes schwindet, sich nichtet, und dem Abgrund weicht, der Finsternis, wo ich mich dem All verfallen erfahre, Kosmos und Bios mich tödlich anschweigen, die dunklen Wasser mich überfluten“ (I, 247f.).

Wahrhaftig, dieser Theologe hatte gemerkt, daß eine Theologie heute, welche die Schöpfung und den Kosmos entweder anthropozentrisch reduziert, heilsgeschichtlich verzweckt oder individualistisch ausblendet, gerade das verfehlt; was sie zu bedenken sucht: Gottes Beziehung zur Welt. Die „Welt“ aber ist für diesen oberschwäbischen Bauern-Lehrer-Sohn (1902 in Karssee bei Wangen geboren) immer mehr als die dem Menschen verfügbare Natur. Welt ist für Stier mehr als Um-Welt, sondern das Ensemble alles Lebenden, das die Tiere und den Menschen gleichermaßen umfaßt wie die Pflanzen und das Stoffliche. Welt ist für Stier eine *kosmische Realität*. Der Mensch steht der Natur nicht gegenüber, son-

dern ist Teil von ihr. Früher als andere hat er das erkannt: daß Theologie heute wieder umfassende Schöpfungstheologie sein muß. Deshalb hat dieser Theologe keine Hemmungen, über die niedrigsten Lebewesen genauso zu reflektieren wie über die höchsten, einer Katze oder einem Hund genausoviel Aufmerksamkeit zu schenken wie den großen Fragen menschlicher Geschichte, über eine Pflanze genauso sensibel, zartfühlend und verständig zu reden wie über Fragen großer Philosophie.

Nein, hier tritt einer der Welt nicht im Zugriff gegenüber, hier macht sich einer die Welt nicht als Material fungibel, unterwirft sie nicht seinem Herrschaftswissen, sondern – in diesem Punkt mehr Hermann Hesse als Reinhold Schneider folgend – hier versucht jemand Naturwelt zu beschreiben und in ihrer Autonomie, Schönheit und Leidensfähigkeit gelten zu lassen. Seltsam: Wenn er Tiere beschreibt, Haustiere zumal, dann wählt er nicht selten die Perspektive des Todes, den Blickwinkel des Sterbens, um auch dieser Kreatur ihre eigene Würde, ihr eigenes Recht, ihre eigene Individualität zu geben. Wenn er eine Katze beschreibt oder einen Hund, dann geraten seine Aufzeichnungen nicht zu einer melancholischen oder sentimentalisierten Tierverkitschung, sondern zur Meditation über „die *Miseria conditionis creaturae*“, das Leiden der unschuldigen Kreatur: „Das Gehen wurde ihr schwer, die Hinterbeine trugen sie nicht mehr, sie schleppte sich nur noch – das sehen zu müssen!“ Das ist nicht von einem Menschen gesagt, sondern von einer Katze. Und über einen Hund kann er schreiben: „Warum ich plötzlich an Hannibal denke, den Bernhardiner, unseren Hofhund daheim, der sich vor Freude nicht zu fassen wußte, wenn er meinen Vater über den Sandbühl von der Schule kommen sah. Als es mit Hannibal zum Sterben kam, verschwand er. Erst nach einigen Tagen fand ich ihn, abseits, in Stille gestorben, im Dickicht unter jungen Fichten . . . Was treibt Tiere – man weiß es auch von Elefanten –, wenn sie, den Tod in sich fühlend, ihr Revier, ihre Herde verlassen, um einsam zu sterben? (I, 187)

Deshalb, weil seine Wahrnehmung der Würde alles Lebendigen gilt, hat dieser Theologe auch keine Hemmungen, im Stil eines Liebesgedichts über eine Pflanze zu schreiben, im Stil eines persönlichen Briefs eine Landschaft zu adressieren, in der Weise der Innenbeschreibung Räume auszuleuchten, in denen er sich wohl fühle. Liebesgedicht an eine Rose, 26. Oktober 1972. (I, 222):

„Ich streifte sie,
als ich vorüberging,
mit leichtem Blick,
nur so.

Da sah ich sie:
die Rose.
Sah sie an,
sah sie – SAH:

Auf einmal,
Schritte weiter,
rief's,
rief mich zurück –

Es war nicht mehr
die Rose,
ihr Anblick war's, nicht mehr –
es war, es war ihr Blick.“

Wer so wie Stier zu Perspektivenwechseln fähig war, zum Austausch von Subjekt und Objekt (der Blick der Rose!), wer wie Stier ernst machte mit dem von Albert Schweitzer verfochtenen ethischen Ursatz von der „Ehrfurcht vor allem Leben“, wer wie Stier Gott im Sinnlich-Konkreten erfahren, Gott buchstäblich „kosten“ wollte (I, 370), den konnte es keine Ruhe lassen, bis er an den Grund der Gründe selber vorgestoßen war, bis er die Bausteine der Materie selber kannte, bis er die Urformeln und Formwurzeln alles Lebendigen selber aufgedeckt hatte. Wer so wie Stier eine Theologie der Natur betrieb – umfassend, kosmisch verstanden und anthropokritisch zugespitzt –, der konnte nicht zufrieden sein, bis er nicht seine eigene Genesis geschrieben hatte. 16. November 1971:

„Vor Milliarden Jahren,

als es mangels Sonne und Erde

noch keine Jahre gab,

zur Zeit, als noch keine Zeit war,

da geschah es eines Tages,

als es weder Tag noch Nacht gab,

da habe es plötzlich einen Knall gegeben – den Urknall.

Wenn nun das Nichts nicht knallen kann, muß das Knallende wohl ein Es, ein irgendwie Etwas, ein Seiendes, auf griechisch ein On gewesen sein, das auf einmal, wenn nicht schon von uran da war: das Ur-ON . . .

Im Anfang war das Ur-On,

und das All war im Ur-On,

und aus dem Ur-On ist alles geworden“ (I, 120).

Wir sind hier am entscheidenden Punkt des Denkens von Fridolin Stier. Denn die Frage drängt sich ja nun auf: Bei allen atomisierten Reflexionen, bei allen Erfahrungen der Welt als Collage, als Montage verschiedenster Wirklichkeitsstücke, bei all den so unterschiedlichen, Geschichte und Geschick, Leiden und Größe des Menschen bedenkenden Meditationen: Was hält diese Welt zusammen? Was macht es, daß die Welt des Fridolin Stier nicht einfach in Bruchstücke sich auflöst, nicht einfach in Fragmente sich verliert, nicht von der Zentrifugalkraft dieses Kosmos auseinandergerissen wird? Es scheint – wenn ich richtig sehe – zwei Grundüberzeugungen dieses Theologen zu geben, die so etwas wie die eiserne Ration seines Glaubens darstellen, die trotz aller Fragen, Anfechtungen und Zweifel, trotz aller Brüche, Krisen und Widersprüche von Anfang bis Ende erhalten bleiben. Sehe ich richtig, so ist dies sein Gottvertrauen auf der einen Seite, das auch ein Seins- und Schöpfungsvertrauen einschließt, auf der anderen Seite aber seine Beziehung zu dem Mann aus Nazaret.

Trotz aller Brüche, Anfechtungen und Zweifel ein Seins- und Schöpfungsvertrauen: Es gibt keine anrührendere Anekdote in Stiers Aufzeichnungen dafür als die folgende: „Der Bauer (Ambros Diem) auf dem Sterbebett: Weißt du, wenn ich daran denke, Sommerfrühe, Sense auf dem Buckel, Mostkrug in der Hand, hinaus, Sonne, glitzernder Tau im Gras, singende Vögel, Himmel und Wald... – ‚do hätt’ i denn oft grad juchza kenna!‘ Und: ‚do hon e gmerkt, daß do no eb-

bes ischt.“ Und Stier fährt fort: „In Gegenwart des Todes gedachte er dieser Seinserfahrung, dieses nur mehr des Jauchzens, nicht mehr des Wortes, der Sprache mächtigen Glückes, oder wie das immer zu nennen sei, was ihm da widerfuhr“ (I, 73 f.).

Nirgendwo ist Stier mehr präsent als in diesem winzigen Fragment, ist doch im Bauer Ambros Diem die ganze Vergangenheit des Fridolin Stier mitporträtiert, seine Heimat, seine Liebe zu den Tieren und zu den Landschaften. Im Dialektzitat (so selten bei Stier) wird ein Stück heimatlicher Wärme gerettet, ein Stück Geborgenheit, Verwachsenheit mit der Erde und der Landschaft. Hier hat Stier – versteckt hinter dem Bauern aus dem Oberschwäbischen – das Geheimnis seines Glaubens mit ausgeplaudert: ein Seinsvertrauen, trotz aller Krisenerfahrungen, eine Schöpfungsverliebtheit, trotz aller Katastrophen, eine Erfahrung des „Mehr“ trotz und in aller Negativität.

Nein, Fridolin Stier war letztlich nicht bereit, den Kosmos und die Geschichte vollends der Absurdität auszuliefern, die Erfahrung der echolosen Räume mit der metaphysischen Echolosigkeit schlechthin gleichzusetzen, mit der Erfahrung der Abgründigkeit der Welt den abgründigen Gott zu postulieren und mit dem Gefühl der Unheimlichkeit der Welt Gott und diese Unheimlichkeit zusammenzuaddieren. Warum nicht? Weil es auch *Gegenerfahrungen* im Denken dieses Theologen gab, wie sie für ihn zum Beispiel in der Schrift aufbewahrt waren. Da ist diese nie verstummende Hiob-Frage nach dem Warum, dem Warum des menschlichen Schicksals in dieser Welt. Und diese Frage setzte für Stier voraus, daß der Mensch einen *Adressaten* dieser Frage braucht. Hiobs Frage – so meinte Stier – setze „das dialogische Weltverständnis voraus“: „Das Warum ist dem Atheisten keine Frage, aber das *Ob* (ob nicht doch wer?) – dieses von allen Seiten herandrängende, aus allen Tiefen des Seienden herausfragende Ob pocht unüberhörbar an das verdunkelte Fenster der monistisch geschlossenen Weltschau. „Ihr aber, ihr . . .“: Habe ich recht, wenn ich meine, der Atheismus, der das Ob . . . nicht hört, leide an einer – vielleicht schuldhaften – Schwerhörigkeit, einer Gehörstarre, in deren Folge ihm auch das Schreien der Steine nicht in die Ohren ginge?“ (I, 310)

Die Hiobfrage einerseits, die das Gegenüber in ihrer Frage schon fordert, und der Nazarener andererseits: Wenn es eine Grundspur gibt, die alle Aufzeichnungen durchzieht, dann ist es die *Frage nach der Bedeutung dieses Nazareners*. In der Tat: Nirgendwo wird Fridolin Stier in seinen Aufzeichnungen leidenschaftlicher als dort, wo er Annäherungen an den Mann aus Nazaret versucht; nirgendwo wird er bissiger und polemischer – gerade auch in Sachen Kirche: „Jesus ist nicht nur am Kreuz, er ist auch, zum zweiten Mal, im christologischen Dogma gestorben.“ (II, 207) So kann Stier formulieren und im Blick auf die Kirche fortfahren: „Die Kirche ist zu sehr weltlich-imperialistisches Machtgebilde geworden, um den weltverwandelnden, menscheitsbefreienden Geist Jesu verwirkli-

chen zu können. Aber gerade weil die Impulse Jesu in ihr wirkten, ihr Gewissen irritierten, legte sie ihn auf das Herr-Herr-sagende System fest“ (II, 208).

Was Stier bei alldem offensichtlich erreichen wollte, war zweierlei: Zum einen suchte er eine *Vergegenwärtigung des Nazareners*, indem er auf die konkreten Ursprünge dieser Gestalt zurückfragte. Die Jesus-Geschichte sollte ins Konkrete entmythologisiert werden, um wieder zum Leuchten zu kommen. Nicht nach der Natur Jesu wollte er fragen, sondern nach dessen Botschaft: „Die heutige Zeit und ihre Theologie ist in bezug auf das Sein Jesu agnostisch, in bezug auf das Wollen Jesu kritisch-fragend interessiert.“ (II, 20)

Deshalb, weil er an der Botschaft Jesu Christi heute ein fragendes Interesse spürte, entwarf Stier – auf den Spuren Dostojewskis – die Vision von einem Jesus redivivus, einem Jesus, wenn er heute zurückkäme: „*Angenommen*, es überkäme einen modernen jungen Mann, einen Jesus redivivus (wie immer sein Name sonst laute), die *Urbotschaft* und es drängte ihn, sie zu verkünden, und es käme zu Gesprächen, Auseinandersetzungen

mit Menschen auf der Straße, mit Wohlstandsbürgern, mit Wirtschaftlern und Politikern, mit Künstlern und Wissenschaftlern, mit Kirchenmännern (Jesus‘ im Vatikan!),

und er rief sie alle an, forderte sie auf, ‚kehrt um! Denn ...‘ und man begriffe, daß er nichts anderes verlangt als ein *totales Anderswerden*, als eine radikale ‚Umkehr‘ des Denkens und Handelns im Mit- und Zueinander der Menschen,

angenommen, inmitten der Masse, die gar nicht versteht, worum es geht, und ihn für einen utopistischen Spinner hält, gäbe es doch welche, welche ihn begreifen und eben darum als Feind ihrer Selbstbehauptung hassen und verfolgen, es gäbe aber auch Anhänger, die ihm auf den Anruf: ‚Komm, geh mit mir!‘ folgen – wie nähmen sich diese letzteren, die Nachfolger Jesu (als Politiker, als Wirtschaftsbosse usw.) im öffentlichen Leben aus? Verändernd, verwandelnd müßten wohl diese Veränderten wirken“ (II, 19).

Dieser Verfremdung Jesu im zeitgenössischen Gewand entspricht der Abstand zu den christologischen Bekenntnisaussagen, die sich Stier immer wieder vom Leib zu halten versucht. Distanz aber schafft er sich – fern aller billigen Dogmenzertrümmerung – mit der Absicht, die Zumutung, die in diesen christologischen Aussagen steckte, neu für heute zu entdecken. 25. August 1975: „Jesus ist der Sohn Gottes“ – ist das Bekenntnis zu diesem Satz mehr als nachsprechen eines Vorgesprochenen, von einer Autorität mir abverlangte Zustimmung zu einem Lehrsatz, so ist zu fragen, was von solchem Bekennen und Zustimmung zu halten ist, wenn ich *nicht weiß*, welche Ungeheuerlichkeit ich damit bejahe“ (II, 85f.).

Wie aber gehen der Gott, wie er sich in Jesus von Nazaret gezeigt hatte, und die Erfahrungen des schweigenden Kosmos zusammen? Wie an den Gott der Liebe glauben angesichts dieses Kosmos und Bios? Wie einen Gott aushalten, ja

wie eine Welt aushalten, wenn die Evolution nach dem Gesetz von Fressen und Gefressenwerden funktioniert? Fragen über Fragen, bei denen wieder der Schriftsteller Reinhold Schneider für den Theologen zu einer Führfigur geworden ist: „Als R. Schneider im Anblick der Kreaturen des Kreators ansichtig wurde, erschrak er und schauderte, und er fand die Liebe Gottes nur den Menschen, nicht den Kreaturen zugesprochen. Also: in Jesus dem Gott der Liebe, in der Schöpfung einem anderen Gott begegnen? Wenn aber dieser andere *einer* ist mit dem Gott Jesu, dem Liebenden? Wenn man sich mit dem Liebenden immer diesen zugleich anderen vor Augen hält, wie R. Schneider, ohne die Welt und ihre Übel als das Werk etwa eines Demiurgen zu erklären und ohne sich mit der Kette der *causae-secundae*-Lehre aus dem Dilemma zu ziehen? Die Zweitursachen, die das in eigenes Sein gesetzte All determinieren, sind Setzungen, Bestimmungen der Erstursache und insofern von dieser nicht zu trennen. Verlautet nicht aus allem, was da leibt und lebt, frißt und gefressen wird, eine Kunde von Gott, der mir, wenn er die Liebe ist, als *amor terribilis*, und wenn er der Vater ist, als *pater tremendus* begegnet?“ (I, 382)

Gott als amor terribilis und als pater tremendus? Keine Frage: Man merkt es all diesen Reflexionen und Entwürfen an, daß hier Theologie nach dem Prinzip der Selbstverrätselung getrieben wird. Die christlichen Leser sollen die eigenen Traditionen, die eigenen Lehren wieder neu als Rätsel erfahren, sich wieder neu zur existentiellen Aufgabe machen. Und hier dürfte nun der tiefere Grund liegen, warum es Fridolin Stier auch als seine Aufgabe betrachtete, eine Neuübersetzung des Neuen Testaments in Angriff zu nehmen.

Das Neue Testament des Fridolin Stier

In der Tat: Auch wenn Fridolin Stier selber an keiner Stelle seiner Aufzeichnungen sein Übersetzungsunternehmen im Blick auf das ganze Neue Testament legitimierte, Hinweise gibt es genug, worin er die theologische Notwendigkeit einer Übersetzung des Neuen Testaments sah und wie er sich selber als Übersetzer verstand.

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum ersten – *Erschließung der Ur-Kunde* angesichts einer Kirche und einer bürgerlichen Gesellschaft, die von dieser Ur-Kunde oft meilenweit entfernt war. Übersetzungsarbeit ist für Stier also stets auch beunruhigende Erinnerungsarbeit an das, was ursprünglich einmal im Christentum intendiert war. Was das Zweite Vatikanische Konzil in die oft zitierte Formel faßte, die Schrift müsse „die Seele der ganzen Theologie“ sein, hier ist es radikal realisiert. Nichtregressiver Rückgang auf den Ursprung, von der Frage beseelt, wer dieser Jesus eigentlich sei, das war das Stiersche Programm. Er wollte sich und seinen Lesern Jesus als den „konkret Lebendigen“ er-

schließen, einen Jesus, „der Mensch unter Menschen war, zu ihnen kam, sie zu sich rief, mit ihnen zusammen aß und trank, ihres Elends, ihrer Gebrechen sich annahm, sie von der Schuld freisprach, sie bei der Hand nahm und aufrichtete, sich bedrängen und am Mantelsaum zupfen ließ – all dieses Konkrete und Unmittelbare seines in Wort und Tat, in Tatworten und Worttaten präsenten Seins“ – das wollte er neu zum Leuchten bringen. Und wie sollte das besser geschehen als durch eine neue Schleifung des Diamanten!

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum zweiten – *Erschließung einer theologischen Erkenntnisquelle*, die selber kein Lehrbuch war, kein Dogmenkompendium, kein Moralkodex, sondern selber eine lebendige Collage aus disparaten Erfahrungsbereichen, eine unsystematische Sammlung von Geschichten und Lebenszeugnissen, eine kleine Bibliothek von Büchern, in denen die Erfahrungsgeschichte der Menschen mit diesem Gott und diesem Christus in komplexen lebensgeschichtlichen Zusammenhängen aufbewahrt worden war: „Was ist denn alles noch zu tun, um das erregendste Buch, die Bibel, zum langweiligsten aller Bücher zu machen?“ – fragte Stier sich verzweifelt – „ist es nicht genug, daß man sie auf Lehren abhörte, ihre Wahrheiten abzapfte und Theologien damit zusammenbaute? Und daß man sie – neuerdings – auch auf das ‚Kerygma‘ reduzierte? Aber ihr Sinn ist es nicht, nur als Quelle oder Steinbruch zu glaubender Wahrheiten zu dienen. Diese Wahrheit in allen Ehren – aber sie ist mehr: lebendige Stimme, Anrede, Aufruf des Menschen zur Umkehr, Umdenken fordernd, und Aufbruch, Unruhe stiftend, drängend auf Verwandlung... und was ist noch zu tun, um dieses wildeste Buch zu domestizieren? Tut die Sprache seiner Übersetzer noch nicht genug? ‚Jahwe brüllt vom Sion her...‘ (Amos) – aber du meinst, blökende Schafe zu hören ... Sie halten der Bibel Schalldämpfer vor den Mund; denn der theologisch verdolmetschte Gott brüllt nicht“ (I, 18f.).

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum dritten – *Neuentdeckung der ursprünglichen, undomestizierten, unabgedämpften Kraft des Wortes Gottes* – aller kirchlichen Eingemeindung und aller wissenschaftlichen Sterilisierung zum Trotz. Und in der Tat konnte Stier der Wissenschaft gegenüber genauso bissig und kritisch sein wie der Kirche gegenüber: „Die Verfasser solcher Kommentare à la Bultmann kommen mir vor wie (kaltblütige) Pyrotechniker, die – kühl bis ans Herz hinan – sich mit hochexplosiven Stoffen beschäftigen – als Analytiker freilich nur ... im analysierten Zustand, in Komponenten zerlegt – vermöge des exegetischen Know-how – ist sogar eine Atombombe ein harmloses Ding... Aber wenn das Ding, das sie traktieren, einmal ‚losginge‘ und bewirkte, was, was es ja wirken *will* und *soll*; d.h. in ihr Bewußtsein und in ihre Existenz einschläge ... wenn ...?“ (II, 86)

Hier wollte Stier ansetzen. Das Neue Testament sollte in seiner ursprünglichen Kraft erscheinen und in den Köpfen und Herzen der Menschen „losgehen“.

Ich greife einige Beispiele heraus, um die Stiersche Übersetzungskunst zu illustrieren. *Beispiel 1*: Matthäus 11,29, eine Stelle, die Stier schon in seinen Aufzeichnungen bedacht hatte. Er übersetzt nun: „Mein Joch nehmt auf euch und lernt von mir. Denn: Sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben.“ Man vergleiche diese Passage mit der revidierten Lutherübersetzung, der Einheitsübersetzung, dem Neuen Testament von Ulrich Wilkens oder der Matthäusübersetzung von Walter Jens. Es ergibt sich folgendes Bild:

Revidierte Lutherübersetzung: „Denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ *Einheitsübersetzung*: „Denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele.“ *Wilkens-N. T.*: „Denn ich brauche keine Gewalt und halte mich in meinem Herzen zu den Geringen – bei mir sollt ihr finden, was eurem Leben Erquickung gewährt.“ *Jens-Matthäusübersetzung*: „Bedenkt: ich brauche keine Gewalt / ich bin selbstlos und arm / und ihr werdet Ruhe finden in eurem Herzen.“ Und dagegen nochmals *Stier*: „Denn sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben.“

Im Vergleich auch mit dem griechischen Original wird die Stiersche Übersetzungs- und Sprachkunst überdeutlich: Die psychologisierende und moralisierende Wendung: „sanftmütig (bzw. gütig) und von Herzen demütig“ übersetzt Stier ganzheitlicher und sozialkritischer mit: „ich bin sanft und von Herzen *niedrig*.“ Diese beinahe soziologische Kategorie „niedrig“ klingt darüber hinaus weniger sozialromantisch als die Jenssche Wendung „ich brauche keine Gewalt und bin selbstlos und arm“. Und was genauso wichtig ist: Die Stiersche Übersetzung hält sich an den Wortrhythmus des Neuen Testaments selber, den etwa die Wilkenssche Übersetzung in unerträglicher Weise auflöst: „Denn ich brauche keine Gewalt und halte mich in meinem Herzen zu den Geringen.“ Ähnlich im zweiten Vers: Das statische Wort „Ruhe“ ersetzt Stier durch „Aufatmen“, wodurch er die Aktivität des Menschen stärker betont, und das dualistische Wort „Seele“ (immer hört man ja den Gegensatz zum Körper mit) übersetzt er ganzheitlicher und konsequenter mit „Leben“. Aufatmen soll der Mensch also nicht nur in seinem „Inneren“ unter Vernachlässigung des Äußeren, aufatmen soll der ganze Mensch. Ruhe finden soll der Mensch in seiner Totalität von innen und außen, Leib und Seele, Körper und Geist, Kopf und Herz.

Man sieht, daß hier ein Übersetzer eigene Wege geht: anschaulicher als die revidierten Lutheraner; sozialkritischer als der ansonsten sozialkritische Walter Jens; ganzheitlicher als alle zusammen, rhythmischer und dem Urtext angepaßter als die Schriftverständigen vor ihm. Oder man lese Mk 5,13, die berühmte Dämonenaustreibung in die Schweine. Stier übersetzt: „Und heraus fuhren die unreinen Geister und hinein in die Schweine. Und die Herde schoß den Steilhang hinab in den See – an die 2000 – und erstoff im See.“ Wie glattpoliert, steril und bürokratisch klingt die Einheitsübersetzung: „Darauf verließen die unreinen Geister den Menschen und fuhren in die Schweine, und die Herde stürzte sich den Abhang hinab in den See. Es waren etwa 2000 Tiere, und alle ertranken.“

Beispiel II: Eine berühmte Passage aus dem ersten Korintherbrief, Kapitel 13. Man vergleiche hier nur die Einheitsübersetzung mit der von Stier.

Einheitsübersetzung: „Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich ein dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts.“

Und dagegen *Stier* (und man beachte die Zeilenbrüche):

„Wenn ich mit Zungen
der Menschen und der Engel rede,
die Liebe aber nicht habe,
– dröhnender Gong bin ich oder lärmende Zimbel.
Und wenn ich Prophetenrede habe
und weiß die Geheimnisse alle
und alle Erkenntnis,
und wenn ich allen Glauben habe
– zum Bergeversetzen –
die Liebe aber nicht habe,
so bin ich nichts.
Und wenn ich all mein Hab und Gut veralmose
und meinen Leib zum Verbrennen ausliefere,
die Liebe aber nicht habe
– so nützt es mir nichts.“

Deutlich wird auch hier der Unterschied, ohne daß man beide Übersetzungen einfach gegeneinander ausspielen könnte; beide haben ja auch ein verschiedenes Zielpublikum vor Augen. Stier macht aus Erzählprosa rhythmisierte Prosa, will durch Zeilenbrüche, stärkere Strukturierung und rhythmisierende Flexibilisierung dem Leser ein Bewußtsein davon geben, daß er diesen Text als „Lied“ über die Liebe versteht. Auch bei den einzelnen Worten ist er um Genauigkeit bemüht. Statt „Sprache“ bleibt er bei dem Wort „Zungen“. Statt die griechische Wortfolge aufzulösen, ahmt er sie im Deutschen nach: „die Liebe aber nicht habe“. Das ist plastischer übersetzt und erzeugt durch die Parenthese größere sprachliche Spannung. „Dröhnender Gong“ und „lärmende Zimbel“, auch das klingt konkreter als „dröhnendes Erz“ oder „lärmende Pauke“. Ähnlich im nächsten Vers. Statt die Wortfolge verbal aufzulösen („wenn ich prophetisch reden könnte“), beläßt Stier es bei der ursprünglich auch im Griechischen vorhandenen Substantivform „und wenn ich Prophetenrede habe“, um dann einen gewöhnlich übersetzten Konsekutivsatz („so daß ich Berge versetzen könnte“) mit einer Parenthese auf engstmöglichen Raum zusammenzuziehen: „Und wenn ich allen Glauben habe – zum Bergeversetzen –.“ Ähnliches gilt für die kühne Verwendung des Wortes „veralmosen“, das in der Tat genauer klingt als die Wendung „und wenn ich all meine Habe den Armen gäbe“. Keine Frage: Die Sprache Stiers ist plastischer, der Rhythmus härter, der deutsche Text kantiger und doch auf eine merkwürdige Weise dichter und biegsamer zugleich.

Stier war sich dabei darüber im klaren, daß er als Übersetzer fast Unmögliches zu erreichen versuchte: „Was am Mark des Bibelübersetzers zehrt, ihn bis zur Ohnmacht schwächt, ist der von der täglichen Erfahrung genährte Zweifel, ob unsere Sprache, wie sie nun ist, überhaupt noch vermag, das ihr Zugesprochene nachzusprechen. Und dieser Zweifel wird um so stärker, je besser er das aus dem Griechischen Gesprochene verstanden hat“ (I, 62).

Das war sein Programm: Er wollte Übersetzung nicht als glatte Aktualisierung verstanden wissen, er wollte die Ungereimtheiten, Ungelenkheiten, Roheiten des Stils mancher neutestamentlicher Schriften nicht glattpolieren und wegbügeln; er wollte gerade auch das Fremde des neutestamentlichen Griechisch, das schon die Zeitgenossen so empfunden haben mußten, in der deutschen Übersetzung hörbar machen: „Tag um Tag schlage ich mich mit Übersetzungsproblemen herum. Der erste Johannesbrief ist wieder dran: simples Griechisch, ungeschlachte Syntax, den Zusammenhang verwischende Parataxen, eine ‚Logik‘, die sich zwischen den Zeilen versteckt . . . Mit diesem Text werden auch die antiken Leser ihre liebe Not gehabt haben; er war ihnen nicht nach dem Munde geschrieben. Der ‚dokumentarische‘ Übersetzertyp, von gewissen Leuten als anfänger- und stümperhafte Interlinearwörtlichkeit verächtlich gemacht, macht mich taub gegen das Feldgeschrei der Leute, die zu wissen wähnen, wie ‚Johannes‘ in der ‚Sprache von heute‘ geschrieben hätte. Er schriebe heute wie damals, wie man ‚heute‘ nicht mehr zu schreiben pflegt“ (I, 140).

Das also war es, was dieser Übersetzer erreichen wollte: nicht die glatte, aktualisierende Übersetzung „in heutiges Deutsch“, sondern durch die Übersetzung etwas vom ursprünglichen Geist der biblischen Sprache für heute transparent machen. Das setzte voraus, daß man schon bei den neutestamentlichen Autoren selber zwischen verschiedenen Sprachebenen und Sprachstilen zu unterscheiden wußte. Das setzte voraus, daß man ein Sprachgefühl für die Art des neutestamentlichen Griechisch besaß, das man ins Heutige würde übertragen können.

Er nannte das „dokumentarisches Übersetzen“, wobei er drei Forderungen folgen wollte: „1. der Forderung, das, was dasteht, *vollständig* zu übersetzen, nichts hinzuzufügen und nichts wegzulassen. 2. der Forderung, die ursprünglichen *Bilder und Vorstellungen* des Originals *unverfälscht* auch ins Deutsche übertragen. 3. die *Abfolge* dieser Vorstellungen, d. h. Syntax und Wortfolge des griechischen Satzes soweit nur irgend möglich auch im Deutschen einzuhalten.“

So verbindet sich die Arbeit des Theologen und Sprachkünstlers Fridolin Stier exemplarisch mit der Arbeit des Philologen am Neuen Testament. All das, was ihn auszeichnet: die Liebe zur Literatur und zu den Ursprüngen der Jesus-Geschichte, die Arbeit an und mit Sprache, die Übernahme der Sprachkritik, der Theologie- und Kirchenkritik, das Bewußtsein, daß die Wirklichkeit Gottes sich letztlich aller Sprache entzieht und dennoch in der Gestalt des Nazareners kon-

krete sinnliche Gestalt angenommen hat; die paradoxe Aufgabe des Theologen, daß er von dem reden muß, was sich aller Sprache entzieht, daß Gott durch seine Sprache Subjekt bleiben muß, obwohl Sprache Gott ständig auch verobjektiviert: das alles ist in die Arbeit am Neuen Testament eingegangen.

Aber am Ende unseres Durchgangs wird nun klar, daß dieses Neue Testament ohne die Frage-Welt des Fridolin Stier gar nicht zu verstehen ist und daß auch die Frage-Welt dieses Theologen vom Neuen Testament her gelesen werden muß. Wenn es eine paradoxe Grundspannung im Denken des Theologen und Sprachkünstlers Fridolin Stier gegeben hat, dann ist es die Spannung zwischen dem Gott, der sich aller Sprache entzieht, zwischen dem dunklen, schweigenden, manchmal unheimlichen Gott und dem Gott, wie er sich – dem Neuen Testament zufolge – in Jesus als menschenfreundliche Wirklichkeit geoffenbart hat. Ja, dieses Neue Testament – isoliert und für sich betrachtet – müßte in der Lebenswelt dieses Theologen Fridolin Stier wie eine fromme Energieleistung erscheinen, wären da nicht seine Kommentare, seine Gegenerfahrungen, seine Rückfragen, seine bohrenden Zweifel. Und diese Kommentare treiben das Gott-Denken immer wieder in solche Spannungszustände, daß beide Hälften manchmal auseinanderzufallen drohen: Hier das Neue Testament und seine Botschaft vom in Jesus Christus offenbarenden Gott und dort die Theologia negativa, die apophatische Theologie, die von Gott eher schweigen zu müssen meint als von ihm ständig zu reden, die die Welt als Frage erlebt, als dunkles, schweigendes Rätsel, das sich auch mit Hinweis auf das Neue Testament nicht einfach auflösen läßt. Nur also, wenn man das Neue Testament neben die Aufzeichnungen hält, wenn man Gesprächsfaden herüber und hinüber knüpft, wenn man das Neue Testament im Licht der Aufzeichnungen und die Aufzeichnungen im Licht des Neuen Testamentes begreift, hat man die Spannungen verstanden, denen dieser Theologe ausgesetzt war: Erfahrung und Gegenerfahrung, Botschaft und Widerspruch, Trost und Protest, Offenbarungen und Zweifel. Das Neue Testament *und* die Aufzeichnungen: das erst ergibt den ganzen Fridolin Stier.

Man höre zum Schluß in zwei Texte hinein: einen, den er selber schrieb (24. Mai 1972), und einen anderen, den er übertrug und wo er die Botschaft gewissermaßen treuhänderisch weitergab (Kol 1):

„Wenn ich aufmerksam lausche,
lautet die Stille,
brüllt der Sturm der Atome
im schweigenden Schilf.
An die Wand des kosmischen Kerkers geschrieben:
wieviel auch von mir –
ich selbst bin nicht hier.
Münchhausen! schrieb einer darunter,
auch der zog sich am eigenen
Zopf aus dem Sumpf . . .“ (I, 192)

„Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene aller Schöpfung.
Denn in ihm wurde erschaffen das Allsamt:
in den Himmeln und auf der Erde,
das Sichtbare und das Unsichtbare.
Ob Throne, ob Herrenwürden,
ob Mächte, ob Vollmachten:
das Allsamt ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.
Und er ist vor allen
und das Allsamt ist in ihm zusammengehalten.“

Nur also, wer beide Welten zusammenzudenken gelernt hat, nur wer immer wieder im Gespräch ist mit der Welt des Hiob und des Nazareners und gleichzeitig mit der Welt von Einstein und Teilhard, Camus und Camoes, Unamuno und Bloch, Kafka und Beckett, der ahnt noch etwas von der Sprengkraft, die im Wort des Neuen Testaments verborgen ist. Aus dieser Spannung heraus müßte Theologie heute getrieben werden, wenn sie sich auf Fridolin Stier berufen will. So soll am Ende die Vision einer anderen Theologie stehen, wie sie Fridolin Stier einmal entworfen hat, eine Theologie an der Grenze der Sprache und an der Grenze des Schweigens, eine Theologie, die sich bewußt ist, daß von Gott nur in der Dialektik von Reden und Schweigen, von Zugriff und Entzug, von Nähe und Distanz überhaupt noch gesprochen werden kann. Fridolin Stier am 28. November 1970 (I, 82):

„Wenn der Theologie einer à la Samuel Beckett geboren würde,
und wenn solcher Samuel Beckett zu Jesus von Nazaret käme,
und dieser ihn rief,
und er ginge mit ihm,
weiter und weiter ging er mit ihm,
bis an die Grenze der Sprache,
und darüber hinaus bis dahin,
wo das Unsagbare die Sprache erschlägt,
und – wenn dann dieser Samuel theologus
von dort, von da drüben,
zur Grenze zurückfände, dahin,
wo die Sprache noch schweigt
und das Schweigen schon zu sprechen beginnt –
dann! Dann?
Wenn der Theologie,
wenn das der Theologie geschähe,
wenn, wenn, wenn...“

ANMERKUNG

¹ F. Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen (Freiburg 1981), zit.: I; ders., An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II (Freiburg 1984), zit.: II; Das Neue Testament, übers. v. F. Stier (München, Düsseldorf 1989), s. dazu E. Biser, Die Botschaft – hörbar gemacht, in dieser Zschr. 208 (1990) 135 f.