

# Mission als Beziehungsgeschehen verstehen

|| Thesen für ein Gespräch mit Gedanken Karl Rahners

„Das Innsbrucker Symposium der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen hat [...] in einem eigenen Workshop die Frage der Mission als eine der Grundfragen der Praktischen Theologie, wie sie von Karl Rahner konzipiert worden war, neu herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt.“ So heißt es zu Beginn des Beitrags von Franz Weber, dessen Einsatz für das Zustandekommen eben dieses Workshops maßgeblich war. Seine theologische Grundlagenklärung, die keinen Zweifel darüber lässt, dass theologisches Nachdenken über „Mission“ ins Zentrum von pastoraltheologischer Forschung und Lehre gehört, erlaubte mir, einen Vorschlag zu der Art und Weise zu machen, wie denn nun das missionarische Handeln der Kirche von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nach- und auch vor-gedacht werden könnte. Diesen für Innsbruck ausgearbeiteten Vorschlag „Mission als Beziehungsgeschehen“ zu verstehen, kann ich nun nicht vorstellen, ohne das Beziehungsgeschehen des Innsbrucker Symposiums selber mit zu berücksichtigen.

## **1 Der Versuch, Mission als Beziehungsgeschehen zu verstehen, hat einen Ort in der Auseinandersetzung mit dem Denken Karl Rahners.**

Die Gestaltung des Symposiums förderte durch viele kleine Gesten der Gastfreundschaft die Beziehungen der Teilnehmenden untereinander und ermöglichte auf verschiedenste Weise eine Annäherung an den Menschen und Theologen Karl Rahner. Das führte bei mir dazu, dass ich neu und anders über diesen Lehrer nachdachte, dessen „theologische Musikalität“ mich zu Beginn meines Studiums in Münster ebenso beeindruckt hatte wie sehr viel später, als ich darauf wartete, nach Brasilien ausreisen zu dürfen, seine unbefangene interessierte Neugier, mit der er mich nach der Theologie der Befreiung fragte.

Durch das Symposium war mir Rahner noch einmal und eindringlicher denn je als ein Theologe deutlich geworden, bei dem sich einsames Denken und Beten mit einer schier unbegrenzten Offenheit für jedwede religiöse Frage und Not in erstaunlicher Weise verbinden. Angesichts des Ersteren, dieses tiefen und sich in seinem Engagement exponierenden „Auf-Gott-Hindenkens“ Rahners beschäftigte mich nun mein Unterschied. Durch das Zweite, die Offenheit Rahners, seine auch in meiner eigenen

Erinnerung gegenwärtige Neugier auf die Fragen und Entdeckungen anderer, fühle ich mich ermutigt, diesen Unterschied hier zu benennen. Ich möchte ihn mit dem Wort „Beziehung“ andeuten.

Beziehung als ein Geschehen, das von einer unaufhebbaren Differenz zwischen Menschen, zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott bewegt wird und so viele Geschichten schreibt, wie es Menschen gibt, Geschichten, die an kein Ende kommen, war bei dem Rahner, dessen Persönlichkeit in Innsbruck in Erinnerung gerufen wurde, kaum im Blick. Vielleicht, so dachte ich, war die Erfahrung der Nähe Gottes für ihn so übermächtig, dass sie keinen Raum für die Fragen ließ, die durch die bleibende Fremdheit – die eigene und die der anderen –, durch die damit verbundene Unmöglichkeit einer „Unmittelbarkeit“ und das Spiel von Nähe und Distanz aufgegeben werden. Rahner war – davon sprechen viele seiner Texte und seine eigene Art und Weise öffentlicher Rede – von der Einsamkeit des Vor-Gott-Stehens und zugleich von der Unmittelbarkeit der Nähe Gottes ergriffen. Dieses Ergriffensein kam mir in Rahners Leben und Denken wie ein Punkt vor, der einen Sog auf sein Nachdenken zu den verschiedensten Fragen der Pastoral und des alltäglichen Glaubenslebens ausübt und zur Folge hat, dass er wieder und wieder die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser unerhörten Erfahrung stellen kann, ohne jedoch zu fragen, was sie strukturiert, ohne nach der nicht zum Stillstand kommenden Dialektik der Beziehungsdynamik zu fragen und nach der Chance, die gerade darin liegt, dass „Unmittelbarkeit“ im Sinne eines Verschwindens der Differenz nicht möglich ist.

Zu meiner eigenen Geschichte gehört – dies wurde mir bei meiner stillen Auseinandersetzung mit Rahner noch einmal klar – ein Nachdenken über Beziehung und Differenz, das mich nicht loslässt. Von Jacques Lacan hatte ich gelernt, Intersubjektivität ausgehend von der sich verschiebenden Differenz zum anderen zu verstehen, was bedeutet, dass auch die Identität des Subjekts in der Geschichte seiner Beziehungen Veränderungen unterworfen ist, die es zwingen, aus jedem Bild seiner selbst wieder auszuziehen und auch im anderen mit diesen Aufbrüchen zu rechnen. In dieser spannenden, immer offenen, zugleich anspruchsvollen Bewegung wurzelt mein Interesse an Beziehung. Dies hatte mich dazu geführt, ein theologisches Verständnis von Mission zu suchen, das vom Beziehungsgeschehen ausgeht.

## **2 Eine verantwortlicher Gebrauch der Missionsbegrifflichkeit muss seine Kriterien benennen können.**

Hintergrund dafür, ein Missionsverständnis vom Beziehungsgeschehen her auszuarbeiten und seine Fruchtbarkeit in den verschiedensten Gesprächen zu erkunden, war für mich eine Irritation durch den Sprachgebrauch von „Mission“. Einerseits wurde und wird der Begriff auch heute noch von vielen lieber vermieden, weil er an Eroberungsverhalten und

Machtmissbrauch erinnert, zu denen man auf Distanz geht. Andererseits wird er in jüngster Zeit in kirchlichen Texten immer häufiger zur Qualifizierung angezielter pastoraler Bemühungen verwendet: Es geht um missionarische Gemeinden, missionarische Verkündigung, missionarische Präsenz. Das erweckt den Eindruck, als habe die Kirche, nach einer Zeit der Distanzierung von den Schatten der Geschichte und von einem Begriff, der diese Schatten wachruft, sich jetzt ein Beispiel an den Wirtschaftsunternehmen genommen, die den Begriff „Mission“ völlig selbstverständlich gebrauchen, um damit ihren Willen zum Wachstum, zur Ausbreitung, zu beschreiben; als habe sie sich dadurch ermutigen lassen, nun auch ihrerseits mit dem Begriff „Mission“ ihren Führungsanspruch zu verteidigen oder zumindest den vielfältigen Tendenzen ihrer Schwächung als Institution entgegenzuwirken.

Wenn Mission von einem Theologen wie Karl Rahner als ein so zentrales theologisches Thema erkannt wird, dass von ihr, trotz der durch Eroberungsverhalten und Machtmissbrauch belasteten Missionsgeschichte, gesprochen werden muss – und dies gerade in der Praktischen Theologie, dann kann eine Sprachgebrauch, in dem „missionarisch“ zum schmückenden Beiwort wird, fast abträglicher sein als der Verzicht auf das Wort. Daher galt meine Suche vorrangig einem Kriterium, das kirchliches Handeln als „missionarisch“ oder auch als „nicht-missionarisch“ qualifizieren lässt. Eben dies war auch eine der Fragerichtungen, die im Innsbrucker Workshop deutlich wurden: Ist die Vielfalt der mit dem Wort „Mission“ anklingenden Aspekte nicht so unübersehbar, dass man den Begriff besser fallen lassen sollte. Gibt es Kriterien für seinen Gebrauch? Welche sind es?

### **3 Missionarisch ist christliches und kirchliches Handeln, insofern es von der Suche nach dem Fremden bestimmt ist: vom Verlangen, zum anderen, zu Gott und den Menschen in Beziehung zu treten.**

Christen bewegen sich unter anderen Menschen ein wenig so wie die Jünger, die zusammen mit einem Fremden unterwegs waren nach Emmaus. Christus kommt als Unbekannter in sein Haus: „Ich komme wie ein Dieb“ (Apk 16,15; 3,3). Die an ihn glauben, haben diese Berufung: ihn gerade als den zu erkennen, der in der Ferne lebt oder von weit her kommt, der ein Nachbar ist, von dem wir nichts wissen, oder einer, der unbekannt an unserer Seite in der Straße geht, der hinter den Mauern eines Gefängnisses oder unter denen seine Bleibe hat, die in unserer Gesellschaft wie unsichtbar sind. Das stört den christlichen Glauben und begründet ihn zugleich: Gott bleibt der Unbekannte, der, den wir nicht kennen, gerade wenn wir an ihn glauben.

Mission ist eine Öffnung zum Unbekannten hin, eine Reise in die Fremde, bei der man sich selber fremd wird. Man unternimmt eine solche Reise

sicher auch um der Menschen willen, weil man von dem zum Aufbruch rufenden Gott ergriffen ist und zu anderen Menschen von ihm sprechen möchte. Aber vielleicht hat die missionarische Bewegung einen noch stärkeren Grund in der eigenen Gottesbeziehung: Die Fremde und fremde Menschen bieten eine besondere Chance für die Suche nach dem unbekanntem Gott.

Mission hilft auf diese Weise den christlichen Glauben zu verstehen: Sie wird zum Symbol für die dem Glauben und seinem Gott selber innewohnende Suche nach dem Fremden. Das heißt umgekehrt für das Verständnis von Mission, dass Christen auch dann missionarisch sind, wenn sie nicht in fremde Länder, zu fremden Kulturen und Religionen aufbrechen, sondern in ihrem eigenen Land, ihrer eigenen Kirche auf der Suche nach dem Fremden bleiben: indem sie sich auch in vertrauten Situationen von der Suche so sehr bestimmen lassen, dass sie im scheinbar Bekannten Fremdes entdecken, sich von Fremdem anziehen lassen und so immer neu in Beziehung treten zu Gott und den Menschen.<sup>1</sup>

#### **4 Das Verlangen, in Beziehung zu treten zum Fremden – zu den Menschen und zu Gott – kann als Unterscheidungskriterium dienen, um kirchliches Handeln als „missionarisch“ zu qualifizieren oder nicht.**

Rahners theologische Arbeit war in starkem Maß daran beteiligt, dass das II. Vatikanum Mission in erster Linie als „eine grundlegende Dimension kirchlichen Handelns aller Christinnen und Christen“, und nicht in erster Linie als besondere Aktivität einzelner verstand, die dafür besonders ausgebildet und ausgerüstet wären. Wenn Mission also ein „Konstitutivum von Kirche“ ist: Was ist es dann, was „normales“ kirchliches Handeln als „missionarisch“ oder als „nicht-missionarisch“ zu identifizieren erlaubt?

Das alles bestimmende Verlangen, in Beziehung zu treten zum Fremden – zu den Menschen und zu Gott – kann als Unterscheidungskriterium dienen: Wir können es auf die vier Grunddimensionen von Kirche hin durchbuchstabieren.

Eine *Verkündigung*, die nicht von diesem Verlangen geprägt ist, in Beziehung zu Gott und den Menschen zu treten, gibt es! In ihr hat das Hören keinen Platz. Sie ist zuerst auf ihren eigenen Inhalt konzentriert, nicht auf die Menschen, an die sie sich richtet.

Auch eine *Gemeinschaft*, die nicht vom Verlangen geprägt ist, in Beziehung zu Gott und den Menschen zu treten, gibt es: Sie ist auf sich selbst bezogen, in Sorge oder auch in selbstgenügsamer Zufriedenheit.

<sup>1</sup> Zu diesem Gedanken hat mich die Lektüre von Michel de Certeau inspiriert. Vgl. besonders Michel de Certeau, *L'étranger* (im März 1969 zuerst in der Zeitschrift *Études* erschienen [402-406]), in: Ders., *L'Étranger*, Paris (Desclée de Brouwer) 1991, 13-14.

Ein nicht missionarischer *Gottesdienst*? Das lässt sich schwerlich von außen sagen. Wo für die einen, die ihn feiern, das lobende und bittende Gedächtnis von der eigenen Suche nach Gott erfüllt ist, kann für die anderen eine Gewohnheit im Vordergrund stehen, die zum Selbstzweck geworden ist.

Schließlich gibt es auch eine *Barmherzigkeit*, die nicht wirklich in Beziehung zu den Menschen und zu Gott treten will: Wenn wir schon wissen, was für den anderen gut ist, wenn wir im Engagement für mehr Gerechtigkeit meinen, dass alles von unseren Anstrengungen abhängt.

Wenn es nun stimmt, dass das Verlangen, in Beziehung zu treten, kirchliches Handeln in der Weise prägt, dass wirklich Unterschiede erkennbar werden, dann führt dies zu der Frage, wie sich denn solches Verlangen konkret auswirkt.

## **5 Das Verlangen, zu anderen in Beziehung zu treten, verwirklicht sich konkret in verschiedenen miteinander verbundenen Momenten: Aus sich herausgehen – Sich vom Anderssein des anderen herausfordern lassen – Dem anderen das Eigene aussetzen – Zulassen, dass mich der andere verändert.**

Diese Bewegung lässt sich an vielen biblischen Figuren und den Beziehungen, die von ihnen erzählt werden, aufzeigen, wobei immer auch deutlich wird, wie sehr die verschiedenen Momente miteinander verwoben sind.

- Aus sich herausgehen. Erst wenn wir uns als bedürftig erfahren, treten wir aus uns heraus. Man kann eingeschlossen in den Grenzen eines christlichen Milieus leben wie in einer Fruchtblase. Pierre Claverie, 1986 ermordeter Bischof von Oran, sagt im Rückblick auf seine Kindheit in Algerien vor dem Algerienkrieg: „Das war für mich später der erste Schock: Man konnte sich sehr wohl für einen Christen halten und es sogar mit gutem Willen sein (...) und jenseits seiner christlichen Grenzen, außerhalb seiner Fruchtblase, nicht hören und nicht sehen!“<sup>2</sup>
- Sich vom Anderssein des anderen herausfordern lassen. Wenn Hören und Sich-leiten-Lassen durch das, was man hört, Passivität ist, so liegt hier die erste Herausforderung. Missionarisch sind Menschen, die zu hören verstehen und die dann auch ihrem Nichtwissen Raum geben. Das Fremdsein des jeweils anderen bringt eine wechselseitige Heraus-

<sup>2</sup> Pierre Claverie, *Des convictions*, in: *La vie spirituelle*, Nr. 721 (September 1997), Band 151, 724.

forderung des Nichtwissens mit sich. Wenn es eingestanden wird, kann es befreiend wirken. Schließlich führt die vom Anderssein herausgeforderte Begegnung oft zu einer Wende, einem Neubeginn und zu einer Trennung. Auch dies ist eine Herausforderung. Missionarisch ist man nicht zuerst durch das, was man tut, sondern durch das, was man ist – mehr noch, durch die Zustimmung, das eigene Dasein radikal dadurch verändern zu lassen, dass man bei und mit anderen ist.<sup>3</sup>

- Dem/der anderen das Eigene aussetzen. Das kann nichts anderes sein als die eigene Wahrheit, der winzige Beitrag zur Schöpfung, den nur dieser einzelne Mensch leisten kann, und niemand an seiner oder ihrer Stelle. Aber diese Wahrheit existiert nicht unabhängig von der Beziehung, in der sie zu Tage tritt. Das „Eigene“, die eigene Wahrheit der Menschen, die ihm ihre Schwäche anvertrauen, erkennt Jesus voll Staunen in ihrem Vertrauen. Das Lachen der Sara, die Frage der Maria sind Weisen, in denen Frauen ihre eigene Wahrheit ins Spiel bringen. Wer dem anderen das Eigene aussetzt, fordert dessen Freiheit heraus und macht sich verletzlich, weil der andere das Vertrauen vielleicht nicht annimmt, das ihm geschenkt wird. Dem anderen das Eigene aussetzen – das gibt mir aber auch die Chance, immer mehr ich selber zu werden, weil ich im Gespräch mit anderen mein Leben neu sehe und verstehe.
- Zulassen, dass mich der/die andere verändert. Das in Achtung wahrgenommene Fremdsein des anderen bringt eine Umkehr der mit „Mission“ erwarteten Bewegung mit sich. Passiv sein kommt vor dem Aktiv-Werden, Entdecken und Hören vor dem eigenen Tun und Sprechen, Nichtwissen steht im Zentrum des eigenen Wissens. Gerade der Unterschied, den wir wechselseitig respektieren und schützen, begründet zwischen dem anderen und mir ein unentrinnbares Wechselspiel, das jeden von uns auf dem eigenen Weg weiterführt. Die damit verbundene Veränderung ist immer wechselseitig. Sie verwischt nicht die Unterschiede, sondern ermöglicht eine die Unterschiede achtende Solidarität. Die Begegnung mit dem anderen, dem Fremden, kann dazu führen, dass uns die Wahrheit, die wir zu kennen glaubten, fremd wird und dass wir sie zugleich neu verstehen. Auf diese Weise bricht die Begegnung bei uns und beim Fremden eine Enge auf und verbindet uns darin, dass wir Gott als den erfahren, der unsere Existenzen weitet und neu schafft.

Diese Momente, die gewählt wurden, um die Beziehungsdynamik konkreter zu machen, die ein Handeln als „missionarisch“ erkennen lassen, können die Vermutung nahe legen, dass es bei Mission vor allem oder

<sup>3</sup> Es lohnt sich, hierzu den Vortrag nachzulesen, den Timothy Radcliffe OP bei der letzten Jahresversammlung von SEDOS im Dezember 2000 in Italien gehalten hat („Mission to a Runaway World: Future Citizens of the Kingdom“), auf französisch dokumentiert in: La documentation catholique (April 2001), Nr. 2245, 337-344.

gar ausschließlich um die Begegnung zwischen einzelnen Menschen geht. Tatsächlich kommt dieser Begegnung gerade in der gesellschaftlichen Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zu – die aber nicht übersehen lassen darf, dass zugleich die Prozesse des Austauschs zwischen Menschen, die einander als Vertreter unterschiedlicher Länder und Kulturen begegnen, an Bedeutung gewinnt. Auch und besonders diese internationalen Lernprozesse sind „Mission“.<sup>4</sup> Die Frage ist, ob und in welcher Weise für sie die dargestellte Dynamik gilt.

## **6 Das Verständnis von Mission als Beziehungsgeschehen lässt deutlicher erkennen, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit auf internationaler Ebene echte theologische Lernprozesse stattfinden.**

Ein Austausch zwischen Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Sprach- und Kulturwelten ist ein echter Lernprozess, wenn *alle* Beteiligten daraus verändert hervorgehen. Dank der Erfahrungen, die ich durch meine Arbeit im Missionswissenschaftlichen Institut (MWI Aachen) mit internationalen und interkirchlichen Kolloquien machen durfte, sehe ich für eine solche wechselseitige Veränderung vor allem zwei Bedingungen. Beide Partner müssen sich um einen Zugang zur fremden – und auch zur eigenen – Realität bemühen; das Kriterium ist eine fruchtbare Verbindung von Theorie und Praxis, von Pastoral und Theologie. Und beide Partner müssen Empfangende und Gebende sein, und zwar sowohl in Bezug zur Praxis als auch in Bezug zur Theorie; ein Austausch zwischen Norden und Süden ist zur Unfruchtbarkeit verurteilt, solange beide Seiten voneinander nicht wechselseitig theoretische und praktische Kompetenz erwarten.

Bei einem internationalen Austausch zwischen Theologinnen und Theologen aus dem Norden und Süden ist Rezeptivität und Kreativität vielfach so verteilt, dass der Norden seine kreative Stärke in der Theorie sieht und vom Süden Anregungen für die Praxis erwartet. Tendenzen im Süden, die Frage nach seinen praktischen Erfahrungen eher hintanzustellen und seine Kreativität gerade in der theologischen Theorie herauszustellen, sind eine Reaktion auf diese Asymmetrie und bestätigen sie zugleich. Was der Asymmetrie wirklich entgegenwirkt, ist eine ausgeprägte Pluralität auf beiden Seiten. Bei einem internationalen Symposium in Brasilien beispielsweise war die europäische Seite durch französisch- und deutsch-

<sup>4</sup> Die Überwindung einer provinzialistischen Selbstgenügsamkeit „kann dadurch geschehen, dass unsere Kirchen und Theologien durch die Vermittlung der Missionswissenschaft mit Fragen und Problemen anderer Kirchen und Theologien konfrontiert werden. Damit gewinnt unsere theologische Arbeit einen anderen Stellenwert, und ein anderes, neues Erfahrungs- und Reflexionspotential kommt zu Gesicht, das unseren Horizont erweitert und für die gemeinsame Sache des Evangeliums in Pflicht nimmt.“ Giancarlo Collet, Mission und Kommunikation, in: Ders., „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg-Basel-Wien 2002, 40.

sprachige Theologinnen und Theologen vertreten, die – aufgrund der jeweils unterschiedlich verlaufenen Geschichte des Interesses ihrer Länder an Lateinamerika – jetzt ein entsprechend unterschiedliches Interesse an theologischen Entwicklungen bzw. an den Erfahrungen der pastoralen Praxis mitbrachten.<sup>5</sup>

Wie können nun Praxis und Theorie, Erfahrungen und theoretische Konzepte oder Begriffe, in ein Verhältnis gebracht werden, in dem die Praxis kritisch und verändernd auf die Theorie zurückwirkt – die Theorie jedoch auch dazu verhelfen kann, eine Praxis neu zu sehen und anders zu verstehen? Im Innsbrucker Workshop hatte ich auf einen Text von Michel de Certeau verwiesen, der die unmögliche Alternative von Theorie und Praxis, von Fernsicht und Nahsicht durch die Alternative von Voyeur und Fußgänger beschreibt. Auf Nachfragen hatte ich versprochen, diesen Text gewissermaßen nachzureichen, wenn sich die Gelegenheit böte. Hier ist er:

„Von der 110. Etage des World Trade Centers sehe man auf Manhattan. Unter dem vom Wind aufgewirbelten Dunst liegt die Stadt-Insel. Eine Dünung aus Vertikalen. Für einen Moment ist die Bewegung durch den Anblick erstarrt. Die gigantische Masse wird unter den Augen unbeweglich. Sie verwandelt sich in ein Textgewebe. Der Betrachter kann hier in einem Universum lesen, das höchste Lust hervorruft. ... die Lust, diesen maßlosesten aller menschlichen Texte zu ‚überschauen‘, zu überragen und in Gänze aufzufassen. Auf die Spitze des World Trade Centers emporgehoben zu sein, bedeutet, dem mächtigen Zugriff der Stadt entrisen zu werden. Der Körper ist nicht mehr von den Straßen umschlungen, die ihn nach einem anonymen Gesetz drehen und wenden; er ist nicht mehr Spieler oder Spielball. Seine erhöhte Stellung macht ihn zu einem Voyeur. Sie verschafft ihm Distanz. Sie verwandelt die Welt in einen Text, den man vor sich unter den Augen hat. Sie erlaubt es, diesen Text zu lesen, ein Sonnenauge oder Blick eines Gottes zu sein. Ausschließlich dieser Blickpunkt zu sein, das ist die Fiktion des Wissens. Ist dieses gewaltige Textgewebe, das man da unten vor Augen hat, etwas anderes als eine Vorstellung, ein optisches Artefakt? Die Panorama-Stadt ist ein ‚theoretisches‘ (das heißt visuelles) Trugbild, also ein Bild, das nur durch ein Vergessen und Verkennen der praktischen Vorgänge zustande kommt.

Die gewöhnlichen Benutzer der Stadt aber leben ‚unten‘, jenseits der Schwellen, wo die Sichtbarkeit aufhört. Die Elementarform dieser Erfahrung bilden die Fußgänger, deren Körper dem mehr oder weniger deutlichen Schriftbild eines städtischen ‚Textes‘ folgen, den sie schreiben, ohne ihn lesen zu können. Diese Stadtbenutzer spielen mit unsichtbaren Räumen, in denen sie sich ebenso blind auskennen, wie sich die Körper von Liebenden verstehen. Die Wege, auf denen man sich in dieser Ver-

<sup>5</sup> Das Symposium ist dokumentiert in dem Band „Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch“ (Ostfildern 2004). In meinem Vorwort habe ich die angedeutete Beobachtung näher ausgeführt.

flechtung trifft – die unbewussten Dichtungen, bei denen jeder Körper ein von vielen anderen Körpern gezeichnetes Element ist – entziehen sich der Lesbarkeit. Alles geht so vor sich, als ob eine Blindheit die organisierenden Praktiken der bewohnten Stadt charakterisierte. Die Netze dieser voranschreitenden und sich überkreuzenden ‚Schriften‘ bilden ohne Autor oder Zuschauer eine vielfältige Geschichte, die sich in Bruchstücken von Bewegungsbahnen und in räumlichen Veränderungen formiert: im Verhältnis zu dem, wie es sich darstellt, bleibt diese Geschichte alltäglich, unbestimmt und anders.“<sup>6</sup>

Eine wahrhaft unmögliche Alternative: „Von oben“ wird etwas gelesen, was ein Trugbild ist; „von unten“ wird etwas geschrieben, was die Schreibenden selber nicht lesen können. Der Text radikalisiert und verschiebt die Frage nach der Verbindung zwischen Praxis und Theorie zur Frage nach dem Subjekt. Kann der „Fußgänger“ zum „Zuschauer“ werden? Die Verletzungen, die der Fußgänger als „Autor“ beim Schreiben an dem ihm unsichtbar bleibenden Text erlitten hat, könnten in seinen Blick, wenn er denn zum Zuschauer wird, Fragen hineinragen, die ihn daran hindern, der Klarheit der Ordnung, die er sieht, allzu sehr zu vertrauen. Wenn Theologen in der Position des „Voyeur“ zugleich „Autoren“ oder „Fußgänger“ sind, die ihre Nähe zu alltäglichen Leiden und Kämpfen davor schützt, der Verführung des großen Überblicks und seiner Fiktion zu erliegen, und die statt dessen einer schmerzhaft unübersichtlichen Realität verpflichtet bleiben, so entsteht hier vielleicht das Verbindungsglied zwischen Nahsicht und Fernsicht, zwischen Theorie und Praxis – und damit auch eine Voraussetzung für echte theologische Lernprozesse.

<sup>6</sup> Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 179ff. Ich verdanke die Entdeckung dieses Textes der Dissertation von Daniel Franklin Pilario, *Back to the rough grounds of praxis*, Leuven 2002, 77ff.