

Rainer Bucher

Unaufdringliche Antreffbarkeit¹

Ein Plädoyer für kreative und multiple pastorale Kirchenraumnutzung

◆ Der Beitrag ist ein Plädoyer für alternative Kriterien, wenn über die Nutzung von Kirchen nachgedacht wird. Kirchengebäude werden verstanden als sichtbarer Orte pastoraler Gastfreundschaft für alle. Daraus leitet sich die Konsequenz ab, über eine im strengen Sinn des Wortes diakonische Nutzung nachzudenken. (Redaktion)

1 (Un-)Sichtbarkeit bei Downsizing

Die katholische Kirche beherrschte das Spiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit lange und virtuos und beherrscht es auch heute noch: vom dunklen Eck des Beichtstuhls bis zur gleißenden „Verschwendung und Muße“ des Barock, vom menschlichen Körper, dem man empfahl, nur im Dunkeln zu baden, bis zum Körper des sterbenden Papstes Johannes Pauls II, dem in seiner Veröffentlichung viel mehr eingeschrieben wurde als nur das Leiden eines alten Mannes.² Papst Franziskus hat öffentliche, multipel deutbare Zeichenhandlungen gar zu seinem bevorzugten Mittel kirchenreformerischer Signale gemacht, etwa wenn er dem lutherischen Pastor von Rom

einen Abendmahlskelch übergibt oder am Gründonnerstag einer Muslima die Füße wäscht. Im deutschsprachigen Bereich, aber auch darüber hinaus wird der katholischen Kirche jedoch gegenwärtig auf diesem ihrem ureigensten Spielfeld ein irritierender Souveränitätsverlust zugemutet und sie hat, wird man leider hinzufügen müssen, hierauf noch keine wirklich kreative, also inspirierende und nicht nur defensive Antwort gefunden.

Die Entmonopolisierung christlicher Zeichen im öffentlichen Raum ist nicht neu, sie setzte bereits im 18. Jahrhundert ein.³ Aber dass ihre lange demonstrative, bisweilen triumphale Sichtbarkeit im Verkauf von Kirchen unsichtbar gemacht zu werden droht, trifft die katholische Kirche im Nerv ihres neuzeitlichen Selbstver-

¹ Diesen Begriff verdanke ich Christian Bauer, der ihn während einer Forschungsdiskussion der unter Fußnote 31 erwähnten Studie als eine ihrer Konsequenzen entwickelte. – Der vorliegende Artikel stellt eine gekürzte, aktualisierte und überarbeitete Fassung des Aufsatzes: *Rainer Bucher*, Liquidierungen. Der Verkauf von Kirchen und die aktuelle Neukonstellation pastoraler Orte, in: *Angelika Büchse* u. a. (Hg.), *Kirchen. Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, Münster 2012, 31–46, dar.

² Vgl. *Hubertus Lutterbach*, *Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt 2008.

³ Vgl. *Jürgen Mohn*, Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum des Öffentlichen, in: *Kunst und Kirche* 71 (2008), H. 4, 24–28; *Martin Baumann / Andreas Tunger-Zanetti*, Migration und religiöses Bauen – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raumes, in: *Kunst und Kirche* 71 (2008), H. 4, 32–39.

ständnisses als autonome, staatsanaloge Akteurin der Geschichte. 1950 zählte die katholische Kirche (West-)Deutschlands 11.693.000 Kirchgängerinnen und Kirchgänger bei 23.195.000 Mitgliedern, 2015 zählte sie noch 2.464.000 Kirchgängerinnen und Kirchgänger bei gesamtdeutsch 23.761.806 Katholikinnen und Katholiken.⁴ Das heißt, ca. 9,2 Millionen Katholikinnen und Katholiken gehen 2015 durchschnittlich sonntags weniger zum Gottesdienst als 1950. Das signalisiert, nimmt man das Jahr 1950 als Referenz, einen Partizipationsrückgang von über 75 Prozent. Diese Entwicklung setzte bereits ab 1950 ein, verlief praktisch bruchlos und ausgesprochen stetig und ihre untere Sockelbildung dürfte bei den gegenwärtigen 10,4 Prozent Sonntagskirchgang noch nicht erreicht sein. Die Entwicklung für die österreichische Kirche verlief parallel, bei allerdings etwas flacherer Kurve, da die Partizipationsrate 1950 deutlich niedriger lag als in Deutschland.⁵

Solch einen massiven Bindungs- und Nachfrageschwund hält keine Organisation ohne Anpassungsoperationen aus. Im gewissen Sinn verwundert es, dass sie so spät

erst ergriffen werden. In Deutschland wurde gar die Hälfte der heute existierenden Kirchen erst nach 1950 gebaut, obwohl der Partizipationsrückgang bereits 1950 einsetzte.⁶ Der absehbare, wenn auch noch keineswegs reale Finanzmangel, vor allem aber der heute schon spürbare Priestermangel⁷ zwingen die Pastoralämter, die für die Pfarrpastoral verfügbaren Priester auf einer höheren Ebene des kirchlichen Stellenkegels einzusetzen und größere pastorale Räume zu schaffen. Folgt man dann noch der klassischen Gemeindeftheologie,⁸ liegt es nahe, das Netz der Kirchengebäude auszudünnen.

An sich ist der Bindungs- und Partizipationsverlust selbst wahrscheinlich nur die Rückkehr zur Normalität vorneuzeitlicher Phasen der Kirchengeschichte. Neu aber und folgenreich ist sein Grund: die Umstellung der Vergesellschaftungsform des Religiösen in unserer Gesellschaft. Ganz neu schließlich ist, dass diese Umstellung auch für Katholikinnen und Katholiken gilt, und am allerneuesten, dass gerade die Letzteren sie verstärkt in Anspruch nehmen. Das wurde bereits vielfach analysiert,⁹ etwa dass die „Mehrheit“¹⁰ der Katholikinnen und Katholiken die Kirche

⁴ Quelle: Kirchliche Statistik.

⁵ 1950: 6.070.605 KatholikInnen mit 2.081.203 KirchgängerInnen; 2014: 5.265.378 KatholikInnen mit 599.939 KirchgängerInnen (Quelle: Kirchliche Statistik).

⁶ Vgl. Ute Joeressen, Kirchen in der Stadt – erben, erhalten, nutzen (<http://bda-bayern.de/2008/08/kirchen-in-der-stadt-erben-erhalten-nutzen/> [Abruf: 16.01.2017]).

⁷ So das Ergebnis von Rainer Fisch, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme, Bonn 2008.

⁸ Vgl. Rainer Bucher, 1935 – 1970 – 2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeindeftheologie“ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie, Münster 2010, 289–316.

⁹ Vgl. etwa: Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“. Bd. I, Allensbach 2010; Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

¹⁰ Vgl. Alfred Dubach, Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in Volkskirchen, in: Roland J. Campiche (Hg.), Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, 129–177, hier: 143.

als „Kasualienfromme“¹¹ aktiv nur zur Ritualbegleitung an den Lebenswenden oder an Höhepunkten des Jahreskreises nutzt und dass nur, optimistisch geschätzt, ca. zwischen 20 bis 25 Prozent der Katholikinnen und Katholiken halbwegs regelmäßig den Gottesdienst besucht.¹²

Freilich zeigt sich, dass Religion unter diesen neuen Bedingungen keine Privatsache wird, das gilt nur für den Glauben, sondern im Sinne einer *visible religion*¹³ eine öffentliche Angelegenheit bleibt, ja neu wird. Doch sucht nicht mehr öffentliche Religion den Zugriff aufs Private, das war das Modell der Kirchen, sondern private Religion(en), genauer noch: hochreligiöse Privatpersonen suchen den öffentlichen Raum. In ihm stoßen dann beide Öffentlichkeitsbewegungen aufeinander und

produzieren religionspolitischen Regulierungsbedarf.

2 Die kirchlichen Umnutzungsrichtlinien

Liest man vor diesem Hintergrund die Umnutzungsrichtlinien der deutschen katholischen Kirche, dann zeigen sich einige interessante Phänomene. Diese zeigen sich übrigens trotz anderer Ekklesiologie und Liturgietheologie, trotz unterschiedlicher Haltung zu Kirchengebäuden als „heiligen Räumen“¹⁴ und trotz gewisser Differenzen in der konkreten Nutzungskaskade mehr oder weniger auch in den entsprechenden Richtlinien der evangelischen Landeskirchen.¹⁵

¹¹ Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben*, 2. erw. Aufl. Berlin 2010.

¹² Diese geschätzte Zahl ergibt sich als Näherung aus den 2015 gemessenen 10,2 % Sonntagspartizipation in Deutschland und 11,4 % in Österreich und der Tatsache, dass davon eine größere Zahl zwar regelmäßig, aber nicht jeden Sonntag die Kirche besucht, dass diese Quote auch Kleinkinder und Kranke umfasst und dass an den Hochfesten die Partizipationsquote um einiges höher ausfällt.

¹³ Vgl. Jose Casanova, *Public religion in the modern world*, Chicago–London 1994, 211–234: „The Deprivatization of Modern Religion“.

¹⁴ Die evangelische Kirche lehnt diese Kategorie für Kirchenräume ab. Auch die katholischen Richtlinien sprechen nicht von „heiligen Orten“, sondern von den Kirchen als „Orte(n) des Heiligen“, siehe: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen*, Bonn 2003, 11: „Im christlichen Verständnis ist er (der Kirchenraum, R.B.) sakraler Raum insofern, als hier heilige Handlungen vollzogen werden. Seine Sakralität gründet in der Heiligkeit der Versammlung und der durch sie vollzogenen Feier sowie in der Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament“ (ebd.). Eine instruktive religionsphilosophische Erörterung der Problematik aus christlicher Perspektive findet sich bei: Bernhard Casper, *Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes*, in: Günter Risse / Heino Sonnemans / Burkhard Theß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS Waldenfels), Paderborn 1996, 259–269. Casper stellt dabei fest: „Für das Christentum scheint mir dabei sehr wichtig zu sein, dass durch das Evangelium die absolute Bindung der Gottesverehrung an einen Ort abgelehnt wird.“ (269) Als „Hybrid-Räume“ der Transzendenz bestimmt Thomas Erne die aktuelle Wahrnehmung von Kirchenräumen: *Moderner Kirchenbau und Individualisierung der Religion*, in: *Praktische Theologie* 51 (2016), 12–18. Eine umfassende liturgiewissenschaftliche Diskussion bietet: Albert Gerhards / Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel*, Würzburg 2015, bzw. verspricht: *dies.* (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen* (Im Erscheinen).

¹⁵ Dies trifft sich mit dem Eindruck von Ute Joeressen, die nach einer einschlägigen ökumenischen Tagung zum Thema resümiert: „Feststellen ließ sich während der zwei Veranstaltungswochen,

Die in den Richtlinien vorgeschlagene Nutzungskaskade signalisiert klassisch religionsgemeinschaftliche Strategien der Selbsterhaltung und Veränderungsminimierung. Die Hierarchie der vorgeschlagenen Umnutzungsstrategien läuft in einem Ring konzentrischer Kreise von einem vorausgesetzten „Innen“ nach „Außen“, vom Bestehenden zum Neuen, vom Nahen zum Fernen und favorisiert dabei jeweils das Innen, das Bestehende, das Nahe.

Genau genommen überlagern sich zwei Bewegungen, eine übergeordnete *besitzbezogene* – Verbleib im Besitz bei liturgischer Nutzung vor Verbleib im kirchlichen Eigentum ohne eigene liturgische Nutzung vor Verkauf vor Abriss – und eine auf die *Nachnutzung* bezogene, die von der katholischen Kirche über die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die öffentliche Hand, kulturelle Zwecke und schließlich zuletzt und etwas verschämt – sie seien „nicht auszuschließen“ (17), heißt es – zu kommerziellen Zwecken verläuft, wobei die „Würde des Raumes“ (17) jeder profanen Nutzung Grenzen setzen soll.

Die erste, besitzbezogene Reihe setzt Hoffnung auf die Reversibilität des Prozesses,¹⁶ die zweite Reihe zur Nachnutzung will die Schmerzlichkeit des Prozesses durch Distanzverringerung lindern: Das, was nachher kommt, soll möglichst

nahe dem sein, was bisher war. Man dokumentiert damit natürlich, was man als weit weg von sich und was als ganz nahe einschätzt. Am nächsten, natürlich, ist man sich selber, dann kommen die anderen Christen, dann öffentliche Hand und Kultur, schließlich, wenn die Geschäfte nicht „unwürdig“ sind, die Privatwirtschaft. Offenbar sieht man sich als fast staatsanaloge religiöse und kulturelle Institution in der Nähe anderer staatsnaher religiöser und kultureller Institutionen.

Unübersehbar ist aber auch, wovor man Angst hat, und auch das gilt konfessionsübergreifend. In den „Richtlinien“ werden an zwei Stellen strikte Grenzen gezogen, wird gar Abriss vor Umnutzung gefordert: bei „unwürdiger“ kommerzieller Nutzung¹⁷ und, schärfer noch, bei „kultische(r) Nutzung durch nicht-christliche Religionsgemeinschaften.“¹⁸ Damit werden die zwei großen Aufsteigermächte der europäischen Gegenwartskultur demonstrativ aus dem profanierten christlichen Kirchenraum ferngehalten: die nicht-christlichen Religionen, vor allem natürlich der Islam, und die boomende Massen- und Trash-Ökonomie. Ist die ökonomische Nutzung generell sowieso schon sehr weit unten auf der Nutzungskaskade, so fällt eine wirtschaftliche Nutzung, die, wie es heißt, der „Würde des Raumes“ nicht entspricht, ganz von

dass beide christliche Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Auffassungen über die Sakralität von Kirchenräumen im Umgang mit der Problematik weitgehend übereinstimmen. So gleichen sich die Hierarchien der Umnutzungsszenarien.“ (*Ute Joeressen, Kirchen in der Stadt* [s. Anm. 6]) Siehe auch: *Manfred Keller / Kerstin Vogel* (Hg.), *Erweiterte Nutzung von Kirchen. Modell mit Zukunft*, Berlin 2008.

¹⁶ „Baumaßnahmen für neue Nutzungen sollten möglichst reversibel gestaltet werden, damit künftige Generationen die Kirchenräume ihren eigentlichen Bestimmungen wieder zuführen können“. Der „Abriss“ sei „die Beseitigung eines Kristallisationspunktes für einen möglichen Neuanfang“ (*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Umnutzung von Kirchen* [s. Anm. 14], 18).

¹⁷ Ebd., 17.

¹⁸ Ebd., 20. Bischof Huber sprach von „imageschädigender Fremdnutzung“ (zitiert nach: *Ute Joeressen, Kirchen in der Stadt* [s. Anm. 6]).

der Nachnutzungspalette. Wohlgemerkt, das gilt für Kirchenräume, die in einem kirchenrechtlich¹⁹ und liturgisch definierten²⁰ Akt bereits profanisiert wurden.

Arbeitet schon diese Begründung mit der unbestimmten Legitimationskategorie „Würde des Raumes“, dann wird es legitimatorisch noch heikler beim noch härteren Exklusionsschritt gegenüber dem Kult der „nicht-christlichen Religionsgemeinschaften“, wobei wohl nicht ganz zufällig der Islam als erster genannt wird.²¹ Die Begründung für diesen scharfen Schnitt überrascht vor allem hinsichtlich des Autoritätsortes, auf den sich die Richtlinien berufen: Es sind die „religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen“²², auf die man Rücksicht nehmen will. Die Bischöfe berufen sich also zur Nutzungsverweigerung gegenüber nicht-christlichen Religionen auf die Autorität ihrer Basis, der sie eine Aversion gegen öffentliche Zeichen anderer Religionen zuschreiben. Diese ungewöhnliche Autoritätsreferenz lässt vermuten, dass die Autoren ahnen, dass dieser Ausschluss und seine Begründung religionstheologisch und religionspolitisch nicht ganz unproblematisch sind.

Konkret zeigt sich: Das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* des II. Vatikanums wurde rezipiert, *Nostra aetate*, die Erklärung des Konzils über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen, hingegen scheint keine unmittelbare Handlungsrelevanz zu besitzen,

wenn es um die Nachnutzung katholischer Kirchen geht. Offenbar will man fast allen anderen die eigenen öffentlichen Zeichen und Räume eher überlassen als den nicht-christlichen Religionen und gar dem Islam. Der direkte Weg vom Absteiger zum Aufsteiger ist zu schmerzlich. Diese Demütigung, die ja tatsächlich eine ist, liegt jenseits dessen, was die Bischöfe ihrem Volk zutrauen; ob sie diese sich selber zutrauen, bleibt offen.

Die ein wenig verlegene Referenz der Bischöfe auf die Gefühle der Basis besitzt durchaus empirische Plausibilität. Es stimmt ja: Oft verteidigen gerade jene das „christliche Abendland“ und seine sichtbaren Zeichen im öffentlichen Raum, die Kirchengebäude, die sie seit vielen Jahren nicht mehr betreten haben.²³ Ein Erklärungsversuch für dieses an sich paradoxe Phänomen könnte Mircea Eliades Theorie vom Zusammenhang von Heiligem Raum und Weltgründung bzw. Weltorientierung bieten. „Die Offenbarung eines heiligen Raumes“, so Eliade, „gibt dem Menschen einen ‚festen Punkt‘ und damit die Möglichkeit, sich in der chaotischen Homogenität zu orientieren, ‚die Welt zu gründen‘ und *wirklich* zu leben“²⁴. Dafür aber braucht es nur diffuse Religiosität, keine kirchliche Praxis. Aleida Assmanns in Anschluss an Pierre Nora entwickeltes Konzept der „Erinnerungsräume“ bietet eine noch breitere Erklärung an. Denn Kirchengebäude fallen unter fast alle Ka-

¹⁹ Nach c. 1222 § 1 und § 2 CIC.

²⁰ Siehe *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Umnutzung von Kirchen* (s. Anm. 14), 26 ff. Der eindrucksvolle Bericht einer solchen Feier liegt vor in: *Heinrich Weyers*, *Das ist jetzt keine Kirche mehr... Überlegungen anlässlich einer Kirchenprofanierung*, in: *Gottesdienst* 41 (2007), 164 f.

²¹ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Umnutzung von Kirchen* (s. Anm. 14), 20.

²² Ebd.

²³ So die treffliche Beobachtung des Dekans der Innsbrucker Theologischen Fakultät, Jozef Niewiadómski (<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/884.html?print=1> [Abruf: 16.01.2017]).

²⁴ *Mircea Eliade*, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt a. M. 1990, 25.

tegorien von Erinnerungsorten, die Aleida Assmann rekonstruiert. Sie sind „heilige Orte“, aber eben nicht nur. Sie sind auch „Generationenorte“, in denen „sich das Gedächtnis des einzelnen in Richtung auf die Familie (entschränkt)“²⁵; sie sind „Gedenkorte“, die in die Gegenwart halten, „was übrig bleibt von dem, was nicht mehr besteht und gilt“, als „zersprengte Fragmente eines verlorenen oder zerstörten Lebenszusammenhangs“²⁶; Kirchen sind zudem „Ruinen“, also der „Wandlungsbeschleunigung“ der Moderne entzogene wandlungsbeständige Orte, die „weniger auf Vergangenheit als auf eine überzeitliche Dauer“ verweisen,²⁷ und sie sind als „Gräber und Grabsteine“ Ruhestätte der Toten und damit Orte „numinoser Präsenz“.²⁸ Man muss

wahrlich nicht Christ sein und nicht einmal in die Kirchen gehen, damit Kirchen dies alles für einen sind.

So könnte verständlich werden, warum es reicht, diffus religiös zu sein, um die Profanierung christlicher Kirchen zu betrauern und ihr Widerstand entgegenzusetzen. Es ist der Austausch des eigenen, des vielfach geteilten Erinnerungsraums, den man fürchtet, wenn andere Religionen ihre öffentlichen Zeichen setzen. Es ist der Verlust des eigenen religiös codierten Orientierungsraums, der solch eine Angstdynamik entwickelt. Dieser Orientierungsraum reicht weit über den kirchlichen Raum hinaus und so auch die Angst, ihn zu verlieren. Dieser Angst beugen sich auch die „Richtlinien“.

Weiterführende Literatur:

A. Büchse u. a. (Hg.), Kirchen. Nutzung und Umnutzung, Münster 2012.

Reich illustrierter Sammelband, auch für eine breitere Leserschaft attraktiv.

A. Gerhards / K. de Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Würzburg 2015.

Dies. (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2016.

Die beiden letztgenannten Publikationen sind wissenschaftliche Sammelbände zum Thema.

Aus protestantischer Perspektive:

S. Keller, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016.

3 Eine alternative Kriteriologie

Es bleibt die Frage: Was wäre eine Alternative zur religionsgemeinschaftlichen Kriteriologie der diversen „Richtlinien“? Die Antwort liegt nahe: Trotz der religionsgemeinschaftlichen Abstiegsdynamik, die in diesem Prozess wirkt und die fast automatisch zu einer religionsgemeinschaftlichen Reaktion in den abstiegsbedrohten Kirchen führen muss, käme alles darauf an, zu einer pastoral orientierten Reaktionsdynamik zu kommen. Deren wichtigstes Prinzip aber würde lauten: Alle kirchlichen Handlungen und Entscheidungen, auch jene über die Zukunft scheinbar nicht mehr benötigter Kirchengebäude, sind unter der Perspektive des pastoralen Grundauftrags der Kirche und konkret unter Be-

²⁵ Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, 299.

²⁶ Ebd., 309.

²⁷ Ebd., 316.

²⁸ Ebd., 324.

rücksichtigung der pastoralen Herausforderungen vor Ort zu treffen.

Pastoral im Sinne des II. Vatikanums meint die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz, in Wort und Tat, im individuellen wie politisch-gesellschaftlichen Wertbereich menschlicher Existenz.²⁹ Sie ist damit situationsbezogen und konkret. Sie geschieht zuvorderst in der Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit vor Ort. Das sind, so das Konzil, nicht bloß die unvermeidlichen Kontexte kirchlichen Handelns, sondern jene säkularen Handlungskonstellationen, an denen sich das Evangelium heute darstellen und bewähren muss, aber auch kann.

Die katholische Kirche wird davon ausgehen müssen, dass sie nicht mehr die Herrin über die Partizipationsmotive ihrer eigenen Mitglieder ist und auch nicht mehr werden wird. Sie wird situativ, also im doppelten Index von Ort und Zeit, aufgabenorientiert flexible Sozialformen ihrer selbst entwickeln müssen und das in einem offenen Such- und permanenten Evaluationsprozess. Sie braucht hierfür viele differenzierte, vernetzte und konkurrenzfrei agierende Orte. Dabei wird sie ihr altes Prinzip der „Überschaubarkeit“ und damit Beherrschbarkeit der eigenen Sozialräume aufgeben müssen zu Gunsten des Prinzips der Zugänglichkeit, Erreichbarkeit und Sichtbarkeit für die Anderen, die Fremden, zuvorderst die Bedürftigen.

Alle diese Prozesse und Optionen spielen dem Kirchengebäude außerordent-

lich in die Hand. Denn es ist ein konkreter pastoraler Ort, der die Partizipationsmotive seiner Besucher nicht abfragt, der selbstlos, weil frei zugänglich und kostenlos ist, und er ist sichtbar für die anderen, die Fremden, die Bedürftigen. Begreift man die Kirchengebäude nicht nur als „Versammlungsraum der Gemeinde“, sondern auch als weithin sichtbaren Ort pastoraler „Gastfreundschaft, Anonymität und der Spontaneität“³⁰ für alle, dann sind sie erst einmal ein pastoraler Schatz, zumindest dann, wenn man ihn auch tatsächlich mit allen teilt. Neuere Untersuchungen etwa der biografischen Prozesse beim Wiedereintritt in die katholische Kirche zeigen, wie wichtig solche konkreten Orte unaufdringlicher Antreffbarkeit für die reale Gegenwart des Christlichen heute sind.³¹

Daher wäre mein grundlegendes Plädoyer: *Pastoral orientierte Umnutzung vor Verkauf!* Die Kirchen sollten um jedes ihrer Kirchengebäude kämpfen, denn sie sind herausragende potenzielle Orte selbstloser Pastoral für alle. Nur wenn man mit Fantasie und Kreativität und weit jenseits von pastoralplanerischer Technokratie, klerikalen Monopolansprüchen und gemeindetheologischem Communio-Familiarismus³² an das Problem herangeht, kommt man aus den religionsgemeinschaftlichen Reaktionsautomatismen heraus. Nicht die Zahl der sich sammelnden Katholikinnen und Katholiken, nicht die zur Verfügung stehenden Priester sollten das Kriterium bilden, ob

²⁹ Vgl. dazu Rainer Bucher, Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herder-Korrespondenz Spezial: „Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum“, Freiburg i. Br. 2012, 9–13.

³⁰ Karl Heinz Paulus, Zur Konzeption des Domforums, Köln 1999, 1.

³¹ Eine entsprechende Untersuchung im Auftrag der Diözese Graz-Seckau wurde kürzlich am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz abgeschlossen.

³² Vgl. Rainer Bucher, Communio. Zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: Ulrich Feiser-Lichterfeld / Reinhard Feiter (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben (FS Walter Fürst), Münster 2006, 121–134.

eine Kirche behalten werden kann, sondern ob es eine Chance gibt, dass in ihr sich „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45) – wodurch auch immer, durch wen auch immer, für wen auch immer, wie auch immer.

Hat man den Möglichkeitssinn des Volkes Gottes dafür, wie der Schatz seiner Kirchenräume für andere zum Glänzen gebracht werden kann, überhaupt schon wirklich aktiviert? Das Volk Gottes vor Ort sollte in einem moderierten und strukturierten Prozess in Verantwortung vor den Kirchenleitungen und unter Begleitung von Fachleuten selber darüber entscheiden, welche Nutzung die pastorale Situation vor Ort, welche Nutzung die lokalen Zeichen der Zeit im Sinn des Evangeliums nahelegen.

Dabei sollte aus grundlegend theologischen Gründen die *diakonisch* akzentuierte Nutzung favorisiert werden. Man sollte sich Kirchengebäude zukünftig als multifunktionell genutzte pastorale Räume vorstellen, immer auch liturgischer Raum, immer auch Versammlungsraum, vor allem aber immer auch Raum der konkreten diakonischen Selbstverausgabung für die Bedürftigen,³³ offen und voller Angebote. Denn die Diakonie ist ein gleichrangiger Grundvollzug der Kirche, Gott ist tatsächlich die Liebe und Christus in den Armen ebenso präsent wie in der Eucharistie.³⁴ Solche Räume zu halten sollte einer reichen Kirche nicht möglich sein? Es böte zudem die Chance, zumindest an diesem Ort die institutionell oft weit auseinander-

dergetretenen kirchlichen Grundvollzüge exemplarisch zusammenzubringen.

Falls aber Kirchengebäude dann doch verkauft werden müssen, dann bleiben für die Nachnutzung und die Nutzung des Erlöses grundsätzlich die gleichen pastoralen Kriterien in Geltung, die auch für die Nutzung des Kirchenraumes schon angesetzt wurden. Es geht nicht um die Würde des Raums, es geht um die Würde der Menschen, wie das Evangelium sie ihnen zuspricht, und was dieser humanen Würde am meisten dient, wo sie am meisten gefährdet ist, und wie der Kirchenraum, wenn er nicht mehr kirchlich genutzt werden kann, und sein eventueller Verkaufsertrag dazu beitragen. Und nichts sollte da grundsätzlich ausgeschlossen sein, schon gar nicht das Gebet anderer Religionen.

Die säkular-humane Kraft der christlichen Botschaft bricht die beschränkte Selbstbespiegelung christlicher Religionsgemeinschaften auf und öffnet sie für eine andere Perspektive. Wie die Kirchen mit den augenfälligsten Zeichen ihres religionsgemeinschaftlichen Abstiegs, den so aufreizend leeren, von den eigenen Mitgliedern nicht mehr gefüllten, scheinbar nutzlosen Kirchengebäuden umgehen, wird ein Indiz dafür sein, woran sie glauben.

Der Autor: Prof. Dr. Rainer Bucher ist Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; weitere Informationen unter: <http://www.rainer-bucher.de>.

³³ Siehe dazu auch: Albert Gerhards, „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13). Zur diakonischen Dimension des Kirchengebäudes, in: Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (FS Klemens Richter), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 246–260.

³⁴ Bernhard Bleyer, Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968), in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 734–746.