

Eventisierung des Katholischen?

Zur Bedeutung und Wirkung religiöser Großereignisse

von Michael N. Ebertz

Der Beitrag thematisiert die kirchlichen Events des ‚pilgernden Lehramts‘ unter einer herrschaftssoziologischen Perspektive im Kontext einer wachsenden ‚Laisierung‘ in der römisch-katholischen Weltkirche. In den Events hat sie eine Art Plebiszit gefunden, um den institutionalisierten Demokratiemangel zu bearbeiten, aber auch Demokratisierungsbestrebungen im Binnenraum der Kirche entgegenzuwirken. Die kirchlichen Events sind an unterschiedlichen ästhetischen Schemata orientiert und können – anders als die agonalen Events der Fußball-WM und die Rauschevents als Orte der Verheißung irdischer Freuden – als religiöse Legitimationsevents verstanden werden, die auf der – medial vermittelten – Bühne der Weltgesellschaft einen ganz bestimmten Typus der Religion, nämlich die papstzentrierte *Communio hierarchica* der römisch-katholischen ‚Priesterkirche‘ repräsentieren.

1. Kirchliche Reparatur am Demokratiedefizit

Die 2000jährige Entwicklung des Christentums zeigt, dass die römisch-katholische Kirche, wie Clemens Bauer (1964, 25) formulierte, „alle politisch-staatlichen Ordnungsfiguren seit dem Ausgang der Antike in ihren inneren institutionellen Organismus auf[nimmt]“, sie abbildet oder sie sich anverwandelt. „Die Ordnungsfigur des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates des neunzehnten Jahrhunderts“, so Bauer (1964, 25) weiter, sei „für sie nicht assimilierbar und abbildbar oder vielmehr nicht vereinbar mit ihrem inneren Wesen und ihrem Strukturprinzip. So verlässt sie im Grund den Raum des Politischen und etabliert sich als autonome *societas perfecta* sozusagen in einem Vakuum“ und „verfällt Zug um Zug der sozialen Standortlosigkeit.“ Obwohl sich die Kirche seitdem keinem Prozess einer institutionellen Demokratisierung unterzog, lässt sich in den letzten Jahrzehnten der Kirchengeschichte einiges entdecken, wenn man es in diesem Zusammenhang einer gewissermaßen kirchlichen Reparaturarbeit liest, den Demokratiemangel der römisch-katholischen Kirche zu kompensieren.

2. Funktionale Demokratisierung

Hierzu gehören einige Schritte der „funktionalen Demokratisierung“, die Norbert Elias (1986, 70f) – im Blick auf den gesellschaftlichen Wandel – als für moderne Gesellschaften typischen Trend der „Veränderung der gesellschaftlichen Machtverteilung“, als „Verringerung der Machtdifferenziale zwischen Regierungen und Regierten“ und „zwischen verschiedenen Schichten“ behauptet hat. So überlässt die katholische Kirche seit dem 19. Jahrhundert zunehmend – wenn zunächst auch nicht ausschließlich – katholischen

Laien die *politische Repräsentanz*, d.h. ermöglicht das „Eintreten des Laintums“ – in Deutschland stehen hier stellvertretend etwa die Namen von Franz Josef Ritter von Buß, Hermann von Mallinckrodt, Ludwig Windhorst und Reichensperger – „in die Leitung der öffentlichen katholischen, ja wir dürfen sagen, selbst der kirchlichen Angelegenheit“ (Neundörfer 1927, 40), obwohl die Zentrumspartei – etwa im Kulturkampf – zahlreiche Interessen der Kirche nicht wirkungsvoll hat vertreten können und auch nicht nur als politischer Arm des Klerus hat erscheinen wollen (vgl. Hürten 1986, 146ff). Unübersehbar ist auch das wachsende Gewicht, das den Laien seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als *Experten für die Verwaltung der Diözesen* zufiel, auf die der hohe Klerus in wachsendem Maße angewiesen war (vgl. Ebertz 1993; 1989; 1995/96). Im Laufe des 20. Jahrhunderts ist auch innerhalb anderer Teilsysteme der Kirche wie des *Caritasverbandes* mit seinen heute über 500.000 Hauptamtlichen oder der *Theologischen Fakultäten* oder der *Orden* die Angewiesenheit des Klerus auf die Laien erheblich gewachsen. Besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil halten Laien – Männer wie Frauen – zunehmend auch Einzug in das *Seelsorgepersonal* und treten damit auch jenseits der ehemals bereits von Laien mitverantworteten Schule (Religionsunterricht), Katechese und Caritas als bevollmächtigte Leistungserbringer in die operativen pastoralen Handlungsfelder der Pfarreien ein. Die bischöflichen Personalverwaltungen sind nun auch auf diese theologisch qualifizierten Laien angewiesen, um die ehemaligen Planstellen für (nicht mehr vorhandene) Kapläne, Vikare und Pfarrer zu besetzen (vgl. Hallermann 2006, 207). Im Zuge dieser Integration von Gemeinde- und Pastoralreferenten und -referentinnen in das pastorale Feld wird auch ein neuer Autoritätstyp implementiert, der die traditionelle, die bürokratische und (amts-)charismatische Kirchenherrschaft ergänzt und irritiert, nämlich ‚funktionale‘, also aus professioneller Kompetenz begründete Autorität (vgl. Hartmann 1964). Die auch im Zuge des Priestermangels erfolgte pastorale Eingliederung dieser fachlich oft hoch qualifizierten Laintheologen, „die dem Stand nach zwar ‚Laien‘ bleiben, doch immer mehr Gemeindeleiterfunktion ausüben“ (Lederhilger 1994, 124), macht sie zum „entscheidenden Amt“ (Bucher 1989) auch im Prozess der funktionalen Demokratisierung des kirchlichen Ämtersegments. Wie auch die Gemeindeferenten und Gemeindeferentinnen (die ehemaligen „Seelsorgehelferinnen“) schreiben sie sich nicht nur die ehemals dem Klerus vorbehaltene Bezeichnung „Seelsorger“ (ja sogar „Seelsorgerinnen“) zu (vgl. Pemsel-Maier 2001), sondern übernehmen auch in ihrer „breiten Palette von pastoralen Aufgaben“ solche, „die vorher ausschließlich Priester wahrgenommen haben“ (Memorandum 2007, 215). In diesem Zusammenhang kommt es zu Verunsicherungen seitens des Klerus, aber auch in der offiziellen Terminologie, ob und inwiefern die Leistungsrollen der Gemeinde- und Pastoralreferenten ‚Kirchenämter (officia ecclesiastica)‘ oder – in „mitunter krampfhaft aufrecht erhaltener Unterscheidung“ (Hallermann 2006, 202; vgl. Demel 2004, 118ff) – bloß ‚Dienste (munera)‘ genannt werden.

Auffällig ist zudem, dass die Grundvollzüge von Kirche und Gemeinde bereits „heute ohne vielfältigste ehrenamtliche Mitarbeit nicht vorstellbar (wären)“ (Ruh 2001, 11). Allerdings weist die Personalstruktur dieser *sekundären Leistungsrollen* seit einigen Jahren eine deutliche Feminisierungstendenz auf (vgl. Ebertz 2004; 2006; IKSE 2005). Auch in diesem Zusammenhang dürfte die langfristige, mit dem „Siegelauf“ der Volksschule im

19. Jahrhundert beginnende Hebung des Bildungsniveaus ein gewichtiger Faktor sein, die „in der ganzen Breite des Volkes eine geistige Haltung [schafft], die für das kirchliche Leben nicht weniger bedeutsam ist wie für das staatliche“, wie schon Karl Neundörfer (1927, 41) in den 1920er Jahren schrieb. Diese Entwicklung brachte, so schreibt er, „nicht nur eine Höherstellung des Volkes gegenüber den Fürsten und Gelehrten, sondern auch der Frauen gegenüber den Männern“. Jene „Frauen weiterer Volkskreise, welche heute an Bildungsbesitz und politischem Einfluß gleichberechtigt neben dem Manne stehen, spüren, dass damit auch ihre Stellung in der Kirche zum Problem wird. Die Auseinandersetzungen über die Frage des weiblichen Priestertums in den letzten Jahren sind dafür Beweis genug“, so schreibt er in den 1920er Jahren weiter. Und in der Tat könne man, so Neundörfer (1927, 41f), „die Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche von der Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche nicht trennen“. Neben den „erfreulichen“ Seiten dieses „Aufstieges des Laientums“, die er zum Beispiel in einem Wachstum an „religiöser Innerlichkeit“ sieht, liegt für Neundörfer (1927, 42), der ja Jurist, Priester, Zentrumspolitiker war und zum engeren Kreis um Guardini zählte, „das Bedenkliche [...] in den offensichtlichen Gefahren dieser Entwicklung für die gottgegebene Verfassung der Kirche an sich und ihren gottgewollten Einfluß auf die Welt“.

Für die Erklärung des innerkirchlichen Aufstieges des Laientums und seiner damit einhergehenden Relativierung der Klerusposition wird man historisch noch weitere Momente hinzuziehen müssen. So hat die Kirche im 19. Jahrhundert auch aus konfessionspolitischen Gründen nicht nur unterstützt, dass „jeder von Natur aus das Recht“ habe, „eine Familie zu gründen, wenn er nicht freiwillig auf die Ausübung dieses Rechts verzichtet“, sondern auch betont, dass „das Associationsrecht überhaupt ein natürliches Recht aller Menschen ist“ (Stöckl 1886). Der Aufbau eines immer dichteren und aufgaben- wie zielgruppendifferenzierten Netzes katholischer Vereine und Verbände sorgte auch im Umfeld parochialer und diözesaner Kirchenstrukturen für eine gewisse Konzentration der Sozialkontakte von Katholiken auf Gesinnungsgenossen und für deren weitgehende Segregation von Andersdenkenden, die sich ebenfalls zur Stabilisierung ihrer Weltanschauungen der Sozialform des Vereins bedienten. Obwohl zumeist formell oder informell vom Klerus initiiert, konstruiert, subventioniert und kontrolliert, boten sie zugleich kaum zu unterschätzende „Ansätze innerhalb der Kirche [...], die über eine Einwegkommunikation hinausgingen“ (Bergmann 1974, 120). Diese katholischen Vereine gaben demokratischen Verfahren der Diskussion und Entscheidung, ja auch dem Prinzip der freiwilligen Mitgliedschaft und der Mitverantwortung in sozialen und religiösen Angelegenheiten Raum sowie der Ersetzung, zumindest der Ergänzung der innerkirchlichen Unterordnung durch eine tendenziell egalitäre Gleichordnung. Neben der Rückbindung an die kirchliche Institution war zum Beispiel für die Kolping-Vereine typisch, dass „der Verein durch die Gesellen selbst geführt wurde“, was – im Unterschied etwa zu den zeitgenössischen, von Unternehmern oder Adligen geführten Arbeitervereinen in Frankreich – ein Novum darstellte (Schatz 1986, 163). Folgt man einer These von Thomas Nipperdey (1988, 594), führte die Eigendynamik dieser partizipativen Ansätze die Kirchenlaien schließlich sogar „über die traditionelle und autoritätsbestimmte kirchliche Kultur hinaus“. Der dann 1890 gegründete, vom Episkopat weitgehend unabhängige „Volksverein

für das katholische Deutschland“ leistete neben seiner primär staatsbürgerlichen Massenschulung „apologetische Bildungsarbeit für die Masse des katholischen Volkes“, wodurch „dem einfachen Katholiken Argumente und Hilfen zur Verteidigung seines Glaubens geboten wurden“ (Schatz 1986, 177). Die moderne Gesellschaft mit ihrer Pluralität der Weltanschauungen ließ es gar nicht mehr zu, die Maßnahmen der Glaubenskommunikation und -reflexion allein auf den Klerus zu konzentrieren, sondern sie Schritt für Schritt einem – klerikal gezügelter – ‚Laienapostolat‘ zu überlassen. Wenn auch der Einbau solcher partizipativer Strukturelemente in den Kommunikations- und Handlungszusammenhang der Kirche nicht dazu geführt hat (und dazu führen sollte), die zentralistische hierarchische Formalstruktur der katholischen Kirche aufzubrechen, so hat er doch dazu beigetragen, sie auszubalancieren und neuen Erfahrungen von Kirche Raum zu geben. Zumindest trugen sie mit dazu bei, die überkommene Glaubensform vieler Laien auf ein neues Reflexionsniveau zu heben. Damit wurde aber auch das kircheninterne priesterliche Monopol auf die legitime Verfügung über die Heilswahrheiten und Heilsgüter zunehmend in die Dauerreflexion und Dauerkommunikation hineingezogen. Davon wurde nicht zuletzt auch die spezifische Leitdifferenz der Kirche (Heil vs. Unheil) erfasst, womit das Drohpotential von Hölle und Fegefeuer einen erheblichen Geltungsverlust und darüber der Klerus einen kaum zu unterschätzenden Machtverlust erlitt (vgl. Ebertz 2004; 2008).

Die Kirchenlaien, zur so genannten ‚Früh-‘, und ‚Oftkommunion‘ durch einschlägige Dekrete Papst Pius X. (1903–1914) – im Dekret ‚Sacra Tridentina Synodus‘ vom 20. 12. 1905 und im Dekret ‚Quam singulari Christus amore‘ vom 8. 8. 1910 – angehalten und zur eigenen Bibellektüre auch kirchenoffiziell angeregt, nehmen nicht nur das Wort Gottes zur Hand, sondern auch noch – per ‚Schott‘¹ – die in die deutsche Sprache übertragenen liturgischen Texte. Sie nehmen – über die liturgischen Bewegungen – an liturgischen Experimenten teil und werden unter dem Postulat der aktiven Teilnahme immer stärker in das liturgische Geschehen einbezogen. Auch hierbei sind Anpassungen an die sich gesellschaftlich vollziehenden funktionalen Demokratisierungsprozesse unübersehbar. „Nicht so sehr der Gedanke, die Tat gilt heute“, so schreibt der liturgische Experimentator von St. Gertrud, Pius Parsch (1940, 112), bereits 1928. „Der heutige Mensch sucht mitzutun, er will nicht bloß dastehen. Er will mitverstehen, mithandeln, vielleicht werktätig, sonst hat er kein Interesse. Ja, man kann sagen, wenn wir nicht wieder das Volk in die Handlung hineinziehen, so werden wir die Massen immer mehr verlieren“. Nach dem II. Vatikanischen Konzil ergreifen die Laien schließlich auch noch ‚barhändig‘ – austeilend und empfangend – das Allerheiligste, was vorher nur dem Priester gestattet war. Weitere Relativierungen erfährt seine Position über den weitgehenden Wegfall der Priestersprache (Latein), den die liturgischen Erneuerer als eines der wichtigsten „zeitgemäßen Zugeständnisse“ an die Laien zwecks Überwindung ihrer „zunehmenden Kirchenentfremdung“ (Parsch 1940, 114f) gefordert hatten. Die dann in der 1970er Jahren anhebende

¹ Der ‚Schott‘ ist das seit 1884 in zahlreichen Auflagen lateinisch und deutsch erscheinende Messbuch der heiligen Kirche (Missale Romanum) mit liturgischen Erklärungen für Laien, bearbeitet vom Beuroner Benediktiner P. Anselm Schott.

„Gemeindebewegung“,² die nicht wenige Impulse von der liturgischen Bewegung empfang und sich von der Volk-Gottes-Lehre des II. Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode inspiriert sieht, konnte dann sogar so weit gehen, die intermediäre Sonderstellung des Priesters zugunsten der Laien abzuwerten. Man muss dies nicht in die ‚Gemeindebewegung‘ hineinprojizieren, wir finden solche Umwertungen mehr oder weniger dicht expliziert bei ihren Vertretern, beispielsweise in den „Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen“, wie sie Norbert Greinacher Anfang der 1970er Jahre vorgelegt hat: „Die Christen unterstehen nicht mehr“, so Greinacher (1979, 133), „der Vormundschaft von sakralen Institutionen. Sie sind nicht mehr der Gesetzesherrschaft unterworfen (vgl. Gal 4,5). Es gibt im neuen Bund keine Heilsmittlung durch Sakralinstitutionen; es gibt keine Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen, denen sich der Christ unterwerfen muss“. Für die christliche Gemeinde stelle sich deshalb, so Greinacher weiter, „die Aufgabe, die urchristlichen Werte von Gleichheit und Brüderlichkeit, die ihren Ursprung in der Botschaft Jesu haben, die sich aber in der Neuzeit außerhalb und zum großen Teil im Kampf gegen die Kirche realisierten, in der Gemeinde von neuem zu verwirklichen. Dieser Realisierung von Gleichheit in der Gemeinde stehen zwei schwerwiegende Hindernisse im Wege: zum einen autoritäre kirchliche Herrschaftsstrukturen, zum anderen ein verbreiteter kirchlicher Patriarchalismus, wobei beide Phänomene miteinander zusammenhängen“. Greinacher (1979, 134) fordert eine „herrschaftsfreie Gemeinde“, was für ihn nicht bedeutet, „dass eine Gemeinde ohne Machtausübung, ohne Autorität, ohne Amtsträger, ohne eine bestimmte Ordnung dem Chaos, der Anarchie überantwortet wird. Herrschaftsfrei besagt unter anderem, dass dann, wenn in der Gemeinde von bestimmten Amtsträgern Macht ausgeübt wird, diese sich verantworten müssen“. Damit müsse auch der Patriarchalismus, der „eine subtile Form von Herrschaftsausübung“ sei und im „Gedanken des Vaters im Hinblick auf Papst, Bischöfe und Priester in der Vordergrund kam“, nicht nur terminologisch überwunden, sondern auch „zugunsten einer funktionalen, rationalen, kontrollierten Machtausübung“ besonders in den Gemeinden abgebaut werden (Greinacher 1979, 134).

Hier ist nochmals daran zu erinnern, dass der von Norbert Elias (1986, 72) eingeführte Begriff der ‚funktionalen Demokratisierung‘ „nicht identisch mit dem einer Entwicklung zur ‚institutionellen Demokratie‘“ ist und sich durchaus auch innerhalb nicht-demokratisch verfasster Ordnungssysteme manifestieren kann. Die offizielle Kirche ist ja auch bekanntlich jener in der Gemeindebewegung formulierten radikalen Position in ihrer Reaktion auf den skizzierten Wandel der außer- und innerkirchlichen Machtbalance zuungunsten des Klerus, der auch dessen berufliche Identität erheblich irritiert (vgl. Brosseder 1978, 159ff), nicht gefolgt. Die ersten Schritte der inneren Laisierung der Kirche zeigten

² Ein Ausdruck, der mehrfach verwendet wird und möglicherweise eingeführt wurde von Norbert Mette (2006, 114): „Wesentlich durch die Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Gläubigen, wie sie das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat, ist im deutschsprachigen Raum eine Gemeindebewegung aufgebrochen. Das Motto ‚Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden‘, stand dafür als Devise. Es galt, lebendige und aktive Gemeinden aufzubauen, in denen das theologische Prinzip beherzigt und umgesetzt wurde, dass alle Gläubigen, also auch die Laien, Subjekte der Heilssendung der Kirche sind.“ – Ansonsten ist der Ausdruck „Gemeindebewegung“ im freikirchlichen Sektor gängig. So nennt sich zum Beispiel der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf seiner Homepage eine „Gemeindebewegung“.

bereits in den 1920er Jahren ein Dilemma, das Karl Neundörfer (1927, 43) so formuliert hat: Einerseits wächst das Risiko, dass sich viele Laien „über die Lehren und Forderungen der kirchlichen Hierarchie hinweg“ setzen, andererseits erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass „vielfach mit grundsätzlichem Misstrauen allem gegenüber, was von den Laien kommt“, begegnet wird: Man wage, so schon Neundörfer weiter, „nicht einmal mehr das Wort von dem allgemeinen Priestertum auszusprechen, aus Furcht, schon dadurch den Rechten des hierarchischen Priestertums zu nahe zu treten“. Somit erwuchs dem kirchlichen Führungspersonal das „entscheidende Problem“, wie es die Laien „in der notwendigen Balance zwischen Apathie und Aktivität erhalten kann“ (Hoffmann 1972, 381), ohne die als gottgegeben geglaubte hierarchische Verfassung der Kirche preiszugeben (Neudörfer 1927, 42). Überapathie der Laien würde der Kirche die notwendigen Ressourcen abschneiden, Überaktivität die Autonomie des Klerus angreifen und aus der Kirche eine Bewegung werden lassen, die im enthusiastischen und zugleich dilettantischen Engagement den funktionellen und konventionellen Rahmen durchbricht. Überaktivitäten könnten aber auch von unzufriedenen Mitgliedern ausgehen und zur Stärkung einer innerkirchlichen Opposition bis hin zu Umstürzbewegungen führen.

3. Halbierte Laisierung

Die Reaktionen der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil lassen eine außerordentlich differenzierte (und binnenkirchlich durchaus konfliktreiche) Strategie erkennen, die sich als gebremste oder halbierte Laisierung bezeichnen lässt. *Doktrinär* trug sie mit dem II. Vatikanischen Konzil der äußeren Schwächung des klerikalen Machtgewichts im Ensemble der gesellschaftlichen Kräfte – nicht zuletzt mit Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat – durch die Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) und der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (*Gaudium et Spes* 36) Rechnung (vgl. Ebertz 2005, 25f). Sah die traditionelle, auch von den Kurialen des II. Vatikanischen Konzils vertretene und von ihnen „bis heute festgehaltene Auffassung“ im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft „eine Über- und Unterordnung mit einseitiger Abhängigkeit – die Kirche gibt, die jeweilige Gesellschaft empfängt“, so sieht „die neue, vom Konzil selbst vertretene, bis heute indes nur partiell durchgeführte Auffassung [...] in diesem Verhältnis eine Gleichstellung mit wechselseitiger Abhängigkeit – beide geben, beide empfangen“ (Klinger 1996, 180f). Auch Hermann J. Pottmeyer (1996, 144) zufolge intendiere diese Kirchenkonzeption eine „partnerschaftliche Beziehung“ zwischen Kirche und Gesellschaft. Hinzu kommt eine vom Konzil – und auch im Kirchenrecht von 1983 – gepflegte Idee „einer wahren Gleichheit aller Mitglieder des Volkes Gottes“, womit „Laien [...] nicht nur (sic!) Untergebene, sondern Lehrer und Lehrerinnen der Kirche“ sind (Klinger 1996, 182). Zusammen mit dieser Egalitätsidee überspielt dann eine von der Kirchenleitung gepflegte Vorstellung des Dienstes und der *Communio* (vgl. Pottmeyer 1996, 142; Klinger 2005, 88ff) die faktisch etablierte Dichotomie bzw. Heterogenität. Diese Vorstellungen können zwar auch ideologische Funktionen haben, demonstrieren aber ihrerseits auch den Zwang zur funktionalen Demokratisierung auf der doktrinären Ebene. Diese Egalitäts- und Gemeinschaftsideologie

kann ergänzt werden durch „Rituale oder besondere Ereignisse“, durch „kleine Feiern des ‚Wir‘“ und einen Leitungsstil, der in der modernen Führungsliteratur „Leiten als kollaboratives Teilnehmen“ genannt wird (Anderson u. a. 2004, 33, 36). Auf der *strukturellen Ebene* wurden in Deutschland Zonen des Laien-Engagements im binnenkirchlichen Bereich eröffnet und über die Bildung von Räten auf Pfarrei-, Diözesan- und Bischofskonferenzebene die Chancen der Übernahme von sekundären Leistungsrollen erheblich erweitert. Auch darin manifestiert sich ein Schub zur funktionalen Demokratisierung, der manchen noch nicht weit genug geht. Die Laien seien, so Sabine Demel (2001, 36), die den Katalog von Rechten und Pflichten für alle Gläubigen, Kleriker und Laien, im Kirchenrecht von 1983 als „demokratische Errungenschaft in der katholischen Kirche“ lobt, „bei den konkreten kirchlichen Lebensvollzügen [...] weiterhin in die Statistenrolle verwiesen“ (Demel 2008, 44). Die rechtliche und die faktische „Ausgestaltung der Dienste und Ämter in der Kirche“ werden von ihr als „im höchsten Maße unbefriedigend“ bewertet (Demel 2008, 44). Die von Demel verwendeten Mangelstichworte lauten deshalb bezüglich der Laien: keinerlei Mitentscheidungskompetenz in den nachkonziliaren Gremien der Mitverantwortung, keine Einklagbarkeit der Dialogbereitschaft der Amtsträger, keine Öffnung der meisten Dienste und Ämter für Laien, keine mitentscheidende Rolle der Laien bei der Besetzung dieser Dienste und Ämter.

Tatsächlich zeigt sich die Verringerung der Machtdifferentiale zwischen Klerus und Laien darin, dass sich jener aus zahlreichen Aufgaben außerhalb und innerhalb der Kirche zugunsten von haupt- und ehrenamtlichen Laien zurückzieht und insbesondere das kircheninterne Monopol über die Heilswahrheiten und Heilsgüter verteidigt, d. h. auch den personellen Zugang zu diesem Monopol – nicht zuletzt auch mittels einer Politik des Zölibats – kontrolliert. So wird die Liturgie – insbesondere die Eucharistie – zur Domäne des Klerus, die zugleich theologisch als das Eigentliche aufgewertet und mit dem Bemühen verbunden wird, „die besondere Stellung der Priester gegenüber den übrigen Gläubigen hervorzuheben“ (Hallermann 2006, 208). Dabei sind Tendenzen einer ‚Redivinisierung‘ des Priesters – bis in das vergangene Jahr des Priesters hinein – unverkennbar. Und in Fragen einer so divergent verstandenen Ekklesiologie bzw. Ämterlehre liegen prinzipielle, m. E. unüberwindbare Unvereinbarkeiten in der ökumenischen Beziehung, insbesondere zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Tradition (vgl. Ebertz 2006). Einbrüche in seine Domäne, die im Einzelfall sogar so weit gehen können, dass „Pastoralreferenten [...] die Kranken salben, Herrenmahl feiern und sich als durch die Akzeptanz der Kirchenvolks faktisch ordinierte PriesterInnen fühlen“ (Zulehner 2007, 226), werden tabuisiert. Nach ebenso wie vor dem II. Vatikanischen Konzil präferiert die Weihe allein Männer zur Allzuständigkeit in liturgischen Fragen, die damit auch von einer „Geschlechterhierarchie“ (Lüdecke 1997, 88) bestimmt werden. Dies gilt auch im Blick auf die Ämter des Lektors und des Akolythen, sofern sie auf Dauer und in einem liturgischen Akt (institutio) „nur männlichen Laien“ (Lüdecke 2003, 433; vgl. Lüdecke 2000; Böckenförde 2006, 149) übertragen werden können. Außerdem gilt kirchenrechtlich, so Norbert Lüdecke (2003, 445): „Ministrantinnen muss es nicht geben, sie sind begründungsbedürftig“. Dies wiederum bedeutet: „Ein Pfarrer durfte und darf nach dem verbindlichen Verständnis des Gesetzes Mädchen aufgrund ihres Geschlechts mit Blick

auf das Gemeinwohl vom Ministrantendienst ausschließen. Er ist davor geschützt, Ministrantinnen zulassen zu müssen“ (Lüdecke 2003, 449). Von der Übernahme der Rolle des liturgischen Vorstehers sind – ebenso wie bei der Spendung der Sakramente (mit Ausnahme Taufe und Ehe) – verheiratete männliche Laien (und Diakone) ausgeschlossen: „Zelebrant ist einzig der gültig geweihte Priester“ (Lüdecke 2003, 425). Wenn auch die Zelebration ohne Teilnahme wenigstens eines Gläubigen „unerlaubt, aber gültig“ ist, „gilt: Keine Eucharistie ohne Priester, wohl aber ohne andere Gläubige“ (Lüdecke 2003, 426).

Auch von der Übernahme der Predigerrolle in der Eucharistiefeier (Homilie) sind alle nicht-geweihten Männer ausgeschlossen; denn „Laien sind unfähig, verbindlich zu lehren“ (Lüdecke 2004, 416). Nicht nur der Vollzug der Liturgie erfolgt nach hierarchischer Ordnung, sondern auch die Normierung der liturgischen Ordnungskompetenzen und die „Überwachung des gesamten gottesdienstlichen Lebens“ erfolgt nach hierarchischer Weisung, d. h. unter Ausschluss der Laien (Lüdecke 2003, 419f). „Diakone und Laien besitzen keine Ordnungskompetenz in liturgischen Fragen“ (Lüdecke 2003, 421). Auch sind Laien – und partiell auch der Diakon (vgl. etwa c. 907 CIC) – über die Regulierung durch Körpernormen vom Tragen ganz bestimmter liturgischer Gewänder und Insignien (z. B. die beim Priester ungekreuzt oder gerade hängend getragene Stola, die Kasel), von der Einnahme bestimmter Plätze im liturgischen Raum (*spacing*) und von der Kommunikation ganz bestimmter Grußformeln, Gebete, Gesten und Gebärden (z. B. „Der Herr sei mit euch“; die Präsidialgebete, die Orantenhaltung, der Altarkuss) ausgeschlossen. Auch die Initiative zur liturgischen Interaktion ist asymmetrisch strukturiert, d. h. dem Priester (und Diakon) vorbehalten, da es Laien nicht zukommt, aus eigenem Antrieb das Wort zu ergreifen. Insofern ist ihre *participatio „actuosa, aber reactiva“* (Lüdecke 2003, 433).

Von der Teilnahme am Altarsakrament sind wiederverheiratet Geschiedene (ebenso vom liturgischen Vollzug des Sakraments der Eheschließung) und Menschen im „Konkubinats“ ausgeschlossen: „Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden; außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der Heiligen Kommunion aus“ (*Ecclesia Catholica* 1993, 2390). Von der „Eucharistieberechtigung“ (Lüdecke 2003, 411) ausgeschlossen sind auch die in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Getauften, obwohl sie – wie es in der neuesten gegenseitigen Taufanerkennung heißt – über die Taufe „als ein Zeichen der Einheit aller Christen“ mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit, verbunden sind. Im Übrigen gilt kirchenrechtlich immer noch: „Wer am Sonntag absichtlich ohne Entschuldigungsgründe und Dispens nicht an der Eucharistiefeier teilnimmt, begeht eine schwere Sünde. Wer sich ihrer bewusst ist, darf ohne vorherige Beichte nicht die Kommunion empfangen.“ Aus der Liturgie als organisierter, durchgestalteter und geregelter ‚Feier‘ sind auch besondere Formen des ‚Festes‘ ausgeschlossen, d. h. bestimmte Formen des spontan-emotionalen, unregelmäßigen und ungeplanten, schwärmerischen, ausgelassenen oder wilden, bisweilen ekstatischen kollektiven Ausstiegs aus dem Alltag – Formen, die wir durchaus in Events und im gesellschaftlichen Gesamthaushalt symbolischen Handelns außerhalb der kirchlichen Regie vorfinden (vgl. Groen 2004, 297ff). Zugelassen sind nur die von der kirchlichen Autorität gebilligten Handlungen (Lüdecke 2003, 395, 402, 414).

4. Plebiszitäre Legitimationsschöpfung

Den seit einiger Zeit verstärkt zu beobachtenden innerkirchlichen Tendenzen, den erheblichen Verschiebungen der Machtbalance zwischen Klerus und Laien durch eine Aufwertung des geistlichen Amtsträgers gegenzusteuern, korrespondiert ein massives Bemühen der hierarchischen Spitze der Kirche, sich durch eine Art charismatisch-plebiszitärer Akklamation mit dem Laientraditionalismus zu verbünden und damit den Laienintellektualismus (und die Laienprophetie) innerkirchlich zu neutralisieren, und zwar unter strategischer Nutzung von Globalisierungsprozessen. Es kommt nicht von ungefähr, dass die römisch-katholische Kirche als ältester ‚global player‘ und – so Kallscheuer (1998, 398) – „einzige noch funktionierende Internationale“ die Sozialform des Events als „Plattform zur Unternehmenskommunikation“ (Bruhn 1997, 777) schon seit einigen Jahren, wenn nicht Jahrhunderten für sich entdeckt hat. Dabei wird man nicht nur an den klassischen Fall der inter- und ibernationalen Wallfahrten denken, die bereits der Volkskundler Georg Schreiber (1934, 90ff) einmal als die „Großkraftwerke volkstümhaften Geschehens und volksbunter Bewegtheit“ bezeichnet hat. Das katholische Event-Spektrum reicht weiter zu den Feiern des Heiligen Jahres bis hin zu den Selig- und Heiligsprechungen, die unter Papst Johannes Paul II. (1978–2005) mit 482 Heilig- und 1.338 Seligsprechungen „eine bislang beispiellose Blütezeit erfahren“ haben. Auch lässt sich etwa an den kanonischen Selig- und Heiligsprechungen und erst recht an ihren Beschleunigungen, beispiellosen quantitativen Steigerungen,³ qualitativen Veränderungen wie globalen Verschiebungen unter Johannes Paul II. nicht nur zeigen, wie die römisch-katholische Kirche den unausrottbaren ubiquitären Wunderglauben zu fördern und zugleich auch unter Kontrolle zu bringen versucht, sondern auch, wie sie sich frömmigkeits-, medien- und missionspolitische Chancen sowie „eine zusätzliche Legitimation durch die Erweiterung der charismatischen Repräsentation zu verschaffen“ weiß, indem das durch Bürokratisierung und „Versachlichung bedrohte Amtsscharisma mit dem personalen Charisma der Seligen und Heiligen“ (Bienfait 2006, 3), gewissermaßen der ‚kleinen Propheten‘ der Kirche, verbunden wird. In allen vier Phasen dieser – 1983 reformierten – römisch-katholischen Kanonisationsprozedur, die seitens des Vatikans nun erneut reformiert werden soll,⁴ kommt ‚Berichten über Wunder‘ der so genannten Kandidaten, Bestätigungen und Beurteilungen ihrer ‚Wundertätigkeiten‘ sowie medizinischen Beurteilungen und päpstlichen Approbationen von ‚Wunderheilungen‘ eine zentrale Bedeutung zu. Zugleich zeigt sich in der bislang durchgeführten Reform eine wachsende Anerkennung und Aufwertung der „spezifischen

³ Bis 1978, dem Jahr des Beginns des Pontifikats von Johannes Paul II., wurden insgesamt nur 302 Heiligsprechungen und 980 Seligsprechungen durchgeführt, allein durch diesen Papst selbst 482 bzw. 1.338.

⁴ Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren Ende April 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmer schriftlich auf, über das reformierte Kanonisationsverfahren neu nachzudenken und die Kriterien schärfer zu definieren: „Ein Seligsprechungsprozess könne nur eingeleitet werden, wenn der Kandidat tatsächlich im ‚Ruf der Heiligkeit‘ steht, betont Benedikt XVI. in seiner Botschaft. Herausragende christliche Lebensführung oder besondere kirchliche oder soziale Leistungen allein seien noch keine hinreichenden Voraussetzungen, um die Eröffnung eines Verfahrens zu rechtfertigen.“ Außerdem forderte der Papst die Kongregation auf, „die Frage eines Wunders im Licht der kirchlichen Tradition, der heutigen Theologie und dem neuesten Stand der Wissenschaften zu klären. Es müsse sich um ein ‚physisches Wunder‘ handeln; ein ‚moralisches Wunder‘ sei nicht ausreichend“, so Die Tagespost vom 29. 4. 2006, Nr. 51, 5.

schen Laienreligiosität der unteren Schichten“ (Weber 1986, 247, 278, 315), ein Bündnis mit den Kräften des von Max Weber so genannten „Laientraditionalismus“ und Teilen der „Laienprophetie“ (gegen den „Laienintellektualismus“), hat doch die Reform des Kanonisierungsverfahrens von 1983 über die Aufwertung des so genannten „Rufs der Heiligkeit“ die ‚plebiszitäre‘ Mitwirkung der Laien ebenso erhöht wie die Anerkennung der Laien dadurch gesteigert wurde, dass ihre Anzahl unter den von Johannes Paul II. ‚zur Ehre der Altäre‘ Erhobenen erheblich erhöht wurde (vgl. *Bienfait* 2006, 12f). Die zentrale römisch-katholische Kirchenleitung ist offensichtlich bemüht, alles daran zu setzen, das religiöse Massenphänomen der Wunderglaubensbereitschaft auch im heutigen globalen religiösen Wettbewerb nicht anderen Konkurrenten zu überlassen und es als Mobilisierungsmittel gegen die außerchristlichen und außerkirchlichen Konkurrenten um das kirchliche Amtsscharisma einzusetzen, auch gegen die innerkirchlichen.

Unter dem Gesichtspunkt der funktionalen Demokratisierung und Globalisierung sowie der geistlichen Legitimations- bzw. Herrschaftssicherung kommen auch die – eher hochkulturell geprägten – internationalen Eucharistischen Kongresse in den Blick, die, aus einer anfänglichen Laieninitiative in Frankreich zur Sache der Kurie gemacht, fast ein Jahrhundert lang zum „einzigen Ausdruck des ‚pilgernden Lehramts‘ der Kirche“ wurden, wodurch „man ungeheure Menschenmengen über die Kontinente hinweg“ vereinte, die „von einem Kontinent zum anderen“ pilgerten (*Marini* 2010, 14). Eines der jüngeren Event-Formate, die ebenfalls vom „pilgernden Lehramt“, also durch das Moment der geistlichen Herrschaft geprägt sind, aber von Anfang an eine Sache der Kurie waren, stellen die auch sehr stark popkulturell geprägten Weltjugendtage dar (vgl. *Ebertz* 2000; *Gebhardt* u.a. 2007). Beide Eventformate verbindet trotz aller Verschiedenheit, die bis in das ästhetische Format (hochkulturelles vs. popkulturelles Format) hinein reicht, das herrschaftliche Moment des „pilgernden Lehramts“ sowie die öffentliche Präsentation der zur Massenmobilisierung und Massenzustimmung fähigen sakramentalistischen, priesterkirchlichen und hierarchischen Sozialgestalt, sollte dabei doch „die Universalkirche erkennbar und sichtbar“ werden (*Marini* 2010, 13) – als *Communio hierarchica*.

5. Das Beispiel der Weltjugendtage

Die Wurzeln des Konzepts der Weltjugendtage reichen bis in die Mitte der 1980er Jahre zurück, als anlässlich des so genannten Außerordentlichen Heiligen Jahres (1983/84) über 300.000 Jugendliche die Einladung des Papstes zu einem ‚Internationalen Jubiläum der Jugend‘ nach Rom annahmen. Der 91jährige Dekan des Kardinalskollegiums (Confa-lonieri), also des Papstwahl-Gremiums, soll das damit verbundene Spektakel auf dem Petersplatz von der Terrasse seines Apartments aus kommentiert haben: „Nicht einmal die ältesten Römer können sich an etwas ähnliches erinnern.“ Nach wiederholter und von den Veranstaltern als Erfolg definierter Einladung 1985, in dem von der UNO ausgerufenen ‚Jahr der Jugend‘, wurde die dann planmäßig und unter Rückgriff auf ein mobiles Netzwerk von Personalressourcen umgesetzte Idee geboren, abwechselnd einen Weltjugendtag in den diözesanen Teilkirchen und im nachfolgenden Jahr an einem Ort ‚irgendwo‘ in der Welt zu inszenieren. Ab 1986 werden die Weltjugendtage mit – wohlgermerkt – römi-

schen Ziffern nummeriert. Die ungeraden Zahlen bezeichnen die diözesanen Weltjugendtage, die inzwischen – nach dem Weltjugendtag in Paris 1997 – in fast allen Bistümern Frankreichs und auch in Deutschland begangen werden, auch zum Zweck der Nachbereitung und Vorbereitung der zentralen Weltjugendtage. Die geraden Zahlen bezeichnen somit die international wechselnden Veranstaltungsorte, deren Events dann auch durch den leibhaftigen Papstbesuch zum kollektiven Höhepunkt gesteigert werden.

Neben dem Auftritt des Papstes ist typisch für die zentralen Weltjugendtage auch die Heranziehung von international bekannter religiöser wie profaner Jet-set-Prominenz (woran bereits der kultursynkretistische Zug dieser katholischen Events erkennbar wird). Zur Prominenz zählen an herausragender Stelle auch Bischöfe, also die zentralen Träger des katholisch-kirchlichen Amtsscharismas. So hatten zum Beispiel allein in Denver 1993 19 Kardinäle und 450 Bischöfe teilgenommen. Die Kumulation und öffentliche Darstellung von episkopalem Amtsscharisma, auch um den Fokus der Aufmerksamkeit dramaturgisch auf die Eminenz des päpstlichen Vikariats zu lenken und die hierarchische Differenz augenfällig zu machen – bei der Papstmesse in Paris und in Köln trugen alle Bischöfe mit Ausnahme des Papstes liturgische Einheitskleidung, individuelle Differenzen allenfalls noch am Schuhwerk zulassend. Diese öffentliche Kumulation von Amtsscharisma ist ein altes Muster der Inszenierung der römisch-katholischen Kirche in asymmetrisch polarisierten Veranstaltungen einer – wie Habermas sagen würde – repräsentativen Öffentlichkeit, ein öffentliches Eindrucksmanagement, was zum Beispiel anlässlich des II. Vatikanischen Konzils selbst bei kommunistischen Pressebeobachtern sozusagen ‚Konversionszuckungen‘ auslöste. Repräsentative Öffentlichkeit ist – im Gegensatz zur bürgerlich-demokratischen Repräsentation – Repräsentation „statt für das Volk, vor dem Volk“ (Habermas 1972, 221). In der Meldung einer Nachrichtenagentur über den Weltjugendtag in Paris 1997 heißt es: „Johannes Paul II., der nach seiner Ankunft am 21. August noch erschöpft und müde gewirkt hatte, schien die Hitze nichts auszumachen. Er dehnte seine Fahrten im Papamobil sogar aus, grüßte immer wieder und winkte später auch vom Podium mit seinem Hirtenstab. Am Samstagabend taufte der Papst bei einer Gebetsnacht zehn Jugendliche aus fünf Kontinenten, während Hunderttausende ein gigantisches Lichtermeer aus Kerzen entfachten. [...] Rundfunk- und Fernsehkommentatoren rangen angesichts der unerwarteten Menschenmassen um Worte. Ihr Fazit: ein Triumph für die Kirche – und für den Papst“ (Katholische Nachrichten-Agentur 1998, 20ff).

Die Weltjugendtage werden von einer Kommission der römischen Kurie zentral gesteuert, der der ‚Beauftragte des Päpstlichen Laienrats für die Weltjugendtage‘ vorsteht. Als gewissermaßen päpstliche „Hilfstruppen“ (Max Weber) bei der Organisation dieser Massenreligiosität der Weltjugendtage und bei der Rekrutierung der Teilnehmer (teilweise selbst wieder über Etappen-Events, z.B. Jugendfestivals, im Vorfeld) fungieren einige der so genannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften, die als prophetisch-charismatische Bewegungen selbst ‚global players‘ sind (z. B. die Fokular-Bewegung; die Legionäre Christi; die Gemeinschaft Emmanuel; Comunion e Liberazione) und ihrerseits öffentliche religiöse Events veranstalten und sich als Beitrag zur Entprivatisierung der kirchlichen Religion verstehen (vgl. Kallscheuer 1998, 142ff). Wenn auch nicht im gleichen Ausmaß wie das Beispiel der Päpste, die als Personen höchste mediale Ausstrahlung in

Europa und der gesamten Welt erhalten, nutzen solche innerkirchlichen Gruppen die Möglichkeit, einen hohen Grad öffentlicher Präsenz zu erreichen.

Die Weltjugendtage fügen sich ein in die lange Serie der – von Paul VI. begonnenen und von Johannes Paul II. multiplizierten und auch qualitativ veränderten – Papstreisen, bezüglich derer Hans-Georg Soeffner (1992, 123) die These vertritt, dass sich „der Heilige (Vater) als Reisender“ in Konkurrenz zur „bunten V.I.P.-Wandertruppe“ begibt und sich ihm deren Besuchsarrangement aufdrängt. Anders als frei schwebende Tele- oder ‚Technoevangelisten‘ habe der Vikar Christi „nicht nur ein Publikum zu begeistern, sondern eine Institution zu verantworten“ (Kallscheuer 1998, 418). Sie repräsentieren die multisensitiv angelegte und außeralltäglich, ja geradezu charismatisch pointierte Kommunikations- und Erlebnisform eines universalistischen und sakramentalen bzw. priesterlichen ‚Religionstyps des Auges‘, der auch in den nachfolgenden Generationen, die in den kirchlichen Ortsgemeinden Minderheit sind und sich hier zur Mehrheit verdichten, und nicht zuletzt auch öffentlich präsent sein will. In den Weltjugendtagen formiert sich eine strategisch geplante und kommunikativ hergestellte Sozialform des multisensitiven Erlebens von Weltkirche, von Katholizität, von christlicher ‚Brüderlichkeit‘ bzw. Geschwisterlichkeit und von Universalität der römisch-katholischen Kirche – eben über die Grenzen der Sprache, der Kultur, der Nationalität, der Hautfarbe und der sozialen Herkunft hinweg. Es geht bei diesen öffentlichen Großereignissen, die dem Druck zur Privatisierung des Religiösen und dem massenmedial vermittelten negativen Image der Kirche unter Mobilisierung ja auch nicht unbedeutender personeller und finanzieller Ressourcen sozusagen gegen den Strich laufen wollen, dabei aber auch deutliche Züge der Individualisierung aufzunehmen (öffentliches individuelles Bekenntnis), also nicht um Religion und Christentum im allgemeinen, sondern um die Kirche, genauer um die katholische Kirche nach römischer Auslegungsart. Es geht um das freiwillige, individuelle und öffentliche Bekenntnis zur römisch-katholischen kirchlichen Institution, die andernorts deutliche Erosionstendenzen bzw. krisenhafte Tendenzen der Deinstitutionalisierung zeigt. Es geht zum einen um die katholische Reterritorialisierung eines sich auflösenden – entgrenzenden und entdifferenzierenden – religiösen Felds (vgl. Bourdieu 1992), um seine zugleich persönliche wie öffentliche Reformatierung unter den Kontextbedingungen der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung der Moderne. Denn die katholische Kirche „ist ein Sinnanbieter, der sich neben anderen auf hart umkämpften Märkten als Image und Marke positionieren und bewähren muss“ (Kautt 2010, 182) und über den Event des Weltjugendtages versucht, dass die „Vielfalt des Katholischen für einen herausgehobenen Moment [...] als widerspruchslöse Einheit nach außen präsentiert und für die Teilnehmer erlebbar gemacht“ wird (Gebhardt u.a. 2007, 214). Dabei konnten sich die Verantwortlichen der Weltjugendtage „darauf verlassen, dass sie die attraktiven jungen Körper, die Spontaneität und Unbefangenheit, den Lifestyle, die Party, kurz: den ganzen Glanz und Glamour lebendiger Jugendlichkeit, mithin einer der wichtigsten Leitwerte der Gegenwarts(welt)kultur gleichsam gratis mitgeliefert“ bekommen „und zwar auch, ja gerade, indem sie sich selbst auf ihre Kern-Rituale und -Zeremonien“ besonnen haben (Kautt 2010, 185). Zum anderen geht es aber auch, sozusagen nach innen, um die zentristische Einbindung, ja Instrumentalisierung der katholischen Laienprophetie in Ge-

stalt der Neuen Geistlichen Bewegungen und des gemäßigt fundamentalistischen katholischen Laientraditionalismus unter strikter Delegitimierung des liberalen Laienintellektualismus und übrigens auch episkopalen Intellektualismus, dessen „liberal-modernistische Fraktion“ im Kardinalskollegium den Bischof von Krakau „auf den Stuhl Petri gehievt hat, welche er später als Papst aus allen Schlüssel- und Machtpositionen hinaustreiben sollte“ (Kallscheuer 1998, 411f). Die Weltjugendtage erweisen sich somit auch als Teil einer Strategie, den innerkirchlichen Kampf um das Charisma im Sinne des Papsttums zu entscheiden, auch als Teil des Versuchs einer neuen – zentralistischen – Umverteilung des religiösen Kapitals unter weltkirchlichen und weltgesellschaftlichen Bedingungen. Anders als die rauschaften Events, wie sie etwa im jährlichen Oktoberfest irdische Freuden verheißen (vgl. Görl 2010), anders aber auch als der agonale Event etwa der Fußballweltmeisterschaft (vgl. Tagsold 2008), erweist sich der Weltjugendtag – ähnlich wie die Internationalen Eucharistischen Weltkongresse – als Beispiel für einen legitimatorischen Event, der auf der – medial vermittelten – Bühne der Weltgesellschaft einen ganz bestimmten Typus der Religion, nämlich die papstzentrierte *Communio hierarchica* der römisch-katholischen ‚Priesterkirche‘ repräsentiert.

Die damit wiedergewonnene soziale Stärke des Katholizismus, die in seiner weltweiten Ausdehnung, in seiner medial vermittelbaren Visibilität und Zentralautorität besteht, gehört heute – neben dem unaufhaltsamen Aufstieg der Freikirchen (in Lateinamerika, Asien und Afrika) und der Expansion eines Islams, der seine traditionelle geographische Heimat verlassen hat – zu den drei aktuellen religiösen Bewegungen von weltgeschichtlicher Bedeutung (vgl. Martin 2005, 25; Sweeney 2007, 55). Er verdankt sich der Legitimationsbereitschaft bestimmter Laien und Laienmilieus, auch solcher, deren sozialer Habitus in der Verschiebung der Machtbalance zuungunsten des Klerus keiner entsprechenden Transformation unterlag. Es ist der Habitus solcher Menschen, die noch immer glauben, „daß in der Kirche etwas nicht als getan gilt, wenn es nicht der Priester getan hat, und daß die Kirche in bezug auf das Apostolat, den Ausdruck des Gedankens usw. hier oder dort nicht zur Stelle wäre, wenn sich da nicht eine Soutane fände“ (Congar 1964, 748). Noch kann das kaum zu unterschätzende weltweite Potential solcher Laien gegen eine weitergehende innere ‚Laisierung‘ der römisch-katholischen Kirche aktiviert werden – und deshalb bei anderen Laien ein „verbreitetes Unbehagen“ (Ruh 2008, 28) auslösen.

Literatur

- Anderson, H. u. a. (2004): Die wertschätzende Organisation, in: K. G. Deissler; K. Gergen (Hg.), Die wertschätzende Organisation, Bielefeld, 19–58.
- Bauer, C. (1964): Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft, in: ders., Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt, 9–27.
- Bergmann, G. (1974): Kommunikationsmuster in der Kirche, in: E. Golomb (Hg.), Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik, Aschaffenburg, 110–125.
- Bienfait, A. (2006): Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: KZS 58, 1–22.
- Böckenförde, W. (2006): Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: N. Lüdecke; G. Bier (Hg.), Freiheit und Gerechtigkeit in der

- Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 37), Würzburg, 143–158.
- Bourdieu, P.* (1992): Die Auflösung des Religiösen, in: ders., Rede und Antwort (frz. 1987), Frankfurt, 231–237.
- Brosseder, H.* (1978): Das Priesterbild in der Predigt, München.
- Bruhn, M.* (1997): Kommunikationspolitik: Grundlagen der Unternehmenskommunikation, München.
- Bucher, R.* (1989): Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die PastoralreferentInnen, in: Pastoraltheologische Informationen 9, 263–294.
- Congar, Y.* (1964): Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, 3. Auflage, Stuttgart.
- Demel, S.* (2001): Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Theologie, Regensburg.
- Demel, S.* (2004): Kirchenrechtliche Grundlagen, in: H.-G. Hunstig; M. Bogner; M. N. Ebertz (Hg.), Kirche lebt. Mit uns. Ehrenamtliches Laienengagement aus Gottes Kraft, Düsseldorf, 110–124.
- Demel, S.* (2008): Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen, in: *Orien*. 72, 42–48.
- Ebertz, M. N.* (1989): Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (= Theologie zur Zeit, 3), 2. Auflage, Düsseldorf, 132–163.
- Ebertz, M. N.* (1993): „Ein Haus voll Glorie, schauet ...“. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: W. Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (= Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, 54), Stuttgart, 62–85.
- Ebertz, M. N.* (1995/96): Grundzüge katholischer Massenreligiosität in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Historicum. Zeitschrift für Geschichte* 16, 14–19.
- Ebertz, M. N.* (2000): Transzendenz im Augenblick. Über die ‚Eventisierung‘ des Religiösen – Am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: W. Gebhardt; R. Hitzler; M. Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (= Erlebniswelten 2), Opladen, 345–362.
- Ebertz, M. N.* (2004): Ehrenamtliches (Laien-)Engagement. Einsichten und Anstöße, in: H.-G. Hunstig; M. Bogner; M. N. Ebertz (Hg.), Kirche lebt. Mit uns. Ehrenamtliches Laienengagement aus Gottes Kraft, Düsseldorf, 142–175.
- Ebertz, M. N.* (2004): Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern.
- Ebertz, M. N.* (2005): Kirche im Wandel der Gesellschaft, „in der sie lebt“ (CD 13), in: F. X. Bischof; S. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, 2. Auflage, Würzburg, 9–28.
- Ebertz, M. N.* (2006): Exodus? Frauen und die katholische Kirche in Deutschland, in: W. Damberg; A. Liedhegener (Hg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster, 260–272.
- Ebertz, M. N.* (2006): Ökumene am Wendepunkt? Eine soziologische Perspektive, in: EPD-Dokumentation Nr. 12, vom 14. 3. 2006, 7–18.
- Ebertz, M. N.* (2008): Vom Standort im Absoluten zur Bewegung ins Relative. Die Zivilisierung der christlichen Gottes- und Jenseitsvorstellungen und ihre Folgen, in: R. Faber; F. Hager (Hg.), Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur und Religionssoziologie heute, Würzburg, 141–165.
- Ecclesia Catholica* (1993): Katechismus der Katholischen Kirche, München.
- Elias, N.* (1986): Was ist Soziologie?, 5. Auflage, Weinheim – München.
- Gebhardt, W. u. a.* (2007): Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (= Erlebniswelten 12), Wiesbaden.
- Görl, W.* (2010): Maß und Massen. München im Ausnahmezustand, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 10.09.

- Greinacher, N. (1979): Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen (1974), in: ders.; N. Mette; W. Möhler (Hg.), *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, Mainz, 126–141.
- Groen, B. (2004): Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘, in: *HID* 58, 288–302.
- Habermas, J. (1972): Art. Öffentlichkeit, in: *Fischer Lexikon Staat und Politik*, Frankfurt, 220–226.
- Hallermann, H. (2006): Klerikalisierung der Laien – Laisierung der Kleriker? Die neuen Kirchenämter in der Perspektive des Kirchenrechts, in: E. Garhammer (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg, 187–208.
- Hartmann, H. (1964): Funktionale Autorität. Systematische Abhandlung zu einem soziologischen Begriff, Stuttgart.
- Hoffmann, L. (1972): Management und Gemeinde, in: J. Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart, 369–394.
- Hürten, H. (1986): *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz.
- IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen) (2005): Ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeindekatechese.
- Kallscheuer, O. (1998): Der Vatikan nach Johannes Paul II. / = Nachwort in: T. J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt, 397–426.
- Kallscheuer, O. (1998): Intransigenz und Postmoderne. Gibt es einen katholischen Fundamentalismus, in: H. Bielefeldt; W. Heitmeyer (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt, 133–156.
- Kautt, Y. (2010): Events, in: *Soziologische Revue* 33, 179–186.
- Klinger, E. (1996): Das Aggiornamento der Pastoralstruktur, in: F.-X. Kaufmann; A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn, 171–187.
- Klinger, E. (2005): Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: F. X. Bischof; S. Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, 2. Auflage, Würzburg, 74–97.
- Katholische Nachrichten-Agentur (Hg.): *Kirche im Blick – 97/98*. Bonn 1998, 20ff.
- Lederhilger, S. (1994): Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme, in: *ThPQ* 142, 123–136.
- Lüdecke, N. (1997): Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: R. Weigand (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für H. Müller*, Würzburg, 66–90.
- Lüdecke, N. (2000): Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: W. Bock; W. Lienemann (Hg.), *Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3)*, Heidelberg, 41–119.
- Lüdecke, N. (2003): Feiern nach Kirchenrecht, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 18, 395–456.
- Martin, D. (2005): *Towards a Revised Theory of Secularization*, Aldershot.
- Marini, P. (2010): Die internationalen Eucharistischen Kongresse von Lille (1881) bis München (1960). Erneuerung und Aktualität, in: *zur Debatte*, Heft 6, 12–15.
- Memorandum (2007): LaientheologInnen in kirchlichen Berufen. Abschlussmemorandum des Symposiums von Wien, in: *LS* 58, 214–219.
- Mette, N. (2006): ‚Pastorale Strategien‘ und Organisation des Gemeindelebens in Deutschland seit 1960, in: W. Damberg; A. Liedhegener (Hg.), *Katholiken in der USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster, 98–114.
- Neundörfer, K. (1927): *Zwischen Kirche und Welt*, hg. von L. Neundörfer und W. Dirks, Frankfurt.
- Nipperdey, T. (1988): Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: *HZ* 246, 591–615.
- Parsch, P. (1940): Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie, in: P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Klosterneuburg/Wien, 89–115.
- Pemsel-Maier, S. (Hg.): *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Ostfildern.

- Pottmeyer, H. J.* (1996): Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils, in: F.-X. Kaufmann; A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn, 131–146.
- Ruh, U.* (2001): ‚Ehrenamtliche‘ – Mitarbeiter im Reich Gottes, in: Freiburger Materialdienst für die Gemeindepastoral, Heft 1: Ehrenamt – ein Amt, das Ehre bringt?, 11–14.
- Ruh, U.* (2008): Ein breites Spektrum. Die Rolle der Laien in der Kirche von heute, in: HerKorr 62, 25–28.
- Schatz, K.* (1986): Zwischen Säkularisation und zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt.
- Schreiber, G.* (1934): Strukturwandel der Wallfahrt, in: ders. (Hg.), Wallfahrt und Volkstum, Düsseldorf.
- Soeffner, H.-G.* (1992): Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches, in: ders., Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt, 102–130.
- Bergmann, J.R.; Soeffner, H.-G.; Luckmann, T.* (1993): Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste, in: W. Gebhardt; A. Zingerle; M.N. Ebertz (Hg.), Charisma. Theorie – Religion – Politik, Berlin – New York, 121–155.
- Stöckl, A.* (1886): Art. Familie, in: Wetzler und Welte’s Kirchenlexikon IV, 1217–1227, Freiburg.
- Sweeney, J.* (2007): Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie, in: Fuge. Journal für Religion & Moderne 1, 37–59.
- Tagsold, C.* (2008): Spiel-Feld. Ethnografie der Fußball-WM 2006, Konstanz.
- Weber, M.* (1986): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 2, 8. Auflage, Tübingen.
- Zulehner, P. M.* (2007): Weiterhin hoher Nachdenk- und Gestaltungsbedarf, in: LS 58, 225–228.

The present article discusses the ecclesiastical events connected to the ‘magisterium pilgrimage’ from the perspective of the sociology of domination and in the context of the increasing ‘laicization’ of the worldwide Roman Catholic Church. In these events it has encountered a form of plebiscite to tackle the institutionalized lack of democracy while counteracting democratisation attempts within the church. The ecclesiastical events are based on different aesthetic patterns. And unlike the agonial events of the Soccer World Cup and events where crowds become inebriated as settings which hold the promise of worldly pleasures, they can be interpreted as means of religious legitimization. Viewed from the world society platform as conveyed by the media, they stand for a specific type of religion, namely that of the pope-centred *Communio hierarchica* of the Roman Catholic ‘church of priests’.