

IRMGARD HERRMANN-STOJANOV

Kult und Kultur – Kann der moderne Sonntag noch ein Zeichen sein?

Soziologische Überlegungen zur kulturellen Bedeutung des Sonntags in der Gegenwartsgesellschaft

Im vorliegenden Beitrag wird der Sonntag im gesellschaftlichen Kontext betrachtet. Zunächst wird seine kulturelle Bedeutung mit Hilfe soziologischer Thesen zu erörtern versucht. In einem zweiten Schritt werden diese Thesen durch die Analyse der aktuellen arbeits- und kirchenpolitischen Diskussion um den Sonntag auf ihre praktische Relevanz hin überprüft.

Die Autorin ist Mitarbeiterin am Seminar für Soziologie der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. (Redaktion)

Die soziologische Beschäftigung mit dem Thema „Sonntag“ impliziert in gewisser Weise eine Gesellschaftsdiagnose, da hier ein soziales Phänomen in den Brennpunkt tritt, in dem sich viele gesellschaftlich relevante Problemkreise schneiden. Diese „diagnostische Methode“ könnte unter dem Motto stehen: „Zeige mir Deinen Sonntag, und ich sage dir, wie es um Deine Gesellschaft steht.“ Unschwer erkennt der Soziologe im Sonntag einen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor. Seine stabilisierende Wirkung wird allerdings dann obsolet, wenn er einmal aus dem Bereich problemloser gesellschaftlicher Akzeptanz in das Bewußtsein gerät und Interessen pro und contra auf den Plan ruft.

Die gegenwärtige Diskussion um Sinn und Nutzen der Sonntagsruhe soll hier als Indikator für gesellschaftliche Instabilität verstanden werden. Um diesen Gedanken

weiter ausführen zu können, – und dabei den spezifisch religiösen Aspekt der Sonntagsfrage nicht zu vernachlässigen –, soll der Sonntag zunächst im weitesten Sinne als Kulttag betrachtet und gefragt werden, ob diese Bezeichnung mit allen hier noch darzulegenden Implikationen heute zutreffend ist.

In der Soziologie versteht man unter *Kult* die sichtbaren, institutionalisierten Formen religiösen Erlebens einer Gemeinschaft. Kultisches Handeln ist Gemeinschaftshandeln, das der Verehrung des Heiligen gewidmet ist, zugleich aber die Funktion erfüllt, eben diese Gemeinschaft zu stärken und zu erneuern.¹

Inwieweit kultische Handlungen notwendigerweise einen „heiligen Raum“ (Kirche) und eine „heilige Zeit“ (Festtag) benötigen, ist eine der Fragen, die im Zusammenhang mit der Diskussion um den Sonntag einer Klärung bedürfen. Ebenso stellt sich – besonders für die gegenwärtige Situation – die Frage, ob überhaupt der gesamte Sonntag als *Zeitraum für gemeinsames kultisches Handeln* angesehen werden kann.

Etwas anderes ist es, wenn davon die Rede ist, daß gegenwärtig bestimmte *Kult-handlungen* eigentlich *nur am Sonntag* stattfinden – nämlich vor allem der Gottesdienst (wobei es auch gerade in den Kirchen Überlegungen gibt, den sinkenden Gottesdienstbesucherzahlen durch

¹ Vgl.: S. Mowinckel, (1986) „Kultus“, – in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (3. voll. bearb. Aufl.), Bd. 4, Tübingen, S. 120–126.

„alternative Gottesdienstzeiten im Gefüge des Wochenendes“ zu begegnen).²

Beschränken wir unser Interesse am Sonntagskult lediglich auf den Gottesdienst, dann können Ergebnisse kirchensoziologischer Untersuchungen schnell eine Antwort liefern, ob hiervon Impulse für eine kulturelle Erneuerung zu erwarten sind. Gehen wir aber vom Sonntag als Kulttag insgesamt aus, dann müssen sehr viel differenzierter Normen, Bräuche und sonstiges sogenanntes Sonntagsverhalten analysiert werden, um die besondere Ausstrahlung dieses Tages zu erfassen.

Die im Titel gestellte Frage „Kann der Sonntag heute noch ein Zeichen sein?“ basiert auf der These, daß von einem sichtbaren religiösen Gemeinschaftshandeln Stärkung und Wiederbelebung des Gemeinschaftsgefühls nicht nur für die Mitglieder der Gemeinschaft selbst erwächst, sondern daß hiervon eine *Wirkung nach außen* erfolgt in dem Sinne, wie Josef Pieper es prägnant formuliert hat: „Die Kultur lebt aus dem Kult.“³

Hier wird eine Programmatik sichtbar, ein Auftrag, der dem kultischen Handeln inhärent sein soll: nämlich auf die Gesellschaft insofern einzuwirken, daß Muße und Kult ihren berechtigten allgemeingültigen Platz im kulturellen Leben haben, daß nicht allein das Prinzip der Nutzung dominiert – wie Pieper es formuliert –, sondern daß im Gegenteil zumindest einmal wöchentlich das Nutzenkalkül zurücksteht hinter dem Gedanken an das Fest, das wiederum als religiöses Fest durch kultisches Gemeinschaftshandeln lebt.⁴

Dies – so läßt sich weiter folgern – bereichert die Kultur einer modernen, profitorientierten Gesellschaft, es wird ein exakt definierter Zeitraum für ein Miteinander geboten, das eher auf universalistische als auf (moderne) partikularistische Wertmuster ausgerichtet ist und das so den ansonsten üblichen Erfahrungen diametral entgegensteht. Dieser Gedankengang zeigt, welche soziologisch interessante Implikationen in der Gleichsetzung von Sonntag und Kulttag liegen.⁵

Nehmen wir diese These auf, dann gilt es nun der Frage nachzugehen, ob der *Sonntag in der modernen Gesellschaft ein Tag eines so verstandenen kulturverändernden bzw. -erneuernden Kultes* sein kann. Als *Gegenthese* läßt sich nämlich auch die Annahme vertreten, daß kultisches Handeln, indem es stark ritualisiert ist, gerade in der modernen Gesellschaft seinen ursprünglichen Sinn verloren hat, als *sinnentleerte Form* zwar weiterhin zum Verhaltensrepertoire einer Gesellschaft gehört, ohne aber nur die geringste Wirkung zeitigen zu können.⁶

Eine Diagnose der gegenwärtigen gesellschaftlichen Relevanz unseres Sonntags – unter Berücksichtigung im wesentlichen der bundesrepublikanischen Situation – kann die Voraussetzung dafür bieten, das aktuelle kulturverändernde Potential des Sonntags zu erkennen, und die Frage zu erörtern, wie dieses – falls vorhanden – auch wirksam werden kann.

Hierzu sollen *zwei Fragen* behandelt werden:

² P. Cornehl, (1991²) Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen, – in: J. Matthes, (Hg.) Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“. Gütersloh, S. 39

³ J. Pieper, (1948) Muße und Kult. München S. 85

⁴ Vgl.: ebenda: S. 80

⁵ Mit anderen Worten könnte man behaupten, daß dieser Zeitraum – zumindest potentiell – die Basis für „herrschaftsfreie Kommunikation“ darstellen kann.

⁶ In der Kirchensoziologie wird dieser Möglichkeit Rechnung getragen, indem zum Kirchengemeindevolk auch die Gruppe der „Ritualisten“ gerechnet wird, die eben nur bei bestimmten Anlässen der Form halber bestimmte kirchliche Angebote wahrnehmen.

1. Welchen Beitrag leistet die soziologische Theorie und Forschung zur Erhellung des Phänomens Sonntag?

2. Haben die Veränderungen der letzten 30–40 Jahre (einmal verkürzt unter dem Stichwort „zunehmende Entsakralisierung des Sonntags“ zusammengefaßt) nicht einen qualitativen Sprung bewirkt, so daß der Vergleich zwischen dem Sonntag der 50er Jahre und dem der 90er Jahre eigentlich kaum mehr statthaft ist, da es sich einfach um zwei unterschiedliche Phänomene handelt?

Dieser Zeitraum wird aus zwei Gründen gewählt. Zum einen hat es in der BRD zwei die breite Öffentlichkeit erreichende Diskussionen zur Sonntagsfrage gegeben, und zwar Ende der 50er Jahre und jetzt ab Mitte der 80er Jahre. Zum zweiten sprechen empirisch arbeitende Religionssoziologen von einem „rapiden Verfall der religiösen Kultur nach 1968“⁷, so daß es sinnvoll erscheint, einen Zeitpunkt vor und einen nach diesem Einbruch zum Vergleich heranzuziehen.

Soziologische Bausteine zur Erfassung des Sonntags als soziales Phänomen

a – Religionssoziologie

Ausgehend von der Idee, daß es für die religiöse Orientierung des Menschen nötig ist, das „Heilige“ vom Profanen, Weltlichen klar zu trennen, und er deshalb neben dem alltäglichen Bereich „heilige Räume“ und „heilige Zeiten“ konstituiert, scheint besonders die folgende Überlegung von Mircea Eliade auch für unseren Kontext weiterführend zu sein: „Heilige Zeiten“ sind rhythmisch wiederkehrende Zeiten, die gegenüber der unaufhörlich dahinfließenden profanen Zeit eine „my-

thische, ewige Gegenwart darstellen“⁸. Religiöse Feste also schaffen mit anderen Worten Stabilität, Rückbesinnung im immer schneller werdenden Fluß der Zeit.

Hiermit haben wir eine eher wissenssoziologische Begründung für die Existenz „heiliger Zeiten“: Die Menschen schaffen sie, um der Zeit Einhalt zu gebieten, *um Vergangenheit gegenwärtig zu machen*. Nach Emile Durkheim, der die „universale Institution der religiösen Arbeitsruhe“ explizit in seine Religionstheorie eingebaut hat⁹, können wir unseren Sonntag als eine konkrete Ausprägung einer institutionalisierten „heiligen Zeit“ verstehen. Durkheim aber beläßt es nicht bei der Konstatierung dieses Phänomens. Seinem funktionalistischen religionssoziologischen Ansatz folgend, schreibt er gerade diesen rhythmisch wiederkehrenden religiösen Festzeiträumen bzw. „heiligen Zeiten“ eine maßgebliche soziale Integrationsfunktion zu:

„Der Rhythmus, dem das religiöse Leben gehorcht, ist nur Ausdruck des Rhythmus des sozialen Lebens; er ist dessen Resultat. Die Gesellschaft kann das Gefühl, das sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt. Aber sie kann diese Versammlungen nicht ständig abhalten. Die Lebensbedürfnisse erlauben ihr nicht, ohne Ende versammelt zu bleiben. Sie zerstreut sich also, um sich aufs Neue zu versammeln, wenn sie neuerlich das Bedürfnis dazu verspürt. Diesem notwendigen Wechsel entspricht der regelmäßige Wechsel von heiligen und profanen Zeiten.“¹⁰

Verlassen wir die Klassiker und wenden uns moderneren religionssoziologischen Thesen zu. Gerade die Überlegungen von Thomas Luckmann sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, wenn dies auch auf den ersten Blick nicht so aussehen mag.

⁷ R. Köcher, (1988) Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland, – in: F.–X. Kaufmann/B. Schäfers (Hg.), Religion, Kirchen, Gesellschaft, Opladen, S. 156.

⁸ M. Eliade, (1957) Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg, S. 40.

⁹ E. Durkheim, (1981) Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M., (Orig. 1912).

¹⁰ Ebenda: S. 471.

Bereits aus der zweiten Hälfte der 60er Jahre stammend, scheinen die Thesen aus Luckmann's zentraler religionssoziologischer Arbeit über die unsichtbare Religion¹¹ gerade heute angesichts der vielfach diagnostizierten Vereinzelungsprozesse in unserer modernen Gesellschaft weiterhin ungebrochen aktuell zu sein.¹² Er spricht davon, daß in der modernen Gesellschaft Religion unsichtbar, d. h. zu einer Privatsache des Menschen geworden sei.¹³ Gerade das, was wir bisher als konstitutiv für Religion angesehen haben, nämlich gemeinschaftliches religiöses Erleben und kultische Verehrung, hätten für den modernen, auch gläubigen Menschen ihre Bedeutung verloren. Damit würde auch die Existenz allgemeingültiger „heiliger Räume“ und „heiliger Zeiten“ obsolet.

Moderne Religiosität ist zunehmend kirchlich ungebunden – Friedrich Fürstenberg spricht von „vagabundierender Religiosität“¹⁴ –, die Unverbindlichkeit offizieller kirchlicher Angebote macht den religiösen Individualisten zu einem Konsumenten, der sich der jeweiligen Situation entsprechend, räumlich und zeitlich frei, der diversen religiösen Angebote bedient.

b – Freizeitsoziologie

Eine weitere soziologische Disziplin, die

viel zum Verständnis des Phänomens Sonntag beigetragen hat, ist die Freizeitsoziologie.

Geleitet von der Frage nach den Wurzeln der modernen Freizeit sind es vor allem sozialgeschichtlich interessierte Freizeitsoziologen (oder umgekehrt freizeitsoziologisch interessierte Sozialhistoriker), die den Sonntag als ursprünglich ersten arbeitsfreien Zeitraum in der christlich-abendländischen Geschichte ausmachen. Die Kernthese beispielsweise von Jürgen Reulecke^{14a} oder Wolfgang Nahrstedt¹⁵ besteht nun gerade in der Betonung der qualitativen Differenz zwischen dem ursprünglichen Sonntag (und den übrigen kirchlichen Feiertagen) und der modernen Freizeit. War der ursprüngliche Sonntag zwar frei von Arbeit, so war er jedoch in keiner Weise frei im Sinne der eigenverantwortlichen Gestaltung dieses Zeitraumes durch den einzelnen. Vielmehr war dieser Tag – so die Autoren – vormals vollständig fremdbestimmt oder – mit anderen Worten – in seiner Gestaltung festgelegt durch die zentrale Autorität Kirche. Mit zunehmendem Autoritätsverlust der Kirchen im Säkularisierungsprozeß bleibt die traditionell den Kirchen unterstellte arbeitsfreie Zeit der Gesellschaftsmitglieder als Vakuum zurück und wird so Bestandteil der wachsenden Freizeit. Dieser These „Von

¹¹ Th. Luckmann, (1991) Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M. (Orig: The Invisible Religion 1967).

¹² Dies ist wohl auch der Grund für die interessante Tatsache, daß diese Arbeit „The Invisible Religion“ erst und gerade jetzt (1991) ins Deutsche übersetzt worden ist.

¹³ „Die zur Zeit beobachtete Randständigkeit der kirchengebundenen Religion und ihre „innere Säkularisierung“ erscheint vielmehr als eine Seite eines komplexeren Vorgangs, in dessen Mittelpunkt die langfristige institutionelle Spezialisierung der Religion und die weltweiten Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung stehen. Was für gewöhnlich bloß für ein Symptom für den Rückgang des traditionellen Christentums gehalten wird, könnte Anzeichen für einen sehr viel revolutionäreren Wandel sein: die Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion“ (ebenda, S. 132).

¹⁴ Vgl.: F. Fürstenberg, (1982) Der Trend zur Sozialreligion, – in: B. G. Gemper (Hg.), Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Siegen, S. 274.

^{14a} Vgl.: J. Reulecke, (1976) Vom blauen Montag zum Arbeiterurlaub. Vorgeschichte und Entstehung des Erholungsurlaubs für Arbeiter vor dem Ersten Weltkrieg, – in: Archiv für Sozialgeschichte. Bd. 16, S. 205–248.

¹⁵ Vgl.: W. Nahrstedt, (1970) Freizeit und Aufklärung. Zum Funktionswandel der Feiertage seit dem 18. Jahrhundert in Hamburg (1743–1860), – in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 57.

der Feierzeit zur Freizeit“^{15a} kann als Antithese natürlich auch entgegengesetzt werden, daß der Sonntag mit seiner großen kulturellen Tradition nicht in der Freizeit aufgehen kann (als Beleg läßt sich ein auch heute noch feststellbares typisches Sonntagsverhalten anführen), aber im Argumentationszusammenhang rund um Für und Wider des Sonntags hat diese These ihren festen Platz: So spricht Kardinal Hengsbach Mitte der 80er Jahre davon, der Sonntag sei „in das Wochenende hineindegadiert“ worden.¹⁶

c – Zeitsoziologie

Anfang der 80er Jahre wird eine *gesellschaftlich bedeutsame Grundkategorie wieder entdeckt, nämlich die soziale Zeit*. In das Zentrum sozialwissenschaftlichen Interesses dringt die soziale Zeit aufgrund der Tatsache vor, daß festverankerte, problemlos akzeptierte Zeitstrukturen ins Wanken geraten. Arbeitszeit wird in chronometrischer und chronologischer Dimension flexibel; der Lebenslauf männlicher und weiblicher Gesellschaftsmitglieder „entnormalisiert“ sich zunehmend, einzelne gesellschaftliche Teilsysteme bilden, einhergehend mit der allgemeinen Differenzierung der Gesellschaft, eigene Zeitstrukturen heraus, die nicht selten mit denen anderer gesellschaftlicher Teilsysteme konkurrieren.

Die sich mit diesen Problemen beschäftigende Soziologie der Zeit bietet auch einen eigenen Zugang zum Thema Sonntag. Denn aus diesem Blickwinkel rückt nicht der Sonntag allein, sondern *der Wochenrhythmus* in den Mittelpunkt des Interesses. Das impliziert die Betrachtung des rhythmischen Wechsels von Arbeit und Nicht-Arbeit, und es läßt sich der

Ausnahmecharakter des Sonntags zunächst einmal aus einer Gegenüberstellung dieser beiden Zeiteinheiten erfassen, ohne auf seinen ursprünglichen christlich-religiösen Sinn rekurrieren zu müssen. Georg Simmel hat in seiner „Philosophie des Geldes“ die Behauptung aufgestellt, der Rhythmus genüge „gleichzeitig den Grundbedürfnissen nach Mannigfaltigkeit und nach Gleichmäßigkeit, nach Abwechslung und Stabilität“¹⁷. Übernimmt man diese Aussage auch für den Wochenrhythmus, dann ist es wohl grundsätzlich der Sonntag, der *Abwechslung* in die Abfolge der einzelnen Tage bringt, der eine Zäsur setzt, der deshalb von den Menschen auch bewußt dazu genutzt wird, das „ganz Andere“ zu praktizieren. Simmel spricht jedoch nicht nur von Abwechslung, sondern auch von *Gleichmäßigkeit*, welche durch „eine Einteilung (...) in rhythmisch wiederholte Perioden“^{17a} gewährleistet sei. Auch die rhythmische Abwechslung durch den Sonntag ist nicht die unerwartete, zufällige Überraschung, sondern vielmehr ein in regelmäßigen, absehbaren Abständen wiederkehrender, somit kalkulierbarer und planbarer Zeitraum für die Gestaltung des „ganz Anderen“. Genau darin liegt – so die These – die *besondere soziale Qualität* dieses Tages.

Die gegenwärtige, sozialwissenschaftlich durchdrungene Diskussion um den Sonntag rekurriert nun im wesentlichen auf diese Sichtweise. Unser Wochenrhythmus als traditionsreiche, allgemeingültige *Zeitstruktur* wird als ein fundamentales Ordnungsprinzip unserer Gesellschaft aufgefaßt. Seine Synchronisationsleistung wird vor allem deshalb hervorgehoben, weil in der modernen Gegenwartsgesellschaft,

^{15a} Vgl.: W. Nahrstedt, op. cit., S. 49.

¹⁶ Zitat nach Westdeutsche Zeitung vom 23. 2. 1985.

¹⁷ G. Simmel, (1958⁶) Philosophie des Geldes. Berlin, (Orig. 1930), S. 552f.

^{17a} Ebenda: S. 552.

wie bereits erwähnt wurde, die Differenzierung und Segmentierung von Zeitstrukturen dermaßen zugenommen haben, daß in dem nun anscheinend zur Disposition stehenden Wochenende so etwas wie ein letztes gemeinsames Bollwerk (aus zeitlicher Sicht) gegenüber der zunehmenden Atomisierung der Gesellschaft gesehen wird. Edwin Schudlich spricht in diesem Zusammenhang beispielsweise vom gemeinsamen arbeitsfreien Wochenende als „sozialem Biotop“ und „sozialer Oase“¹⁸, während Jürgen Rinderspacher¹⁹ erneut die „sozialintegrative Wirkung gesamtgesellschaftlicher Ruhephasen“ hervorhebt, wenn er zur Bedeutung des Wochenendes Stellung nimmt.

d – Industriesoziologie

Nicht zu vergessen ist das sozialwissenschaftliche Interesse an der *Entwicklung der Arbeitszeit*, den arbeitsorganisatorischen Problemen, die mit einer zunehmenden Flexibilisierung der Arbeitszeit für die einzelnen Betriebe verbunden sind, und den Auswirkungen, die Arbeitszeitveränderungen auf individueller, organisatorischer und gesamtgesellschaftlicher Ebene haben. Damit beschäftigt man sich im Rahmen der Industriesoziologie, und den einschlägigen Untersuchungen ist zu verdanken, daß *Sonntagsarbeit* als Sonderform der Arbeitszeit verstärkt unter *Schichtarbeitsgesichtspunkten* analysiert wurde, die vor allem massive *soziale Deprivationen* mit sich bringt. So konnte Friedrich Fürstenberg in seiner frühen

Chemiearbeiterstudie auf den Konflikt der unterschiedlichen Lebensformen (am Lande ausgeprägte Sonntagsnormen und der Chemiearbeiter mit Sonntagschicht) hinweisen, indem er folgende Aussage eines Betroffenen zitiert: „Manche Leute stecken sonntags die Tasche unter die Jacke, wenn sie zur Schicht fahren, damit sie von anderen nicht angepöbelt werden.“²⁰

e – Institutionentheorie

Darüber hinaus aber gibt es einen theoretischen Ansatz – also keine weitere sogenannte Bindestrichsoziologie –, der die bisher genannten Gesichtspunkte des Sonntagsphänomens zu subsumieren imstande zu sein scheint, und zwar die Institutionentheorie. Sie bietet die Möglichkeit, drei unterschiedliche Institutionen – zumindest analytisch – zu isolieren:

So muß der *Sonntag in seiner (jüdisch)christlich-abendländischen Tradition* als Tag der Ruhe und der Heiligung als gesellschaftliche Institution angesehen werden.

Daneben wird das *Wochenende* ebenfalls immer häufiger als eigenständige Institution betrachtet. Und drittens haben wir es mit dem *Wochenrhythmus* zu tun, der eine zeitliche Strukturierung von Handlungsabläufen garantieren soll.

Gehen wir nun von der Berger/Luckmann'schen Überlegung aus, Institutionen würden ihre gesellschaftliche Anerkennung daraus beziehen, eine „permanente Lösung eines permanenten Problems“ zu sein²¹, dann sollte jede dieser Institutionen als spezifische Reaktion

^{17a} Ebenda: S. 552.

¹⁸ E. Schudlich, (1991) Der Konflikt um die Wochenendarbeit im Verhältnis von traditionellem und alternativem Zeitarrangement, – in A. Deeke/R. Kopp, (Hg.) Sonntagsarbeit? Zur Zukunft des arbeitsfreien Wochenendes. WSI-Arbeitsmaterialien 27. Düsseldorf, S. 33.

¹⁹ J. Rinderspacher, (1987) Am Ende der Woche. Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes. Bonn, S. 105.

²⁰ F. Fürstenberg, (1969) Die Soziallage der Chemiearbeiter. Industriesoziologische Untersuchungen in rationalisierten und automatisierten Chemiebetrieben. Neuwied und Berlin, S. 163.

²¹ P. Berger/Th. Luckmann, (1980) Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M., (Orig. 1966), S. 74.

auf eigene gesellschaftliche Probleme angesehen werden. Dient also der ursprüngliche Sonntag als *religiöse Orientierungshilfe* durch die Setzung einer heiligen Zeit, so kann das Wochenende als Problemlösungsmechanismus für das gewachsene Bedürfnis der Menschen nach kollektiven arbeitsfreien Zeiträumen interpretiert werden, während der Wochenrhythmus mit den immer dringlicher werdenden Synchronisierungsproblemen in der modernen Gesellschaft korrespondiert.

In der vormodernen, noch nicht ausdifferenzierten Gesellschaft konnte der kirchlich/religiös legitimierte Sonntag alle diese Funktionen vereinen. Heute aber – so könnten diese Ergebnisse gedeutet werden – brauchen wir verschiedene Institutionen, die von unterschiedlichen Instanzen ihre Legitimation erhalten, da es in einer pluralistischen Gesellschaft eben auch *viele konkurrierende Legitimationsinstanzen* gibt. Die Frage, in welcher Beziehung Sonntag und Wochenende zueinander stehen – konkurrierend, einander ergänzend oder einander ablösend – kann erst durch eine historische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung beider im Kontext mit gesellschaftlichen Entwicklungen beantwortet werden.

Aus diesen Überlegungen läßt sich die These ableiten, die gegenwärtig so heftig in der Öffentlichkeit geführte Debatte um den Sonntag berühre alle drei hier angeführten Institutionen – was sicher auch ein Grund dafür sein kann, daß im allgemeinen einander konträr gegenüberstehende Interessengruppen gemeinsam für den Erhalt des Sonntags eintreten.

Zur Diskussion um den Erhalt des Sonntags in der BRD

Diese verschiedenen Facetten der Son-

tagsfrage, die die Soziologie zu beleuchten imstande ist, lassen sich allesamt in der bundesrepublikanischen Geschichte des Sonntags seit den 50er Jahren wiederfinden.

Stichwortartig soll nun diese Entwicklung dargestellt werden, um die einschneidenden Ereignisse erfassen zu können, die in der Tat Zweifel aufkommen lassen, ob der Sonntag in den 50er Jahren noch mit dem heutigen vergleichbar ist, ob nicht eine dermaßen gravierende „Entfunktionalisierung“ des Sonntags stattgefunden hat, daß es ihn – etwas vereinfacht ausgedrückt – zwar noch gibt, daß er aber sinn- und funktionsentleert immer angreifbarer wird und der allmählichen Erosion nichts mehr entgegensteht.

In den 50er Jahren gab es eine erste Welle öffentlicher Diskussion um den Sonntag in der neugegründeten BRD. Durch ein neues Schichtsystem in der Stahlindustrie (die durchlaufende Arbeitsweise²²) wurde der Sonntag aus seiner institutionellen Selbstverständlichkeit gerissen.

Der Sonntag ist in der BRD als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung grundgesetzlich geschützt, gewisse Arbeiten sind als Ausnahmen von der Regel ausdrücklich in der Gewerbeordnung – die im Kern noch aus dem 19. Jahrhundert stammt – genannt. Von der neuen Arbeitszeitregelung an den Hochöfen waren vielleicht einige tausend Arbeitnehmer betroffen, und doch entzündete sich an dieser Tatsache eine Grundsatzdiskussion über die Beziehung zwischen technischem Fortschritt und kultureller Tradition, die in einem Wort des Bundes Katholischer Unternehmer auf den Punkt gebracht wurde:

„Der wirtschaftende Mensch leistet also, zugunsten des immateriellen Werts ‚synchroner Lebens-

²² Vgl.: die sicher erste sozialwissenschaftliche empirische Studie zum Thema Sonntagsarbeit: O. Neu-
loh/R. Braun/E. Werner, (1961) Die durchlaufende Arbeitsweise. Die Sonntagsarbeit im Urteil der Stahl-
arbeiter. Tübingen.

rhythmus' in der Regel stillschweigend Verzicht auf die unerhört großen Möglichkeiten einer Steigerung der güterwirtschaftlichen Produktivität, die ihm aus einer vollkontinuierlichen Produktion, insbesondere aus pausenloser Ausnutzung des investierten Sachkapitals erwachsen würde ... In dem Maße, wie die Kapitalintensität der Wirtschaft wächst, wird die Versuchung immer größer, die konkurrierende Wertquelle ‚synchroner Lebensrhythmus‘ zu mißachten und sich ganz der Diktatur der Technik zu unterstellen, die fraglos dem Gesetz der Stetigkeit folgen will und dem Rhythmus feindlich ist.“²³

So schien also der Angriff auf den Sonntag von einer Zunahme der industriellen Produktion am Sonntag zu kommen. In der Tat aber war es die allgemeine *Arbeitszeitverkürzung*, – so Günter Brakelmann in einer Publikation aus dem Jahre 1989 – die „zu einer weiteren Entfunktionalisierung des Sonntags geführt“ hat.²⁴ Denn in den 50er Jahren kam es allmählich zum Übergang zur 5-Tage-Woche – (zunächst ohne Arbeitszeitverkürzung, dann setzten die Gewerkschaften Anfang der 60er Jahre die 40-Stunden-Woche durch). Zunächst wurde das neu entstandene arbeitsfreie Wochenende von den Kirchen begrüßt in der Hoffnung, so könne der Sonntag von lautstarken Vergnügungen, Massensportveranstaltungen und den Tätigkeiten aus der Halb-Freizeit freigehalten werden²⁵, aber bald wurde klar, daß auch der Sonntag durch das Wochenende eine andere Qualität erhalten hatte. Denn der hinzugekommene arbeitsfreie Samstag ließ einen

von Arbeit freien Zeitblock entstehen, der einen, wie es in einschlägigen Untersuchungen heißt, maßgeblichen Unterbrechereffekt hat, der von den Beteiligten als etwas anderes als arbeitsfreie Zeit bewertet wurde.²⁶

Roland Dufour, ein französischer Theologe, schreibt 1969 in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel: „Gott am Wochenende – Seelsorge in der Freizeitgesellschaft“, daß es nötig geworden sei, eine *Wochenendpastoral* zu entwickeln, um den christlichen Menschen nicht im Weekend zu verlieren.²⁷ Überhaupt erweist sich die vermehrte Freizeit für die Kirchen als Problem. Viele Publikationen aus den frühen 60er bis in die 70er Jahre hinein beschäftigen sich mit einer „christlichen Gesellschaftslehre des Freizeitlebens“.²⁸

Doch in der Öffentlichkeit ebbt die Diskussion um den Sonntag ab, obwohl für die Kirchen dieses Thema virulent bleibt, denn man sieht in der „Entsakralisierung des Sonntags“ (bedingt durch seine zunehmende Durchdringung mit freizeitlichen Weekendaspekten) eine entscheidende Ursache für das *massive Absinken der Sonntagskirchenbesucherzahlen*.²⁹

In der Folge wird ein weiterer Problemkreis, der viel mit dem Sonntag zu tun hat, von sozialwissenschaftlicher Seite wahrgenommen. Dabei handelt es sich um die sich rasant ausweitende sogenannte In-

²³ Bund Katholischer Unternehmer, (1957) *Unsere Meinung zur Frage der Sonntagsarbeit*. Köln, S. 19 und S. 23.

²⁴ G. Brakelmann, (1989) *Arbeit und Ökonomie machen nicht das ganze Leben aus. Sonntagsruhe aus theologischer Sicht*, – in: K. W. Dahm/A. Mattner/J. P. Rinderspacher/ R. Stober (Hg.), *Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes*. Frankfurt/M. – New York, S. 151.

²⁵ Vgl.: F. Krins, (1956) *Zur Frage der Vierzigstundenwoche* – in: *Soziale Welt* 7. Jg.

²⁶ Vgl.: Schudlich, op. cit., S. 28.

²⁷ R. Dufour, (1969) *Gott am Wochenende. Seelsorge in der Freizeitgesellschaft*. Trier.

²⁸ Vgl. stellvertretend: L. H. A. Geck, (1973) *Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre*. Berlin.

²⁹ „Beginnend mit dem Jahre 1967/68 brach die Teilnahme an den Gottesdiensten (...) erdrutschartig zusammen. In nur 4,5 Jahren schrumpfte die Teilnahme am Gottesdienst um mehr als ein Drittel. 1952 besuchte jeder 2. erwachsene Katholik ziemlich regelmäßig den Gottesdienst. 1963 55 %, 1968 48 %, 1973 nur noch 35 %. Bei den Protestanten verlief die Entwicklung ähnlich, allerdings auf einem von vornherein wesentlich niedrigeren Niveau. (...) 1955 besuchten 13 % der erwachsenen protestantischen Bevölkerung den Gottesdienst, 1963 15 %, 1968 10 %, 1973 7 %.“ (Köcher, op. cit., S. 145)

dustrialisierung der Freizeit mit der Konsequenz, daß kollektive Freizeitphasen vermehrt freizeitliche Dienstleistungsangebote evozieren, die wiederum verstärkten Arbeitskräfteeinsatz erfordern.

Reagiert zwar die Öffentlichkeit seit jeher erbot auf eine Zunahme der Sonntagsarbeit im industriellen Bereich, so nimmt sie es gelassen hin, wenn die eigentliche Zunahme an Sonntagsarbeit im Dienstleistungssektor erfolgt.

Bevor wir nun einen Blick auf die jüngste in der Öffentlichkeit sehr heftig geführte Diskussion um den Erhalt des Sonntags werfen, scheint es doch interessant zu sein, sich kurz die *quantitative Entwicklung der Sonntagsarbeit* in den letzten Jahren zu vergegenwärtigen: Zwischen 1975 und 1989 gibt es in der Bundesrepublik eine Zunahme an Sonntagsarbeit von 16,4 % aller abhängig Beschäftigten auf 17,8 %.³⁰ Hinter dieser nicht sehr erheblichen Zunahme verbergen sich aber ganz unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Wirtschaftsbereichen. So geht beispielsweise die Sonntagsarbeit im verarbeitenden Gewerbe im genannten Zeitraum geringfügig zurück (10,3 % auf 9,8 %), während sie in den Bereichen des Dienstleistungssektors – mit Ausnahme von Verkehr und Nachrichtenübermittlung (Abnahme von 36 % auf 30,3 %) jeweils um 2 – 4 Prozentpunkte zugenommen hat.³¹ Wichtig ist darüber hinaus auch die Tatsache, das die *Regelmäßigkeit* von Sonntagsarbeit häufiger geworden ist: Im Dienstleistungsbereich „hat sich der Anteil der Beschäftigten, die regel-

mäßig sonntags arbeiten, von 7 % im Jahr 1980 auf 17 % im Jahr 1989 mehr als verdoppelt; dagegen ist er im produzierenden Gewerbe in diesem Zeitraum mit 5 % konstant geblieben.“³²

Die Frage, die sich hier für unser Thema ergibt, lautet, inwiefern gerade diese Entwicklung der Kommerzialisierung und Industrialisierung der Freizeit die Erosion des Sonntags vorantreibt, oder – die Antithese – ob nicht gerade diese zunehmende Dienstleistungsarbeit am Sonntag dem modernen Bedürfnis nach Gestaltung arbeitsfreier Zeit entgegenkommt, damit dieser Tag seine sozialintegrative Funktion zumindest insofern bewahren kann, als er der überwiegenden Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder einen akzeptierten kollektiven arbeitsfreien Freizeitraum garantiert.

Was aber passiert nun konkret in den 80er Jahren, daß der Sonntag nach etwa 20 Jahren der Ruhe wieder ins öffentliche Bewußtsein gerät?

Während sich die Kirchen bis in die Mitte der 80er Jahre weiterhin mit den Angriffen durch die Freizeitindustrie auseinandersetzen, vom Bistum Essen 1985 sogar eine „Offensive für den Sonntag“ gestartet wird („Je mehr Freizeit dem einzelnen zur Verfügung steht, desto profillöser wird zwangsläufig der Sonntag“)³³, wird von seiten der Wirtschaft ein ganz anderer, massiver Angriff vorbereitet: Zunächst wird aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus von unternehmerfreundlicher Seite her erwogen, den *Samstag* wieder in die *Arbeitswoche* zu integrieren, um so eine

³⁰ Vgl.: H. Seifert, (1991) Betriebsnutzungszeiten, Schichtarbeit und Kostenaspekte, – in: WSI 10/91, S. 614; in absoluten Zahlen handelt es sich um eine Zunahme von 3.649.000 auf 4.411.000 Erwerbstätige, das sind 762.000. (Ebenda).

³¹ Ebenda.

³² H. Groß/C. Thoben, (1991) Sonntagsarbeit aus der Sicht der abhängig Beschäftigten, – in: A. Deeke/R. Kopp, (Hg.), Sonntagsarbeit? Zur Zukunft des arbeitsfreien Wochenendes. WSI Arbeitsmaterialien Nr. 27. Düsseldorf, S. 7.

³³ Bistum Essen – Dezernat für pastorale Dienste (Hg.), (1985) Unser Sonntag. Eine Offensive. Das Werkbuch für die Praxis. Essen, S. 10.

maximale Auslastung der Maschinenlaufzeit zu ermöglichen.

Der deutsche Arbeits- und Sozialminister unterstreicht diese Überlegungen mit dem Rhythmusargument – allerdings unter negativem Vorzeichen: Er plädiert für die Entzerrung der gemeinsamen Weekendaktivitäten: Es sei unsinnig, „wenn sich alle samstags und sonntags im Auto über verstopfte Straßen quälen und in überfüllten Hallenbädern planschen, die in der Woche fast leer sind“.³⁴ Den Sonntag selbst will er jedoch unangetastet lassen.

Doch mittlerweile haben technische Argumente zu einer Ausnahmegenehmigung für Sonntagsarbeit in der hochmodernen Chipsproduktion geführt (der berühmte Fall IBM Sindelfingen), die eine Flut weiterer Anträge für Ausnahmegenehmigungen nach sich zieht.³⁵

Vielen dieser Anträge wird stattgegeben, und so scheint der gemeinsame Kampf von den beiden großen Kirchen und Gewerkschaften verloren, die jedoch selbst hervorheben, daß der Kampf gegen diese Gefahr für die Arbeitsruhe am Sonntag in der Tat nur *scheinbar* verloren ist:

„Denn der große Gewinner dieser Auseinandersetzung ist der Sonntag selbst. Tausende von Menschen – und beileibe nicht nur überzeugte Christen – haben den Sonntag neu entdeckt...Der Sonntag hat nun eine Lobby.“³⁶

Aber der Druck auf den arbeitsfreien Sonntag wird noch von anderer Seite zunehmen: Der europäische Binnenmarkt verlangt vergleichbare Wettbewerbsbedingungen. Wenn in allen übrigen Ländern der europäischen Gemeinschaft sonntags produziert werden kann und

nur in Deutschland eine derartig „antiquierte“ Arbeitszeitgesetzgebung herrsche, wie solle dann Wettbewerbsgleichheit erreichbar sein?^{36a}

Nun muß betont werden, daß selbst die Befürworter von vermehrter Sonntagsarbeit den Vorwurf, sie wollten den Tag als gesellschaftliche Tradition abschaffen, weit von sich weisen würden. Es handelt sich immer nur – so das Argument – um Versuche, das in der Tat in Deutschland rigide Sonntagsruhegebot aus diversen Gründen zu lockern. Jedoch die Tatsache allein, daß solche Ausnahmeanträge aus technologischen oder sogar ökonomischen Gründen gestellt, bearbeitet und genehmigt werden, scheint ein Indikator dafür zu sein, daß das Bewußtsein für die Unantastbarkeit des Sonntags abhanden gekommen ist. Der Soziologe spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die Legitimationsinstanzen ihre gesellschaftliche Akzeptanz eingebüßt haben.

Der Sonntag heute – ein Zeichen für kulturelle Erneuerung?

Im Resümee scheint der Sonntag in der Form, wie wir ihm heute in Deutschland begegnen, kein Kulttag im ursprünglichen Sinne mehr zu sein. Dieser Tag ist nur in seinen Rahmenbedingungen normiert, seine inhaltliche Gestaltung kann der einzelne beliebig wählen.

Ein gemeinsamer Kulttag impliziert jedoch den inhaltlich festgelegten Ablauf des sonntäglichen Geschehens, durchdrungen von dem Ziel der gemeinsamen religiösen Verehrung. Eine Schilderung

³⁴ Westdeutsche Allgemeine Zeitung v. 20. 2. 85.

³⁵ Zunächst wurde für IBM Sindelfingen nur eine vorläufige Genehmigung erteilt. Voraussetzung für die dauerhafte Genehmigung war die Auflage, nachweisen zu können, daß in der Tat die Ausschußproduktion am Montag um 5 % gemindert werden könnte bei durchlaufender Produktion. Dies ist mittlerweile geschehen.

³⁶ M. Frey/P. Schobel, (1989) Konflikt um den Sonntag. Der Fall IBM und die Folgen. Köln, S. 8.

^{36a} Vgl. u. a.: H. Giese, (1989) – Diskussionsbeitrag: Für und Wider die Wochenendarbeit, – in: K. W. Dahm/A. Mattner/J. P. Rinderspacher/R. Stober, (Hg.), Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes. Frankfurt/M. – New York.

dessen, was unter dem Begriff Sonntagsnormen verstanden werden soll, und wie es in dieser Klarheit wohl nur in der Vergangenheit formulierbar war, möge beispielhaft zeigen, was unter einem Kulhtag im ursprünglichen Sinne zu verstehen ist:

„Wie größere Reinlichkeit und Sauberkeit in Kleidung und Wohnung, so zeichnet den Sonntag auch frohere und freudigere Stimmung aus; gemeinsames Gebet, gemeinsame Theilnahme am Gottesdienst, öfter auch am Empfang der heiligen Sakramente, Unterricht der Kinder, Besuche der Verwandten und Bekannten, Spaziergänge, unschuldige Spiele und dergl. füllen den Tag nützlich aus.“³⁷

Ob es so etwas für die große Mehrheit der Bevölkerung je gegeben hat, soll hier dahingestellt bleiben. Die Institution des Sonntags war natürlich von einer *Idee* getragen, deren Umsetzung in die Realität wohl immer mangelhaft gewesen ist. Man lese nur die vielen Klagen kirchlicher Instanzen (auch aus dem 19. Jahrhundert) über das *verlorengegangene Sonntags-Ideal*.^{37a}

Nun kann man sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß es auch heute ein spezifisches Sonntagsverhalten gibt (in gewisser Weise sogar dem oben erwähnten Ideal nicht einmal ganz fern); das Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien kommt in einer Erhebung zu dem Ergebnis, daß „Verwandte treffen“, „Spazieren gehen“, „einen Gottesdienst besuchen“, „Freunde und Bekannte treffen“ und „in einem Gasthaus/Restaurant essen gehen“ vorrangige, beliebte Sonntagsbeschäftigungen sind.³⁸

Dies ist auch zu Recht ein Indikator dafür,

daß dieser Tag weiterhin von institutionalisierten Verhaltensweisen getragen wird, jedoch ohne eine allgemeine Verbindlichkeit in bezug auf die Wahl der Handlungsalternativen.

Das wirklich Gemeinsame am Sonntag scheint vielmehr heute zu sein, daß er die Ausnahme in der tagtäglichen Abfolge der einzelnen Wochentage ist – und so finden wir zurück zu den zeitsoziologischen Thesen zum Wochenrhythmus. Ziel also bleibt für die meisten Gesellschaftsmitglieder, gerade diesen Tag *anders* als die übrigen Tage zu gestalten. Aber genauso vielfältig wie unser Alltag geworden ist, so vielfältig sind die Vorstellungen von dem „Anderen“, für das der Sonntag den zeitlichen Rahmen bildet. Das kirchlich orientierte Leben am Sonntag ist, wie es Peter L. Berger sehr gut herausgearbeitet hat, ein Angebot für die Sonntagsgestaltung neben anderen, die Kirche steht in Konkurrenz zu vielen anderen attraktiven Alternativen, da die „Modernität sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen (pluralisiert).“³⁹

Kann von einem so verstandenen und gelebten Sonntag eine Sendung ausgehen, ein Impuls vielleicht zum Überdenken der kulturellen Gegenwart mit dem Ziel, verändernd einzugreifen?

Wolfgang Schluchter hat Anfang der 80er Jahre über die Zukunft der Religionen nachgedacht.⁴⁰ Einige dieser Gedanken lassen sich wohl auf die Zukunft des Sonntags übertragen. Den christlichen Religionen, die sich durch ihre großkirchli-

³⁷ Ph. Hergenröther, (1878) Die Sonntagsheiligung vom religiösen, sozialen und hygienischen Standpunkt. Eichstätt, S. 54.

^{37a} Als besonders eindrucksvolles Beispiel vgl.: W. Brüschweiler, (1886) Die Sonntagsruhe – eine Hauptquelle der Volkswohlfahrt. St. Gallen.

³⁸ Institut für Kirchliche Sozialforschung Wien (IKS – Wien), (1992) Einstellungen zum arbeitsfreien Sonntag. Wien, H. 1/92: S. 5,6.

³⁹ P. L. Berger, (1980) Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt/M., S. 30.

⁴⁰ Vgl.: W. Schluchter, (1981) Die Zukunft der Religionen, – in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 33, H. 4, S. 605–622.

chen Organisationen überaus verbürokratisiert haben, die sich durch ständige Arrangements mit den sich wandelnden Staaten zwar ein unwidersprochenes Bleiberecht erstritten haben, aber eben abgesunken sind zu Interessenverbänden neben vielen anderen auch, bescheinigt Schluchter eigentlich keine bewegende Zukunft. In Anlehnung an Johann Baptist Metz fordert er einen *messianischen Aufbruch der Kirchen* durch ein Ernstnehmen der ursprünglichen christlichen Gemeinschaftsidee, die gerade nicht in einer bürokratischen Verwaltung – Metz spricht in diesem Zusammenhang kritisch von „bürgerlicher Religion“⁴¹ – zum Tragen kommt.

Gerade die Akzeptanz der Kirchen, ein Angebot neben vielen anderen zu sein, habe ihnen geschadet. Erst die *Rückbesinnung auf die radikale Forderung eines Absolutheitsanspruches* könne den Kirchen zu einem neuen Geist verhelfen. So verstandene christliche Religion müßte sich auch mit großer Vehemenz auf ihr Prestigeobjekt, den Sonntag, werfen, ihn mit Absolutheitsanspruch wieder als christlichen Kulttag einzusetzen versuchen (natürlich nicht in der fundamentalisi-

stischen Absicht, das alte, wohl nie verwirklichte Ideal des christlichen Sonntags resp. jüdischen Sabbats zu reaktivieren). Vielmehr müßte ein neu verstandener messianisch geprägter Sonntag den gegenwärtigen Gemeinschaftsbedürfnissen des modernen Menschen entsprechen und auch die Zeit schaffen, daß auf die neuen religiösen Bedürfnisse eingegangen werden kann, die – so lassen sich die neuen religiösen Bewegungen verstehen – alle im *Protest an der Beliebigkeit der Angebotskirchen* einen gemeinsamen Nenner haben. Solange aber die Kirchen diese Herausforderung nicht annehmen, steht es um den christlichen Sonntag nicht gut. Das Wochenende mit einem großteils arbeitsfreien Samstag und Sonntag – mit jeweils differierenden Handlungspräferenzen⁴² und einem sich wohl weiter lockernden Sonntagsruhegebot – wird hingegen wohl Bestand haben, selbst wenn einzelne Gesellschaftsmitglieder andere freie Tage vorziehen mögen. Am Wochenrhythmus will – das sollten die bisherigen Ausführungen gezeigt haben – keiner rütteln; individuelle Flexibilisierung mag als positiv empfunden werden, unser Wochenrhythmus als maßgebliche orientierende Zeitstruktur wird bleiben.

Endlich wieder greifbar: eine Rarität in Neuauflage!

Anläßlich des Paracelsus-Jahres erscheinen zwei Schriften des Hohenheimers in Neuauflage, die sonst nirgends veröffentlicht sind:

PARACELSUS: Das Mahl des Herrn und Die Auslegung des Vaterunsers

*Nach der Handschrift neu herausgegeben, übertragen und erläutert von Gerhard J. Deggeller. Unveränderter Nachdruck mit einem Beitrag von Willem F. Daems.
180 S., geb., Fr. 35,-/DM 39,- ISBN 3-7235-0673-9*

«Diese beiden Schriften vermitteln in besonders umfassender Weise die paracelsische Beantwortung der Grundfrage nach dem Wesen der Substanz – und damit auch nach dem Wesen des Menschen.» G. J. Deggeller im Vorwort

VERLAG AM GOETHEANUM

⁴¹ J. B. Metz, (1980) *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München.

⁴² Vgl.: IKS, Wien.