

Helmut Fischer
Religion ohne Gott?
Heute vom
Glauben reden



Helmut Fischer
Religion ohne Gott?

T V Z

Helmut Fischer

Religion ohne Gott?

Heute vom Glauben reden

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich,

unter Verwendung eines Ausschnitts von Michelangelo Buonarrotis

»Erschaffung Adams« (um 1511)

Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle, Rom, wikimedia.org

Bibelzitate nach Zürcher Bibel (2007)

Druck

Rosch-Buch GmbH, Schefflitz

ISBN 978-3-290-17916-8

© 2017 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Was Sie von diesem Buch zu erwarten haben	9
1 Die Schwierigkeit, Religion zu definieren	11
1.1 Definitionen aus persönlicher Sicht.....	11
1.2 Wissenschaftliche Perspektiven.....	11
1.3 Religion, ein abendländisches Konstrukt	13
1.4 Die Grenzen des substanziellen Religionsverständnisses.....	15
1.5 Ein Blick auf das funktionale Religionsverständnis...	15
2. Ein anthropologischer Ansatz, Religion zu verstehen	17
2.1 Die Zirkularität der gängigen Religionsforschung ...	17
2.2 Der anthropologische Ansatz.....	17
2.3 Die biologische Ausgangslage bei Tier und Mensch	19
3. Die anthropologischen Gegebenheiten des Menschen ...	21
3.1 Der Mensch – ein Mängelwesen	21
3.2 Der Mangel als Chance	22
3.3 Das biologische Mängelwesen Mensch wird zum Kulturwesen.....	23
4. Wie der Mensch Welterfahrung gewinnt	27
4.1 Der instinktarme Mensch braucht Weltwissen	27
4.2 Die biologische Basis von Welterfahrung.....	27
4.3 Wie der Säugling Welt erfährt	29
5 Die Rolle der Sprache für das Selbst- und Weltverständnis.....	31
5.1 Von der Kommunikation der Tiere zur menschlichen Sprache	31

5.2	Was die menschliche Sprache für das Weltverstehen leistet	33
5.3	Sprache und das Bewusstsein des Menschen von sich selbst.....	34
6	Welterfahrung und Weltdeutung.....	37
6.1	Erfahrenes wird zum Schema von Weltverständnis	37
6.2	Weltdeutung geschieht im Medium von Sprache ...	38
6.3	Sprachliche Charakteristika der Weltdeutung.....	41
7	Voraussetzungen und Ausdrucksformen des Religiösen ..	43
7.1	Zu den Voraussetzungen des Religiösen	43
7.2	Die Sinnfrage als ein Transzendieren	44
7.3	Vom Transzendieren zur Transzendenz	45
7.4	Die kultisch-rituelle Ausdrucksform	46
7.5	Die mythische Ausdrucksform.....	48
7.6	Die moralisch-ethische Ausdrucksform.....	49
7.7	Die intellektuelle Ausdrucksform.....	51
7.8	Die konfessorische Ausdrucksform.....	52
7.9	Die mystische Ausdrucksform	53
7.10	Profile religiöser Kulturen	54
8	Der kulturelle Umbruch als Paradigmenwechsel	59
8.1	Die Ausgangslage.....	59
8.2	Den Europäern geht Gott verloren	67
8.3	Die Grundstruktur des neuen Paradigmas	76
9	Zum Selbstverständnis des säkularen Menschen	81
9.1	Religion und Religiosität	82
9.2	Glauben.....	84
9.3	Gott.....	87
9.4	Die Bibel.....	89
9.5	Die geoffenbarte Lehre	90

9.6	Nach dem Tod.....	90
9.7	Lebenssinn.....	93
9.8	Transzendenz.....	93
9.9	Ethik und Moral.....	95
10	Klärung von umstrittenen Begriffen und Ausblick	97
10.1	Religiosität	98
10.2	Religion	100
10.3	Die Säkularisierung der Religion in der Moderne.....	103
11	Schlusswort	117
	Zitierte und verwendete Literatur.....	119

Was Sie von diesem Buch zu erwarten haben

In Europa gab es eineinhalbtausend Jahre lang Religion nur in Gestalt des Christentums. Dieses Monopol haben die christlichen Kirchen im deutschsprachigen Raum seit der Mitte des letzten Jahrhunderts zunehmend verloren. Mit der globalen Mobilität sind auch andere Religionen in das öffentliche Bewusstsein getreten und werden wahrnehmbar von Nachbarn und Arbeitskollegen praktiziert. Für die Begriffe »Religion«, »Religiosität«, »Spiritualität«, »Glaube«, »Gott«, »Transzendenz« u. v. a. gibt es aber keine übereinstimmenden Bedeutungen. Das führt bei Gesprächen in diesem Themenbereich auf allen Seiten zu Missverständnissen ohne Ende. Eine steigende Zahl unserer Zeitgenossen bezeichnet sich selbst als »religionslos«, »glaubenslos«, »atheistisch« oder »religiös unmusikalisch«. Freilich hängen auch diese Selbstbezeichnungen inhaltlich ganz davon ab, was der, der sich von Religion, Glaube, Gott oder Religiosität absetzt, darunter versteht.

Kultivierte Verständigung und gar Dialoge leben aber davon, dass die Gesprächspartner mit ihren Begriffen das annähernd Gleiche meinen. Jede Religion definiert die genannten Begriffe aus der Logik ihres Systems. Die Religionswissenschaftler sagen uns freilich, dass es eine allgemein anerkannte Definition von Religion bis heute nicht gibt. Das ist verständlich, solange man von den Erscheinungsformen der konkreten Religionen ausgeht und Inhalte in die Definition von Religion mit einbezieht. Die folgenden Überlegungen zeigen, dass es möglich ist, sich auf ein formales Verständnis von Religion zu einigen, dessen Basis *vor* allen konkreten Religionen und somit noch *vor* allen konkreten Inhalten liegt. Die Argumentation geht nicht schon von ihrem Ergebnis als von einer These aus, sondern setzt bei den elementaren Gegebenheiten des Menschseins, der *conditio humana*, an und stößt bereits hier auf die Voraussetzungen, die den Bereich

des Religiösen abstecken. Das lässt erkennen, dass auch jene Zeitgenossen in die Gegebenheit des Menschlichen einbezogen bleiben, die sich nach ihrem Verständnis oft so heftig davon absetzen.

Der Verfasser kann auch nicht voraussetzen, dass der gesamte Text in einem Zug gelesen wird. Mit Rücksicht darauf werden die entscheidenden Grundgedanken in dem Maße wiederholt, wie das für die Verständlichkeit der einzelnen Abschnitte nötig ist. Der knapp gehaltene Umfang des Buches lädt bereits zum Dialog ein.

1 Die Schwierigkeit, Religion zu definieren

1.1 Definitionen aus persönlicher Sicht

Schon das einfachste Gespräch über religiöse Fragen zeigt, dass die Begriffe »Religion«, »religiös«, »Religiosität« »spirituell«, »Glaube« in inhaltlich recht unterschiedlicher Weise gebraucht werden. Bei zehn Gesprächspartnern kann man mit zehn unterschiedlichen Verständnissen von Religion rechnen und mit der entsprechend vielfachen Zahl von Verhältnisbestimmungen zu den jeweils anderen Begriffen. Religiös Praktizierende, religiös Interessierte, religiös Gleichgültige, Atheisten, Agnostiker und erklärte Religionsgegner sind gleichermaßen mit jeweils guten Gründen davon überzeugt, das allein richtige Verständnis von Religion zu haben. Die einen, weil sie als Praktizierende von Religion aus der persönlichen Innensicht das Deutungsmonopol für sich beanspruchen, die anderen, weil sie meinen, aus einer objektiven Außenperspektive die umfassendere Einsicht in das Phänomen Religion und somit den besseren Durchblick zu haben.

1.2 Wissenschaftliche Perspektiven

Soll das Gespräch über einen Austausch der Meinungen hinausführen, sucht man Hilfe bei den Religionswissenschaften. Doch auch hier erfährt man nur, »dass es Hunderte von Definitionen von Religion gibt«(Sundermeier, 25). Das wird verständlich, sobald man sich vergegenwärtigt, wie Definitionen von Religion zustande kommen (eine Auswahl historischer Definitionen bei Schlieter). Die persönlichen Definitionen verallgemeinern lediglich die eigenen Erfahrungen mit Religion oder die übernommenen Wertungen anderer zu einer pauschalen Aussage. Die Definitionen der Religionswissenschaften sind der jeweiligen Perspektive der Disziplin verpflichtet und spiegeln die Vorgaben und die

Methoden der jeweiligen Forschungsrichtung oder des Forschungsvorhabens. Während für die meisten religiös Praktizierenden die eigene traditionelle Religion als eine offenbarte und dem Menschen vorgegebene Größe gilt, betrachten die Religionswissenschaften Religion als eine von Menschen geschaffene kulturelle Erscheinung. Sie gehen dabei von dem aus, was sie aus der Sicht ihres eigenen Forschungsbereichs vorfinden, und sie untersuchen die vorgefundenen Phänomene unter der Perspektive und nach den Regeln ihres Wissenschaftsverständnisses. Das heißt: Alle Definitionen von Religion sind selbstreferenziell. Sie sagen zwar etwas über die Sache aus, diese Aussagen bleiben aber stets innerhalb des Horizonts der Vorgaben und der Möglichkeiten des jeweiligen Forschungsinstrumentariums. Das soll an nur einigen Beispielen veranschaulicht werden.

Die **vergleichende Religionswissenschaft** versteht Religion von deren Ausdrucksformen her und erforscht diese Ausdrucksformen (rituelle Handlungen, Kultpersonal, Vorstellungskomplexe wie Mythen, Lehren, Traditionen, heilige Bücher und ethische Verhaltensweisen). Sie tut das weitgehend mit der Objektsprache und in Modellen der griechisch-römischen und christlichen Religion, das heißt unter einem europazentrierten Aspekt. Das zu vergleichende Fremde wird dabei in die Kategorien der traditionellen europäischen Religionen gepresst.

Die **Religionspsychologie** versteht Religion als ein psychisches Phänomen. Auch sie geht von vorfindbaren Erscheinungsformen aus und versucht Religion als Produkt seelischer Vorgänge zu verstehen und zu erklären, und zwar jeweils innerhalb der eigenen psychologischen Konzepte und in deren Begriffen und Denkmodellen. Sie misst und bewertet Religion am eigenen Menschenverständnis.

Die **Religionssoziologie** verortet und sieht Religion als »Teilbereich der Gesellschaft bzw. religiöses Handeln als Sonderfall von sozialem Handeln« (HrwG 1, 60). Sie hat das Ziel, »Reli-

giöses durch Rekurs auf Soziales zu erklären« (HrwG 1, 59) und die Funktionen von Religion für die Gesellschaft zu erhellen.

Die **Neurobiologie** untersucht Praktiken und Erscheinungen, die als religiös gelten, daraufhin, wie sie mit heutigen Methoden als Hirnprozesse erfasst werden können (Meditation, epileptische Ereignisse, mystische Erlebnisse). Das Studienobjekt ist eindeutig der Mensch und seine als religiös eingestufteten Hirnprozesse. Über Religion oder Transzendenz ist auf diesem Wege nichts zu ermitteln.

1.3 Religion, ein abendländisches Konstrukt

Das Wort »Religion« ist eine Schöpfung der römischen Kultur. Der römische Philosoph und Rhetor Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) bezeichnete die Götterverehrung der altrömischen Kultur als *religio*. Er leitete dieses Wort von *relegere* (sorgfältig auswählen) ab und meinte, dass *religio* (im römischen Sinn) darin bestehe, gewissenhaft zu bedenken und zu beachten, was die Götter wollten und wie sie zu verehren seien. Im Wortschatz der Kulturen von Juden, Griechen, Slaven, Germanen und des Fernen Ostens gab es keinen entsprechenden Begriff.

Im Abendland hat sich der Begriff »religio« auch in seiner christlichen Prägung gemäß dem altrömischen Verständnis als kultische Verehrung Gottes und generell als Beziehung des Menschen zu Gott durchgesetzt. Die Religionswissenschaften sind in der westlichen Welt entstanden. Sie haben die in den Ausdrucksformen der römisch-christlichen Religion enthaltene inhaltliche Vorgabe übernommen, wonach Religion das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft. Dieses geschichtlich bedingte europäische Religionsverständnis wurde zur Wesensdefinition für alle Erscheinungsformen erhoben, die man weltweit dem Bereich des Religiösen zuordnete. Dieses substanzielle Religionsverständnis stößt dort an seine Grenzen, wo ein persönliches göttliches Gegenüber gar nicht existiert. So hat man übermenschliche

Wesen, Geistwesen und Dämonen in den Gottesbegriff einbezogen und sie vom monotheistischen Gottesverständnis her interpretiert. Da aber selbst vorgöttliche Aktionssubjekte nicht überall anzutreffen sind, suchte man das allen gemeinsame Gegenüber in apersonalen Konstrukten wie »das Andere«, »das Heilige«, »das Ganze«, »das Universum«, »das Umgreifende«, »das Transzendente« oder »die Transzendenz« zu vergegenständlichen. Diese substantivierten, apersonalen Abstrakta besetzten allumfassend die Stelle des Göttlichen. Sie wurden und werden in den indoeuropäischen Sprachen wie existente Wesenheiten und wie handlungsfähige Subjekte betrachtet, zu denen sich der Mensch wie zu einem Gegenüber verhalten kann und deren Wirken er auch ausgesetzt ist. Dieses auf ein außermenschliches Subjekt bezogene Grundmodell des Weltverstehens, dessen Herkunft noch zu beleuchten sein wird, wurde als das normative Paradigma religiösen Denkens festgeschrieben. Das belegen alle zeitnahen Umfragen zu religiösen Themen.

Diese Festlegung von Religion auf ein wie immer geartetes Gegenüber lässt freilich daran zweifeln, ob zum Beispiel der Buddhismus in seiner Urform überhaupt als Religion zu verstehen sei. Buddhisten sehen ihre eigene Praxis als einen Lebensweg nach der Lehre (*dharma*). Für ein wie immer geartetes handlungsfähiges Subjekt, das dem Menschen gegenübersteht und auf das er sein Leben zu beziehen hätte, gibt es im Buddhismus weder Hinweise noch Anklänge. Andererseits tut sich das europäisch geprägte Religionsverständnis schwer, die europäische Philosophie von den Griechen bis zu Hegel als eine Variante von Religion zu erkennen, obwohl in ihr das subjektivistische Denkmodell, das der Religion zugeschrieben wird, voll erhalten ist und lediglich das monotheistische Gottesbild durch monistische Abstrakta wie »Idee«, »höchstes Sein«, »Erstursache«, »Logos«, »Geist« oder anderes ersetzt wird (Monismus erklärt die ganze Welt aus einem einzigen Grundprinzip).

1.4 Die Grenzen des substanziellen Religionsverständnisses

Das substanzielle europäische Religionsverständnis hat der Religionswissenschaftler Melford E. Spiro auf die Formel gebracht: »Religion ist eine Institution, die aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht« (Spiro, 96). Der Religionswissenschaftler Th. Sundermeier fasst so zusammen: »Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt.« (Sundermeier, 27) Nach den Kategorien dieses substanziellen Religionsverständnisses stellt sich der geistige Paradigmenwechsel in Europa, der sich seit Jahrzehnten auch zunehmend im Allgemeinbewusstsein durchsetzt, als ein dramatischer Verlust an Religion und Religiosität dar, weil im naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis übermenschliche Wesenheiten als Interaktionspartner vom wissenschaftlichen Selbstverständnis her bereits im Ansatz ausgeschlossen sind. Das substanzielle Religionsverständnis, das Religion auf Interaktion mit einem nichtmenschlichen Gegenüber festlegt, setzt den Menschen zu einem historisch bedingten Konstrukt ins Verhältnis und liegt somit außerhalb des Weltverständnisses und die Lebenswirklichkeit des säkularen Zeitgenossen.

1.5 Ein Blick auf das funktionale Religionsverständnis

Die funktionale Religionsbetrachtung fragt nicht nach der inhaltlichen Substanz der Religion, sondern nach dem, was Religion im Leben des Einzelnen und in einem Gemeinwesen leistet. Der funktionale Forschungsansatz ist säkular. Er interessiert sich auch nicht für den Gehalt oder die Substanz der Religion, sondern befasst sich nur mit ihrer Funktion für Mensch und Gesellschaft. Der Religionswissenschaftler J. Milton Yinger hat Religion konsequent als kulturellen Beitrag zur Gattung menschlicher Gemeinschaft verstanden. Er definiert daher: »Religion ist

ein System von Überzeugungen und Handlungen, durch welche eine Gruppe von Menschen mit [den] letzten Problemen des Lebens ringt.« (Yinger, 7) Das funktionale Religionsverständnis geht davon aus, dass Mensch und Gesellschaft grundsätzlich mit bestimmten Problemen konfrontiert sind, die es zu lösen gilt, und zwar unabhängig davon, ob jemand an einen Gott oder ein Anderes glaubt und auch abgesehen davon, von welcher Art dieses Andere ist. Damit rückt dieses Religionsverständnis näher an die Lebenswirklichkeit des Menschen heran und bekommt auch den nach traditionellem Verständnis nichtreligiösen, säkularen Menschen in den Blick.

2. Ein anthropologischer Ansatz, Religion zu verstehen

2.1 Die Zirkularität der gängigen Religionsforschung

Keine der beiden in Kapitel 1.4 und 1.5 skizzierten Betrachtungsweisen von Religion kann uns erschließen, worum es bei dem, was wir als Religion bezeichnen, eigentlich geht. Die substanzielle Betrachtung entnimmt ihren Maßstab einer in der europäischen Kultur praktizierten Ausdrucksform von Religion und bleibt dadurch in einem substantivischen Handlungsmodell des Weltverstehens gefangen. Die funktionale Betrachtungsweise reduziert Religion auf beobachtbare und messbare Funktionen und klammert bereits im wissenschaftlichen Ansatz die Frage aus, was Religion in ihrem Kern ist. Aussagen über Religion und Definitionen von Religion, die von historisch konkreten Ausdrucksformen ausgehen, können über selbstreferenzielle Zirkelschlüsse nicht hinauskommen, werden also nur artikulieren, was in ihren Voraussetzungen bereits enthalten ist. Es lohnt daher, eine Perspektive zu suchen, die *vor* den historischen Ausdrucksformen liegt.

2.2 Der anthropologische Ansatz

In der anthropologischen Forschung ist unbestritten, dass nur die Gattung Mensch religiöse Äußerungen zeigt. Kurz: Religion ist nur dem Menschen eigen. Bei keinem Tier wurden jemals religiöse Äußerungen beobachtet. Bestattungsriten, Opferhandlungen oder künstlerische Dokumente gelten in der archäologischen und vorgeschichtlichen Forschung als Anzeichen für Religion.

Wenn religiöse Äußerungen nur beim Menschen nachweisbar sind, dann muss Religion etwas mit der Lebensform zu tun haben, die nur dem Menschen eigen ist und ihn biologisch vom Tier unterscheidet. Das muss hier nicht umfassend dargestellt

werden (vgl. dazu NA 1 + 2), sondern nur, sofern es für die Entstehung von Religion relevant ist. Die Fähigkeit des Menschen zu Religion ist nicht bereits mit der Abspaltung der zu Menschen führenden Linien von den Menschenaffen vor etwa 8–7 Millionen Jahren gegeben. Die ältesten Funde der Gattung Mensch (*homo rudolfensis*) stammen aus der Zeit vor etwa 2,5 Millionen Jahren. Bei der jüngsten Form dieses Frühmenschentypus, dem *homo erectus*, lassen sich anhand von Faustkeilfunden bereits vor einer Million Jahren Anzeichen für den Beginn einer Werkzeugherstellung nachweisen. Religiöse Äußerungen sind aber noch nicht festzustellen. Die beginnende Fähigkeit, einfache Werkzeuge herzustellen, hängt unter anderem zusammen mit dem Freiwerden der Hände aufgrund des aufrechten Ganges und mit der Entwicklung des Hirnvolumens von 400 cm³ beim Schimpansen auf etwa 950 cm³ beim *homo erectus*.

Der klassische Typus des Neandertalers, der vor 90 000 Jahren auftrat, ist in Europa bereits vor 27 000 Jahren ausgestorben und ist beim heutigen Europäer anatomisch nicht mehr nachweisbar. Von ihm wissen wir aber, dass er vor 60 000 Jahren seine Toten (oft in Kauerstellung) bestattete und ihnen Grabbeigaben und Proviant mitgab. Das könnten Hinweise auf den Beginn eines religiösen Verhaltens sein.

Der moderne *homo sapiens*, von dem wir alle abstammen, ist vor etwa 200 000 Jahren in Afrika entstanden. Er tauchte vor 40 000 Jahren auch in Europa auf, lebte hier einige tausend Jahre mit oder neben dem Neandertaler und setzte sich schließlich durch. Seine anatomische und biologische Ausstattung hat sich bis heute kaum verändert. Er hat ein Hirnvolumen von durchschnittlich 1400 cm³. Im Verhältnis zum Körpergewicht ist das Gehirnvolumen beim modernen *homo sapiens* dreieinhalbmal grösser als beim Schimpansen und zweieinhalbmal grösser als beim *homo erectus*.

Mit dem Wachsen des Gehirns sind nicht nur neue Hirnregionen hinzugekommen. Auch die Struktur des Großhirns hat

sich verändert. Wie dem Vergleich mit dem Menschenaffen zu entnehmen ist, sind vor allem jene Bereiche gewachsen, die mit Sprache zu tun haben, die wiederum die Voraussetzung und die Basis für Bewusstsein und Denken bildet. Wenn mit der Entstehung der Gattung *homo* ein so ungewöhnliches Wachstum des Gehirns einsetzt, so muss dafür eine biologisch begründete Notwendigkeit vorliegen, denn Entwicklungen ergeben sich aus dem, was ein Lebewesen biologisch mitbringt, und dem, was die Lebensumstände ihm abverlangen. Das verweist uns darauf, die biologische Grundausstattung des Tieres und des Menschen in Hinsicht auf seine Überlebenschancen näher zu betrachten.

2.3 Die biologische Ausgangslage bei Tier und Mensch

Seit Menschen über sich selbst und ihr Verhältnis zu anderen Lebewesen nachdenken, ist ihnen ein Unterschied zum Tier besonders aufgefallen. Bereits der ionische Naturphilosoph Anaximander (um 611–545 v. Chr.) hat auf die Mängel des Menschen gegenüber dem Tier hingewiesen, vor allem auf die lange Fürsorge, die der neugeborene Mensch braucht. Sein griechischer Kollege und Mathematiker Anaxagoras (um 500–428 v. Chr.) hob gegenüber dem Tier die mangelnde Kraft und Schnelligkeit des Menschen hervor und sah diese Mängel kompensiert durch die Geschicklichkeit seiner Hände und durch seine Gedächtniskraft. Platon (427–347 v. Chr.) wies im »Protagoras« im Zusammenhang mit dem Prometheus-Mythos darauf hin, dass der Mensch im Vergleich zum Tier von Natur aus schlecht ausgestattet und nicht lebensfähig sei. Er sei deshalb gezwungen, diesen Mangel der Natur durch Technik und gesellschaftliches Handeln auszugleichen. Aristoteles (384–322 v. Chr.) hat demgegenüber vor allem hervorgehoben, der Mensch sei das »Lebewesen, das Sprache hat«. Daraus ging die Charakterisierung des Menschen als des *animal rationale* (das vernunftbegabte Tier) hervor. Im christlichen Denken ist der Vergleich mit dem Tier

zugunsten der alttestamentlichen Vorstellung verloren gegangen, dass der Mensch als Ebenbild Gottes zu verstehen sei. Der Blick auf den Menschen als ein Mängelwesen ist erst wieder vom Theologen Johann Gottfried Herder (1744–1803) aufgenommen und von den Philosophen Max Scheler (1874–1928), Arnold Gehlen (1904–1976) und Helmuth Plessner (1892–1985) ausführlicher untersucht worden.