

[veröffentlicht in: von Kalckreuth, Moritz (Hg.): Philosophische Anthropologie und Religion, Berlin/Boston 2022, 181–209]

Moritz von Kalckreuth

## **Das Wertproblem und die religiösen Werte – eine Bestandsaufnahme**

### **Abstract**

In this paper I intend to bring together three different, but somehow connected problems: First of all, I will discuss the possibilities and prospects of a philosophy of value (axiology). This philosophical discipline may rely on our experience of meaningfulness in our everyday life but nevertheless its usual theoretical framework is challenged by different fundamental objections. I shall argue that to be capable of articulating the tension between the historical character of our goods and valuations on one hand and the conceptual relations between values on the other, a general philosophy of value requests a broad perspective including notions of history, society and culture. Secondly, I will discuss the idea of “religious values” and the objects we might have in mind when using this concept. Here I will argue that talking about religious or sacred values might bring about the special role which some artefacts, places, rituals etc. can have in religious practice. At last it is to be shown that a philosophical theory of values with a rich conceptual framework (including for example the difference between values themselves and valuable goods, virtues or sentiments) may also be suitable for the cooperation with social and cultural studies or other humanities.

**Keywords:** value; goods; feeling; axiology; phenomenology; religious value; holy; sacred; interdisciplinary

### **Einleitung**

Viele interessante Fragen in der Philosophie drehen sich um Selbstverständlichkeiten unseres Lebens: Offenkundig denken wir – aber was das Denken ausmacht, muss philosophisch geklärt werden. Wir fühlen uns in unserer Würde gekränkt und bezeichnen Handlungen oder Entscheidungen als gerecht oder ungerecht – philosophisch ist aber strittig, worin genau Würde und Gerechtigkeit bestehen. Wie in vielen platonischen Dialogen prominent

vorexerziert, setzen die Diskussionen, der Streit und damit auch das philosophische Interesse da ein, wo das Selbstverständliche näher spezifiziert werden soll.

Nicht weniger interessant sind philosophische Themen, bei denen bereits der Gegenstand und die Frage, ob er nun existiert oder nicht, Quelle von Streit und Diskussion sind. So verhält es sich offenkundig mit dem Gegenstandsbereich der *Werte*: Es gibt philosophische Positionen, für die die Existenz von Werten so offenkundig zu sein scheint, dass für sie kaum zu verstehen ist, wie man sie denn ‚übersehen‘ kann. Umgekehrt mangelt es nicht an Ansätzen, für die die Rede von Werten bestenfalls abwegig und schlimmstenfalls kontraproduktiv ist – etwa wenn sie dazu beiträgt, problematische Aussetzer in unserer rationalen Handlungsbegründung zu verschleiern oder kontingente Maßstäbe (z. B. westliche, männliche, bürgerliche) als vermeintlich überzeitliche Werte zu legitimieren. Die Frage nach Werten ist also polarisierend, weshalb es kaum erstaunt, dass die Antworten und Beiträge zu Pauschalisierungen und Einseitigkeiten neigen, was Vermittlungs- oder Kompromissversuche nicht unbedingt erleichtert.

Noch komplizierter wird die Lage bei *religiösen* Werten, denn hier haben wir es gleich mit *zwei* (wenn auch auf verschiedene Weise) umstrittenen Gegenstandsbereichen zu tun: Während bei Werten darüber gestritten wird, ob es sie überhaupt gibt, wird mit Blick auf die Religion darüber gestritten, wie sie näher beschrieben bzw. definiert werden kann. Dabei stellt sich insbesondere die Frage, ob und inwiefern die allgemeine Rede von ‚der‘ Religion angesichts der Vielfalt religiöser Bekenntnisse, Lehren, Kulte und Sozialformen überhaupt einzulösen ist. Hier besteht die Gefahr, dass vermeintlich ‚neutrale‘ Beschreibungen religiöser Grundphänomene, wie sie etwa im Rahmen einer Religionsphänomenologie erfolgt, unter der Hand doch schon ausgehend vom eigenen Bekenntnis bzw. der eigenen theologischen Systematik eingeordnet werden.<sup>1</sup> Zu guter Letzt gibt es auch noch gegenseitige Vorbehalte: Aus der Perspektive einer Philosophie der Werte stellt sich die Frage, ob sich die Auffassung von religiösen Werten als eigener Wertklasse (z. B. im Unterschied zu moralischen und ästhetischen Werten) rechtfertigen lässt. Umgekehrt könnte aus der Perspektive der Religionsforschung gefragt werden, welchen Vorteil die Rede von Werten gegenüber anderen Vorschlägen bieten soll. Es bleibt also festzuhalten: Religiöse Werte stellen nicht unbedingt den dankbarsten Gegenstandsbereich dar.

Angesichts etwas verfahrenere Debatten kann es ratsam sein, sich nicht allzu bereitwillig auf eine Seite zu schlagen, sondern stattdessen erst einmal aus sicherer Distanz zu untersuchen, welche Fragen sich die einzelnen Konzeptionen stellen und auf welche Intuitionen sie sich in

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu exemplarisch Michaels 2001. Vgl. auch die Überlegungen in der Einleitung des Bandes.

der Theoriebildung berufen.<sup>2</sup> So sollte beispielsweise eine Konzeption, die annimmt, Werte seien als eigenständige Qualitäten in der Welt, etwas dazu sagen können, warum sich unsere Wertungen historisch ändern und kulturell unterscheiden.

Wie soll nun ein von diesem Grundgedanken geleitetes Vorgehen aussehen? Im ersten Abschnitt des vorliegenden Beitrags werden einige grundlegende Intuitionen und Überlegungen einer Philosophie der Werte angesprochen – ebenso wie Probleme und Argumente (1). Im Anschluss werden die religiösen Werte als ‚Spezialfall‘ untersucht (2). Dabei wird sich insbesondere die Frage stellen, ob religiöse Werte eine sinnvolle religionsphilosophische Kategorie darstellen und wie weit der Kreis religiöser Werte nun eigentlich reichen soll: Je nachdem, an welchen Begriffen sich die Bestimmung religiöser Werte orientiert, könnte etwa die Heiligkeit einer Gottheit auf der einen und der Wert von Kultgegenständen, Schriften usw. auf der anderen Seite des Spektrums stehen. Im Anschluss wird Rahmen eines Ausblicks kurz aufgezeigt, inwiefern die Phänomenologie Max Schelers vielversprechende Überlegungen enthält (3), bevor auf Potentiale eines inter- bzw. transdisziplinären Austauschs von Philosophie und Geistes- bzw. Kulturwissenschaften hingewiesen wird (4). Dabei deutet sich an, dass es diese Disziplinen durch Kontextualisierungen ermöglichen, die Bedeutsamkeit bestimmter Gebilde und Praktiken zu erfassen – auch wenn sie selbst nicht auf den Begriff des Wertes zurückgreifen. Zuletzt werden die Ergebnisse in einem Fazit zusammengefasst.

## 1. Überlegungen zum Wertproblem

Zunächst einmal erscheint es sinnvoll, sich zu vergegenwärtigen, welche grundlegenden Intuitionen eigentlich hinter der Annahme von Werten stecken. Besonders zentral ist die Überlegung, dass Dinge, Personen, Handlungen, Ereignisse usw. nicht nur Gegenstand unserer distanzierten Wahrnehmung oder Urteile sind, sondern dass es für uns mit ihnen eine besondere *Bewandtnis* hat und sie uns in der Lebenspraxis als mehr oder weniger *bedeutsam* begegnen.<sup>3</sup> So erleben wir etwa eine Speise oder ein Getränk als *schmackhaft*, ein Werkzeug als *nützlich*, eine Freundschaft als *tief*, einen Roman als *inspirierend* oder *fesselnd*, eine andere Person als *anziehend*, *geheimnisvoll* oder auch *unangenehm* und eine Handlung

---

<sup>2</sup> Prominentes Vorbild für ein solches Verfahren ist Nicolai Hartmann, der Werte zunächst einmal als echtes philosophisches „Problem“ betrachtet: Wenn wir anfangen, über Werte nachzudenken, fällt schnell auf, dass es Gegebenheiten und Phänomene gibt, die einander widerstreiten (Hartmann 1958). Diese Gegebenheiten haben zwar nicht den Charakter unumstößlicher Fakten oder Aussagen, nichtsdestoweniger sollten sie zunächst einmal ernst genommen werden und in der Theoriebildung sollten wir etwas zu ihnen zu sagen haben.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Demmerling 2013. Zu einer ausführlichen Verhältnisbestimmung von „Value“ und erlebter „Meaning“ siehe Raz 2001.

beispielsweise als *edel* oder *gemein*. Derartige Phänomene spielen in unserer Lebenspraxis eine nicht unwesentliche Rolle, denn sie wirken sich in teils tiefgreifendem Maße auf unser Streben, unsere Ziele und Entscheidungen, aber auch auf unser Selbstverständnis aus.<sup>4</sup>

Die Philosophie der Werte greift die Intuition der Erfahrung von Bedeutsamkeit auf, indem Werte allgemein als das, wodurch etwas für uns Bedeutsamkeit oder Bewandnis haben kann, verstanden werden. Der Bezug auf unseren lebenspraktischen Zugang zu Dingen, Ereignissen, Personen usw. als bedeutsam mag dabei als Ansatzpunkt zunächst eingängig sein, liefert aber selbst noch keine *Theorie* der Werte. Vielmehr ist es erforderlich, durch eine kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegebenheitsweisen und Phänomenen zu klären, was Werte nun eigentlich sind, welche Wertarten sich sinnvoll voneinander unterscheiden lassen und wie unsere Werterfahrung strukturiert ist. Hierbei gibt es unterschiedliche Vorschläge, die an dieser Stelle zumindest kurz erwähnt werden sollen, auch wenn sie nicht alle ausführlich diskutiert werden können.

Eine erste Möglichkeit besteht darin, Werte als „Qualitäten“ zu denken, wie es etwa im Rahmen von Max Schelers Phänomenologie erfolgt (vgl. Scheler 1927, 12). Dabei soll es die recht allgemeine Rede von Qualitäten gestatten, zwischen ganz verschiedenen Arten von Werten (z. B. Lebenswerten, Nützlichkeitswerten usw.) und Wertträgern (wie Dingen, Handlungen, Gesinnungen, Personen) zu differenzieren (vgl. ebd., 99–109). Darüber hinaus erleichtert die Rede von Qualitäten die Abgrenzung der Werte von empirisch beobachtbaren Eigenschaften: Es besteht zwar offenkundig ein Zusammenhang zwischen empirischen Eigenschaften wie beispielsweise der Form eines Gesichts, dem Abstand und der Farbe der Augen, der Größe der Nase usw. einerseits und der Wertqualität eines schönen oder geheimnisvollen Gesichts andererseits, dieser Zusammenhang scheint aber nicht so beschaffen zu sein, dass die Veränderung einer Eigenschaft zwingend dazu führe, schön oder geheimnisvoll auszusehen. Somit sind Wertqualitäten zwar nicht von empirischen Eigenschaften losgelöst, scheinen jedoch eine gewisse Ganzheitlichkeit aufzuweisen (vgl. ebd., 12).

Eine zweite Möglichkeit besteht darin, Werte als eine Art Sammelbegriff für Prinzipien, Ideale oder Tugenden wie Tapferkeit, Verlässlichkeit, Integrität usw. zu verstehen, wie es beispielsweise bei manchen neo-aristotelischen Ansätzen der analytischen Tradition erfolgt (vgl. u. a. McDowell 2002; Wolf 2015). Diese Lesart von Werten ist vergleichsweise anspruchsvoll, indem sie in erster Linie auf Wertarten wie moralische, epistemische und

---

<sup>4</sup> Die eminente Bedeutung von Wertungen für unser Selbstverständnis wurde in jüngerer Vergangenheit insbesondere von Charles Taylor herausgearbeitet. Vgl. Taylor 2009. Siehe dazu auch Joas 1997, 195–226.

ästhetische Werte abhebt.<sup>5</sup> Dabei wirkt sich dieser Fokus auch auf den Kreis möglicher Wertträger aus, denn moralische und epistemische Werte können fast ausschließlich menschlichen Personen und ihren Einstellungen, Handlungen usw. zukommen. So oder so fällt auf, dass diese Lesart dem Verständnis von Werten als einer Art normativer Grundlage des Zusammenlebens, wie wir es aus gesellschaftspolitischen Debatten um ‚Grundwerte‘ um ‚europäische Werte‘ usw. kennen, recht nahe kommt.<sup>6</sup>

Eine dritte Möglichkeit besteht schließlich darin, Werte vermittelt über *Werterfahrungen* und *Praktiken* zu thematisieren, wie es in der pragmatistischen Tradition im Anschluss an William James und John Dewey erfolgt. Dabei ist grundsätzlich zu bedenken, dass es um Erfahrung in dem sehr weiten Sinne eines „Genießens“ oder „Erleidens“, nicht aber als eine bloße Vorstellung von etwas (im Sinne der klassischen Erkenntnistheorie) geht (vgl. Dewey 1995). Insbesondere bei Dewey scheint der Grundgedanke der zu sein, dass eine vermeintlich ‚objektive‘ Beschreibung der Welt losgelöst von unserer Lebenspraxis (beispielsweise im Rahmen einer Ontologie) nicht möglich ist, weshalb auch Werte im Zusammenhang mit unseren Erfahrungen und Praktiken beschrieben werden.<sup>7</sup> Ein solcher methodischer Zugriff gestattet es, über Werte sprechen zu können, ohne auf die Frage nach dem ontologischen Status von Werten festgelegt zu sein.

Nach dieser ersten Darstellung verschiedener Möglichkeiten der philosophischen Artikulation von Werten soll nun herausgearbeitet werden, was nun eigentlich das Problematische an der Philosophie der Werte ist. Dabei wird die Entscheidung für eine der drei Varianten zunächst noch aufgeschoben, da sich die Einwände (dem Anspruch nach) gegen alle Arten von Werttheorien richten. Bevor wir bei den Einwänden ansetzen, die bereits in der Einleitung erwähnt wurden, soll zudem kurz eine prinzipielle Herausforderung der Philosophie der Werte benannt werden, die aus den Überlegungen der letzten Absätze folgt: Unsere Erfahrungen von Bedeutsamkeit sind denkbar vielfältig, und dieser Vielfalt muss eine Philosophie der Werte gerecht werden: Salopp gesagt wäre es wenig plausibel, den Wert des Wohlgeschmacks von Baumkuchen mit dem Wert einer Liebesbeziehung gleichzusetzen. Es bedarf hier entweder einer Binnendifferenzierung von Werten (durch Unterscheidung

---

<sup>5</sup> Für eine ausgezeichnete Darstellung von moralischen und ästhetischen Werten siehe Halbig 2004.

<sup>6</sup> Von einer solchen, eher anspruchsvollen Lesart von Werten geht auch die BMBF-Studie über die „Entwicklung von Wertvorstellungen“ aus, indem sie fragt, mit welchen Prinzipien (z. B. Selbstverwirklichung, Nachhaltigkeit, Tradition, Religion usw.) sich die verschiedenen Altersgruppen in unserer Gesellschaft identifizieren. (vgl. Klaus et al. 2020) Wolfgang Eßbach weist in seiner *Religionssoziologie*, darauf hin, dass insbesondere Versuche, Werte als Prinzipien zu begreifen und in der Welt bestehende Sinnordnungen über eine Wertphilosophie einzuholen, gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Rolle einer eher akademischen, säkularen Religiosität gespielt haben könnte. Vgl. Eßbach 2019, 521–545.

<sup>7</sup> Im Laufe der letzten Jahre wurde diese Forschungslinie insbesondere durch Hans Joas und Matthias Jung fortgeführt. Vgl. Joas 1997; Joas 2017; Jung 2014.

verschiedener Wertarten usw.) oder aber einer Differenzierung des Erlebens von Bedeutsamkeit mit dem Ziel, Werterfahrung als *eine* Möglichkeit des Erlebens von Bedeutsamkeit von anderen zu unterscheiden. Die eigentliche Herausforderung besteht nun darin, dass eine Differenzierung von Werten nur auf zwei Faktoren zurückgreifen kann, nämlich auf die verschiedenen Träger (etwa durch Unterscheidung der Werte von Dingen, Lebewesen, Personen, Handlungen) und auf unser Werterleben (z. B. kurzfristige und oberflächliche Befriedigung vs. langanhaltende Erfüllung).

Nach diesem kurzen Einschub sollen nun drei bereits erwähnte Einwände ausführlicher betrachtet werden: *Erstens* ließe sich einwenden, dass Werte schwerlich mit einer naturalistischen Ontologie vereinbar sein können: Wird beispielsweise angenommen, dass etwas nur dann Gegenstand einer Ontologie sein dürfe, wenn es entweder selbst Gegenstand der Naturwissenschaften (insbesondere der Physik) oder zumindest ausgehend von solchen Gegenständen verständlich sei, so bestehen keine guten Aussichten, Werte ontologisch thematisieren zu können: Offenkundig sind Werte selbst keine naturwissenschaftlich darstellbaren, materiellen Gebilde, zudem erscheint es wenig aussichtsreich, sie unter Wahrung der Vielfalt an Wertphänomenen als Kausalfolgen rein materieller oder ggf. biologischer Prozesse zu denken (vgl. Jung 2017, 23–33).

*Zweitens* könnte aus der Perspektive philosophischer Positionen, denen es um eine rationale Erörterung von Überzeugungen und Handlungen auf der Basis des Gebens und Einforderns von Gründen geht, eingewandt werden, dass die Annahme von Werten und einem diffusen, intuitiven Wertfühlen letztlich dazu führe, Überzeugungen und Handlungen zu rechtfertigen, ohne jedoch selbst rational überprüfbar zu sein (vgl. Demmerling 2013; Rescher 2017).<sup>8</sup> Besonders deutlich wird dies bei religiösen Zusammenhängen: Wenn beispielsweise ein Freund sagt, ihm sei durch eine plötzliche religiöse Erfahrung klar geworden, dass er seinen Beruf als Beamter aufgeben und ins Kloster gehen müsse, so zieht er seine religiöse Erfahrung und ihre erlebte Eindringlichkeit zur Rechtfertigung einer Handlungsentscheidung heran. Der Vorwurf lautet nun, dass sich nicht objektiv beurteilen ließe, ob diese religiöse Erfahrung oder Haltung zur Rechtfertigung einer solchen Entscheidung ausreicht. Derartige Begründungsversuche durch Werterfahrungen sind umso problematischer, wenn sie sich nicht auf den Bereich einer privaten Selbstverwirklichung beschränken, sondern in politischen oder sozialen Debatten erfolgen.

*Drittens* ließe sich einwenden, dass die Annahme von ontologisch eigenständigen Werten dazu führe, geschichtlich-kontingente Wertungen zu vermeintlich ‚ewigen‘ Werten zu

---

<sup>8</sup> Siehe auch die einleitenden Überlegungen in Halbig 2004.

hypostasieren: Sofern es das Anliegen einer Wertphilosophie sei, überzeitlich gültige Werte und Wertgesetze bestimmen zu wollen, werde davon abstrahiert, dass Wertungen und Wertmaßstäbe unter konkreten historischen und kulturellen Bedingungen entstehen und gültig seien. Es bestehe somit die Gefahr, die eigenen (z. B. bürgerlichen, westlichen, männlichen), eigentlich geschichtlichen Wertvorstellungen unhinterfragt zum Teil von überzeitlichen Wesensbeschreibungen zu machen (vgl. Joas 1997, 33–35). Insbesondere mit diesem letzten Einwand (aber auch mit dem ersten) geht der Vorwurf einher, dass Werte in eine Art spekulative Metaphysik führen.

Wie ist nun mit den einzelnen Einwänden umzugehen? Zunächst mag es etwas kurios wirken, aber tatsächlich stimmen nahezu alle einschlägigen Werttheorien den inhaltlichen Beobachtungen der ersten beiden Einwände zu: Ob Werte nun als Qualitäten, Eigenschaften, Erfahrungen oder Ideale verstanden werden – so oder so sie finden schwerlich einen Platz in einer reduktiv naturalistischen Ontologie (im oben beschriebenen Sinne).<sup>9</sup> Ebenso besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass Werterfahrungen eine wichtige Rolle bei unseren Handlungsentscheidungen spielen und insofern den Raum einer rationalen Zwecksetzung zumindest begrenzen.<sup>10</sup> Der Unterschied zwischen der werttheoretischen und kritischen Perspektive beläuft sich darauf, dass erstere diese Beobachtungen überhaupt nicht als problematisch auffassen und sie deshalb auch nicht als Basis für Einwände wahrnehmen, die gegen die Annahme von Werten sprechen würden. Vielmehr scheinen diese beiden Einwände zunächst einmal mehr über die jeweiligen Voraussetzungen auszusagen als über systematische Probleme von Wertbegriffen, indem sie die Gültigkeit einer (reduktiv) naturalistischen Ontologie für ausgemacht halten oder von einer lückenlosen rationalen Durchdringung unserer Handlungsentscheidungen und -rechtfertigungen ausgehen.<sup>11</sup>

Anders verhält es sich mit dem dritten Einwand: Selbst wenn bezweifelt wird, dass der Bezug auf Werte *prinzipiell* in eine Art essentialistische Wertmetaphysik führen müsse, so lässt sich keineswegs abweisen, dass sich Wertbindungen sowohl biografisch als auch historisch und im kulturellen Vergleich unterscheiden bzw. verändern. Mit Blick auf den biografischen Wandel von Wertungen könnte man beispielsweise an einen Teenager denken, für den eine bestimmte

---

<sup>9</sup> Im Anschluss an Ralf Beckers Untersuchung über Qualitätsunterschiede könnte gesagt werden, dass die Rede von Werte prinzipiell auf eine *qualitative* Dimension verweist, die auf naturwissenschaftlichem (d. h. mit einer messenden und mathematisierenden Methode) schwerlich einzuholen ist. Vgl. Becker 2021.

<sup>10</sup> Mit Max Weber könnte man hier von dem Verhältnis von „Zweck“- und „Wertrationalität“ sprechen: Aus der Perspektive der meisten Werttheorien besteht kein Zweifel daran, dass es in unserer Entscheidungsfindung zweck- und wertrationale Begründungsstrukturen gibt. Siehe Weber 1972, 12–13.

<sup>11</sup> Völlig berechtigt ist dagegen die Nachfrage, wie neue Werte erschlossen werden können, wenn der diskursive Austausch von Argumenten offensichtlich nicht zum Ziel führt. Da das eigene Erleben hier eine besondere Rolle spielt, können pädagogische Bemühungen eigentlich nur darauf abheben, den Blick für einen bestimmten Wert zu öffnen und somit den Zugang zu erleichtern. Siehe hierzu Kalckreuth 2022.

Musikrichtung unersetzbar wertvoll ist (etwa weil sie das eigene Lebensgefühl ausdrückt) und der sicher ist, niemals andere Musik schätzen zu können. Einige Jahre später jedoch empfindet er ganz andere Musik als schön und es ist ihm peinlich, an seine musikalische Obsession zu Teenagerzeiten zurückzudenken. Ebenso könnte es passieren, dass sich ein Karrieremensch, für den bislang lediglich Geld, ökonomischer Aufstieg und Statussymbole von Wert waren, durch eine Liebesbeziehung oder auch durch eine Lebenskrise erkennt, dass Gemeinschaft und Solidarität wertvoller sind, als er bislang dachte. In beiden Fällen stellt sich die Frage, wie es sein kann, dass bestimmte Dinge oder Ereignisse Wert erlangen oder verlieren, wenn Werte doch etwas ontologisch Selbständiges sein sollen.

Besonders auffällig ist der historische Wandel von Werthaltungen in der Soziokultur: Während etwa die Generation der heutigen Groß- oder Urgroßeltern Sparsamkeit, Fleiß und Loyalität als wertvoll verstehen, sieht die Generation ihrer Kinder beispielsweise Freiheit und Selbstbestimmung als besonders wertvoll an und die Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen erleben Diversität und die Erhaltung der Natur als besonders bedeutsam.<sup>12</sup> Zudem können große historische Ereignisse und Umwälzungen wie Kriege, Epidemien, Wirtschaftskrisen usw. unsere Wertorientierung verändern. Wenn aber jede Generation ‚ihre‘ Werte hat, wie soll dann eine Philosophie der Werte möglich sein, ohne die jeweils eigenen Wertbindungen für überzeitliche Werte zu nehmen und damit die Werte der anderen für irrelevant zu erklären?

Zuletzt stellt sich die Frage nach dem Umgang mit Wertbindungen in anderen Kulturen: Wir könnten uns beispielsweise Kulturen vorstellen, in denen Familiengemeinschaft und Ehre besonders wertvoll sind, während etwa die Selbstverwirklichung der Einzelperson oder Gleichberechtigung nicht als wertvoll begriffen werden. Eine Werttheorie (aus der europäischen oder angelsächsischen Philosophie) könnte daraufhin entweder einräumen, dass unsere eigenen Werte nicht für alle Kulturen verbindlich seien, oder behaupten, dass die andere Kultur einfach ‚noch nicht so weit‘ sei, die objektiv richtigen Werte als solche zu erkennen. Beide Alternativen scheinen insofern unattraktiv zu sein, als letztere die eigenen Werte universalistisch verallgemeinert, die Wertordnungen der anderen Kultur hingegen nicht ernst nimmt (ein Selbstverständnis, das im Übrigen stark an koloniale Denkmuster erinnert), während sich erstere als problematisch erweist, wenn bestimmten Konzeptionen (z. B. Menschenwürde) wirklich eine universalistische Geltung zugesprochen werden soll.

---

<sup>12</sup> Mit Blick auf die im vorliegenden Text immer wieder vorkommenden Verweise auf Scheler sei angemerkt, dass einige der an dieser Stelle genannten Beispiele in seiner Terminologie „Güter“, „Gesinnungen“ oder „Tugenden“ wären (siehe Abschnitt 3). Da im Rahmen der gerade durchzuführenden allgemeinen Überlegungen jedoch die sofortige Engführung auf eine einzelne Konzeption vermieden werden soll, erscheint die Rede von Werten zunächst als angemessener.



Wie soll nun auf den durchaus stichhaltigen Einwand, dass es im Zusammenhang unserer Wertbindungen einen historischen Wandel und kulturelle Relativität gibt, reagiert werden? Auf den ersten Blick läge es nahe, die Behandlung des Wertthemas anzupassen (ggf. mit der Konsequenz, bestimmte Werttheorien auszuschließen). Nun können sich aber auch Theorien, die die Annahme überzeitlicher bzw. zeitloser Werte befürworten, auf gewisse Beobachtungen und Evidenzen berufen. Zunächst einmal ließe sich darauf hinweisen, dass es in den angeführten Beispielen zwar um eine Veränderung in der Priorität einzelner Werte, nicht aber um eine komplette ‚Umwertung‘ geht: Dass ich auf individueller Ebene auf materiellen Erfolg oder Reichtum verzichte, um den Wert einer Liebesbeziehung oder einer religiösen Lebenshaltung realisieren zu können, heißt *nicht*, dass materieller Erfolg nicht selbst (positiv) wertvoll sei. Ähnlich verhält es sich beim Vergleich verschiedener Generationen, wo etwa die Betonung von Freiheit und Selbstverwirklichung keineswegs bedeutet, dass deswegen Natur oder Solidarität als ‚Unwert‘ aufgefasst werden. Selbst im interkulturellen Vergleich scheint es im Großen und Ganzen nicht allzu oft vorzukommen, dass der höchste Wert der einen Kultur ein Unwert für die andere ist. So empfinden beispielsweise Europäer den Gemeinsinn mancher ostasiatischer Kulturen als übertrieben, ohne jedoch Gemeinsinn als negativwertig anzusehen.

Eine ähnliche Sichtweise ergibt sich bei einer grundsätzlichen Betrachtung der philosophischen und literarischen Tradition: Es besteht zwar auf der einen Seite kein Zweifel daran, dass sich Welt- und Selbstverständnis, politische Ideen und auch die Wertungen von Dingen, Handlungen und Eigenschaften von der Antike bis heute teils erheblich wandeln, auf der anderen Seite scheint dies aber nicht dazu zu führen, dass wir überhaupt gar keinen Zugang zu den jeweiligen Auffassungen und Haltungen fänden (Krüger 1958, 1–10, 280). Wenn wir also beispielsweise Aristoteles’ Überlegungen zur Freundschaft lesen, so haben wir vermutlich den Eindruck, dass einige der Grundgedanken unseren heutigen Intuitionen entsprechen, während uns andere Überlegungen fremd erscheinen. Gerade durch diese Verbindung von Geschichtlichkeit und prinzipiellen Aussagen oder Problemen, die man (mit gewissen Vorbehalten und Vorläufigkeit) als ‚überzeitlich‘ oder ‚zeitlos‘ bezeichnen kann, lassen sich philosophische Klassiker sowohl als Momente einer historischen Entwicklung als auch als Beiträge zu einem teils zeitlosen Bestand an Fragen und Problemen begreifen. Hierzu scheint auch zu gehören, dass die Reichweite historischer und prinzipieller Aspekte philosophischer Themen immer wieder neu ausgehandelt wird.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Die Frage nach der Verschränkung von Geschichtlichkeit und Zeitlos-Prinzipiellem wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders gründlich von (dem mittlerweile leider weitestgehend vergessenen) Gerhard Krüger behandelt. Vgl. Krüger 1958, 41–72, 276–281. Auch Paul Tillich unterscheidet in seiner *Systematischen*

Welchen Aussagewert haben all diese Überlegungen im Anschluss an den vorgebrachten Einwand zur Geschichtlichkeit mit Blick auf Werte? Zunächst einmal wurde deutlich, dass es im Umfeld der Wertphänomene durchaus Geschichtlichkeit und kulturelle Relativität gibt. *Zugleich* scheint es aber auch grundsätzliche Beziehungen oder Gesetzmäßigkeiten zu geben, die nicht in derselben Weise einem historischen und kulturellen Wandel unterliegen – etwa den Umstand, *dass* sich unsere Wertungen in Kultur und Geschichte prinzipiell unterscheiden oder *dass* es zu Widersprüchen in der Gegebenheit von Werten kommt. Diese Verbindung von prinzipiellen Gesetzmäßigkeiten und Historischem bezeichnet Hartmann als den Kern des Wertproblems (vgl. Hartmann 1958). Eine Philosophie der Werte, die ernst genommen werden will, muss letztlich beide Intuitionen einfangen und zwischen ihnen vermitteln.

Diese Idee einer Einbeziehung und Vermittlung prinzipieller oder begrifflicher Gesetzmäßigkeiten einerseits und kultureller bzw. historischer Unterschiede andererseits stellt einen gewaltigen Anspruch: Gerade bei zeitgenössischen Beiträgen fällt oftmals auf, dass die Werte-Thematik im Bereich der Metaethik und ggf. der Ontologie situiert wird – also in Bereichen, die sich schon aufgrund ihres Bestands an relevanten Fragen kaum für Probleme kultureller Relativität oder der Historizität interessieren.<sup>14</sup> Um beide Seiten des Wertproblems adäquat behandeln zu können, dürfte es unumgänglich sein, einen breiteren Zugang zu wählen und Werte als ein Themengebiet zu begreifen, das eben nicht nur (Meta)ethik, Ontologie und ggf. Ästhetik, sondern u. a. auch Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie und politische Philosophie umfasst.

Was ist nun am Ende dieses Abschnitts festzuhalten? Eine Philosophie der Werte steht vor mehreren Herausforderungen: Sie kommt um eine Unterscheidung verschiedener Wertarten nicht gänzlich herum, kann diese Unterscheidung aber nur auf der Basis von Wertträgern und unserem Zugang zu den Werten durchführen. Noch wichtiger ist jedoch der Umstand, dass sie zwischen prinzipiellen Gesetzmäßigkeiten einerseits und historischen bzw. kulturellen Aspekten andererseits vermitteln und sie dabei *beide* berücksichtigen muss. Diese Feststellung richtet sich vor allem gegen Positionen, die meinen, die Werte-Thematik auf überzeitliche Prinzipien reduzieren und die Geschichtlichkeit unserer Werterfahrung gänzlich ausklammern zu können.

Zuletzt soll an dieser Stelle noch ein wichtiger Punkt ergänzt werden, der rund um die Wertfrage immer wieder mehr oder weniger explizit auftaucht – nämlich die Frage nach dem

---

*Theologie* eine aus der geschichtlichen Situation heraus „antwortende“ von einer prinzipiellen, „zeitlosen“ Theologie, wobei er darauf hinweist, dass die Theologie als Disziplin beides sein müsse. Vgl. Tillich 1987, 13–15.

<sup>14</sup> Siehe exemplarisch die Debatte um Werte als Grundlage für einen „Moralischen Realismus“, Sayre-MacCord 1989.

Verhältnis von *deskriptiver* Ebene im Sinne einer Darstellung faktischer Gegebenheiten und *normativer* Ebene im Sinne eines Sollens. So können wir auf der deskriptiven Ebene beispielsweise untersuchen, auf welche Werterfahrungen sich die verschiedenen Standpunkte in einer gesellschaftspolitischen Debatte berufen. Wir können aber z. B. auch von einem normativen Standpunkt aus diskutieren, ob eine Überzeugung in dieser Debatte aufgrund des Bezugs auf einen höheren Wert stichhaltiger ist als eine andere. Wie schnell beide Ebenen in der Diskussion durcheinander gehen, zeigt beispielsweise die (in Diskussionen um Werte regelmäßig vernommene) Rückfrage, wie denn verhindert werden sollte, dass Werterfahrungen zu Fanatismus führen: Auf der deskriptiven Ebene ist völlig klar, dass es zu einer fanatischen Fokussierung auf bestimmte Werte kommen kann, daher wäre es unredlich, eine Werttheorie so zu modifizieren, dass dies ‚auf dem Papier‘ nicht mehr möglich wäre. Es ließe sich jedoch untersuchen, auf welche Werte sich Fanatismus beruft, für welche Werte er ‚blind‘ ist und was seine historischen Entstehungsbedingungen sind. Auf der normativen Ebene können wir hingegen danach fragen, zu welchen Werten wir uns im Rahmen des gesellschaftlichen Miteinanders bekennen sollten oder was der angemessene Umgang mit Fanatismen ist. Obwohl es sich hierbei um zwei verschiedene Fragerichtungen handelt, fällt auf, dass zwischen beiden Ebenen verschiedene Zusammenhänge bestehen: Zunächst einmal haben deskriptive Aussagen unmittelbare Folgen für normative Einschätzungen, etwa wenn wir annehmen, dass es bestimmte Wertarten (wie geistige oder gar religiöse Werte) gibt oder nicht. Zweitens gibt es Fragestellungen – etwa nach einer (objektiven) Rangfolge von Werten oder auch nach Werttäuschungen – in denen deskriptive und normative Überlegungen kaum noch zu trennen sind. Eine Philosophie der Werte muss mit diesen Schwierigkeiten konstruktiv umgehen, etwa indem sie sich selbst klar macht, wonach sie eigentlich fragt, und zudem die (normativen) Implikationen ihrer (deskriptiven) Überlegungen im Blick behält.

## **2. Religiöse Werte**

Im Laufe des letzten Abschnitts wurden einige grundlegende Fragen und Probleme rund um die Problematik von Werten vorgestellt. Wie verhält es sich nun aber mit *religiösen* Werten? Dabei wird nachfolgend auf eine Lesart von Werten *als Qualitäten* zurückgegriffen. Zunächst einmal bietet es sich an, danach zu fragen, was für Erfahrungen von Bedeutsamkeit eigentlich mithilfe religiöser Werte eingefangen werden sollen. Relevante, wenn auch extreme Erfahrungen wären dabei unmittelbare Erfahrungen von Gott bzw. einer göttlichen oder heiligen Macht, die uns bis in die Tiefen unserer Person ergreift. Weniger spektakulär, dafür

aber mit Blick auf unserer Lebensrealität vermutlich naheliegender wäre das Erleben einer bestimmten Bewandnis von Orten, bestimmten Kultgegenständen oder Handlungen und Zeremonien. So könnten wir etwa beim Betreten einer Kathedrale oder eines Tempels oder auch beim Anblick einer religiösen Zeremonie etwas erleben, was wir vielleicht schwerlich in Worte fassen können, uns aber tief berührt und mit den Atmosphären anderer Gebäude oder dem Anblick anderer Handlungen nicht vergleichbar ist. Auch bestimmte Schriften, kultische Gegenstände oder Symbole können für unsere Lebensführung eine fundamentale Bedeutung gewinnen. Zuletzt gibt es Personen, an denen eine bestimmte religiöse Lebenshaltung erfahrbar wird und die uns deshalb tief beeindruckt – selbst dann, wenn wir ihre religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen nicht teilen. In all diesen Fällen scheinen wir eine Bedeutsamkeit wahrzunehmen, die von der Bedeutsamkeit vergleichbarer Gebilde (also z. B. anderen Schriften, Dingen, Orte oder Personen) qualitativ verschieden und insofern herausgehoben ist, als wir uns hier als außergewöhnlich ergriffen erleben oder vielleicht sogar dazu bereit sind, uns mit unserer ganzen Existenz für etwas einzusetzen. Das scheinen (sehr kurz gesagt) typische Phänomene zu sein, wie man sie mit religiösen Werten einfangen könnte.

Welche Begriffe könnten nun aber dafür geeignet sein? Übliche Verdächtige wären etwa Termini wie „heilig“ oder „göttlich“, wobei zunächst zu klären wäre, ob diese Begriffe überhaupt auf Werte abheben bzw. eine Wertdimension aufweisen. So handelt es sich beim Göttlichen zweifellos um einen enorm anspruchsvollen Begriff: Göttlich scheint in erster Linie das zu sein, was entweder selbst eine Gottheit oder ihr unmittelbar zuzuordnen ist – z. B. göttliche Macht, göttliches Wirken oder ein göttlicher Ratschluss. Max Scheler verwendet diesen Begriff dann, wenn er im Rahmen seiner Religionsphilosophie in metaphysische Fahrwasser gelangt: In der Metaphysik bezieht sich die Rede vom Göttlichen auf ein *ens a se*, also ein sich selbst begründendes Sein (vgl. Scheler 1923, 101–110). Ein solches absolutes, unendliches Sein kann prinzipiell vom Sein und Wirken endlicher, irdischer Wesen unterschieden werden. Hierzu passt, dass Scheler bereits im *Formalismus* vereinzelt von „göttlichen“ oder „absoluten“ Werten spricht, wobei es ihm darum geht, dass bestimmte (höchste) Werte wie beispielsweise der Wert Gottes oder göttlicher Liebe in ihrem Sein nicht von der Existenz von Leben, Kultur oder Geist in der Welt abhängen (Scheler 1927, 96). Insgesamt spielt die Rede vom Göttlichen bei Scheler also in erster Linie eine metaphysische Rolle, indem sie etwas als *aus sich selbst heraus seiend* ausweist – wobei völlig offen bleibt, ob und wie dieses Göttliche erlebt und artikuliert wird. Die Frage, ob bestimmte Werte im metaphysischen Sinne „absolut“ sind, scheint allerdings nicht das zu sein, was uns an erster Stelle interessiert, wenn wir über religiöse Wertbindungen sprechen.

Anders verhält es sich mit dem Begriff des Heiligen, den verschiedene Denker entweder selbst als Wert interpretieren oder ihm zumindest eine Wertdimension zusprechen: So weist etwa Rudolf Otto in seiner berühmten Studie über das Heilige darauf hin, dass die Erlebnisqualität des Heiligen als „*mysterium tremendum*“ neben verschiedenen anderen Momenten auch den des „*sanctum*“ umfasse, womit ein „unüberbietbarer [...] Wert“ gemeint sei (Otto 1936, 67).<sup>15</sup> Dieses Wertmoment macht Otto an dem Umstand fest, dass das Heilige nicht nur in einer bestimmten Weise auf uns wirkt (indem es uns einerseits fasziniert aber andererseits Scheu erzeugt), sondern dass wir diese Wirkung zudem als eine „Forderung“ an unsere Lebensführung erleben (ebd., 67 f.). Mit Blick auf die im vorigen Abschnitt dargestellten Varianten des Fragens nach Werten lassen sich bei ihm vermutlich zwei Lesarten unterscheiden: Fragen wir nach Werten im Sinne von Qualitäten oder Erfahrungen der Bedeutsamkeit, dann liegt es nahe, anzunehmen, dass schon in der Bestimmung als „*mysterium tremendum*“ – also als etwas, das wir als anziehend und zugleich Ehrfurcht bzw. Scheu bewirkend erleben (vgl. ebd., 13–55) – eine Erfahrung von (außeralltäglicher) Bedeutsamkeit steckt, auch wenn Otto sie nicht explizit als Werterfahrung benennt. Er selbst verwendet den Wertbegriff dann, wenn nach der Herleitung von Prinzipien des Handelns bzw. der Lebensführung gefragt wird, also im engeren Sinne einer *Wertethik*.<sup>16</sup>

Auch Scheler verwendet den Begriff des Heiligen, den er als eigene „Wertreihe“ auffasst und von anderen Wertreihen wie den sinnlichen Werten, Lebenswerten und geistigen Werten unterscheidet (Scheler 1927, 107). Im Zuge seiner Überlegungen fällt auf, dass ihn die Werte des Heiligen primär als *Personwerte* interessieren, also als Werte, die der Person (als Trägerin) zugeordnet werden (vgl. ebd., 107).<sup>17</sup> Dabei denkt er zunächst an Gott als „unendliche Person“ sowie an religiöse Vorbilder wie Religionsstifter, Propheten oder Heilige, denen sich durch Liebesakte ein Zugang zu Gott eröffnet und an denen dadurch eine religiöse Lebenshaltung anschaulich wird (vgl. Scheler 1923, 50, 415). Die Heiligkeit derartiger Personen gründet also darin, dass sie die Heiligkeit Gottes (oder neutral formuliert: des Glaubengutes bzw. des Göttlichen) vermitteln. Da es sich bei den Werten des Heiligen um eine Wertreihe handeln soll, in der bereits die Abstufung von göttlicher zu menschlicher

---

<sup>15</sup> Zur Problematik des Heiligen vgl. Gantke 1998.

<sup>16</sup> Siehe hierzu auch Otto 1981. In der Grundüberlegung, dass wir uns bei der Rede von Werten prinzipiell auf der Ebene des Sollens und der Geltung befinden, scheint Otto den neukantianischen Werttheorien zu folgen. Siehe hierzu auch Martern 2014.

<sup>17</sup> Generell muss bedacht werden, dass der Begriff der Person in seiner Phänomenologie eine entscheidende Rolle spielt: Sie wird als „Seinseinheit von Akten“ (Scheler 1927, 397 f.) aufgefasst, wobei insbesondere die Akte des Liebens und Hassens von fundamentaler Bedeutung sind, indem sie den Vollzug weiterer Akte ermöglichen oder einschränken. Den einzigen Zugang zu anderen Personen stellen für Scheler Liebe und Mitvollzug dar, weshalb der Mitvollzug religiöser Akte in seinen Überlegungen zur Religion von zentraler Bedeutung ist. Siehe auch Kalckreuth 2021, Kap. 8–9.

Heiligkeit beachtet wird, spräche an und für sich wenig dagegen, eine weitere Abstufung zuzulassen und somit heilige Handlungen, Orte, Schriften und Kultgegenstände zuzulassen.<sup>18</sup> Der Bezug zu Schelers grundlegender Intuition, den Zugang zu Gott und Heiligkeit über personalen Aktvollzug zu denken, ließe sich insofern einholen, als derartige Handlungen, Riten, Schriften, Orte usw. dazu beitragen, ein Glaubensgut erfahrbar zu machen und so (in Schelers Worten) zum personalen Mitvollzug einzuladen. Zuletzt könnten auch politische Ideale oder Weltanschauungen Kandidaten für eine erlebte Heiligkeit sein, die zwar nicht personal strukturiert sind, dafür aber (in Schelers religionsphilosophischer Terminologie) als „Glaubensgut“ auftreten, indem sich menschliche Personen bis in die Tiefen ihrer Existenz für sie einsetzen (ebd., 80).

Die Werte des Heiligen sind für Scheler die höchsten Werte (vgl. Scheler 1927, 94–107).<sup>19</sup> Diese Einschätzung rechtfertigt er dadurch, dass das Erleben heiliger Werte eine besonders tiefe, dauerhafte Erfüllung bewirkt: Während etwa die Behaglichkeit eines Kaminfeuers nur so lange anhält, wie wir uns gemütlich am Feuer räkelnd, dringt das Gefühl der Seligkeit bis in den Kern der eigenen Person vor, prägt den gesamten Aktvollzug und damit das Verhältnis zur Welt als einer sinnhaften Ganzheit (vgl. ebd., 355–357).<sup>20</sup> Diese Tiefe der Erfüllung zeigt sich auch darin, dass wir bereit sind, den Einsatz für einen heiligen Wert zu einem wesentlichen Moment unserer Lebensführung zu machen (vgl. Scheler 1923, 283 f.).<sup>21</sup> Darüber hinaus verweist Scheler auf einen Zusammenhang zwischen der Werthöhe und der Möglichkeit kollektiver Wertrealisierungen: Während beispielsweise Nützlichkeitswerte an den Besitz bzw. Gebrauch von etwas und Lebenswerte an einen lebendigen Organismus gebunden seien, können bereits die höheren geistigen Werte gemeinsam genossen und realisiert werden, etwa indem wir gemeinsam eine Symphonie hören, ein Denkmal bauen oder uns moralisch verhalten (vgl. Scheler 1927, 91 f.). Heilige Werte unterscheiden sich von den geistigen Werten nochmals insofern, als ein gemeinschaftliches Werterleben hier nicht nur möglich ist, sondern *prinzipiell* eine Verbundenheit der Personen hergestellt wird (vgl. ebd., 92).

Als letzte Konzeption des Heiligen sei auf die zeitgenössische Position von Hans Joas verwiesen: Bereits sein Buch über die *Entstehung der Werte* befasst sich genau genommen fast ausschließlich mit Werterfahrungen in religiösen Zusammenhängen, vor wenigen Jahren

---

<sup>18</sup> Scheler selbst scheint eine ähnliche Abgrenzung im Sinn zu haben, wenn er darauf hinweist, dass es in den Kulturen vieles gebe, was als ‚heilig‘ gelte, ohne eigentlich heilig zu sein. Vgl. Scheler 1927, 108.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Kelly 2011, 27–37.

<sup>20</sup> In seinem Text über die *Probleme der Religion* benennt Scheler diesen Bezug aufs „Ganze“ als ein Merkmal religiöser Akte. Vgl. Scheler 1923, 252.

<sup>21</sup> Siehe auch Kalckreuth 2021, 234–250.

erschien zudem seine umfassende Studie über *Die Macht des Heiligen*.<sup>22</sup> Joas setzt in beiden Büchern bei Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“ an, d. h. bei Erfahrungen eines besonderen, außeralltäglichen Ergriffenseins, in denen sich unsere Wertbindungen konstituieren (Joas 1997, 10, 183; Joas 2017, 77–81). Im Anschluss an William James und Emile Durkheim betont er allerdings, dass derartige Erfahrungen nicht nur in der Abgeschlossenheit, sondern auch im Rahmen gemeinsamer Praktiken wie z. B. in religiösen Ritualen erlebt werden können (vgl. u. a. Joas 1997, 107–109; Joas 2017, 113–119). In einem zweiten Schritt werden die in Erfahrungen der Selbsttranszendenz entstandenen Wertbindungen in der Soziokultur gedeutet bzw. ausgelegt, was zur Artikulation von „Idealen“ und „Sakralisierungen“ führt (Joas 2017, 185, 191, 254).<sup>23</sup> Da diese Artikulationen jedoch immer unter bestimmten historischen, sozialen und kulturellen Bedingungen erfolgen, ist zu beachten, dass auch unsere Ideale und Vorstellungen von Heiligkeit prinzipiell geschichtlich sind – selbst wenn sie mit einem universalistischen Anspruch auftreten (vgl. ebd., 421).

Joas' Überlegungen sind zunächst insofern attraktiv, als sie Wertbindungen mit Erfahrungen der Selbsttranszendenz zusammenbringen, was gerade mit Blick auf Werte des Heiligen eingängig erscheint. Vielversprechend ist auch seine These, dass Sakralisierungen nicht an ‚klassisch‘ konfessionelle Religiosität gebunden sind, sondern in ganz verschiedenen Lebensbereichen (als problematisches Beispiel benennt er die Selbstsakralisierungen von Völkern oder Gruppen) erfolgen können (vgl. ebd., 444, 447). Zudem gelingt es ihm, die Geschichtlichkeit von Erfahrungen des Heiligen auf ansprechende Weise zu denken. Auf der anderen Seite ergibt sich aus seiner spezifischen Herangehensweise (der Untersuchung der Genese von Wertbindungen in individueller und kollektiver Erfahrung sowie ihrer Artikulation), dass eine genauere Unterscheidung verschiedener Wertarten, Wertträger usw. unterbestimmt bleibt.

Inwiefern wäre das Heilige als Wert bzw. Wertreihe nun geeignet, um diejenigen Werte einzufangen, die uns in religiösen Zusammenhängen interessieren? Im Vergleich zur Rede vom Göttlichen scheint der Bezug auf das Heilige insofern attraktiv zu sein, als es hier weniger um eine ontologische oder metaphysische Bestimmung, sondern eher um die erlebte Bindung von Person und heiligem Gebilde geht – wie ja auch die Redensart „Das ist mir heilig!“ andeutet. Wird der Begriff des Heiligen in seiner ‚Reinform‘ jedoch für Gott oder etwas Absolutes reserviert, so bedarf es zusätzlich der Annahme einer schwächeren,

---

<sup>22</sup> Für eine breit aufgestellte Auseinandersetzung mit Joas' Theorie des Heiligen siehe Schlette et al. 2022.

<sup>23</sup> Siehe auch die recht bündige Zusammenfassung, die Joas im Laufe seines Buches liefert (Joas 2017, 425–440).

diesseitigen Heiligkeit, um dasjenige einfangen zu können, was etwa heilige Personen, Handlungen, Orte oder Gegenstände von ihren weltlichen Gegenständen unterscheidet.<sup>24</sup> Bei diesen Formen von Heiligkeit könnte es allerdings mitunter etwas überzogen wirken, von einem personalen Einsatz für ein „Glaubensgut“ (Scheler) oder einer Erfahrung der „Selbsttranszendenz“ (Joas) zu sprechen. Wie schon im Absatz zu Scheler angedeutet könnte ein Kompromiss darin bestehen, das Heilige im Sinne eines „Glaubensgutes“ als dasjenige zu begreifen, das uns in Erfahrungen der Selbsttranszendenz gegeben ist und für das wir uns als Personen einsetzen, während heilige Personen, Handlungen und Dinge ihre (schwächere) Heiligkeit nur mittelbar – d. h. über ihre Beziehung zum Glaubensgut – erlangen.

Neben den inhaltlichen Zuspitzungen auf das Göttliche oder das Heilige bestünde eine andere Herangehensweise darin, religiöse Werte nicht als eine eigene, ‚höchste‘ Wertklasse oder -reihe von vitalen, geistigen, Kulturwerten usw. zu unterscheiden, sondern anzunehmen, dass es sich bei ihnen um eine Gruppierung handle, der Werte aus verschiedenen Klassen oder Reihen angehören können, sofern sie in einem religiösen Zusammenhang oder einer religiösen „Lebensform“ eine Rolle spielen.<sup>25</sup> So könnte man etwa Praktiken wie dem Fasten, der Meditation oder dem Pilgern, Institutionen wie einem Orden oder einer gemeinnützigen Einrichtung, einzelnen Regeln des Miteinanders in der Gemeinschaft oder schließlich religiösen Kunstwerken mehr oder weniger hohe religiöse Werte zusprechen, ohne sie deswegen gleich als heilig oder gar göttlich fassen zu müssen. Eine solche Herangehensweise erscheint dann attraktiv, wenn wir es mit Gebilden zu tun haben, deren Bedeutsamkeit mit der Rede von Dingwerten, Kulturwerten, geistigen Werten usw. nicht ausreichend eingefangen wird, die wir jedoch nicht als heilig oder göttlich bezeichnen wollen. Zudem könnte die eher nüchterne und funktionale Rede von religiösen Werten bei einer Auseinandersetzung mit einzelnen Religionen eine stärkere Distanz von der Frage nach dem tatsächlichen Vorhandensein einer göttlichen Macht o. ä. ausdrücken – stärker noch als die womöglich etwas christlich eingefärbte Rede von heiligen Werten.

Der Versuch, religiöse Werte anhand ihrer Rolle oder Funktion in religiösen Zusammenhängen zu verstehen, mag erfreulich unkompliziert erscheinen, ist jedoch keineswegs frei von Problemen: Um Werte auf diesem Wege als ‚religiös‘ verstehen zu können, bedarf es einer einigermaßen tragfähigen Bestimmung des Religiösen bzw. der Religion. Damit stehen wir aber vor erheblichen Schwierigkeiten, denn die verschiedenen

---

<sup>24</sup> Unabhängig von der philosophischen Diskussion um geeignete Begriffe fällt auf, dass der Begriff „heilig“ und das englische „sacred“ in der interdisziplinären Religionsforschung eine große Karriere gemacht haben: Mit Blick auf heilige Gegenstände und Schriften siehe Kohl 2003 u. Bultmann et al. 2005; in Bezug auf Rituale siehe Stollberg-Rilinger 2013 und zu Orten siehe Moser/Feldman 2014; Schlitte 2014.

<sup>25</sup> Zum Begriff der (religiösen) Lebensform siehe Polke 2018.



Definitionen oder Bestimmungen von Religion über Gott bzw. eine Gottheit, ein Absolutes, Glaubensakte, eine Erlebnisqualität wie das Numinose, die Verwendung bestimmter Wendungen in der Sprache oder zuletzt einfach die Selbstzuschreibung aus der Teilnehmerperspektive sind allesamt nicht ganz unstrittig.<sup>26</sup>

Vor dem Hintergrund der Absicht, die besondere Wertnuance religiöser Handlungen und Praktiken, Vorbilder, Schriften, Kultgegenstände, Kunstwerke usw. verstehen zu wollen, scheinen unter den besprochenen Möglichkeiten zwei geeignet zu sein: Zum einen könnte auf die Rede vom Heiligen bzw. Sakralen zurückgegriffen werden, wobei es unabdingbar wäre, eine Abstufung verschiedener Formen oder Arten von Heiligkeit zuzulassen und so ‚schwächere‘ heilige Werte anzunehmen. Ein weiterer (zwar nicht restlos befriedigender, womöglich aber kompromissfähiger) Vorschlag könnte darin bestehen, die Begriffe des Heiligen und der religiösen Werte zu kombinieren, indem die Rede von religiösen Werten die ‚schwächeren‘ heiligen Werte ersetzt. In diesem Fall hätte etwas religiösen Wert, wenn es zwar selbst nicht heilig ist, dafür aber einen Zugang zu etwas Heiligem vermittelt bzw. zu seiner Vermittlung beiträgt. So hätte beispielsweise ein Kirchenlied keinen heiligen, sondern einen religiösen Wert, weil es dazu beitragen kann, etwas Heiliges erlebbar zu machen. Durch den vermittelnden Bezug auf das Heilige ließe es sich umgekehrt vermeiden, das Religiöse oder die Religion definieren zu müssen, denn die religiösen Werte wären über den Bezug auf etwas Heiliges zumindest notdürftig bestimmt.

Was hat dieser Abschnitt gezeigt? Die Lektion, die es zu lernen gibt, scheint zunächst einmal eine eher negative zu sein: Die Rede von „religiösen“ Werten ist alles andere als selbsterklärend. Je nachdem, ob wir damit eine Gottheit oder übersinnliche Macht, einen ekstatischen Zustand oder den Wert von Handlungen oder Kultgegenständen meinen, bieten sich unterschiedliche Fassungen oder Abstufungen an, die sich deutlich unterscheiden. Was religiöse Werte sind, versteht sich also nicht von selbst, deshalb sind insbesondere philosophische Beiträge zu Wert- oder auch Emotionstheorien gut damit beraten, bei der verlockenden Rede von ‚den‘ religiösen Werten – z. B. in Unterscheidung zu anderen Wertarten oder als Kausalursache ‚religiöser Gefühle‘ – eine gewisse Vorsicht walten zu lassen.

Ebenso wie im vorigen Abschnitt ging es auch hier weniger darum, sich im Streit um die Werte direkt zu positionieren oder schnelle Lösungen zu präsentieren, sondern zunächst einmal darum, einige Probleme im Zusammenhang mit religiösen Werten herauszuarbeiten. Dabei stellte sich erst einmal die Frage, welche Phänomene bzw. Erfahrungen von

---

<sup>26</sup> Siehe dazu die Einleitung dieses Buches.

Bedeutsamkeit wir mit der Rede von religiösen Werten eigentlich einholen wollen: An und für sich könnten sowohl etwas Göttliches oder Heiliges als auch diesseitige Dinge, Praktiken oder Personen wie z. B. Kultgegenstände, religiöse Kunstwerke, Orte, Vorbilder oder Rituale als Kandidaten für Träger religiöser Werte in Betracht kommen. Und da sich eine Theorie religiöser Werte letztlich auch am Maßstab der Phänomene, die mit ihr verstanden werden sollen, messen lassen muss, spielt die Klärung der Frage, welche Phänomene eigentlich eingeholt werden müssen, eine grundlegende Rolle. Je nachdem, wie eng oder weit dieser Phänomenbereich ist, sind die verschiedenen Möglichkeiten zur Fassung religiöser Werte unterschiedlich attraktiv: Geht es uns um absolut seiende, ‚übersinnliche‘ Werte, so wäre die Zuspitzung auf göttliche oder absolute Werte möglich, geht es uns hingegen um eine erlebte Bindung bzw. um Erlebnisse der Selbsttranszendenz, so läge die Rede vom Heiligen bzw. heiligen Werten nahe. Zuletzt könnten wir mit dem Begriff der religiösen Werte auch schlicht all diejenigen (Kultur-, Handlungs-, Person-, Ding-) Werte meinen, die in religiösen Zusammenhängen eine Rolle spielen – was jedoch wiederum eine Klärung der Frage erfordert, was als ‚religiöser Zusammenhang‘ oder ‚religiöse Lebensform‘ gilt.

Die grundlegende Intuition des Abschnitts bestand darin, dass die Zuspitzung religiöser Werte auf Werte des Göttlichen oder auf das Heilige (in einem anspruchsvollen Sinne, wie er nur Gott oder einem „Glaubensgut“ zukommt) zu eng gefasst ist: Praktiken wie Gebete, Fasten oder gemeinsamer Dienst an Armen und Kranken, religiöse Symbole, Schriften, Talismane und Kunstwerke und vieles mehr ist nicht in demselben Maße heilig wie eine Gottheit, nimmt doch aber im Vergleich mit anderen Werten eine herausgehobene Stellung ein. Die Annahme religiöser Werte wäre ein möglicher Weg, diese herausgehobene Bedeutsamkeit einzufangen, wofür sich (wie zuletzt angedeutet) wohl entweder eine ‚gestufte‘ Theorie heiliger Werte (d. h. mit einer Unterscheidung vom Heiligen im anspruchsvollen Sinn einerseits und heiligen Gegenständen, Handlungen usw. andererseits) eignen könne, oder aber die Überlegung, dass religiöse Werte denjenigen Gebilden und Praktiken zukommen, die einen Zugang zu einem Heiligen (wiederum im anspruchsvollen Sinne) vermitteln.

### **3. Ausblick: Max Schelers Beitrag zu einer Philosophie der Werte**

Bereits in den beiden vorigen Abschnitten wurde die eine oder andere Überlegung aus Max Schelers phänomenologischer Werttheorie aufgegriffen – was die Vermutung nahelegt, dass die mal explizit ausgesprochene, mal latent angedeutete Aussage, Scheler und seine Wertphilosophie seien eine Art ‚hoffnungsloser Fall‘, im Rahmen dieses Beitrags nicht geteilt

wird.<sup>27</sup> Umgekehrt dürfte aber auch klar sein, dass mit einer bloßen ‚Rückkehr zu Scheler‘ kein Staat zu machen ist. Vielmehr wäre zu untersuchen, welche Überlegungen Schelers zum oben skizzierten Anliegen einer breit aufgestellten, (selbst)kritischen Philosophie der Werte und den in diesem Zusammenhang zu verhandelnden Sachproblemen etwas beitragen können und welche sich als Sackgassen erweisen. Um aber klären zu können, welche Momente der Phänomenologie Schelers anschlussfähig sind, bedarf es zunächst wiederum einer zeitgemäßen Reformulierung seiner Überlegungen, um Missverständnisse zu vermeiden.<sup>28</sup> Es versteht sich wohl von selbst, dass ein solches Programm an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Nichtsdestoweniger sollen jedoch einige vielversprechende Überlegungen Schelers ausblickhaft angesprochen und einige Konsequenzen dargestellt werden.<sup>29</sup>

Wie bereits im 1. Abschnitt erwähnt, versteht Scheler Werte als Qualitäten, die an den Dingen, Personen, Lebewesen, Handlungen, Ereignissen usw. in der Welt angetroffen werden, wobei derartige Qualitäten von empirisch untersuchbaren Eigenschaften abzugrenzen seien (vgl. Scheler 1927, 8). Von grundlegender Bedeutung ist zudem die Unterscheidung von Werten und Gütern: Während es sich bei Werten um Qualitäten handelt, sind Güter materielle oder auch immaterielle Gebilde, die in ihrem Sein durch Werte bestimmt werden. In diesem Sinne wären etwa eine Freundschaft oder ein Gemälde Beispiele für Güter, wobei sie insofern durch Werte bestimmt oder geprägt sind, als in der Freundschaft ein geistiger und im Gemälde ein ästhetischer Wert realisiert sein muss.<sup>30</sup> Auch Gesinnungen und Tugenden hängen für Scheler eng mit Werten zusammen und sind zudem zweifellos wertvoll, ohne jedoch selbst Werte zu sein (vgl. ebd., 24, 112). Als Beispiel eignet sich hier die Tugend der

---

<sup>27</sup> So würdigt beispielsweise Hans Joas Schelers Theorie des Wertfühlers, die es erlaubt, innerhalb der denkbar allgemeinen Rede von ‚Werterfahrungen‘ zu differenzieren (vgl. Joas 1997, 153–161). Deutlich wird aber auch, dass Joas – und stärker noch Matthias Jung – schnell damit bei der Hand sind, Schelers materiale Beschreibungen von Werten als ‚Wertrealismus‘ oder ‚-platonismus‘ *ad acta* zu legen. Die Vermeidung einer naiven Werttheorie, die eigene Wertungen und Vorzugssetzungen für apriorisch nimmt, ist zweifellos ein wichtiges Anliegen, allerdings könnte etwa Schelers Unterscheidung verschiedener Wertarten (Selbstwerte, Dingwerte, Symbolwerte, Kulturwerte usw.) auch aus pragmatistischer Perspektive interessante Impulse zur näheren Spezifizierung von Werten geben, sofern sich die Unterscheidungen an der Erfahrung und Praxis sichern lassen.

<sup>28</sup> Die Bedeutung einer solchen Reformulierung habe ich bereits in meiner Arbeit über Personalität hervorgehoben: Termini wie ‚Wesen‘, ‚Wesenheiten‘, ‚Aktvollzug‘ oder ‚materiales Apriori‘ bringen heute Assoziationen mit sich, die von Scheler nicht unbedingt intendiert wurden. So erfüllt bei ihm die Rede vom ‚Wesen‘ des Mitgefühls, der Person, des Ressentiments, der Gesellschaft usw. eine ähnlich allgemeine Funktion wie die heutige Rede vom ‚Begriff‘ der Liebe, der Person etc. Dass er sich in seiner Terminologie für die Rede vom Wesen entscheidet, liegt wohl weniger an einer platonistischen oder essentialistischen Grundhaltung, sondern eher daran, dass er die Rede vom Begriff zu Beginn des 20. Jahrhunderts für erkenntnistheoretisch kontaminiert hielt. Vgl. zu ähnlichen Problemen Kalckreuth 2021, 175–193. Für Schelers kritische Opposition zum Neukantianismus in Bezug auf Werte siehe Wendt 2021.

<sup>29</sup> Für einen aktuellen Überblick über die Forschung zu Scheler sei verwiesen auf Schloßberger 2023. Siehe zudem Bermes et al. 2000; Kelly 2011.

<sup>30</sup> Ästhetische Werte mögen beliebte, weil naheliegende Beispiele für Werte sein, bieten jedoch den gravierenden Nachteil, dass der Zugang zu Werten dadurch leicht als Geschmackssache missverstanden wird: Ein Kunstwerk kann auch dann ästhetischen Wert haben, wenn es mir nicht gefällt oder wenn ich es nicht verstehe.

Ehrfurcht: Ehrfurcht bedeutet für Scheler, um die Fehlbarkeit des eigenen Werthorizonts zu wissen und die für sich selbst als bedeutsam erfassten Werte nicht für einen absoluten Maßstab zu nehmen (vgl. Scheler 1919a) – somit hat sie mit unserer Orientierung gegenüber der Fülle an Werten zu tun. Zudem ist sie selbst wertvoll, indem sie einen moralischen Wert realisiert. Insgesamt bietet Schelers Unterscheidung von Werten, Gütern, Tugenden und Gesinnungen den Vorteil, dass sie uns dabei hilft, gerade in moralischen und gesellschaftspolitischen Zusammenhängen eine inflationäre Rede von Werten zu vermeiden: Tradition, Selbstverwirklichung, Freundschaft, Familie usw. können zweifellos wertvoll sein (realisieren also Werte), und wären u. a. Kandidaten für Güter, ebenso wie Toleranz, Hilfsbereitschaft oder Tapferkeit Kandidaten für (wertvolle) Gesinnungen bzw. Tugenden wären, ohne deswegen gleich selbst Werte sein zu müssen.<sup>31</sup>

Wie oben bereits angesprochen erarbeitet Scheler eine umfassende Differenzierung von Werten: Neben verschiedenen „Wertreihen“ wie etwa sinnlichen Werten, vitalen Werten und geistigen Werten, die in einer Rangfolge stehen, unterscheidet er „Selbst- und Konsekutivwerte“, „Symbolwerte“ und weitere (vgl. Scheler 1927, 98–103). Hinzu kommt noch die Einbeziehung verschiedener Träger (also Dinge, Personen, Handlungen usw.). Aus einer kritischen Perspektive mag sich zwar die Frage stellen, ob all diese Differenzierungen in der vorliegenden Form und Strenge haltbar sind, grundsätzlich erscheint die Einteilung von Werten in verschiedene Reihen oder Klassen aber sinnvoll wenn nicht unerlässlich, um mit der großen Vielfalt an Werten umgehen und Eigengesetzlichkeiten einfangen können. Dies erwies sich auch im vorigen Abschnitt als Vorteil, denn es konnten so mehrere Alternativen aufgezeigt werden, um religiöse Werte zu thematisieren.

Neben seinen Überlegungen zu den Wertqualitäten selbst befasst sich Scheler besonders intensiv mit der Frage nach unseren Zugängen zu Werten, wobei er verschiedene Phänomene herausarbeitet: Erstens unterscheidet er auf der Ebene des Aktvollzugs menschlicher Personen verschiedene emotionale Akte, in denen uns Werte begegnen, nämlich intentionales „Wertfühlen“ als Erleben eines bestimmten Wertes, „Vorziehen“ bzw. „Nachsetzen“ als Erleben verschiedener Werte in Relation zueinander sowie Liebe und Hass als Erweiterung oder Verengung unseres Horizonts für bestimmte Werte (ebd., 61, 85–87, 260–268).<sup>32</sup> Zudem weist er darauf hin, dass verschiedene emotionale Phänomene wie etwa das Ressentiment unseren Zugang zu Werten beeinflussen (vgl. Scheler 1919b). Zweitens entwickelt er eine

---

<sup>31</sup> Aus diesen Darstellungen ergibt sich, dass viele der in Abschnitt 1 genannten Beispiele für Scheler Güter, Gesinnungen, Tugenden o. ä. wären. Diese Unterscheidung ist aus Schelers Perspektive insofern von Bedeutung, als insbesondere Güter, aber auch Tugenden und Gesinnungen unter geschichtlichen Bedingungen entstehen und an sie gebunden sind.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu exemplarisch Keller 2002.

Lehre vom Vorbild, das uns durch den „Mitvollzug“ die Augen für Werte öffnet, die uns bislang verborgen blieben (vgl. ebd., 598–609).<sup>33</sup> Drittens ist er sich darüber im Klaren, dass unser Zugang zu Werten auch über die Moral unserer Soziokultur vermittelt wird, wobei im Laufe der Zeit sowie im Vergleich zwischen den Kulturen verschiedene Vorzugsordnungen vorherrschen, sodass sich (wie bei Nietzsche) mit einigem Recht von „Moralen“ im Plural sprechen lässt (vgl. ebd., 310, 513 f.).

Nach dieser Darstellung einiger grundlegender Thesen und Überlegungen Schelers ergeben sich zwei fundamentale Fragen: Zum einen stellt sich die Frage, worin nun eigentlich Schelers *Wertethik* bestehe, oder zugespitzt: Welchen ‚Imperativ‘ gibt er uns an die Hand? Bei der Lektüre seines Werkes fällt auf, dass es ihm genau genommen vor allem darum geht, die Fülle von Wertvollem in der Welt zu beschreiben und der Leserin dafür die Augen zu öffnen. Angesichts der Mannigfaltigkeit von Werten versteht es sich jedoch schon beinahe von selbst, dass das Ziel kaum darin bestehen kann, *alle* Werte in der Welt wahrzunehmen: Hier ist immer schon klar, dass sowohl eine einzelne Person als auch eine Moral nur einen Ausschnitt dieser Mannigfaltigkeit erschließen können. Auch die von ihm angenommene objektive Rangordnung der Werte wird nicht einfach in den Imperativ umgemünzt, sich in der eigenen Lebensführung gefälligst an diese Rangordnung zu halten.<sup>34</sup> Stattdessen belaufen sich die normativen Aussagen Scheler vor allem auf eine Kritik der bürgerlichen Moderne, der er eine an Nützlichkeit orientierte Vorzugsordnung, ein Fremdeln mit existenziell bedeutsamen Akten wie Demut, Reue oder Ehrfurcht sowie ein mangelnde Solidarität attestiert, ohne jedoch seine Leserschaft als ‚happy few‘ zum Umkrempeln der Verhältnisse aufzufordern (vgl. Scheler 1919b, 182–236).

Zum anderen stellt sich die Frage, wie weit die von Scheler angenommenen „Wesensgesetze“ bzw. das „*Apriori*“ reichen. Der bekannte Vorwurf des ‚Platonismus‘ oder die Rede vom ‚Wertehimmel‘ legen nahe, dass jeder einzelne Wert als eine Art platonische Idee ewig vor sich hin existiere. In diesem Sinne hätte beispielsweise der Wert von Sibelius erster Symphonie schon immer existiert, käme durch das Schreiben des Stücks und seiner Aufführung unter uns und würde auch dann weiter existieren, wenn es niemanden mehr gäbe, der die Symphonie hören könnte. Die einschlägigen Überlegungen Schelers könnten aber auch so verstanden werden, dass es bei Werten prinzipielle bzw. zeitlose Gesetze gebe, die

---

<sup>33</sup> Diese Denkfigur ist nicht unerheblich, da sich ausgehend von der Annahme eines fühlenden Zugangs zu Werten durchaus die Frage stellt, wie ‚neue‘ Wertbindungen entstehen können. So kann es beispielsweise der gemeinsame Besuch einer Ausstellung ermöglichen, den Wert eines Kunststils wahrzunehmen. Siehe Kalckreuth 2019.

<sup>34</sup> Überhaupt sind die moralischen Werte in Schelers Schriften eher wenig präsent. Entsprechend verwundert es nicht, wenn etwa Christian Bermes darauf hinweist, dass es Scheler um die *Grundlegung* einer Wertethik gehe, nicht aber um die Durchführung. Vgl. Bermes 2014.

von den konkreten Verwirklichungen in Gütern oder Dingen unabhängig sind: Dass eine Symphonie einen ästhetischen Wert hat (und beispielsweise keinen Lebenswert) oder dass Nützlichkeit an eine Funktion gebunden ist, wären Gesetzmäßigkeiten, bei denen die Rede von einer prinzipiellen, zeitlosen Geltung weit geringere Bauchschmerzen bereiten würde. Das *Apriori* würde sich in diesem Fall auf bestimmte Zusammenhänge wie die Rangordnung der Werte oder die Zuordnung von Werten und möglichen Wertträgern beschränken, nicht aber auf das Sosein jedes einzelnen Wertes.

Insgesamt lässt sich wohl festhalten, dass Schelers Phänomenologie in der Tat einige begriffliche Ressourcen bereitstellt, die für das Anliegen einer breit aufgestellten Philosophie der Werte attraktiv sind. Es ist zwar richtig, dass er von *a priori* geltenden Wesensgesetzen ausgeht (z. B. der Rangordnung oder den Zuordnungen von Wert und Wertträger), damit könnte jedoch auch zu einem guten Teil das gemeint sein, was wir in heutigen Debatten recht allgemein als ‚prinzipielle‘ oder ‚begriffliche‘ Zusammenhänge bezeichnen.

#### **4. Wertforschung – Philosophie im Austausch mit Sozial- und Kulturwissenschaften**

In der philosophischen Debatte um Werte und insbesondere im Rahmen der vorgebrachten Einwände wird in der Regel unterschlagen, dass Werte nicht nur in der Philosophie, sondern auch in anderen Disziplinen vorkommen. So befasst sich beispielsweise die Soziologie mit der Rolle von Wertungen in gesellschaftlichen Prozessen und Handlungen, in der klassischen ökonomischen Theorie markiert der Begriff des Wertes einen Übergang von Lebenspraxis in ökonomisches Handeln, in der Politikwissenschaft wird nach normativen Prinzipien unseres Staatswesens gefragt und auch in Ethnologie und Archäologie könnte die Rede von Werten bemüht werden, um die Bewandnis, die es mit bestimmten Artefakten für menschliche Personen hat, auszudrücken. Leider scheint es zurzeit keinen umfangreichen inter- oder transdisziplinären Austausch über Werte zu geben, obwohl es sich angesichts der Vielfalt einschlägiger Disziplinen durchaus anböte, zu überlegen, in welchem Verhältnis die verschiedenen Fragerichtungen und Theorien zueinander stehen. Auch an dieser Stelle können nur ausblickhaft einige, auf das Thema des Beitrags zugeschnittene Ansatzpunkte aufgezeigt werden.

Zunächst einmal dürfte einleuchten, dass eine philosophische Theorie der Werte prinzipiell nur auf einen begrenzten Bestand an Wertungen, Gütern, Tugenden usw. zurückgreifen kann, da sie bei der eigenen Lebensrealität ansetzt. Da es ihr aber dennoch ein Anliegen ist, die Wertungen und Güter anderer Kulturen und historischer Epochen in die eigenen

Überlegungen mit einzubeziehen, bedarf es eines adäquaten Zugangs zu einschlägigen Phänomenen. Dies ist einfacher gesagt als getan, denn was für Werte beispielsweise einem afrikanischen Dolch zugesprochen werden, wird sich bei einer oberflächlichen Betrachtung nicht ohne weiteres erschließen. Ebenso wenig kann aus einer philosophischen Theorie heraus beurteilt werden, ob feudale Lehenstreue als Gesinnung bzw. Tugend einen politischen, moralischen oder religiösen Wert realisiert (bzw. ob sie diese Unterscheidung unterläuft) und welche historischen Entstehungsbedingungen dafür erforderlich waren. Hier bedarf es der Ergebnisse von Disziplinen wie Archäologie, Geschichte, Ethnologie, Religionswissenschaften usw., die die entsprechenden Gebilde, Güter oder Praktiken kontextualisieren und auf diese Weise Aussagen über realisierte Werte oder Wertungen ermöglichen.<sup>35</sup>

Diese Beobachtung lässt sich auch auf die Frage nach religiösen Werten übertragen: Die eigenen Praktiken, Gegenstände, Tugenden usw. sind uns zwar grundsätzlich vertraut, aber schon hier sind die Fragen, ob und warum beispielsweise Fasten, Pilgern, Ge- und Verbote als wertvoll gelten, keineswegs leicht zu beantworten. Umso komplizierter wird es bei uns fremden Formen von Religiosität: Hier sind Disziplinen wie Religionswissenschaften und Religionsgeschichte, Archäologie und Ethnologie in der Lage, zu beurteilen, welche Rolle bestimmte Artefakte oder Dinge in der religiösen Praxis spielen (vgl. u. a. Kohl 2003), welche Rituale, Traditionen und Symbole als wertvoll gelten (vgl. u. a. Stollberg-Rillinger 2013; Althoff 2004) oder warum bestimmte Sprachen oder Schriften ‚heilig‘ sind (vgl. Bultmann et al. 2005; Bennett 2018). All dies könnte eine Philosophie der Werte selbst nicht leisten, weshalb die Ergebnisse solcher Forschungen für sie selbst dann interessant sein können, wenn in den einschlägigen Disziplinen nicht explizit von Werten gesprochen wird. Umgekehrt mag der Wertbegriff für viele der genannten Einzeluntersuchungen zu unspezifisch und daher zunächst wenig attraktiv sein, er könnte sich jedoch gerade wegen seiner Allgemeinheit als brauchbare Hilfskonstruktion erweisen, um strukturell ähnliche Erfahrungen in verschiedenen Kulturen zu vergleichen.

Soziologie und Politikwissenschaften unterscheiden sich in ihrem Zugang zu Werten dahingehend von philosophischer Forschung, als bei ihnen quantitative Methoden wie Umfragen, Statistiken usw. eine große Rolle spielen. Dieser Zugang ermöglicht es zu untersuchen, welche konkreten Güter, Tugenden und Wertbindungen gesamtgesellschaftlich oder innerhalb verschiedener sozialer Gruppierungen faktisch vorherrschen. Allerdings setzt

---

<sup>35</sup> Für einen Austausch in diesem oder einem sehr ähnlichen Sinne siehe die Beiträge in Althoff 2004. Mit Blick auf Ritual- und Kooperationsforschung siehe Hartung 2016.

die Anwendung solcher Verfahren zunächst eine ungefähre inhaltliche Klärung dessen voraus, was als Wert, Gut etc. gilt.<sup>36</sup> Auch mit Blick auf religiöse Werte springt das Potential ins Auge, empirisch untersuchen zu können, was innerhalb der Gesellschaft als religiös wertvoll oder heilig angesehen wird. Jedoch ist hier ebenfalls zu bedenken, dass die erhobenen Daten von der Selbstbeschreibung der Individuen abhängen: So könnte einerseits die Bindung an religiöse Werte unter Umständen nicht als ‚religiös‘ wahrgenommen werden, wenn eine religiös wertvolle Handlung außerhalb der klassisch konfessionellen Religiosität stattfindet. Andererseits wäre denkbar, dass sich die Teilnahme an religiösen Praktiken ohne tatsächliche Bindung an religiöse Werte vollzieht – beispielsweise bei einer Teilnahme am ländlichen Erntedank-Gottesdienst aus Gründen der Geselligkeit.

Zuletzt stellt sich die naheliegende Frage, was nun eigentlich die Aufgabe der Philosophie im Miteinander mit den anderen Disziplinen sein soll. Ein großer Vorteil philosophischer Theoriebildung besteht darin, bei der Frage nach prinzipiellen, begrifflichen Zusammenhängen oder typologischen Differenzierungen weder auf empirische Daten noch auf Funde oder Quellen angewiesen zu sein. Mit Blick auf die Frage nach Werten bedeutet dies, dass sie ausgehend von unseren lebensweltlichen Erfahrungen von Bedeutsamkeit Kandidaten für Werte identifizieren, nach Möglichkeiten der Einteilung in Wertarten oder -reihen fragen sowie prinzipielle Gesetzmäßigkeiten untersuchen kann. So wurde etwa im vorliegenden Beitrag das Für und Wider unterschiedlicher Fassungen von religiösen Werten – z. B. anhand des Göttlichen, des Heiligen oder einer Religionsdefinition – erörtert. Ein weiterer Vorteil der größeren Distanz von Quellen und Daten besteht darin, dass bei der Erarbeitung von Typologien auch Kandidaten berücksichtigt werden können, bei denen die Daten- oder Quellenbasis dünn ist. Mit Blick auf Werte könnte man an die göttlichen Werte denken, aber auch an die von Scheler benannten ‚vitalen Werte‘ bzw. ‚Lebenswerte‘, die wir zwar aus unserer alltäglichen Lebenspraxis heraus irgendwie einordnen könnten, die aber nicht gänzlich mit den Gegenstandsbereichen von Natur-, Kultur- und Sozialwissenschaften in Deckung zu bringen sind. Zuletzt (und vor allem!) lassen sich jedoch in der Philosophie fundamentale Probleme artikulieren, die sich aus widersprüchlichen Gegebenheiten oder Erfahrungen ergeben, z. B. das oben behandelte Problem des Zusammenhangs von Geschichtlichkeit und ‚Überzeitlichkeit‘ der Werte.

---

<sup>36</sup> Als Beispiel für eine von einer Werttheorie ausgehenden Kritik am Design von Umfragen bietet sich die kürzlich durchgeführte Umfrage zur ‚Entwicklung von Wertvorstellungen in unserem Land‘ an: Abgesehen davon, dass dort etwa Selbstverwirklichung, materieller Wohlstand und Familie als Werte bezeichnet werden, wird die Religion pauschal den traditionellen Werten zugeschlagen, also offenkundig auf konfessionelle Zugehörigkeit reduziert. Siehe Klaus et al. 2020.



## 5. Fazit

Der vorliegende Aufsatz hat – wie schon in der Einleitung angekündigt – verschiedene Fragen und Probleme zusammengeführt. Dabei bestand das Anliegen des Textes keineswegs darin, all diese Probleme im Handstreich zu lösen, sondern eher darin, durch eine Besinnung darauf, wonach wir rund um die Wertthematik fragen können, einen Ausweg aus der recht festgefahrenen philosophischen Debatte um Werte zu finden. Ansatzpunkt war zunächst die Frage, was wir eigentlich mit der Rede von Werten einzuholen gedenken und welche Probleme sich daraus ergeben (1). Einer Philosophie der Werte geht es zunächst einmal darum, unsere Erfahrungen von Bewandnis und Bedeutsamkeit in der Welt zu artikulieren, wofür wiederum verschiedene begriffliche Ressourcen (u. a. Werte als Erfahrungen, als Qualitäten oder als Prinzipien) bereitstehen. Im Laufe des Abschnitts wurde versucht, gängige Einwände zu diskutieren und hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit einzuordnen. Diese Diskussion führte zu der These, dass eine Philosophie der Werte nicht grundsätzlich problematisch sein muss, dass sie jedoch inhaltlich breit aufgestellt sein sollte, um Ansprüche, die sich aus den Einwänden ergeben, einlösen zu können.

Im nachfolgenden Abschnitt rückte die Problematik religiöser Werte in den Mittelpunkt (2). Auch hier wurde bei der Frage angesetzt, welche Phänomene wir mit der Rede von religiösen Werten eigentlich einfangen wollen. Die Beantwortung dieser Frage erwies sich als nicht selbstverständlich, denn es gibt verschiedene, unterschiedlich anspruchsvolle Kandidaten für religiöse Werte. Dabei wurde die Vermutung geäußert, dass die Annahme religiöser Werte in erster Linie attraktiv sein könnte, um den besonderen Status ‚diesseitiger‘ Artefakte, Praktiken, Schriften, Vorbilder usw., die einen Zugang zu etwas Heiligem vermitteln, einzufangen. Dies erscheint auch insofern sinnvoll, als derartige Phänomene in der Religionsphilosophie für gewöhnlich eher randständig betrachtet werden.

Nach diesen beiden langen Abschnitten folgten zwei kürzere, von denen der erste eine ausblickhafte Diskussion der Anschlussfähigkeit von Max Schelers Phänomenologie der Werte beinhaltete (3). Obwohl einige der dort verhandelten Fragen etwas fern des eigentlichen Anliegens lagen, so erschien die Einbeziehung doch insofern wichtig, als hier einige Auffassungen Schelers, die sich für die anderen Abschnitte als relevant erwiesen (z. B. die Unterscheidung von Werten und Gütern), genauer dargestellt werden konnten. Schließlich wurden im letzten Abschnitt kurz einige Möglichkeiten der Kooperation mit Geistes- Kultur- und Sozialwissenschaften skizziert (4).

Was ist insgesamt festzuhalten? Sofern wir uns darauf einigen, dass Werterfahrungen, -bindungen und Wertungen Teil unserer Lebensführung sind, tut die Philosophie gut daran, etwas zu ihnen zu sagen zu haben. Dabei scheint nicht jede Weise, nach Werten zu fragen, zwingend in eine Katastrophe führen zu müssen. Stattdessen bietet der umkämpfte Status des Wertbegriffs womöglich sogar den Vorteil, dass verschiedene Gegebenheiten, Einwände usw. beim Fragen nach den Werten und der Theoriebildung ernst genommen werden können. Dies setzt jedoch nicht nur einen langen Atem beim Gang der Untersuchungen voraus, sondern erfordert auch einen Ansatz, der breit genug ist, die konkreten Phänomene adäquat zu interpretieren: Keine Philosophie der Werte ohne Philosophie der Kultur, der Geschichte, des Politischen und des Sozialen.

#### Anmerkung

Dieser Beitrag entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekts „Zur interdisziplinären und innerphilosophischen Rechtfertigung einer Philosophie der Werte“, DFG-Projekt Nr. 457895741. Ich danke Magnus Schlette, Gerald Hartung und den Kolleg\*innen vom Max-Weber-Kolleg für viele hilfreiche Rückmeldungen zu einem ersten Entwurf des Textes.

#### Literatur

Althoff, Gert (Hg.) (2004): Zeichen – Rituale – Werte, Münster.

Becker, Ralf (2021): Qualitätsunterschiede. Kulturphänomenologie als Kritische Theorie, Hamburg.

Bennett, Brian P. (2018): Sacred Languages of the World. An Introduction, Oxford.

Bermes, Christian (2014): Einleitung: Die Erkundung der Moralität. Schelers Grundlegung der Ethik, in: Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Hamburg, XI–XXX.

Bermes, Christian / Henckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.) (2000): Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg / München.

Bultmann, Christoph, et al. (Hg.) (2005): Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster.

Demmerling, Christoph (2013): Werte, Wertschätzen und Gefühle, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61 (1), 69–72.

Dewey, John (1994): Erfahrung und Natur, Frankfurt a. M.

Eßbach, Wolfgang (2019): Religionssoziologie, Bd. 2. Entfesselter Markt und Artificielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Paderborn / Leiden.

- Gantke, Wolfgang (1998): Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg.
- Halbig, Christoph (2004): Ethische und ästhetische Werte. Überlegungen zu ihrem Verhältnis, in: Althoff, Gert (Hg.): Zeichen – Rituale – Werte, Münster, 37–53.
- Hartmann, Nicolai (1955): Systematische Selbstdarstellung, in: Ders.: Kleinere Schriften, Bd. I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin, 1–51.
- Hartmann, Nicolai (1958): Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart, in: Ders.: Kleinere Schriften, Bd. III. Vom Neukantianismus zur Ontologie, Berlin, 321–327.
- Hartung, Gerald (2016): On Rituals and Values, in: Jahrbuch Interdisziplinäre Anthropologie 3, 55–59.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M.
- Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zu der Geschichte von der Entzauberung, Berlin.
- Jung, Matthias (2014): Gewöhnliche Erfahrung, Tübingen.
- Jung, Matthias (2017): Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen.
- Kalckreuth, Moritz von (2019): Wie viel Religionsphilosophie braucht es für eine Philosophie der Person?, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 61 (1), 67–83.
- Kalckreuth, Moritz von (2021): Philosophie der Personalität. Synthesversuche zwischen Aktvollzug, Leiblichkeit und objektivem Geist, Hamburg.
- Kalckreuth, Moritz von (2022): Philosophische Überlegungen zum Zugang zu Werten, in: Weilert, Katharina (Hg.): „Werteerziehung“ durch die Schule – staatliche Bildungs- und Erziehungsziele in interdisziplinärer Reflektion, Tübingen.
- Keller, Thomas (2002): Liebesordnungen, in: Raulet, Gerard (Hg.): Max Scheler. L'Anthropologie philosophique en Allemagne dans l'Entre-deux-Guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit, Paris, 126–157.
- Kelly, Eugene (2011): Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann, Dordrecht.
- Klaus, Cordula et al. (2020): Zukunft von Wertvorstellungen der Menschen in unserem Land, Studie beauftragt vom BMBF, o. O.
- Kohl, Karl-Heinz (2003): Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München.
- Krüger, Gerhard (1958): Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft, Frankfurt a. M.
- Martern, Harald (2014): Wertgefühle und gelebte Moral. Rudolf Ottos Begründung der Ethik im Anschluss an Kant, in: Lauster, Jörg et al. (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin Boston 2014, 391–402.
- McDowell, John (2002): Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt a. M.
- Michaels, Axel et al. (Hg.) 2001: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, Bern.
- Moser, Claudia / Feldman, Cecelia (Hg.) (2014): Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion, Oxford.
- Otto, Rudolf (1936): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München.

Otto, Rudolf (1981): Aufsätze zur Ethik, München.

Polke, Christian (2018): Lebensformen. Vom Stoff der Ethik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 115 (3), 329–360.

Raz, Joseph (2001): Value, Respect, and Attachment, Cambridge.

Rescher, Nicholas (2017): Value Reasoning. On the Pragmatic Rationality of Evaluation, Cham.

Sayre-MacCord, Geoffrey (Hg.) (1989): Essays on Moral Realism, Ithaca (NY).

Scheler, Max (1919a): Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Ders.: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Leipzig, 11–42.

Scheler, Max (1919b): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Ders.: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Leipzig, 43–236.

Scheler, Max (1923): Vom Ewigen im Menschen, Teilband II, Leipzig

Scheler, Max (1927): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Halle a. d. Saale.

Schlette, Magnus et al. (Hg.) (2022): Idealbildung, Sakralisierung, Religion: Beiträge zu Hans Joas' „Die Macht des Heiligen“, Frankfurt a. M.

Schlitte, Annika (2014): Heilige Orte – Orte des Erhabenen? Überlegungen zu einem Berührungspunkt von Naturästhetik und Religionsphilosophie bei Kant und Otto, in: Lauster, Jörg et al. (Hg.): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin Boston 2014, 435–448.

Schloßberger, Matthias (2023): Max Scheler Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart [in Vorbereitung].

Stollber-Rilinger, Barbara (2013): Rituale, Frankfurt a. M.

Taylor, Charles (2009): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M.

Tillich, Paul (1987): Systematische Theologie, Bd. I/II, Berlin / New York.

Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen.

Wendt, Alexander Nicolai (2021): Unsichtbar und unerhört. Kontroversen um Max Schelers Wertphilosophie, in: Dzwiza-Ohlsen, Erik /Speer, Andreas (Hg.): Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis, Paderborn, 114–133.

Wolf, Susan (2015): The Variety of Values. Essays on Morality, Meaning, and Love, Oxford.