

# Menschenwürde in Grenzregionen



# Vulnerabilität und Normativität

## Ethische Reflexion auf den Grenzwert der Menschenwürde

### 1. Eckpunkte der Argumentation

In welchem ethischen Verhältnis stehen menschliche Vulnerabilität und moralische Normativität? Bevor diese Fragestellung im nächsten Abschnitt näher erläutert wird, möchte ich in drei Vorbemerkungen Eckpunkte meiner ethischen Argumentation darstellen:

- (i.) Aus einer ethisch normativen Perspektive betrachtet, ist die *Menschenwürde* die letzte Grenze des Menschlichen. Sie zu missachten, bedeutet, Menschen zu erniedrigen und zu demütigen, im Kontext der Pflege vor allem: die eingeschränkte Autonomie Hilfsbedürftiger absichtlich nicht zu fördern, diese Menschen zu beschämen. Mein Argumentationsziel ist, die These zu begründen, dass die Menschenwürde aufgrund ihres *normativen Charakters* einen *moralischen Wert* darstellt, der bei *Vulnerabilitätserfahrungen*, die sich auf Menschen beziehen, *notwendigerweise* vorausgesetzt werden muss. Letztlich geht mein Erkenntnisinteresse daraufhin dahin zu zeigen, dass die Merkmale der *Normativität*, der *Notwendigkeit* und der *Universalität* Eigenschaften der Menschenwürde sind.
- (ii.) Dabei möchte ich mich bei meinen Reflexionen an die Logik des praktischen Argumentationsprinzips halten, dass *aus Deskriptionen keine Präskriptionen abgeleitet* werden können: Empirische Fakten sagen nichts darüber aus, wie mit ihnen umgegangen werden soll. Fakten, seien es naturale oder soziale, sind keine Quellen des moralisch Normativen. Diese Position steht nicht im Widerspruch zu dem semantischen Befund, dass Faktizität und Normativität in Begriffen,

wie sie in lebensweltlichen Kontexten verwendet werden, – um es mit Thomas Rentsch metaphorisch zu sagen – »ineinander verschränkt«<sup>1</sup> sind.

- (iii.) Methodisch nehme ich eine *strikt reflexive Fragehaltung* ein, das heißt, argumentativ wird es darum gehen, dass sich das ethische Denken im Ausgang von lebensweltlichen Vulnerabilitätserfahrungen auf die moralischen Präsuppositionen zurückbeugt, die diesen Erfahrungen impliziert sind. Dabei stellt ein kohärentes praktisches Bewusstsein, das sich selbst aus der Erste-Person-Perspektive analysiert, den Geltungsrahmen meiner ethischen Argumentation dar. Die Vorgehensweise lehnt sich an transzendentalphilosophische Begründungskonzepte an.<sup>2</sup> Mit der Wahl eines reflexiven Begründungsverfahrens verbinden wir mindestens zwei Erwartungen: zum einen, dass im Ausgang von lebensweltlichen Erfahrungen die ethische Argumentation eine gewisse Plausibilität erreichen kann, und zum anderen, dass die ethische Reflexion nicht in die metaethische Schwierigkeit kommt, Werte als moralische Tatsachen ausweisen zu müssen. Auf dieses Problem werden wir am Ende des Gedankenganges nochmals eigens eingehen.

## 2. Forschungsfrage und ihre Erläuterung

Damit komme ich zur Forschungsfrage und ihrer Erläuterung: *Wie lässt sich die normative Grenze des Menschlichen im Ausgang von Vulnerabilitätserfahrungen ethisch näher bestimmen?* Die Grenze, die

---

1 Thomas Rentsch, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2015, 114, vgl. auch XXVIII–XXXV.

2 Vgl. Marie Göbel/Marcus Düwell, Die »Notwendigkeit« der Menschenwürde, in: Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz, hrsg. v. Mario Brandhorst/Eva Weber-Guskar, 1. Auflage, Berlin 2017, 60–90. Reflexiver Begründungsfiguren hat sich vor allem die Sprachpragmatik bedient, wie sie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entwickelt wurde. Über eine hohe Plausibilität verfügt m.E. auch der ethische Ansatz von Alan Gewirth, den Klaus Steigleder (in: *ders.*, Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, 1. Auflage, Freiburg, München 1999) als eine *konsequent-reflexive Bedingungsanalyse* rekonstruiert hat.

ich meine, ist eine *letzte* Grenze, die aus normativen Gründen nicht überschritten werden darf. Dazu zwei Begriffserläuterungen:

- (i.) Die gestellte Frage zielt auf *moralische Normativität*. Im Fokus stehen *richtiges Handeln* und seine *Begründung*. Alles Handeln diesseits der normativen Würdegrenze ist legitim, ein Handeln jenseits dieser Grenze stellt eine Grenz- und damit eine Normverletzung dar. Freilich, normative Grenzverläufe sind nicht immer klar auszumachen. Aber – und der Punkt ist entscheidend: Aus einer normativen Perspektive betrachtet, steht das Handlungsbewusstsein unter einem *Sollensanspruch*. Dabei kommt es nicht auf das an, was in der Welt der Fall *ist*, sondern auf das, was handelnd der Fall sein *soll*. Es ist der Modus des Imperativs, der das moralische Handeln von Menschen bestimmt. Feststellbar ist das Pflicht- bzw. Verantwortungsbewusstsein, für den Anderen da zu sein, vor allem bei Personen, die *sich um Andere kümmern*: Der verletzte Andere wird zur Aufforderung, ihm medizinisch zu helfen bzw. ihn achtsam zu pflegen. Die grundlegende ethische Frage lautet also: Was ist die *Quelle moralischer Normativität*?<sup>3</sup>
- (ii.) Der zweite, erklärungsbedürftige Begriff in unserer Fragestellung ist »*Vulnerabilitätserfahrung*«. Dieser wird als Bezeichnung für eine Grunderfahrung verwendet, die jeder Mensch bzw. alles Leben macht: Leben bedeutet Leiblichkeit und mit der Leiblichkeit allen Lebens hängt zusammen, dass es krank werden oder gehandicapt sein kann, abhängig und angewiesen ist. In allen Fällen ist leibliches Leben alternd und wird sterben.<sup>4</sup> Auch soziale Erfahrungen von Missanerkennung können verletzend sein.<sup>5</sup> Die potentielle Verletzlichkeit bzw. die tatsächlichen Verletzungen des Lebens stellen geradezu ein *Existential* dar. Vulnerabilität

3 Dass es solche normativen Quellen gibt, ist m.E. ein Rätsel der Wirklichkeit; dass man sich aber so uneinig darüber ist, wo diese Quellen entspringen, ist ein bedauerlicher Zustand in unseren ethischen Debatten.

4 Vgl. Martin W. Schnell, Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität, 1. Auflage, Weilerswist 2017, 20.

5 Vgl. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, 10. Auflage, Frankfurt/M., 212–225.

ist – so der Freiburger Medizinethiker Giovanni Maio – eine »Grundsignatur der menschlichen Existenz«<sup>6</sup>. Diese Art der Vulnerabilität stellt überhaupt die Erfahrung einer von allen Menschen geteilten Verletzlichkeit dar.<sup>7</sup> Diese Erfahrung ist ein Faktum: Weil Vulnerabilitätserfahrungen *alle Menschen* machen, ist dieser Erfahrungstyp *universal*.<sup>8</sup> Diese universale Aussage bestätigt auch Peter G. Kirchschläger, wenn er konstatiert: »Die Verletzbarkeit des Menschen weist [...] eine Universalität auf, da sie *alle Menschen* betrifft – kultur- und generationenübergreifend«<sup>9</sup>. Im Gegensatz zu Freiheitserfahrungen gibt es bei Vulnerabilitätserfahrungen von vorn herein *niemanden*, der *nicht betroffen* ist. »Freiheit« – als ethischer Grundbegriff verwendet – ist nicht selten dem Vorwurf ausgesetzt, über ein »erhebliches Exklusionspotential«<sup>10</sup> zu verfügen: Man denke nur an »Kleinkinder, schwer geistig behinderte, demente oder gar dauerhaft komatöse Menschen«<sup>11</sup>. Diesem kritischen Einwand

6 Giovanni Maio, Ethik der Verletzlichkeit, 1. Auflage, Freiburg, Basel, Wien 2024, 9.

7 Vgl. Regina Schidel, Relationalität der Menschenwürde. Zum gerechtigkeits-theoretischen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, 1. Auflage, Frankfurt/M. 2023, 240f.

8 Vgl. dazu Schnell, Ethik im Zeichen vulnerabler Personen (Anm. 4), 21: »Vulnerabilität ist eine Universalie. Sie bezeichnet etwas, das auf alle Menschen (und wohl auch Tiere) zutrifft.«

9 Peter G. Kirchschläger, Verletzbarkeit und Menschenrechte, in: Unsichtbar. Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität. Vulneranz und Menschenrechten, hrsg. v. Hildegund Keul, 1. Auflage, Würzburg 2023, 212.

10 Thomas Gutmann, Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 15 (2010), 5 (kursiv H.R.). – Dagegen: Eine transzendentalphilosophische Begründung einer absoluten und universalen Menschenwürde *im Ausgang vom Begriff der »Freiheit« bzw. einer »moralfähigen Person«* liegt bei Michael Zichy vor: Ders., Menschenwürde. Eine transzendentalphilosophische Begründung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 107 (2021), 523–548. Wenn Michael Zichy die These aufstellt, dass geistig schwer beeinträchtigte Menschen grundsätzlich ein »moralisches Recht« (ebd., 543) darauf hätten, eine »moralfähige Person« (ebd.) zu sein, die über eine Menschenwürde verfüge, dann scheint hier ein argumentativer Zirkel vorzuliegen, denn: über ein moralisches Recht zu verfügen, setzt die Menschenwürde schon voraus. Das, was begründet werden soll, nämlich die Menschenwürde, wird bei der Begründung impliziter Weise selbst schon in Anspruch genommen (vgl. ebd., 543ff.).

11 Ebd., 13.

schließt sich auch Melanie Werren an: Würdevorstellungen, die ihren ethischen Grund in Fähigkeiten wie Selbstbestimmung oder Selbstständigkeit sähen, stünden in der Gefahr, dass Menschen mit einer Demenzerkrankung »vom Schutzkonzept der Menschenwürde ausgeschlossen«<sup>12</sup> würden. Mit anderen Worten: Im Kontext freiheitsbasierter Würdeverständnisse führt der allmähliche Verlust an Freiheit dazu, demente Personen nicht mehr als schutzwürdig erachten zu können. Eine solche Konsequenz wäre ethisch untragbar.<sup>13</sup> Aus diesem Grund entscheide ich mich dafür, den »Freiheits«-Begriff als Ansatzpunkt meiner ethischen Reflexion zu suspendieren und ihn durch den »Vulnerabilitäts«-Begriff zu ersetzen. Dieser Wechsel ist in der Care-Ethik nicht neu, wird aber m.E. in den ethischen Debatten noch viel zu wenig erwogen. In ähnlicher Weise vertritt Melanie Werren auch die Auffassung, dass ein umfassender Würdeschutz nur eine »unbedingte Würde«<sup>14</sup> beanspruchen könne. Mit »unbedingt« meint sie eine Würde, die »unabhängig von empirischen Bedingungen«<sup>15</sup> ist, die nur »jenseits konkreter und realer Eigenschaften«<sup>16</sup> verortet werden könne. Anders ausgedrückt: Die Würde des Menschen, soll sie auch frei-

12 *Melanie Werren*, *Würde und Demenz. Grundlegung einer Pflegeethik*, 1. Auflage, Baden-Baden 2019, 18.

13 Eine entgegengesetzte Position vertritt hier der australische Ethiker Peter Singer. Er erwägt die aktive Tötung von Menschen, die »nicht selbstbewusst, rational oder autonom« (*Peter Singer*, *Praktische Ethik*, Stuttgart <sup>2</sup>1994, 245) sind. Die Entscheidung über ihr Leben hängt nach Singer nicht von einer unbedingten Würde bzw. einem Recht auf Leben, sondern von Interessen ab, die Andere in Bezug auf dieses Leben formulieren, gewichten und am Ende dann gegeneinander abwägen. Gegen diese Art einer Rechtfertigung nichtfreiwilliger Euthanasie gab es vor allem von Seiten behinderter Menschen eine Welle von Protesten. Sie fühlten sich persönlich in ihrem Lebensrecht bedroht und fürchteten, durch die Kostenkalkulation einer Leistungsethik wieder zu »unwertem Leben« abgestempelt zu werden (vgl. *Kurt Wuchterl*, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1. Auflage, Stuttgart, Wien 1997, 265). Solche moralischen Reaktionen zeigen, wie gerade auch behinderte bzw. verletzte Menschen – bei ihrem eigenen Leben – von einem *Wert* ausgehen, der von Anderen nicht einfach negiert werden darf.

14 *Werren*, *Würde und Demenz* (Anm. 12), 64-117.

15 Ebd., 65.

16 Ebd., 104.

heitseingeschränkten Menschen zukommen, kann nicht von Eigenschaften wie ihren rationalen oder moralischen Fähigkeiten, ihren Krankheitszuständen oder ihren Leistungen abhängig gemacht werden. Obwohl begrifflich unbedingte Menschenwürde und empirische Fakten immer ineinander verwoben sind, ist dieser Würdetyp als solcher frei von anthropologischen, historischen, soziologischen, psychologischen oder biologischen Fakten zu denken.<sup>17</sup> Ethische Reflexionen im Ausgang von Vulnerabilitätserfahrungen sind – so unsere Vermutung – weniger Einwänden ausgesetzt, wenn es darum geht, inklusiv bzw. universal zu denken: Die ethische Erwartung ist, dass Vulnerabilitätserfahrungen – im Vergleich zu Freiheitserfahrungen – über ein Normativitätspotential verfügen, in das tatsächlich *alle Menschen* einbezogen sind. Wichtig erscheint es uns also, die ethische Argumentation bei Vulnerabilitätserfahrungen zu beginnen, ohne am Ende der Reflexion aber die *moralische Wertdimension*, die mit empirischen Vulnerabilitätserfahrungen verschränkt ist, zu vernachlässigen. Genau so eine Vernachlässigung der Wert- bzw. Würdedimension scheint bei Jule Govrins Verständnis von »Vulnerabilität« vorzuliegen<sup>18</sup>, wenn sie die Meinung vertritt, dass auf die Würde als »normative[m] Anker«<sup>19</sup> verzichtet werden könne. Ob der beabsichtigte grundbegriffliche Wechsel am Ende ethisch sinnvoll ist, muss dann in kritischen Diskursen geprüft werden.

- (iii.) Im Anschluss an diese Erläuterungen lässt sich nun unsere Problemstellung präzisieren: Durchdenken möchte ich eine ethische Argumentationsfigur, die in der Lage ist, die *normative, notwendige und universale Quelle* von *Vulnerabilitätserfahrungen* aufzuzeigen. Dabei ist der Ausgangspunkt der ethischen Reflexion, dass Vulnerabilitätserfahrungen ein *universales Faktum* darstellen. Dieser Ansatzpunkt verspricht m.E., die moralische Grenze des Menschlichen – die Würdegrenze – näher bestimmen zu können.

17 Vgl. *Omri Böhm*, Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität, Aus dem Engl. übers. v. Michael Adrian, 3. Auflage, Berlin 2022, 61, vgl. auch 16.

18 Vgl. *Jule Govrin*, Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit, 1. Auflage, Berlin 2025, 357f.

19 Ebd., 357.

### 3. Vulnerabilitätserfahrungen

#### 3.1. Empirische Vulnerabilitätserfahrungen

Beginnen wir den reflexiven Denkweg bei der *Erfahrung von Vulnerabilität*, genauer gesagt: bei *Verletzungserfahrungen*. So vorzugehen, ist – trotz aller Erwartungen, die wir in den »Vulnerabilitäts«-Begriff gelegt haben – alles andere als selbstverständlich. Warum? Die Erfahrung, dass ein konkreter Mensch physisch verletzt ist, kann zunächst einmal – in einem naturwissenschaftlichen Kontext – als eine *rein empirische Erfahrung* gedeutet werden. Ohne andere Verletzungsformen in den Blick zu nehmen, ließe sich in diesem Fall aus einer biologischen Perspektive sagen, dass es Kausalketten gibt, die zu der Verletzung geführt haben. Das wissenschaftliche Interesse geht auf die Erforschung der Ursachen, die einen Organismus aus dem Gleichgewicht bringen, und dann auf die kausalen Folgewirkungen, die solche Standardabweichungen generieren können. Was vorläge, ließe sich als eine »*biologische Dysfunktionalität*« bezeichnen. Die Sozialphilosophin Jule Govrin beschreibt den gleichen Sachverhalt mit einer anderen Begrifflichkeit: Empirische Vulnerabilitätserfahrungen seien, so sagt sie, auf situative Zustände bezogen, in denen Organismen sich aktuell befänden, das heiße, dass in naturwissenschaftlich gefassten Erfahrungskonzepten eine »*analytische[n] Verwendungsweise*«<sup>20</sup> des »Vulnerabilitäts«-Begriffs vorliege. In diesem Sinne ist das Verständnis dessen, was eine physische Verletzung ist, ausschließlich *faktenbezogen*; die Beobachtungsperspektive, die eingenommen wird, ist rein *deskriptiv*. Die wissenschaftliche Zuständigkeit liegt in unserem Beispiel bei der Biologie. Erweitert man diese biologische Forschungsperspektive, kommen weitere Naturwissenschaften, aber auch verschiedene Sozialwissenschaften hinzu.<sup>21</sup>

20 Ebd., 307 (kursiv H.R.).

21 Diese rein deskriptive Perspektive nimmt auch Ludwig Wittgenstein ein, wenn er konstatiert, dass man einen Mord allein aufgrund physischer oder psychischer Einzelheiten schildern könne. Die bloße Beschreibung dieser Fakten enthalte nichts – so Wittgenstein wörtlich weiter –, »was wir als ethischen Satz bezeichnen könnten.« (*Ludwig Wittgenstein*, Vortrag über Ethik, in: *ders.*, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. u. übers. v. Joachim Schulte, 1. Auflage, Frankfurt/M. 1989, 12) Bloße Beschreibungen von Fakten

### 3.2. Moralische Vulnerabilitätserfahrungen

Was ich in meiner zweiten Vorbemerkung schon angedeutet habe, ist folgender metaethischer Gedanke, – ohne diesen Gedanken zu berücksichtigen, kann die Argumentation ethisch nicht exakt durchgeführt werden: Aus einer empirisch-analytischen Wahrnehmung von Vulnerabilität bzw. von Verletzungen folgt für ein Subjekt in keiner Weise, wie es mit dem verletzten Organismus umgehen *soll*. Auch lassen sich ethisch aus faktenbezogenen Vulnerabilitätsdeskriptionen keine wertbasierten Präskriptionen ableiten. Oder anders ausgedrückt: Aus einer bloßen Vulnerabilitätsbeschreibung ergeben sich keine normativen Handlungsanweisungen. Ein Fehlschluss ist hier zu vermeiden.<sup>22</sup> Was es also – aus einer ethischen Perspektive – in den Erfahrungen des Subjekts, das sich sorgt, zu entdecken gilt, ist eine dezidiert *moralische Quelle*, die in lebensweltlichen Wahrnehmungen zwar mit empirischen Fakten verschränkt ist<sup>23</sup>, ethisch aber in ihrer *Unabhängigkeit von diesen Fakten* analysiert werden muss. Im Gegensatz zu einem biologischen Verständnis hat der »Vulnerabilitäts«-Begriff in lebensweltlichen Sorgerkontexten immer auch eine *normative Implikation*: Die Feststellung, dass »Person A verwundbar ist«, impliziert normativ immer schon, dass mit ihr sorgsam umgegangen werden soll. Diesen ethischen Sachverhalt bestätigt auch Jule Govrin, wenn sie schreibt: »Wenn man genauer hinsieht, unterwandert der Vulnerabilitätsbegriff die Trennung von Analyse und Normativität. Er führt über die analytische Anwendbarkeit hinaus auf den ethischen Gehalt hin.«<sup>24</sup> Inwiefern lässt sich nun bei Vulnerabilitätserfahrungen, mit denen eine moralische Relevanz verbunden ist, ein *normativer, notwendiger und universaler Grund* ausfindig machen, der als handlungsanleitend gedeutet werden kann? Das ist hier die Frage. Treiben wir die ethische Reflexion weiter voran.

---

enthalten nichts Ethisches, – das ist auch hier der metaethische Gedanke, der wissenschaftstheoretisch im Hintergrund steht.

- 22 Vgl. *David Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur, übers., mit Anm. u. Reg. vers. v. Theodor Lipps, 2. Auflage, Hamburg 1978, Bd. II, 211f u. *George Edward Moore*, Principia Ethica, übers. v. Burkhard Wigger, 1. engl. Auflage 1903, Stuttgart 1977, 75.
- 23 Vgl. *Rentsch*, Die Konstitution der Moralität (Anm. 1), XXVIII–XXXV, 61, 109–115.121f.270 – 272.
- 24 *Govrin*, Universalismus von unten (Anm. 18), 307.

### 3.3. Praxis der Sorge

#### 3.3.1. *Sorge als Antwort auf moralische Vulnerabilitätserfahrungen*

Plausibel ist die Beobachtung von Giovanni Maio, dass die Haltung der »Sorge [...] als Antwort auf die Verletzlichkeit zu betrachten«<sup>25</sup> sei. Es ist in der Tat das Bewusstsein der Sorge, das auf lebensweltliche Vulnerabilitätserfahrungen *reaktiv* bezogen ist. Diese ethische Relation, die zwischen Vulnerabilitätserfahrungen und respondierendem Sorgebewusstsein bzw. respondierenden Sorgehandlungen besteht, ist der jetzt erweiterte Ausgangspunkt unserer ethischen Argumentation. Dabei ist bei denjenigen, die sich um Andere sorgen, nicht nur ein empirisches, sondern vor allem ein *moralisches Verständnis* von Vulnerabilität vorausgesetzt. Selbstverständlich bezieht jedes Sorgebewusstsein – sowohl in der Medizin und der Pflege als auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen – Vulnerabilitätsfakten in das eigene Denken und Handeln mit ein. Diese Fakten sind zwar notwendig, aber nicht schon hinreichend, um Sorgehandlungen vollziehen und um ethisch erklären zu können, wie es zu solchen Handlungen kommen kann. Hier bedarf es – im Ausgang des praktischen Bewusstseins, Sorgehandlungen zu vollziehen – der *ethischen Rückfrage* nach den implizierten moralischen Bedingungen dieses Handlungstyps.

#### 3.3.2. »Sich berühren lassen«

Bei jeder Sorge, die eine Antwort auf lebensweltliche Vulnerabilitätserfahrungen darstellt, ist immer auch interessant zu sehen, welche Funktion in solchen Kontexten der beteiligten *affektiven Komponenten* zukommt. Um diesen emotionalen Aspekt in den Blick zu bekommen, beziehen wir uns exemplarisch auf das »Gleichnis vom barmherzigen Samariter« (Lk 10,25–37/EÜ 2016), in dem ein Helfender, der von der Notsituation eines Verletzten berührt wird, auf eine affektive Art und Weise reagiert. In der revidierten Einheitsübersetzung wird übertragen, dass der Samariter mit dem Halbtotgeschlagenen »*Mitleid*« (Lk 10,33, kursiv H.R.) gehabt habe. Im griechischen

25 Maio, Ethik der Verletzlichkeit (Anm. 6), 85 (kursiv H.R.).

Original wird aber ein Begriff verwendet, der eine viel dringlichere moralische Affektion zum Ausdruck bringt, als dies bei dem allzu oft auch paternalistisch verwendeten Begriff des »Mitleids« der Fall ist: »Splaɡhɲizomai« meint eine moralische Betroffenheit, die »das stärkste Gefühl erbarmender bzw. liebender Hinwendung«<sup>26</sup> umfasst. Es geht um eine »totale Bereitschaft zur rettenden existentiellen Hinwendung, die alle Mittel, Zeit, Kraft und Leben einsetzt«<sup>27</sup>, um für den verletzten Anderen Sorge zu tragen. Die sorgende Einstellung denkt und empfindet hier strikt vom notleidenden Anderen her. Die ethische Frage ist, welche *moralische* – oder noch präziser formuliert –, welche *normative Quelle* im praktischen Bewusstsein von Sorgenden ein solch *hochaffektives Berührtsein* bewirken kann? Ausfindig zu machen, gilt es auch hier wieder, den Ursprung moralischer Normativität.<sup>28</sup>

### 3.3.3. *Eigeninteresse als Grund für Sorgehandlungen*

Bei allen Sorgeeinstellungen, wie stark sie moralisch auch immer begründet und motiviert sein mögen, darf die Pluralität möglicher Handlungsgründe nicht außer Acht gelassen werden. Natürlich gibt es, zusammen mit moralischen Motivationen, immer auch Handlungsgründe, die dezidierten *Eigeninteressen* entspringen: Ein ökonomisches Interesse, sich um Andere zu kümmern, wird zum Beispiel immer dann relevant, wenn es um das Entgelt von pflegenden Personen geht. Dieser Handlungsgrund ist in seiner Berechtigung nicht zu vernachlässigen. Er verfügt sogar über eine moralische Dimension, denn die Entlohnung bedeutet, vom Standpunkt einer Anerkennungstheoretischen Wechselseitigkeit aus betrachtet, nichts anderes als eine anerkennende Gegenleistung für die Sorgearbeit, die eine pflegende Person erbracht hat. Im Anschluss an Axel Hon-

---

26 Hans-Helmut Eßer, Art. »Barmherzigkeit«, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. v. Lothar Coenen/Erich Beyreuther/Hans Bietenhard (I), Wuppertal 1967, 57.

27 Ebd.

28 Zu moralischen Sollensansprüchen in den monotheistischen Religionen vgl. Herbert Rommel, Globale Verteidigung der Menschenwürde. Zum Wert des Menschen im Judentum, Christentum und Islam, 1. Auflage, Paderborn 2020.

neth kann das Entgelt als eine »soziale Wertschätzung« bezeichnet werden.<sup>29</sup>

Ein ausschließliches Eigeninteresse als Grund für Sorgepraktiken wäre dann gegeben, wenn der vulnerable oder tatsächlich verletzte Andere umsorgt bzw. gepflegt wird, weil man sich von ihm einen zukünftigen Vorteil erwartet. Dieser Handlungsgrund wäre rein *instrumentell*: In diesem Fall würde nämlich der Andere als ein Mittel erachtet, um die eigenen Zwecke zu befördern. Solche Zwecksetzungen können sich an eigenen Pflegeerwartungen oder am eigenen Profit orientieren, aber auch ideologisch oder machtpolitisch ausgerichtet sein. Für Sorgepraktiken, denen Reziprozitätserwägungen zugrunde liegen, muss keine Menschenwürde angenommen werden. Nicht selten werden Eigeninteressen – kollidieren sie mit moralischen Handlungsgründen – diesen vorgezogen.<sup>30</sup> Dabei können die Abwägungsprozesse mehr oder weniger bewusst ablaufen. Globalpolitisch scheinen heute ökonomische Handlungsgründe sogar über eine geradezu omnipotente Motivationskraft zu verfügen. Die Frage ist hier immer wieder, welche Handlungsgründe einer Totalisierung des Ökonomischen Einhalt gebieten können.<sup>31</sup>

## 4. Reflexive Argumentation: ethische Bestimmung der Würdegrenze

### 4.1. Normative Bedingungen der Sorge: »Verantwortlichkeit« – »Begegnung« – »Wissen um universelle Verwundbarkeit«

Wiederholen wir jetzt – nach diesen vorbereitenden Überlegungen – die ethische Ausgangsfrage unseres Denkweges: Was sind die *normativen Bedingungen* dafür, dass Menschen sich um *verletzte Menschen sorgen* können? Was sind hier – neben allen affektiven Dispositionen – die *bewusstseinsmäßigen Voraussetzungen* in einem

29 Vgl. *Honneth*, Kampf um Anerkennung (Anm. 5), 196–210.

30 Vgl. dazu *Herbert Rommel*, Normenkonflikte und Abwägungsprozesse. Moderne Schlüsselprobleme in der ethischen Bildung, 1. Auflage, Freiburg, München 2007.

31 Zu verschiedenen »Dimensionen von Care« vgl. *Elisabeth Conradi*, Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, 1. Auflage, Frankfurt/M. 2001, bes. 44–60.

moralischen Subjekt? Knapp rekonstruiere ich drei Antworten, die in den sozialphilosophischen, medizinisch- und pflegeethischen Debatten gegeben wurden:

- (i.) Einen Ansatz, der von der verletzbaren Leiblichkeit des Menschen ausgeht, verfolgt Emmanuel Lévinas. Die normativ unverzichtbare Bedingung für jedes Sorgebewusstsein ist bei ihm die *Verantwortlichkeit*. Es ist der Blick in das vulnerable bzw. das verletzte Antlitz des Anderen, der eine Verantwortung für ihn, für sein Leben, hervorruft. Der Ruf in diese Verantwortung kann nach Emmanuel Lévinas nicht überhört werden. Vielmehr »obliegt«<sup>32</sup> es dem Verantwortlichen, für die Hilfsbedürftigen Sorge zu tragen. Der Verantwortung ist man geradezu unterworfen. Genau diese Art der Verantwortung ist gemeint, wenn Lévinas vom »Sub-jekt« redet. Metaphorisch gesprochen, bedeutet der »Subjekt«-Begriff, Unterworfener eines verletzbaren Anderen zu sein.<sup>33</sup> Damit ist vor allem die *Unausweichlichkeit*, die *Notwendigkeit*, des normativen Anspruchs betont, die der Sorgende vom Anderen her empfindet.<sup>34</sup> Entscheidend sei sowohl für Emmanuel Lévinas als auch für die Care-Ethik – so Franziska Krause zutreffend – »das Bewusstsein für die Bedingtheit des Lebens« und die »Angewiesenheit auf

---

32 Emmanuel Lévinas, Die Verantwortung für den Anderen, in: *ders.*, Ethik und Unendliches, Übers. v. Dorothea Schmidt, 4., überarb. Auflage, Wien 2011, 72.

33 Vgl. ebd., 74: »Gerade in dem Maße, in dem die Beziehung zwischen dem *Anderen* und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem *Anderen* gegenüber unterworfen (*Je suis sujétion à autrui*); und vor allem in diesem Sinn bin ich ›Subjekt‹ (*sujet*). Ich bin es, der alles erträgt.«

34 Im Anschluss an Emmanuel Lévinas verweist Giovanni Maio auf die normative Bedingung der »*Ungleichgültigkeit*« (Maio, Ethik der Verletzlichkeit [Anm. 6], 86, kursiv H.R.): Menschen, die sich sorgen, seien Verletzten gegenüber *nicht indifferent*. Den Verletzten würden sie als etwas wahrnehmen, was sie selbst in den Modus des Sich-Kümmerns bringe. Offensichtlich geht vom Anderen, so der Gedanke Maios, ein *normativer Achtungsanspruch* aus, der als Reaktion das Bewusstsein der Sorge hervorruft. Ein Sorgebewusstsein bzw. eine Sorgehandlung sind in der Tat nur möglich als Antwort auf die Hilfsbedürftigkeit eines verletzten Anderen, der dem Sorgenden *nicht gleichgültig* ist.

- andere Menschen, aus der heraus das Wahrnehmen von Verantwortung für den Anderen«<sup>35</sup> entstehe.
- (ii.) Demgegenüber identifiziert Martin W. Schnell die *bloße Begegnung* mit hilfsbedürftigen Personen als normative Voraussetzung für das Bewusstsein der Sorge: die Begegnung als Phänomen, aus dem der moralische Sollensanspruch an den Pflegenden ergeht, dem Bedürftigen zu helfen. Konkret: Beim Eintritt in das Zimmer eines Wachkomapatienten sei es der Mensch – so Martin W. Schnell – und nicht der Papierkorb, auf den die pflegende Person zugehe.<sup>36</sup> Es ist hier die bloß *zwischenmenschliche Begegnungssituation*, die durch *etwas Normatives* charakterisiert ist. Die Frage wird nur sein, ob »Begegnung« ein zureichender ethischer Grund sein kann, das heißt, ein Grund, der bis zum letzten Punkt seiner moralischen Normativität expliziert ist.
- (iii.) Auch Jule Govrin geht es um Begegnungen, spezifisch um Begegnungen, die im Kontext solidarischer Praktiken stattfinden. Sie verfolgt das Argumentationsziel, den »kleinsten gemeinsamen Nenner«<sup>37</sup> eines ethischen »Universalismus von unten«<sup>38</sup> zu ermitteln. Dieser könne nicht gedacht werden, ohne die »Verschiedenheit« menschlicher Körperlichkeit zu berücksichtigen.<sup>39</sup> Definitorisch geht sie davon aus, dass sich Solidarität als eine Sorgepraxis auffassen lässt.<sup>40</sup> Dabei lehnt sie es aber aus metaphysikkritischen Gründen ab, die Menschenwürde als ein übergeordnetes Prinzip aufzufassen, das als Kandidat zur ethischen Begründung von Sorgepraktiken in Frage kommt.<sup>41</sup> Auf diesen Sachverhalt haben wir bereits verwiesen. Vielmehr ist Jule Govrin davon überzeugt, dass der Hauptgrund für solidarische bzw. sorgende Handlungen in einer Praxis zu finden ist, in der es ein

35 Franziska Krause, *Sorge in Beziehungen. Die Care-Ethik und der Begriff des Anderen bei Emmanuel Lévinas* (MPh, 14), 1. Auflage, Stuttgart-Bad Cannstatt 2017, 158.

36 Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen* (Anm. 4), 96f.

37 Govrin, *Universalismus von Unten* (Anm. 18), 350.

38 Vgl. ebd., 436–458.

39 Vgl. ebd., 383.

40 Vgl. ebd., 382.

41 Vgl. ebd., 357.

*Wissen um die verwundbare Körperlichkeit aller Menschen* gibt. Ihr entscheidender Gedanke lautet wörtlich: »Das Wissen um universelle Verwundbarkeit führt [...] zu *Forderungen* nach gleicher Versorgung für alle im basalen Sinne des Schutzes des Lebens, wie ihn die Menschenrechte versprechen.«<sup>42</sup> Im Zusammenhang, in dem dieser Satz formuliert wird, kommt es Jule Govrin ganz entscheidend auf die ethisch begründende Denkfigur an, dass ein »Wissen um die universelle Verwundbarkeit« aller Menschen den normativen Grund für egalitäre Sorgepraktiken abgeben kann. Solidaritätspraktiken folgen aus einem Vulnerabilitätswissen, – das ist wohl der Kerngedanke, auf den es Jule Govrin bei ihrem ethischen Begründungsversuch ankommt.<sup>43</sup> Nicht falsch ist es an dieser Stelle wohl, das »Wissen«, von dem sie spricht, als ein *Erfahrungswissen* um die Vulnerabilität aller Menschen zu verstehen.

#### 4.2. Strikt reflexive Fragehaltung: Menschenwürde

Nach diesen drei Positionen zum normativen Grund der Sorge drängt sich m.E. eine Frage auf, die *konzeptionell* nicht unbeantwortet bleiben darf: Sind »Verantwortlichkeit«, »Begegnung« und das »Wissen um universelle Verwundbarkeit« *unhintergehbare* und *normativ zureichende Antworten* auf die Frage nach den moralischen Bewusstseinsbedingungen, Sorgehandlungen vollziehen zu sollen? Ich glaube: nein. Hier gibt es in den ethischen Begründungsdebatten – wie ich meine – allzu oft einen *ethisch blinden Fleck*, man

---

42 Ebd., 383 (kursiv H.R.).

43 Ganz ähnlich argumentiert Philip Hogh (*ders.*, *Ethischer Materialismus. Kritische Theorie des Lebens*, 1. Auflage, Hamburg 2025). Auch sein ethischer Ausgangspunkt ist eine Erfahrung »von allgemeiner Bedeutung« (38): nämlich die Erfahrung des Schmerzes bzw. des Leides. Die ethische Normativität, die sich in menschlichen Lebensformen zeige, habe einen »reaktiven Charakter«. Philip Hogh wörtlich weiter: »Weil Menschen von ihrer Geburt an *erwarten*, dass ihnen geholfen wird, wenn sie leiden, und sie sich mit ihrem Leiden nicht einfach abfinden, lassen sich *normative Forderungen auf diese für menschliche Wesen konstitutive Hilfserwartung zurückbeziehen*.« (37, kursiv H.R.).

könnte auch sagen: eine *ethische Argumentationslücke*.<sup>44</sup> Der »Verantwortungs«-Begriff, wie ihn Emmanuel Lévinas verwendet, weist zwar durchaus eine stark normative Bedeutungskomponente auf, diese Normativität ist m.E. begrifflich aber noch weiter explizierbar. Weniger deutlich kommt ein moralischer Sollensanspruch beim Begriff der »Begegnung« zum Ausdruck. Dieser kann auch in dem nicht-ethischen Sinne verstanden werden, dass ein Mensch zu einem anderen Menschen in ein verobjektiviertes Verhältnis mit dem Interesse tritt, ihn aufgrund wissenschaftlicher Ambitionen untersuchen zu wollen. Auch ein »Wissen« um die universale Verwundbarkeit aller Menschen muss nicht notwendigerweise über eine moralische Implikation verfügen. Es könnte sich, darauf wurde schon im Kapitel 3.1. hingewiesen, um ein rein faktenbezogenes, biologisches Vulnerabilitätswissen handeln. Obwohl m.E. allen drei Konzepten grundsätzlich zugestimmt werden kann, fehlt diesen Begründungsversuchen doch ein *explizit moralischer Grund, der als normativer Grund ausgewiesen und als solcher auch nicht weiter hinterfragt werden kann*. Es geht mir darum, bei Begriffen, die Menschen lebensweltlich zur Begründung ihrer Sorgehandlungen verwenden, nicht nur die empirische – die faktenbezogene –, sondern ausdrücklich auch diejenige moralische Bedeutungskomponente zur Sprache zu bringen, die mit der empirischen Bedeutungskomponente verschränkt ist.<sup>45</sup> In diesem Sinne ist eine strikt reflexive Fragehaltung angehalten, *weiterzufragen*: Was ist in einem moralischen Bewusstsein die *unhintergehbare, normative Bedingung der Möglichkeit* von Verantwortlichkeit und fürsorglichen Begegnungen und die *unhintergehbare, normative Bedingung* eines Wissens um die universale Verletzbarkeit des Menschen? Selbstverständlich gibt es auf diese Frage wieder verschiedene Antworten. Manche sagen z.B., dass Menschen ein *basales Recht* zukomme, aus dem alle Normativität entspringe, – auch die für Sorgehandlungen.<sup>46</sup> Fokussieren wir uns

44 Vgl. Herbert Rommel, Menschenwürde und Achtung. Ethische Begründungsdefizite im philosophischen Diskurs, in: Philosophisches Jahrbuch 129 (2022), 6–25.

45 Vgl. dazu Kap. I (iii.).

46 Zu verweisen ist hier z.B. auf die These von Hannah Arendt, dass es nur ein *einziges Menschenrecht* gäbe, nämlich das »Recht, Rechte zu haben«: [file:///C:/Users/xhbl32/Downloads/admin,+HANet5\\_09\\_Arendt\\_Menschenrecht.pdf](file:///C:/Users/xhbl32/Downloads/admin,+HANet5_09_Arendt_Menschenrecht.pdf) (letzter Aufruf: 13.8.2025). Dieses allgemeine Recht bedeutet für sie, »einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören« (ebd., 7). In

aber auf eine *unhintergehbare Antwort*, so müsste es m.E. *nicht ein Recht*, sondern ein *moralischer Wert* sein, der notwendigerweise *anzunehmen* ist.<sup>47</sup> Das zu sehen, ist mir wichtig. Der Wert, der hier gemeint ist, wurde in vielen ethischen, aber auch juristischen Konzepten als die »*Würde des Menschen*« interpretiert. Am Ende des reflexiven Denkweges sehen wir uns also argumentativ gezwungen, einen notwendigen Würdewert *anzunehmen*. Mit »anzunehmen« ist gemeint, dass Menschen, die sich um Andere sorgen, sich genötigt sehen, *anzuerkennen*, dass diesen eine notwendige Würde zukommt. Anzunehmen, dass es eine notwendige Würde gibt, ist heute aber hoch umstritten: Nicht nur die Existenz, sondern auch die bloße Annahme eines moralisch-notwendigen Wertes steht – vor allem in den aktuellen philosophischen Würdedebatten – unter einem

---

diesem Sinne sollten Menschen immer Staatsangehörige sein, weil realiter überhaupt nur Staaten über die Fähigkeit verfügen würden, konkrete Rechte garantieren können. Einzig der Verlust der politischen Gemeinschaft sei es, der Menschen aus der Menschheit ausstoßen bzw. herausschleudern könne (ebd., 8). Das Rechte, Rechte zu haben, ist für Hannah Arendt eine »wesentliche menschliche Qualität«. Sie bezeichnet diese Qualität auch als »Menschenwürde« (ebd.). Auf unser Thema übertragen, könnte das bedeuten: Das grundlegende Recht, über Rechte zu verfügen, umfasst auch das Recht, in Verletzungssituationen Hilfe zu erfahren. Dieses Recht wäre in diesem Denkkontext dann der letzte rechtliche Grund für Sorgehandlungen. – Zu den »normativen Grundvoraussetzungen«, auf denen die Menschenrechte basieren sollen, vgl. *Arnd Pollmann*, *Menschenrechte und Menschenwürde*. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts, 1. Auflage, Berlin 2022, bes. 79.

- 47 Nur an einer einzigen Stelle weist Giovanni Maio darauf hin, dass die Handlungsmotivation des Sorgenden »sich aus der Einsicht und Überzeugung« ergäbe, »dass das, wofür es sich zu engagieren gilt, etwas *Wertvolles*« (Maio, *Ethik der Verletzlichkeit* [Anm. 6], 88; kursiv H.R.) sei. – Vgl. dazu auch *Steigleder*, *Grundlegung der normativen Ethik* (Anm. 2), 35: Menschliches Handeln besitze, so Klaus Steigleder, notwendigerweise »eine evaluative Struktur«: »Damit ist zunächst gemeint, daß Handeln notwendig Wertungen seitens des Handelnden impliziert. Für das weitere wird allerdings entscheidend sein, daß die allgemeine Wertungsstruktur des Handelns nicht nur notwendig Wertungen, sondern auch *notwendige Wertungen*, impliziert, die kein Handelnder ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann.« Klaus Steigleder geht also davon aus, dass es ethische Werturteile gibt, die nicht kontingent, nicht beliebig sind. Moralische Subjekte, vollziehen sie bestimmte moralische Handlungen, sehen sich gezwungen, *notwendige* Handlungsvoraussetzungen anzuerkennen. Andernfalls kann die Handlung nicht zustande kommen.

entschiedenen Metaphysikverdacht.<sup>48</sup> Nicht wenige metaphysikkritische Debattenbeiträge gehen nicht mehr davon aus, dass man für einen notwendigen Wert – oder auch nur für seine Annahme – ethisch argumentieren kann.<sup>49</sup>

#### 4.3. Bestimmungen der Menschenwürde als Grenzwert des Menschlichen

Aus der Ansetzung des »Würde«-Begriffs in einem reflexiven Begründungsverfahren lassen sich m.E. nun drei Bestimmungen explizieren, die die *Würde als Grenze des Menschlichen* näher charakterisieren können. Mit anderen Worten: Die nun folgenden Erklärungen haben die argumentative Funktion, den Wert, der im Anschluss an den reflexiven Gedankengang notwendigerweise anerkannt werden muss, inhaltlich weiter zu entfalten:

- (i.) *Moralische Normativität.* Es sind letztlich moralische Werte, die über ein *Normativitätspotential* verfügen, das ihnen in typischer und ursprünglicher Weise eigen ist. Im Anschluss an Hans Jonas lässt sich feststellen: Moralische Werte – und damit auch der Würdewert – enthalten einen immanenten »Anspruch auf Wirklichkeit«<sup>50</sup>. Und weiter konstatiert Jonas, dass es besser sei, dass Werte existieren, als

48 Zum metaphysikkritischen Einwand vgl. *Franz Josef Wetz*, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, 1. Auflage, Stuttgart 2005; *Avishai Margalit*, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Übers. v. Gunnar Schmidt/Anne Vonderstein, 1. Auflage, Berlin 2012; *Eva Weber-Guskar*, *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*, 1. Auflage, Münster 2016; *Pollmann*, *Menschenrechte und Menschenwürde* (Anm. 46) u. *Govrin*, *Universalismus von unten* (Anm. 18), bes. 357.

49 Zu dieser Debatte vgl. bes.: *Brandhorst/Weber-Guskar*, *Menschenwürde* (Anm. 2) u. *Dietmar von der Pfordten/Philipp Gisbertz-Astolfi* (Hgg.), *Menschenwürde. Zur Frage ihrer Unverfügbarkeit*, 1. Auflage, Tübingen 2022; vgl. auch: *Ulfrid Neumann/Paul Tiedemann/Shing-I Liu* (Hgg.), *Menschenwürde ohne Metaphysik. Beiträge des Workshops auf dem 29. Weltkongress der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in Luzern, Schweiz, Juli 2019*, 1. Auflage, Stuttgart 2021.

50 *Hans Jonas*, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: *ders.*, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 1. Auflage, Frankfurt/M., Leipzig 1992, 132.

dass sie nicht existieren würden. Werte verfügten über ein »Vorrecht auf Sein«<sup>51</sup>. Ausgedrückt ist damit die moralische Normativität, der Sollensanspruch, der mit Werten, nicht aber mit bloßen Fakten verbunden ist, wie sie die Naturwissenschaften beschreiben. Diese normative Dimension des Würdewertes ist in der Lage, die Bedingungen der »Verantwortlichkeit«, der »Care-Begegnung« und des »Wissens um universelle Verwundbarkeit« in einem noch weitergehenden Sinne zu begründen. Vor diesem Hintergrund ließe sich dann argumentieren, dass alle Sorgenden in ihren Vulnerabilitätserfahrungen – wohl mehr unbewusst als bewusst – voraussetzen müssen, dass der verletzte Andere ein *wertvoller Mensch* ist, der einen Sollensanspruch auf Hilfe an Andere richtet. Andernfalls würden die Sorgenden sich nicht um ihn kümmern. Der Andere wäre dann ja von einem unbedeutenden, wertlosen Objekt nicht zu unterscheiden. Oder anders formuliert: Schmerzempfindungen bzw. Leiden von Menschen sollen vermieden oder zumindest gelindert werden, weil Menschen als wertvoll erfahren werden. Diesen vorausgesetzten Eigenwert als »*Menschenwürde*« zu deuten, ist meines Erachtens nicht unplausibel. Dann wäre die Annahme eines Würdewertes also die *letzte normative Bewusstseinsbedingung*, um Sorgehandlungen vollziehen und diese als moralische Reaktion auf Vulnerabilitätserfahrungen ethisch erklären zu können.

- (ii.) *Moralische Notwendigkeit.* Bisher wurde nicht behauptet, dass der Würdewert, der im Rahmen der reflexiven Argumentationsmethode notwendigerweise angesetzt wurde, als eine *moralische Tatsache* in einer extramentalen Realität existiert. Gezeigt wurde lediglich, dass Menschen, die sich um andere sorgen, in ihrer Erste-Person-Perspektive genötigt sehen, *anzunehmen*, dass es diesen Würdewert gibt. Die Denkfigur, die hier vorliegt, kann auch als eine *konditionale Argumentationsfigur* beschrieben werden: *Wenn* Sorgehandlungen moralische Reaktionen auf Vulnerabilitätserfahrungen sind, *dann* können diese Sorgehandlungen nur vollzogen bzw. ethisch erklärt werden, wenn ein moralischer Wert

---

51 Ebd.

– ein Würdewert – *vorausgesetzt* wird. Der angenommene Würdewert beruht nicht auf einer grundlegenden ethischen Entscheidung; er ist nicht einfach eine ethische Setzung, die auch anders hätte vorgenommen werden können.<sup>52</sup> In diesem Sinne scheint mir die Argumentation *nicht kontingent*, sondern *notwendig* zu sein. Wer Sorgehandlungen als gegeben erachtet, muss auch die entsprechende Wertbedingung ansetzen, die diesen Handlungstyp überhaupt erst ermöglicht. Umgekehrt lässt sich argumentieren: Wer die Würdeannahme nicht macht, kommt in einen Selbstwiderspruch hinein. Verdeutlicht werden kann diese argumentative Schwierigkeit an folgendem Satz: »Eine Person A sorgt sich anerkennend um die vulnerable Person B, ohne anzuerkennen, dass Person B über einen notwendigen Würdewert verfügt.« Was hier vorliegt, ist ein Widerspruch zwischen dem, was Person A tut, nämlich für Person B anerkennend zu sorgen, und dem, was Person A behauptet, nämlich, dass Person B keine anerkennenswerte Würde habe. Das würde der Einstellung entsprechen, dass Person B für Person A gleichgültig ist, gleichwohl sich Person A anerkennend

52 Innerhalb des menschenrechtlichen Denkansatzes, den Arnd Pollmann vorgelegt hat, nimmt die Menschenwürde keine begründende Funktion für die Menschenrechte mehr ein. Gleichwohl sind seine beiden menschenrechtlichen Grundvoraussetzungen, (i.) dass nämlich *alle Menschen über Menschenrechte* verfügen, und (ii.) dass *alle Menschen diesem Rechtsträgerkreis in strikt gleicher Weise* zugehören, für ihn »*normative Setzungen*« (Pollmann, Menschenrechte [Anm. 46], 92, kursiv H.R.). Diese Setzungen seien innerhalb des menschenrechtlichen Referenzrahmens argumentativ zwar »*unhintergebar*«, »*nicht aber grundsätzlich zwingend*.« (Ebd., 79, vgl. auch 92) Diese Vorgehensweise erspart Arnd Pollmann die argumentative Last, letzte moralische Gründe ausweisen zu müssen (vgl. dazu: Herbert Rommel/Hilary Anne-Marie Mooney, »Menschenwürde« – begriffliche Entwicklungen aus theologischen Perspektiven. Einleitung, in: Die Würde des Menschen, Theologische Reflexionen – fachübergreifende Perspektiven, hrsg. v. Hilary Anne-Marie Mooney/Herbert Rommel, 1. Auflage, Paderborn 2025, 23–30). Dennoch drängt sich die Frage auf, ob wir unsere ethischen Konzepte auf normativen Setzungen oder auf moralischen Erfahrungen aufbauen, wie z.B. der Grunderfahrung, dass Menschen *nicht leiden wollen* und darauf andere Menschen – aufgrund der *angenommenen Werthaftigkeit* Leidender – mit dem normativen Bewusstsein der Sorge reagieren. Mir scheint der Zusammen von *nicht leiden wollen* und *Sorgebewusstsein* keine normative Setzung und deswegen auch nicht an einen bestimmten moralischen Referenzrahmen gebunden zu sein.

und engagiert um Person B kümmert. Dieser *pragmatische Selbstwiderspruch* passt nicht in ein kohärentes praktisches Bewusstsein. Wer bestreiten wollte, dass bei Sorgehandlungen eine Würdeannahme zu unterstellen ist, hätte die argumentative Möglichkeit, moralische Vulnerabilitätserfahrungen bzw. die Existenz normativ motivierter Sorgehandlungen grundsätzlich in Frage stellen. Genau das dürfte aber in lebensweltlichen Kontexten nicht ganz einfach sein. Insofern hat die reflexive Argumentationsmethode wenigstens eine gewisse Notwendigkeit bei sich. Dass die Würde von Menschen – trotz pragmatischer Selbstwidersprüche – oft missachtet wird, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Offensichtlich haben Menschen gelernt, mit Selbstwidersprüchen umzugehen.

- (iii.) *Moralische Universalität.* Vulnerabilität ist immer geteilte Vulnerabilität; sie ist ein universales Faktum, so haben wir eingangs festgestellt. Auf Vulnerabilität bezogen sind Bewusstseinerfahrungen des Sollens bzw. konkrete Sorgehandlungen. Die Beziehung zwischen moralischer Vulnerabilitätserfahrung und respondierender Sollenserfahrung ist aber *nicht beliebig* in dem Sinne, dass man sich sorgen kann oder auch nicht sorgen kann, – je nach subjektiver Befindlichkeit, je nach den eigenen »bedürfnisgebunden[en]«<sup>53</sup> Wertentscheidungen. Menschliches Leben, ja überhaupt alles Leben, stellt einen *Anspruch auf Sorge*, der – aufgrund der menschlichen Freiheit – nicht notwendigerweise handelnd eingelöst werden muss, der aber in einem grundsätzlichen Sinne auch *nicht getilgt* werden kann. Diese moralische Bewusstseinerfahrung nun, dass der Verletzte andere Menschen affektiv berührt und sie zur Sorge geradezu herausfordert, hat *alle Menschen* schon in irgendeiner Weise dazu gebracht, *Sorgehandlungen zu vollziehen*. Universal sind also nicht nur Vulnerabilitätserfahrungen, sondern auch die korrespondierenden Sollenserfahrungen im praktischen Bewusstsein von Menschen, die sich sorgen. Wie Vulnerabilitätserfahrungen setzen auch Sollenserfahrungen

---

53 *Andreas Sommer*, Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt, 1. Auflage, Stuttgart 2016, 16.

die notwendige Annahme voraus, dass der verletzte Andere über einen *Würdewert* verfügt. Es ist der Würdewert, in dem letztinstanzlich moralische bzw. ethische Normativität zum Ausdruck kommt. Zur argumentativen Verdeutlichung können die Ergebnissätze unseres reflexiven Argumentationsverfahrens jetzt auch in der Form einer Oberprämisse dargestellt werden, wie sie in deduktiven Schlussverfahren verwendet wird: »Wenn Sollenserfahrungen als Reaktion auf Vulnerabilitätserfahrungen *universal* sind, dann ist auch derjenige *moralische Wert*, der die Bedingung der Möglichkeit darstellt, Sollenserfahrungen überhaupt machen zu können, *universal*«, gemeint ist der Wert menschlicher Würde. Oder – nochmals anders ausgedrückt: Das universale Faktum moralischer Vulnerabilitätserfahrungen impliziert – über das Bewusstsein der Sorge – die *Universalität* der vorausgesetzten Menschenwürde. Sich sorgen, können Menschen überhaupt nur dann, wenn sie annehmen, dass der vulnerable Andere mit einem *achtungswürdigen Wert* ausgestattet ist. Was wir als Vulnerabilitäts- und als Sollenserfahrung unterschieden analysiert haben, kommt im moralischen Bewusstsein von Menschen aber nur als *die eine Erfahrung von Sorge* zum Ausdruck. Nicht in der Freiheits-, sondern in der *Verletzungserfahrung steckt* also die *normative Evidenz*, von der Menschen sich nicht so einfach abwenden können: Selbst dann, wenn instrumentelle Gründe handlungsanleitend werden, bleibt das reflexive und universale Wissen um den moralischen Würdeanspruch des Anderen unauslöschbar im praktischen Bewusstsein von Menschen präsent.

Nur hinweisen möchte ich darauf, dass die Universalität der moralischen Sollenserfahrung sich auch als eine *Universalität der Adressaten* dieser Sollenserfahrung ausdrücken lässt: Adressaten des Sorgebewusstseins sind nämlich nicht nur Menschen, die einem nahe stehen: etwa Verwandte, Menschen der eigenen Gruppe oder Nation. Was im Kontext eines moralischen Universalismus berücksichtigungswert ist, ist »auch das [Wohl] anderer Menschen, ja *aller*

Menschen«<sup>54</sup>. In den Blick tritt so gerade auch die Sorge für schwer kranke, demente bzw. für pflegebedürftige Menschen.

## 5. Pointierungen – Begründungsfrage

Die argumentative Absicht der vorangegangenen Überlegungen war es, den normativen Grenzwert der Menschenwürde ethisch näher zu bestimmen. Verbunden haben wir dieses Vorhaben mit der ethischen Herausforderung, auf den kritischen Einwand zu reagieren, dass freiheits- bzw. autonomiebasierte Würdekonzepte in der Gefahr stehen, Kleinkinder und geistig gehandicapte Menschen aus dem Würdeschutz zu exkludieren. Um von vornherein ein inklusives Würdekonzept entwickeln zu können, hat sich m.E. die *grundbegriffliche Umstellung*, die wir vorgenommen haben, bewährt: nämlich, den Begriff der »Freiheits-« durch den Begriff der »Vulnerabilitätserfahrung« zu ersetzen. Dieser ethische Umbau ermöglicht es, den Adressatenumfang der »Würde« erweitert beschreiben zu können.

Neben dem basalen Begriff der »Vulnerabilitätserfahrung« können im Kontext der gesamten Argumentation abschließend nochmals zwei weitere Aspekte pointiert werden: Als Argumentationsverfahren ist m.E. die *reflexive Methode* unverzichtbar. Besser als praktische Syllogismen sind reflexive Begründungsformen dafür geeignet, aufzuzeigen, dass die Menschenwürde nicht kontingent und sozial konstituiert, sondern *begrifflich notwendig* und *unbedingt* ist. Eine argumentativ entscheidende Rolle hat auch der Begriff des »Wertes« gespielt. Nur durch eine Bezugnahme auf einen moralischen Wert, eben den Würdewert, lässt sich die *Normativität*, die mit Vulnerabilitätserfahrungen verbunden ist, bis zu einem Punkt hin explizieren, der selbst *nicht mehr hinterfragbar* ist. An dieser Stelle ging es darum, ethische Begründungslücken, wie sie in aktuellen Debatten vorkommen, argumentativ zu schließen.

Was lässt sich nun, trotz aller Plausibilität, gegen ein vulnerabilitätsbasiertes Würdekonzept einwenden, das in einer reflexiven Denkbewegung entfaltet wurde? Argumentativ stabil ist m.E. der

---

<sup>54</sup> Hans Joas, *Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos*, Berlin 2025, 20, u. 40.

Ausgang von Vulnerabilitätserfahrungen: Dass die grundsätzliche Verwundbarkeit bzw. tatsächliche Verwundungen ein universales Faktum sind, kann kaum bestritten werden. Wie steht es aber mit dem Reflexionsergebnis, dass die Würde, die bei jedem Sorgebewusstsein *angenommen* werden muss, über einen *normativ notwendigen Status* verfügt? In diesem Zusammenhang war der spannungsgeladene Gedanke wichtig, dass auf der einen Seite normative Ansprüche – aufgrund der menschlichen Freiheit – handelnd nicht eingelöst werden müssen, auf der anderen Seite der moralische Anspruch auf Würdeschutz aber auch nicht gänzlich abgewiesen werden kann. Genau an dieser Stelle lässt sich eine weitergehende Frage stellen, die über die bloße *Annahme* einer Menschenwürde hinausgeht: Existiert der moralische Würdegrund, auf den solidarische Handlungserfahrungen zurückbezogen werden können, als ein *moralisches Fixum* in der Welt: unverrückbar, untilgbar und weder auf soziale noch auf naturwissenschaftliche Fakten reduzierbar, oder ist dieser moralische Wert doch nur wieder bedingt, abhängig von Eigeninteressen, historischen Bedingungen, erzieherischen Settings oder manipulativen Einwirkungen?<sup>55</sup> Selbstverständlich ist, dass die

---

55 Auf die metaethische Frage, wie der Würdewert in unserer Welt gegeben sein könnte, kann an dieser Stelle nicht weitergehend eingegangen werden. Diese Frage zu beantworten, ist für den Geltungsanspruch unseres reflexiven Argumentationsverfahrens auch gar nicht entscheidend. Die transzendente Methode nimmt ihre Sicherheit aus dem argumentativen Zwang, bei moralischen Vulnerabilitätserfahrungen notwendigerweise bestimmte Bedingungen *annehmen zu müssen*. Als Hinweis nur so viel: Vermutlich kann der Würdewert als eine *mentale Entität* verstanden werden, die aber ihrerseits von *extramentalen Referenzstrukturen* abhängig ist. Der Würdewert existiert als ein begriffliches Konzept. Damit ist er ein kognitiver Gegenstand der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft selbst ist aber nicht ausreichend, um im Bewusstsein von Menschen den Würdewert zu vergegenwärtigen. Dazu bedarf es immer auch der Wahrnehmung von Menschen – und zwar von Menschen in ihrer *Leibhaftigkeit*. Empirisch wahrnehmbar sind Menschen in ihrer leibhaften Gestalt. Es ist eben nicht der Papierkorb, der bei Sorgenden ein unbedingtes Wertbewusstsein hervorruft, wie Martin W. Schnell richtig bemerkt hat, sondern es ist nur die Wahrnehmung leibhafter Menschen, die den Würdewert in ihrem praktischen Bewusstsein hervorruft. Über die rein empirische Dimension hinaus verfügt die menschliche Leibhaftigkeit über eine *werthafte* bzw. über eine *normative Relevanz*. Darauf haben wir schon oben verwiesen. In diesem Sinne hat der menschliche Leib für jedes Würdebewusstsein die Bedeutung einer *unverzichtbaren, extramentalen Referenzstruktur*. Das Würdebewusstsein ist also, so könnte man

Herausbildung normativer Prinzipien oder grundlegender Rechte, die in diesem letzten Wert gründen, material immer von bestimmten historischen Bedingungen bzw. sozialen Konflikten abhängig ist. Die Frage ist nur, ob es einen transkulturellen bzw. transhistorischen Wertgrund gibt, der in Abhängigkeit von vorherrschenden kulturellen und historischen Bedingungen normativ oder rechtlich entfaltet, entwickelt bzw. konkret bestimmt werden muss. Vor dem Hintergrund unserer starken These, dass die Würdegrenze als *normativ*, *notwendig* und *universal* zu bestimmen ist, muss diese wichtige Begründungsfrage m.E. noch weiter bedacht und diskutiert werden.<sup>56</sup>

---

mit Markus Rüter formulieren, zumindest partiell von den kognitiven Leistungen moralischer Subjekte unabhängig (vgl. dazu *Markus Rüter*, *Objektivität und Moral*. Ein problemgeschichtlich-systematischer Beitrag zur neueren Realismusdebatte in der Metaethik, 1. Auflage, Münster 2013 u. *Christoph Halbig/Christian Suhm*, *Was ist wirklich?* Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie, 1. Auflage, Heusenstamm 2004). Am Ende wird es aber immer die praktische Vernunft sein, die in der Lage ist, sich den normativen Würdewert begrifflich zu vergegenwärtigen.

- 56 Ausdrücklich danken möchte ich Arne Manzeschke für seine äußerst konstruktive Kommentierung meiner Überlegungen.