

**Fachhochschule Nordwestschweiz  
Hochschule für Soziale Arbeit**

**Sabrina Burger**

# **Das Verständnis der Menschenwürde in der Sozialen Arbeit**

**Ein diffuser Begriff und seine Bedeutung für die Behindertenarbeit**

Eingereicht bei Frau Dr. Gisela Hauss

Bachelor-Thesis an der Hochschule für Soziale Arbeit, Fachhochschule  
Nordwestschweiz, Olten

Eingereicht im Januar 2020 zum Erwerb des Bachelor of Arts in Sozialer  
Arbeit

## **Abstract**

Die vorliegende Bachelor-Thesis beschäftigt sich mit dem Begriff der Menschenwürde und dessen Bedeutung in der Sozialen Arbeit. Es wird der Frage nachgegangen, von welchem Verständnis der Menschenwürde die Soziale Arbeit allgemein und in Bezug auf die Arbeit mit Menschen mit einer Behinderung ausgeht. Zur Beantwortung dieser Frage wird die philosophische Herkunftsgeschichte des Begriffs dargelegt und neuere Würdekonzeptionen werden miteinander verglichen. Es wird untersucht, wo die Menschenwürde im Recht verortet ist und welche Rolle die Menschenrechte für den Schutz der Würde spielen. Anschliessend werden für die Würde entscheidende ethische Prinzipien in der Sozialen Arbeit allgemein und in der Behindertenarbeit herausgearbeitet und Herausforderungen und Dilemmata in der Praxis aufgezeigt. Abschliessend kann auf Basis der Ergebnisse begründet werden, warum sich ein gemeinsamer Konsens über die Definition von Menschenwürde als schwierig erweist.

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	1
2. Definition Menschenwürde .....	5
2.1 Philosophische Begriffsgeschichte .....	5
2.2 Moderne Konzeptionen .....	7
2.2.1 Instrumentalisierungsverbot.....	8
2.2.2 Kontingente und Inhärente Würde .....	9
2.2.3 Würde als Autonomie, Selbstbestimmung und Willensfreiheit.....	10
2.2.4 Würde als Selbstachtung und Schutz vor Demütigung .....	12
2.2.5 Würde als moralischer Status .....	14
2.2.6 Würde als Summe von Eigenschaften .....	14
3. Menschenwürde im Recht .....	18
3.1 Wie die Menschenwürde ins Recht kam .....	18
3.1.1 Erstmalige Nennungen .....	18
3.1.2 UN-Charta von 1945.....	19
3.2 Menschenrechte .....	19
3.2.1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948.....	20
3.2.2 Implizite Nennung in den Artikeln .....	22
3.2.3 Regionale Abkommen .....	24
3.3 Staatliches Verfassungsrecht.....	25
4. Menschenwürde in der Sozialen Arbeit.....	27
4.1 Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession .....	28
4.2 Ethische Grundsätze und Prinzipien im Berufskodex .....	29
4.2.1 Prinzip der Autonomie und Selbstbestimmung .....	32
4.2.2 Prinzip der sozialen Gerechtigkeit .....	33
4.3 Ethische Reflexion und Dilemmata in der Sozialen Arbeit .....	34
5. Menschenwürde in der Behindertenarbeit .....	38
5.1 Der Begriff der Behinderung.....	38
5.2 UN-Behindertenrechtskonvention .....	39

5.2.1 Autonomie und Selbstbestimmung .....	41
5.2.2 Inklusion .....	42
5.2.3 Barrierefreiheit und Diskriminierungsverbot .....	43
5.3 Beispiele von Herausforderungen aus der Praxis.....	44
5.3.1 Wohnen.....	45
5.3.2 Sexualität .....	47
6. Schlussfolgerung.....	49
7. Quellenverzeichnis .....	52
7.1 Literatur .....	52
7.2 Abbildungsverzeichnis .....	57
Anhang.....	58

## Abkürzungsverzeichnis

AEMR: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. Vereinte Nationen. URL: <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [Zugriffsdatum: 11. Juli 2019].

BGE: Entscheidungen des Schweizerischen Bundesgerichts, Amtliche Sammlung. URL: [http://relevancy.bger.ch/php/clir/http/index.php?highlight\\_docid=atf%3A%2F%2F127-I-6%3Ade&lang=de&type=show\\_document](http://relevancy.bger.ch/php/clir/http/index.php?highlight_docid=atf%3A%2F%2F127-I-6%3Ade&lang=de&type=show_document) [Zugriffsdatum: 4. Januar 2020].

BRK: UN-Behindertenrechtskonvention von 2008. URL: <https://www.un.org/Depts/german/uebereinkommen/ar61106-dbgbl.pdf> [Zugriffsdatum: 10. Oktober 2019].

BV: Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18. April 1999. SR 101. URL: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html#a7> [Zugriffsdatum: 11. Juli 2019].

EMRK: Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950. SR 0.101. URL: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19500267/index.html> [Zugriffsdatum: 20. April 2018].

GG: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949. URL: <http://www.gesetze-im-internet.de/gg/GG.pdf> [Zugriffsdatum: 11. Juli 2019].

ICF: International Classification of Functioning, Disability and Health.

UN-Charta: Die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945, San Francisco. SR 0.120. URL: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/20012770/200209100000/0.120.pdf> [Zugriffsdatum: 23. November 2019].

WHO: World Health Organisation.

# 1. Einleitung

Der Begriff der Menschenwürde ist in der Sozialen Arbeit immer wieder anzutreffen, beispielsweise im Berufskodex von AvenirSocial, in welchem die Menschenwürde und Menschenrechte als Grundwerte der Sozialen Arbeit genannt werden: „Die Professionellen der Sozialen Arbeit gründen ihr Handeln auf der Achtung der jedem Menschen innewohnenden Würde sowie den Rechten, welche daraus folgen.“ (AvenirSocial 2010: 8) Würde ist ein moralisch hoch aufgeladener Begriff und bildet einen wichtigen Diskussionspunkt in der Ethik der Sozialen Arbeit (vgl. Schaber 2012: 9f.).

Doch nicht nur in der Sozialen Arbeit, auch im Recht ist der Würdebegriff verortet, sei es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 mit der Formulierung „alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“ (Art. 1 AEMR) sowie im deutschen Grundgesetz mit dem berühmten Wortlaut „die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ (Art. 1 Abs. 1 GG) oder in der schweizerischen Bundesverfassung mit den Worten „Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen“ (Art. 7 BV).

Doch obwohl der Begriff Würde in den verschiedensten Disziplinen und im Alltag omnipräsent ist, fehlt eine einheitliche Definition. Im Fachdiskurs zur Sozialen Arbeit wird die unklare begriffliche Definition von Würde festgestellt und unterschiedlich bewertet. Silvia Staub-Bernasconi (2019: 130) spricht dabei von einer „Illusion eines Konsenses“. Sie stellt deshalb zu Recht die Frage, ob Menschenwürde heute „nur noch eine rhetorische Klammer im Kampf um Interessen und Interpretationshoheit zwischen pluralen Wertvorstellungen bildet, und so nur dank ihrer undefiniertheit überleben kann“ (Staub-Bernasconi 2006: 272). Lob-Hüdepohl (2007: 122) sieht in der Unschärfe des Begriffs aber auch die Chance, „sich auf den inhaltlichen Kernbestand zu konzentrieren, der lediglich die Bedingungen der Möglichkeiten beinhaltet, dass jeder Mensch selbständig (...) über seine Lebenspläne und Vorstellungen eines gelingenden Lebens entscheiden und nach ihnen leben kann“.

Sonja Hug dagegen ist der Meinung, dass für einen fachethischen Diskurs die Kenntnis unterschiedlicher Begründungsansätze und eine begriffliche Schärfung unabdingbar sei (vgl. Hug 2016: 167). Juristische Rahmenbedingungen reichen nicht aus, um das professionelle Handeln zu legitimieren (vgl. ebd.: 168).

Es zeigt sich also, dass die Definition von Würde von der jeweiligen Disziplin oder dem jeweiligen Kontext, z.B. dem Alltagsverständnis oder dem juristischen Verständnis, abhängig ist. Die hier vorliegende Arbeit nimmt diese nicht eindeutige Begriffsdefinition zum

Ausgangspunkt und erarbeitet Eckpunkte für eine begriffliche Klärung in der Sozialen Arbeit. Gerade in einem Berufskodex, wie demjenigen der Sozialen Arbeit von AvenirSocial, welcher ein Argumentarium für die Praxis darstellen soll, ist eine begriffliche Klärung und deren Abgrenzung unabdingbar. Er soll immerhin als „Instrument zur ethischen Begründung“ und „Orientierungshilfe“ (AvenirSocial 2010: 4) dienen.

Die Sozialen Arbeit beschäftigt sich primär mit „Menschen oder Gruppen, die vorübergehend oder dauernd in der Verwirklichung ihres Lebens illegitim eingeschränkt oder deren Zugang zu und Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen ungenügend sind“, so heisst es in den Zielen und Verpflichtungen der Sozialen Arbeit von AvenirSocial (2010: 6). Staub-Bernasconi nennt diese Menschen „vulnerable individuals and groups“ (Staub-Bernasconi 2006: 283), also Kinder, Behinderte, Arme, Sozialhilfeempfängerinnen oder -empfänger, Obdachlose, Angehörige von ethnischen oder sexuellen Minderheiten oder Flüchtlinge. Die Würde dieser Gruppe von Menschen wird immer wieder bedroht, da sie in der Gesellschaft häufig „als Sündenbock für erfahrene oder befürchtete strukturelle Bedrohungen [oder] sozialen Abstieg“ (ebd.) herhalten müssen. Auch die Möglichkeit, dass sie sich im Fall einer Ungerechtigkeit, Entwertung oder Menschenrechtsverletzung wehren oder gar zurückschlagen, ist bei solchen Menschen eher gering (vgl. ebd.), was das Risiko auf eine Verletzung ihrer Würde zusätzlich erhöht. Doch auch diese Menschen haben ein Recht auf ein würdevolles Leben. Hug (2016: 177) fasst zusammen:

Setzt man die Verletzlichkeit und Empfindungsfähigkeit ins Zentrum der Konzeption der Menschenwürde, so ist klar, dass allen Menschen, unabhängig von ihrem Status, ihrer psychischen und physischen Verfasstheit, Menschenwürde – und damit auch der entsprechende Schutz und die entsprechenden Rechte – zugestanden werden muss. Denn alle Menschen sind empfindungsfähig, alle erleben, auch bei schwerer kognitiver Beeinträchtigung, Freude oder Schmerz.

In der vorliegenden Arbeit richtet sich der Fokus auf Menschen mit einer kognitiven Beeinträchtigung, deren Würde besonders häufig bedroht wird. Die Autorin dieser Arbeit ist selbst beruflich in einem Wohnheim für Menschen mit einer kognitiven Behinderung tätig, kennt daher die Verhältnisse in der Praxis und sieht sich alltäglich mit den daraus resultierenden Herausforderungen und Dilemmata konfrontiert.

In der UN-Behindertenrechtskonvention sind zwar unmissverständlich die Rechte von Menschen mit einer Behinderung festgehalten, jedoch ist die Umsetzung und Einhaltung dieser Rechte im Arbeitsalltag nicht immer einfach zu gewährleisten.

In der Arbeit im Behindertenbereich gilt als wichtiger Grundsatz im Zusammenhang mit Würde beispielsweise die Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen (Art. 3 Ziff. a BRK). In

der Praxis stösst dieser Grundsatz jedoch schnell an seine Grenzen. Dies lässt sich besonders anschaulich anhand der freien Wahl des Wohnorts zeigen. Häufig haben geistig Beeinträchtigte wenig Mitspracherecht, wo und wie sie leben dürfen, sie werden meist einfach auf Wohnheime zugeteilt und dort untergebracht, wo Plätze frei sind. Häufig wird bei diesem Thema auf die Grenzen der „Normalisierung und Integration“ (Theunissen 2006a: 25) hingewiesen, doch entspräche nicht genau dies einer Verletzung der Menschenwürde? Dies ist nur ein Beispiel eines typischen Dilemmas aus der Behindertenarbeit, welches die Menschenwürde tangiert, von welchen es in der Praxis viele gibt.

Die hier vorliegende Arbeit macht es sich zum Anliegen, verschiedene theoretische Perspektiven zur Menschenwürde zusammenzubringen und diese im Hinblick auf die Arbeit mit Menschen mit einer Behinderung für die Praxis zu konkretisieren. Sie bearbeitet folgende Frage:

**Von welchem Verständnis der Menschenwürde geht die Soziale Arbeit allgemein und in Bezug auf die Arbeit mit Menschen mit einer Behinderung aus?**

Um diese Fragestellung differenziert beantworten zu können, werden Theorien, Definitionen und Konzeptionen aus der Philosophie, der Rechtswissenschaft, den Professionstheorien der Sozialen Arbeit und der Behindertenarbeit hinzugezogen, erläutert und verglichen.

Im ersten Teil geht es um die allgemeine Definition von Menschenwürde und damit um die Frage, woher der Begriff stammt. Dazu wird die philosophische und geschichtliche Herkunft des Begriffs in den Blick genommen und untersucht, woraus sich der Begriff zusammensetzt. Die historischen Spuren des Begriffs werden chronologisch aufgedeckt und dargelegt, beginnend von ihrem Ursprung bis zur heutigen Verwendung. Anschliessend werden einige ausgewählte moderne Konzepte und Definitionen erläutert, welche in der heutigen Zeit verwendet werden. Dabei wird der Versuch unternommen, möglichst viele Perspektiven und Dimensionen des Begriffs zu beleuchten.

Im zweiten Teil wird die Menschenwürde im Recht thematisiert. Auch hier wird zu Beginn dargelegt, wo und wann die Menschenwürde ihren Ursprung im Recht fand und warum sie zu einem solch zentralen Begriff im Recht geworden ist. Anschliessend werden die Menschenrechte fokussiert, da Menschenwürde und Menschenrechte eng miteinander verknüpft sind. In diesem Kontext ist besonders die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bedeutsam, weshalb ihre Merkmale und die einzelnen Artikel genauer betrachtet, aber auch ihre Schwächen und Mängel kritisch analysiert werden. Der Abschluss zum Recht bildet die Verortung der Menschenwürde im staatlichen Verfassungsrecht im deutschsprachigen Raum.



Im dritten Teil wird die Menschenwürde im Kontext der Sozialen Arbeit vertieft. Dazu ist es wichtig, sich mit den ethischen Grundhaltungen der Sozialen zu befassen und professionstheoretische Standpunkte aufzugreifen. Es wird hervorgehoben, warum die Menschenwürde in der Sozialen Arbeit einen hohen Stellenwert einnimmt und wo sie im Ethikkodex verortet ist, genauer gesagt, in welchen ethischen Prinzipien die Menschenwürde wiedergefunden werden kann. Anschliessend wird aufgezeigt, welche Dilemmata sich daraus ergeben und welche Rolle dabei die ethische Reflexion spielt.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit dem Thema Würde in der Behindertenarbeit. Dazu wird der Begriff der Behinderung zunächst definiert und anschliessend die UN-Behindertenrechtskonvention genauer in den Blick genommen. Es wird untersucht, welche Artikel in der Behindertenrechtskonvention auf die Menschenwürde verweisen und welche ethischen Prinzipien, welche die Würde betreffen, in der Behindertenarbeit entscheidend sind. Zur Veranschaulichung werden abschliessend zwei Beispiele aus der Praxis aufgeführt, die aufzeigen sollen, welche Hindernisse und Dilemmata sich für die sozialpädagogische Praxis ergeben.

Abschliessend werden die Ergebnisse zusammengefasst und die Erkenntnisse diskutiert. Es wird versucht, eine Antwort auf die Frage zu finden, welches Verständnis von Menschenwürde der Sozialen Arbeit zugrunde liegt und ob es überhaupt ein einheitliches Verständnis geben kann. Zuletzt werden weiterführende Überlegungen und Fragestellungen formuliert.

## 2. Definition Menschenwürde

Wie in der Einleitung bereits erläutert wurde, besteht keine eindeutige und einheitliche Definition von Menschenwürde. Es gibt „keine klare, lineare Entwicklung auf eine konsensuale, weltweite Sichtweise“ (Staub-Bernasconi 2019: 133) von Menschenwürde, denn jede Epoche, Kultur, Philosophie und Religion hat ihre eigene Auffassung darüber, was Menschsein bedeutet (vgl. ebd.). Der Begriff der Menschenwürde hat insbesondere in der westlichen Welt eine beeindruckende Entwicklungsgeschichte zurückgelegt und reicht bis weit in die frühesten Epochen zurück. Auch wenn die früheren Auslegungen des Begriffs mit denjenigen der heutigen Zeit nicht mehr deckungsgleich sind, so basieren neuere Konzepte dennoch auf den ersten Grundgedanken, welche weiterentwickelt und an die neueren Weltgeschehnisse angepasst werden. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Spuren des Begriffs von seiner Entstehung bis zu den heutigen Debatten und Definitionsarten zu verfolgen und darzulegen.

### 2.1 Philosophische Begriffsgeschichte

Um über die Bedeutung von Menschenwürde zu diskutieren, ist es wichtig, sich mit der Herkunft des Begriffs genauer auseinanderzusetzen. Denn Vorkommnisse in der Vergangenheit haben den Würdebegriff stark geprägt und nehmen Einfluss darauf, was heute darunter verstanden wird.

Der Begriff der Würde tauchte erstmals in der Antike unter dem lateinischen Ausdruck *dignitas* auf (vgl. Noack 2016: 95). „Dieser bezeichnete Würde als äussere, veränderliche Eigenschaft der herausgehobenen sozialen, vor allem politischen Stellung; (...) also den besonderen sozialen Rang einer Person und dann auch das entsprechende Verhalten sowie die erwartete Behandlung durch andere“ (Von der Pfordten 2016: 8). Man spricht dabei von Würde als „Gestaltungsauftrag“ (Schmid Noerr 2018: 180), weil diese Art von Würde nicht allen Menschen zukam, sondern nur denjenigen, welche durch ihren sozialen Rang Würde verliehen bzw. zugesprochen wurde, oder weil sie bestimmte Verdienste erworben haben.

Dieses Verständnis implizierte also noch keine Eigenschaft, die allen Menschen zuteil war, sondern eine Errungenschaft, die nur wenige erwerben konnten (vgl. Staub-Bernasconi 2006: 273). *Dignitas* würde im damaligen Verständnis wohl eher mit Ehre übersetzt werden. Man spricht dabei auch von der „kleinen Würde“ (Von der Pfordten 2016: 16). Erst später wurde in Ciceros Schriften die Würde mit der menschlichen Natur in Verbindung gebracht, dies wird die grosse Würde genannt (vgl. ebd.: 17f.). Doch auch für Cicero war Würde etwas, das erworben werden musste, beispielsweise, in dem die eigenen Gefühle beherrscht

werden und Tapferkeit gezeigt wird (vgl. Wetz 1998: 17). Dies entspricht etwa dem heutigen alltagssprachlichen Gebrauch von Würde, beispielsweise dem Ausdruck „mit Würde verlieren“ oder „Schmerzen mit Würde ertragen“.

In der Spätantike, also in der stoisch-christlichen Tradition, wurde Würde erstmals zu einem „Wesensmerkmal des Menschen“ (Staub-Bernasconi 2006: 273) ernannt, welches nicht erworben werden musste, sondern dem Menschen von Gott verliehen wurde. In dieser Auffassung stand aber nur demjenigen Würde zu, der sich an die Gebote Gottes hielt (vgl. Schaber 2012: 23). Würde konnte nach diesem Verständnis also auch wieder verloren werden und war stark an die Pflichten des Christentums gebunden. Würde begrenzte sich hier auf ein menschliches Wesensmerkmal, der Mensch stehe also über den Tieren, da er allein fähig ist, eine eigene Meinung zu bilden und einen eigenen Willen zu haben (vgl. Wetz 1998: 21). Somit hatten Tiere keinen Anspruch auf Würde, dies war ein Privileg, welches nur dem Menschen zukommen konnte.

In der Renaissance und im Humanismus, das heisst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, wurde das „Bild des ‚grossartigen bis gottähnlichen (Petrarca) Menschen‘ leitend (dignitas hominis)“ (Staub-Bernasconi 2006: 273). Dignitas hominis galt als Gegenüberstellung zur misera hominis, der „mittelalterlichen Erfahrung des menschlichen Elends“ (Wetz 1998: 28). Prägend war das Menschenbild von Papst Innozenz III, der die Menschheit mit Armseligkeit und Nichtswürdigkeit in Verbindung brachte und den Menschen als „Produkt sündiger Ausschweifung“ (Staub-Bernasconi 2006: 273) betrachtete. Die Humanisten des 14. und 16. Jahrhunderts widersprachen diesem negativen Menschenbild, sie betonten die menschliche Würde, Grösse und Erhabenheit (vgl. ebd.). Würde sei ein „allen Menschen angeborenes Wesensmerkmal, das zur Pflicht zu einem Würdevollen Leben wird“ (ebd.). Sie betonten, ganz traditionell nach dem christlichen Denken, die Wohlgeformtheit des menschlichen Körpers, der von Gott geschaffen wurde. Somit betrachteten sie, genau wie ihre Vorgänger, den Menschen als etwas Übergeordnetes.

Erst die Neuzeit und die Aufklärung brachte die Ablösung von der religiösen Begründung der Menschenwürde (vgl. ebd.: 274). Es war Blaise Pascal, der anfangs, die Würde weniger mit der „Gottesebenbildlichkeit und Mittelstellung des Menschen im Weltall“ (Wetz 1998: 34) zu begründen, sondern mit dessen Vernunft und Freiheit. Für ihn lag die Würde des Menschen im Denken und dadurch entfernte er sich von der Vorstellung, dass der Mensch im Universum eine Sonderstellung innehat. In der Neuzeit kam die Erkenntnis, dass das All unendlich ist, was „dem Menschen auf beunruhigende Weise seine Winzigkeit und Nichtigkeit vor Augen führte“ (ebd.).

Ein weiterer wichtiger Theoretiker der Neuzeit, der für die Menschenwürde bedeutend war, war Immanuel Kant (vgl. Von der Pfordten 2016: 32). Für Kant lag die Würde des Menschen in dessen Autonomie, seiner „potentiellen Fähigkeit, vernünftig zu handeln“ (Hug 2016: 173). Der Mensch ist nicht von Instinkten getrieben wie ein Tier, sondern kann sich von seinen Trieben und Wünschen distanzieren und vernünftige Entscheidungen treffen, daher steht ihm Würde zu (vgl. ebd.). Würde war für Kant ein absoluter Wert, der jedem Menschen zukommt, weil Würde keinen Preis hat, keinen realen Wert, sie kann nicht getauscht oder abgewägt werden (vgl. Schaber 2012: 40).

Durch die Tatsache, dass der Mensch ein Vernunftwesen ist, besitzt er aber nicht nur Anspruch auf Achtung, sondern sieht sich auch der Pflicht unterstellt, seinesgleichen zu achten (vgl. Wetz 1998: 40). Hier kommt Kants Selbstzweckformel ins Spiel (vgl. Schaber 2012: 40). Diese besagt, einen Menschen in seiner Würde zu achten, heisst, ihn „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel“ (Kant 1907, zit. Nach Schaber 2012: 41) zu behandeln. Dies bedeutet, dass die Pflicht, jemanden in seiner Würde zu achten, verletzt wird, wenn man ihn zu einem blossen Mittel zu eigenen Zwecken herabwürdigt, was bei Kant als Instrumentalisierungsverbot bezeichnet wird (vgl. Schaber 2012: 41). Jemanden bloss als Mittel zu behandeln, äussert sich darin, wenn diese Person in einer Weise behandelt wird, der diese nicht zustimmen kann (vgl. ebd.: 42), beispielsweise in Form eines falschen Versprechens. Zusammengefasst kann gesagt werden: „Eine andere Person in ihrer Würde zu achten, bedeutet, sie in einer Weise zu behandeln, der sie vernünftigerweise zustimmen kann“ (ebd.). Kants Verständnis von Würde hat bis heute eine hohe Gültigkeit. Auf Basis seiner Würdedefinition haben die modernen Philosophinnen und Philosophen den Begriff und seine Ideen weiterentwickelt.

## **2.2 Moderne Konzeptionen**

Das vorherige Kapitel zeigt, dass der Würdebegriff seit jeher umstritten und wandelbar ist und seine Bedeutung immer der jeweiligen Epoche und dem darin enthaltenen Menschenbild angepasst wurde.

Der Versuch, in der heutigen Zeit eine einheitliche Definition von Menschenwürde zu finden, ist zum Scheitern verurteilt. Zwar kommt der Begriff seit 1945 in nahezu allen wesentlichen Deklarationen, Kodizes und Verfassungen vor, doch in der Moralphilosophie nach dem zweiten Weltkrieg wird er nur vereinzelt thematisiert (vgl. Stoecker 2019: 81). Der Grund, warum sich viele Philosophen lange davor gescheut haben, sich mit dem Begriff Menschenwürde auseinanderzusetzen, liegt in der Problematik des Begriffs. Die Problematik liegt darin begründet, dass die Art des Gebrauchs des Begriffs die Vermutung nahelegt, dass

es sich „um eine beliebig und polemisch einsetzbare Leerformel handelt“ (ebd.). Darüber hinaus ist der Begriff religiös konnotiert, wie im vorherigen Kapitel zu festgestellt wurde.

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Menschenwürde kann aber auch Vorteile mit sich bringen, so könnte die Menschenwürde „eine anthropologische Fundierung der Menschenrechte versprechen“ (ebd.) oder es könnte durch die Diskussion ein „gemeinsames Fundament einer pluralen, multikulturellen Welt“ (ebd.) erbaut werden.

In neueren Diskussionen finden sich verschiedene Vorschläge, wie der Begriff der Menschenwürde verstanden werden kann (vgl. Schaber 2012: 49). Einige knüpfen an Kant an, andere definieren Würde über ihr Verständnis im Recht, wieder andere berufen sich auf die Moral, je nachdem, ob der Begriff philosophisch, juristisch oder theologisch diskutiert wird, denn fast jede Disziplin weist eine längere Begriffsgeschichte der Würde auf (vgl. Brugger 2008: 49).

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auf alle neueren Konzepte einzugehen, daher sollen im Folgenden lediglich eine Auswahl neuerer Konzepte genauer betrachtet werden, welche nach Ansicht der Autorin dieser Arbeit die Menschenwürde von verschiedenen Perspektiven betrachten.

### **2.2.1 Instrumentalisierungsverbot**

Bei einer der Würdekonzptionen, welche besonders nah an Kant angesiedelt ist, handelt es sich um das Instrumentalisierungsverbot. Es beruht auf Kants Selbstzweckformel, wonach niemand bloss als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck behandelt werden darf (vgl. Schaber 2012: 50). Die Ansicht, dass es falsch ist, Menschen zu instrumentalisieren, ist eine Auffassung, die von einem grossen Teil der modernen Gesellschaft geteilt wird (vgl. Gröschner/Kapust/Lembecke 2013: 161). Die Instrumentalisierung eines Menschen stellt in diesem Sinne eine Würdeverletzung dar.

Kants Selbstzweckformel lässt allerdings eine genaue Definition von Würde offen und damit auch, was eine Handlung, jemanden als Mittel zu gebrauchen, von einer unterscheidet, die dies nicht tut. Eine Leihmutter beispielsweise wird auf gewisse Art auch bloss als Mittel benutzt, handelt es sich dabei also um eine Verletzung der Würde? Diese Frage lässt Kants Selbstzweckformel offen. Nach Schabers Erachten macht es einen Unterschied, ob jemand „als Mittel“ oder „bloss als Mittel“ (Schaber 2012: 51) behandelt wird. Damit verweist er auf die Tatsache, dass es Formen der Instrumentalisierung gibt, die unsere Gesellschaft als unproblematisch auffasst. Wer bei der Bäckerin oder beim Bäcker Brot kauft, behandelt sie oder ihn auch als Mittel, doch niemand würde diese Handlung als moralisch verwerflich

auffassen. Schaber plädiert deshalb dafür, dass Instrumentalisierungen nicht immer Würdeverletzend sein müssen, sondern dass sie nur dann unzulässig sind, wenn sie moralische Rechte verletzen, welche Personen gegenüber einander geltend machen können (vgl. Schaber 2010: 13). Um einschätzen zu können, ob es sich bei der Instrumentalisierung um Würdeverletzung handelt oder nicht, ist es nach Schabers Ansicht wichtig, den Begriff Würde genauer zu definieren. Er verweist dabei auf Konzepte wie Würde als Autonomie oder Würde als Selbstachtung anderer Autorinnen und Autoren, welche im weiteren Verlauf dieser Arbeit ebenfalls thematisiert werden.

### **2.2.2 Kontingente und Inhärente Würde**

Eine Differenzierung des Begriffs Würde, die sich bei einigen Autorinnen und Autoren, die sich mit Menschenwürde beschäftigen, durchgesetzt hat, ist die Unterscheidung zwischen kontingenter und inhärenter Würde. Gerade in der Sozialen Arbeit wird diese Differenzierung gerne verwendet, weil der abstrakte Begriff der Würde auf diese Weise eher auf die Praxis adaptiert werden kann. Sonja Hug ist eine dieser Autorinnen, welche sich auf diese Unterscheidung für die sozialarbeiterische Praxis beruft (vgl. Hug 2016: 167f.).

Die kontingente Würde, also die Würde als Leistung, ist abhängig von Verhältnissen und Verhalten, sie kann erworben und verloren werden und ist immer mit Vorstellungen von Ehre oder Selbstdarstellung verbunden (vgl. Schaber 2012: 20). Die Redewendung, eine Niederlage mit Würde zu ertragen, ist ein Beispiel für die Verwendung vom kontingenten Würdebegriff. Nach diesem Verständnis liegt Würde in der „Darstellungskompetenz der Einzelnen“ (Hug 2016: 169), das heisst, jede Person ist für die Herstellung ihrer Würde selbst verantwortlich. Ein Leben unter Elendsbedingungen, wie beispielsweise in Armut, wird im Alltagsverständnis häufig als würdelos bezeichnet. Kritisiert wird an einer solchen Auffassung von Würde, dass sie gewisse Menschen ausschliesst, wie dies bei Menschen mit einer schweren kognitiven Behinderung der Fall wäre. Ihnen fehlt es an Eigenschaften, welche es ihnen ermöglicht, ihre Selbstdarstellung zu steuern. Dies kann jedoch kein Grund sein, ihnen ein würdevolles Leben abzusprechen. Doch da es sich bei der kontingenten Würde nicht um einen moralischen, normativen, sondern um einen empirischen Begriff handelt, ist durchaus ein Mehr oder Weniger an Würde denkbar (vgl. Maaser 2015: 36).

Das Gegenstück zur kontingenten Würde bildet die inhärente Würde, die Würde als Mitgift. Sie stellt keinen normativen Anspruch dar und ist unabhängig von Leistung (vgl. Hug 2016.: 170). Würde nach diesem Verständnis kommt allen Menschen zu, Rasse, Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit oder Staatsangehörigkeit spielen dabei keine Rolle (vgl. Schaber 2012: 27). Inhärente Würde kann nicht verloren werden, sie ist unveräusserlich (vgl. Hug

2016: 170). Unveräußerlichkeit im Kontext der Menschenwürde bedeutet, dass Menschen nicht entwürdigt, sondern nur in ihrer Würde verletzt werden können und dass keinem die Würde abgesprochen werden kann, gleichgültig, welchen Elendsverhältnissen diese Person ausgesetzt ist. Ein Streitpunkt, welcher häufig diskutiert wird, stellt die Frage dar, ab wann und bis wann jemandem Würde zukommt, beispielsweise bei Themen wie der Abtreibung eines Embryos oder der Sterbehilfe. So können je nach Begründungsansatz der normativen Menschenwürde unterschiedliche Trägereigenschaften identifiziert werden (vgl. ebd.). Die inhärente Würde gilt als die „moralische Quelle“ (Habermas 2010, zit. nach Hug 2016: 171) der Menschenrechte und bildet in den meisten professionsethischen Dokumente die Grundlage.

### **2.2.3 Würde als Autonomie, Selbstbestimmung und Willensfreiheit**

Auch diese Definition von Würde beruht auf der Auffassung von Kant. Für ihn ist der Mensch ein „freies Vernunftwesen, das seine Willkür, seine subjektiven Handlungsmaximen, seinen Entfaltungsdrang auf seine Legitimität im Hinblick auf alle anderen Menschen prüfen kann und muss“ (Brugger 2008: 58). Kant formulierte den Zusammenhang zwischen Würde und Autonomie wie folgt: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant 1786, zit. nach Menke/Pollmann 2007: 139). Verschiedene Autorinnen und Autoren teilen diese Auffassung von Würde, dabei werden Begriffe wie Autonomie, Selbstbestimmung, innere Freiheit oder Willensfreiheit als Synonym verwendet (vgl. Von der Pfordten 2016: 54). Der Begriff der Selbstbestimmung hat dabei eine praktisch-normative Bedeutung, das bedeutet, dass Selbstbestimmung immer gegen Fremdbestimmung gerichtet ist, wobei es keine Rolle spielt, ob diese Fremdbestimmung durch andere oder einen selbst geschieht (vgl. ebd.: 55). Der Begriff der Freiheit kann dagegen auch rein deskriptiv-theoretisch verstanden werden, er ist die Grundlage für die Selbstbestimmung.

Paul Tiedemanns (2006: 85) These lautet, „dass die Freiheit des Willens für jeden Menschen, der überhaupt etwas wollen kann, ein absoluter Wert ist“. Die Würde des Menschen sei deshalb in seiner Fähigkeit begründet, einen freien Willen zu haben sich durch Willensentschlüsse für eine Handlung zu entscheiden. Ihm zufolge hängt die Existenz absoluter Werte von der Fähigkeit ab, aus Reflexionen einen eigenen Willen bilden zu können. Von der Pfordten weist darauf hin, dass einem Individuum keine bestimmten Eigenschaften von aussen zugeschrieben werden darf, wenn es als solches ernst genommen werden will, sondern es grundsätzlich selbst entscheiden lassen soll, welcher Aspekt seiner „Individualität im Rahmen ethischer Konflikte ausschlaggebend sein soll“ (Von

der Pfordten 2016: 57). Die Achtung vor der Würde des Menschen ist daher auch die Achtung vor der Willensfreiheit der anderen. Diese Konzeption der Würde, mit der der Anspruch gemeint ist, in seiner Autonomie und Willensfreiheit nicht beeinträchtigt zu werden, wirft die Frage auf, ab wann von einer Verletzung der Würde gesprochen werden kann (vgl. Schaber 2012: 61f.). Wird die Würde verletzt, wenn man den anderen in seiner Autonomie einschränkt, oder nur, wenn die Autonomie völlig entzogen wird? Wer die erste Frage mit ja beantwortet, verwendet den Begriff der Würde in einem weiten Sinn. Wer die Würde erst verletzt sieht, wenn jemand seiner Autonomie oder Willensfreiheit völlig beraubt wird, versteht Würde in einem engeren Sinn.

Eine andere theoretische Deutung, unter anderem vertreten durch John Stuart Mill, definiert Autonomie als „anders handeln können“ (Gröschner et al. 2013: 130). Wer nicht anders hätte handeln können, ist für die eigene Handlung moralisch nicht verantwortlich und daher auch nicht autonom. Mill zufolge bedeutet Autonomie nichts anderes als die „Abwesenheit von Zwang“ (Mill 1969, zit. nach Gröschner et al. 2013: 131). In diesem Verständnis wird Freiheit allerdings nur in ihrer negativen Dimension erfasst. Frei ist man, wenn man nicht gezwungen wird. Freiheit ist seiner Ansicht nach niemals grenzenlos, sie wird durch die eigenen Fähigkeiten, das Umfeld, die Gesellschaft etc. eingegrenzt, somit ist Autonomie niemals absolut. Auch die eigene Gesundheit oder Behinderung kann eine Person in ihrer Autonomie einschränken, aber auch äussere Faktoren in Form von Gewalt, Macht oder Autorität.

Es gibt aber auch Stimmen der Kritik, welche die Definition von Würde über Selbstbestimmung als problematisch betrachten. Ihnen zufolge ist ein Menschenwürdeansatz, der auf Selbstbestimmung basiert, fragwürdig, da es Menschen gibt, die nur beschränkt zu Selbstbestimmung fähig sind, beispielsweise Säuglinge, Personen im Koma oder Personen mit einer geistigen Beeinträchtigung (vgl. Fasel 2014: 33f.). Solche Ansätze bergen ein erhebliches Exklusionspotential und es handelt sich zwangsläufig um eine Diskriminierung menschlicher Grenzfälle als „Preis der normativen Auszeichnung von Autonomie“ (Gutmann 2010, zit. nach Fasel 2014: 34). Dem entgegenzuhalten ist das Argument, dass auch solche Menschen am Autonomie-Würdeschutz teilhaben, da sie der Gattung Mensch angehören, welche normalerweise über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung verfügt. Eine solche Wesenszuschreibung der Würde ist für die Gegnerinnen und Gegner des Selbstbestimmungsansatzes allerdings äusserst fragwürdig, da sie suggeriert, dass der Mensch anderen Spezies überlegen ist, eine Annahme, die ebenso problematisch wie Rassismus oder Sexismus sei (vgl. Fasel 2014: 37).

Der Zusammenhang zwischen Würde und Autonomie wird häufig in der Bioethik thematisiert, insbesondere durch die Bioethikerin Ruth Macklin, welche die These vertritt, dass



Menschenwürde nichts anderes als den Respekt vor Personen oder ihrer Autonomie bedeutet (vgl. Muders 2014: 5). Der Begriff der Würde bedeutet für sie also eine bestimmte Einstellung. Ihr Konzept von Würde liesse sich auch auf die Debatte über die Sterbehilfe adaptieren, so dass „Sterben in Würde“ nichts anderes bedeuten würde wie „Sterben in Selbstbestimmung“ (ebd.: 6). Die uneindeutige Begriffsdefinition ist bei Fragestellungen in der angewandten Ethik wie der Sterbehilfe nicht besonders förderlich, somit stellt eine einfache Definition von Würde wie die von Macklin in diesem Kontext ein praktisches Argument und eine plausible Lösung dar. Doch es stellt sich zurecht die Frage, „ob der hohe Schutzwert, der menschlichem Leben in unserer Gesellschaft zukommt, nicht unabhängig von strittigen Anwendungen eine eigenständige Rolle im Würdebegriff spielen sollte“ (ebd.: 6f.). Muders verweist damit auf die Komplexität des Würdebegriffs und bemängelt an Macklins Definition ihre Vereinfachung. So entsprechen beispielsweise aus Rassenhass motivierte Morde, die dem Opfer aufgrund seiner kulturellen Herkunft ihre Existenzberechtigung absprechen, intuitiv einer Menschenwürdeverletzung, zumindest für einen grossen Teil der Gesellschaft. Wird aber von der Würdedefinition von Macklin ausgegangen, stellt dieser Tatbestand keine Verletzung der Würde dar, was absurd erscheint. Somit lässt sich an Macklins Definition kritisieren, dass sie zu kurz greift.

#### **2.2.4 Würde als Selbstachtung und Schutz vor Demütigung**

Achtung kann als eine moralische Haltung verstanden werden, durch die anderen Menschen neben sich selbst ein Platz eingeräumt wird, ohne sie für fremde Zwecke zu instrumentalisieren (vgl. Dederich 2001: 191). Somit korreliert auch diese Auffassung mit derjenigen Kants. Einige Autorinnen und Autoren gehen beim Versuch einer Definition von Würde umgekehrt vor, in dem sie von der Frage ausgehen, welche Formen der Würdeverletzung es gibt (vgl. Schaber 2012: 64). Dabei geht es häufig um Demütigungen, wie sie beispielsweise die Juden während des Nationalsozialismus erdulden mussten. Wer einen anderen Menschen demütigt, der achtet ihn nicht als menschliches Wesen mit denselben Ansprüchen. Demütigung entspricht, so der Philosoph Avishai Margalit (2012: 21), einem Angriff auf die Selbstachtung der gedemütigten Person. Unter Selbstachtung versteht Margalit die Einstellung von Personen sich selbst gegenüber, unbeirrt von der Meinung anderer und demnach völlig unabhängig von jeder Handlung (vgl. ebd.: 23). Eine Demütigung ist das Ergebnis menschlicher Handlungen oder Unterlassungen, also nichts, was der Natur entsprungen ist, wie beispielsweise eine äusserliche Verunstaltung von Geburt her. Demnach kann es keine Demütigung geben, ohne dass ein Mensch sie versuchsachte, auch dann, wenn er es nicht beabsichtigt (vgl. ebd. 21f.). Eine Politik der Würde steht für ihn für eine Gesellschaft des Anstands (vgl. ebd.: 7). Gesellschaftliche

Institutionen haben daher die Pflicht, die Selbstachtung der Menschen nicht zu verletzen bzw. sie vor Erniedrigung zu schützen.

Andere Autorinnen und Autoren sprechen dabei von der Wahrung der sozialen Stellung (vgl. Von der Pfordten 2016: 66). Die soziale Stellung und die Selbstbewertung hängen laut Von der Pfordten (2016: 67) „in starkem Masse von der Fremdbewertung durch die anderen Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft ab“. Margalit beteuert, wenn man von anderen nicht geachtet wird, kann man auch sich selbst nicht achten. Bei einer Demütigung wird das Ziel verfolgt, die Selbstachtung der anderen Person zu zerstören. Auch der deutsche Philosoph Ralf Stoecker vertritt diese Ansicht. Ihm zufolge ist das Selbst dazu da, eine Rolle im gesellschaftlichen Zusammenleben zu übernehmen (vgl. Stoecker 2019: 41f.). Bei einer Demütigung wird dieses Selbst beschädigt. Er unterscheidet Demütigung von Respektlosigkeit (vgl. ebd.: 43). Während Respektlosigkeit nicht per se moralisch verwerflich ist, sondern eher eine Missachtung der Rolle der anderen Person darstellt, geht es bei einer Demütigung um die Missachtung der Person als individuellen Menschen. Die beliebig gewählte Rolle bei einer Respektlosigkeit ist wechselbar und meist hat eine Person mehrere Rollen inne, doch die Rolle als individueller Mensch ist einmalig, sie konstituiert das Selbst. Auf diese Rolle aufzupassen und dafür zu sorgen, dass sie gegen aussen ein akzeptables Bild abgibt, ist die Aufgabe der Selbstachtung. Die Aufgabe der Würde ist es, diese Rolle gegen aussen angemessen zu repräsentieren. Menschenwürdeverletzungen zeichnen sich dadurch aus, „dass sie es nicht nur an Respekt für das jeweilige Selbst des Opfers fehlen lassen, sondern dass sie es dem Opfer in der betreffenden Situation unmöglich machen, irgendein Selbst aufrecht zu erhalten“ (ebd.: 47). Menschenwürdeverletzungen missachten demnach das Recht des Opfers, sein Selbst zu wahren.

Auch Armut stellt für gewisse Autorinnen und Autoren eine Verletzung der Würde dar, da die soziale Abhängigkeit mit einem Verlust der Selbstachtung einhergeht (vgl. Romanus 2004: 353). Entwürdigend ist aber auch, dass Armut von der Gesellschaft häufig als selbstverschuldet erachtet wird. Dieser Mythos betrachtet von Armut betroffene Menschen als wertlos, da sie nicht in der Lage seien, für ihren eigenen Lebensunterhalt zu sorgen. John Rawls zufolge setzt sich die Selbstachtung aus dem Selbstwertgefühl und dem Selbstvertrauen zusammen (vgl. ebd.). Dazu gehört die Überzeugung, den eigenen Lebensplan selbst verfolgen zu können und seine Ziele zu verwirklichen. Armut bedroht diese Ansicht, ein wertvolles Leben zu führen.

### **2.2.5 Würde als moralischer Status**

Der moralische Status thematisiert die moralische Qualität gewisser Handlungstypen oder Haltungen, beispielsweise von Selbstmord, Abtreibung oder Loyalität (vgl. Gröschner et al. 2013: 176). Autoren wie Joel Feinberg, Stephen Darwall oder Rainer Forst vertreten die Ansicht, dass dem Menschen mit der Würde ein moralischer Status zugewiesen wird (vgl. Schaber 2012: 54). Der Ausdruck *Menschen haben Würde* meint somit: Menschen verdienen moralische Rücksichtnahme.

Würde ist nach Feinberg nicht nur ein Recht, sondern die Eigenschaft des Menschen, Rechte zu haben und diese geltend machen zu können (vgl. Feinberg 1970, zit. nach Schaber 2012: 55). Dabei ist es wichtig, den anderen nicht nur als Wesen zu sehen, das diese Eigenschaft, diese Fähigkeit besitzt, sondern als ein Wesen, das berechtigt ist, Ansprüche zu erheben. Die Autorität zu haben, Dinge voneinander einzufordern, betrachtet auch Darwall als einen wesentlichen Aspekt der Würde. Ihm zufolge ist Würde auch nicht etwas, das Menschen einfach so haben, sondern das ihnen zugeschrieben wird. Dieses Erheben wechselseitiger Ansprüche nennt er den „zweitpersonalen Standpunkt“ (Darwall 2006, zit. nach Schaber 2012: 56). Er verknüpft Würde mit Respekt vor Personen (vgl. Muders 2014: 3). Dabei unterscheidet er zwischen Respekt als Würdigung und Respekt als Anerkennung. Die erste Form bezieht sich auf eine bestimmte charakterliche Leistung, während die zweite Form dem Menschen Respekt zollt, einfach weil er ein Mensch ist (vgl. ebd.: 4).

Forst teilt ein ähnliches Konzept von Menschenwürde. Würde zu besitzen, bedeutet für ihn ein „Recht auf Rechtfertigung“ (vgl. Forst 2005, zit. nach Schaber 2012: 57). Seine Konzeption beruht auf der Beobachtung, dass Menschen Wesen sind, die ihre Taten begründen und rechtfertigen können. Ein menschenwürdiges Leben kann nur geführt werden, indem sich Menschen gegenseitig so behandeln, wie sie es selbst rechtfertigen können. Es ist ein Anspruch, den man gleichzeitig an sich selbst und an andere hat. Diese Statustheorien der Würde teilen alle die Einschätzung, „dass die Würde von Menschen dann verletzt wird, wenn der Status von anderen nicht anerkannt wird“ (Schaber 2012: 57).

### **2.2.6 Würde als Summe von Eigenschaften**

Etliche Autorinnen und Autoren, welche sich mit der Menschenwürde befasst haben, sind sich einig, „dass Menschenwürde aufgefasst werden kann als eine Summe von Eigenschaften eines Menschen“ (Noack 2016: 96). Diese Auffassung teilt auch Peter Bieri. Er betrachtet Würde als eine Art und Weise, ein menschliches Leben zu führen (vgl. Bieri

2013: 12). Seine Würdekonzeption vereint viele verschiedene Auffassungen und Perspektiven von Menschenwürde.

Er unterscheidet drei Dimensionen von Würde. Die erste Dimension ist die Art, wie man von anderen Menschen behandelt wird. Menschen können durch ihre Behandlung dafür sorgen, dass die Würde des anderen gewahrt oder zerstört wird. In dieser Form ist Würde also etwas, worüber andere bestimmen. Die zweite Dimension betrifft ebenfalls die anderen Menschen, mit denen man zusammenlebt (vgl. ebd.: 13), allerdings geht es hier nicht darum, wie andere einen selbst behandeln, sondern wie man sie selbst behandelt und welche Einstellung man zu ihnen hat. Dabei spielt die Frage eine Rolle, mit welchen Mustern des eigenen Verhaltens man sich die eigene Würde bewahren und mit welchen Mustern man sie verspielen kann. Im Gegensatz zur ersten Dimension, in der andere die Verantwortung für die Würde tragen, liegt die Verantwortung in der zweiten Dimension in den eigenen Händen. Auch in der dritten Dimension liegt die Verantwortung für die Würde in den eigenen Händen. Es geht um die Frage, welche Art, sich selbst zu sehen, zu bewerten und zu behandeln, einem selbst die Erfahrung der Würde gibt und durch welches Verhalten die eigene Würde verspielt wird.

Diese drei Dimensionen bedingen sich gegenseitig und verleihen der Würde eine gewisse Dichte und ein Gewicht. Bieri möchte mit der Unterscheidung dieser drei Dimensionen aufzeigen, dass die Art, sich selbst zu sehen, die Einstellung zu anderen prägt und dass dieser Zusammenhang ebenfalls die Weise und das Ausmass prägt, in denen andere über die eigene Würde bestimmen können (vgl. ebd.: 13f.).

Weiter unterscheidet er acht Merkmale für die Menschenwürde:

#### 1. Menschenwürde als Autonomie und Selbständigkeit

Ein elementares Grundbedürfnis, so Bieri, ist Autonomie, Selbständigkeit und Unabhängigkeit (vgl. ebd.: 19). Manchmal ist es nicht möglich, dieses Bedürfnis auszuleben oder es wird eingeschränkt, beispielsweise durch die Struktur des Arbeitsplatzes, aber das Bedürfnis bleibt. Viele Erfahrungen von Ohnmacht sind auf die Verletzung dieses Bedürfnisses zurückzuführen. Die Person als Zentrum des Erlebens ist die Definition von Subjekt sein. Dieses Erleben kann körperliches Empfinden sein, aber auch die Wahrnehmung von Gefühlen. Das Erleben ermöglicht das eigene Verhalten. Subjekt sein bedeutet auch, ein Bild von sich selbst zu machen. Das Selbstbild zeigt nicht nur, wer man ist, sondern auch, wer man sein will (vgl. ebd.: 22). Weiter bedeutet Subjekt sein, ein Selbstzweck zu sein und nicht als Mittel benutzt werden zu wollen. Hier lässt sich eine Verbindung zu Kant und seiner Selbstzweckformel herstellen. Wer von

anderen als Mittel benutzt wird, fühlt sich bevormundet und gedemütigt und in seiner Würde verletzt (vgl. Noack 2016: 98).

## 2. Menschenwürde als Begegnung

Auch die Beziehung zu anderen Menschen spielt für die Würde eine Rolle (vgl. Bieri 2013: 95), genauer gesagt die Art, wie Menschen einander begegnen. Man beobachtet die Handlung des jeweils anderen, man bekommt eine Bedeutung füreinander (vgl. ebd.: 97). Hinter Handlungen stecken Motive und das Handeln wird in der Regel begleitet durch Sprache, also Kommunikation. Diese Verschränkung von Subjekten, wie Bieri die Begegnung nennt, erfolgt auch noch auf eine andere Weise: Indem man sich vorstellt, wie es wäre, in der Lage des anderen zu sein (vgl. ebd.: 98). Dieses Einfühlen schafft eine Art der Intimität. Damit diese Intimität keine Grenzen überschreitet, ist ein Gleichgewicht zwischen Nähe und Distanz notwendig. Wenn die Intimität diese Grenzen überschreitet, führt dies zu einer Verletzung der Menschenwürde (vgl. Noack 2016: 99).

## 3. Menschenwürde als Achtung vor Intimität

Ein weiteres wichtiges Bedürfnis des Menschen, welches die Würde betrifft, ist die Entscheidung, was andere wissen dürfen und was nicht (vgl. Bieri 2013: 157). Die Abgrenzung zu anderen ist ein Bedürfnis, welches der Mensch braucht, um eine autonome, selbständige Person zu bleiben (vgl. Noack 2016: 102). Die Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ist dabei von Person zu Person, aber auch von Kultur zu Kultur, unterschiedlich. Die Einhaltung dieser Trennlinie ist für die Würde entscheidend.

## 4. Menschenwürde als Wahrhaftigkeit

Wer sich in Lügen verstrickt, der schränkt seine eigene Selbständigkeit ein und verletzt somit die eigene Würde (vgl. Bieri 2013: 216), nicht direkt, sondern indirekt durch die Auswirkungen der Lügen. Bieri geht so weit und behauptet, dass die eigene Würde bereits durch den Akt des Lügens verloren geht. Denn umgekehrt zeugt der Wille zur Wahrhaftigkeit von der Echtheit einer Person, und „zu dieser Echtheit gehört der Mut, die Tatsachen auszuhalten“ (ebd.). Auch sich selbst anzulügen und zu täuschen verletzt die eigene Würde. Denn sich selbst etwas vorzumachen bedeutet, das eigene Selbstbild zu verfälschen, welches, wie bereits erwähnt, elementar für die Würde ist.

## 5. Menschenwürde als Selbstachtung

Selbstachtung ist durch die menschliche Fähigkeit möglich, sich von sich selbst zu distanzieren (vgl. Noack 2016: 103). Der Mensch kann durch Geschichten das eigene

Selbstbild prägen, er kann sich fragen, ob er mit sich selbst zufrieden ist oder nicht und somit auch, ob er sich selbst achten will oder nicht. „Die Würde eines Menschen im Sinne der Selbstachtung hat damit zu tun, dass er nicht zu allem bereit ist, um ein Ziel zu erreichen. Es gibt Grenzen für sein Tun – Dinge, die er unter keinen Umständen tun würde (...)“ (Bieri 2016: 241). Um sich selbst achten zu können, müssen diese Grenzen eingehalten werden.

#### 6. Menschenwürde als moralische Integrität

Ein eigenes Bedürfnis zugunsten der Bedürfnisse anderer zurückzustecken, ist das Kennzeichen moralischen Handelns (vgl. ebd.: 265). Dabei werden die Bedürfnisse des anderen zu den eigenen gemacht, diese Handlung zeugt somit von Integrität und von der Fähigkeit, eine kontrollierende Distanz zu haben, welche ein Subjekt auszeichnet. Bieri nennt dies selbständige Moral. Würde lebt man nicht in Isolation, sondern man erlebt sie als soziale Wesen. Durch die Achtung der Bedürfnisse anderer erwirbt man selbst eine Art der Würde, welche moralische Würde genannt wird (vgl. ebd.: 270).

#### 7. Menschenwürde als Sinn für das Wichtige

Dass einem gewisse Dinge im Leben wichtig sind und andere nicht, trägt zur Erfahrung bei, dass das eigene Leben einen Sinn hat (vgl. ebd.: 309) und gehört somit zu einer Dimension der Würde. Um den Sinn des Lebens zu erfahren, hat man Ziele, diese haben die Eigenschaft, den eigenen Handlungen einen Sinn zu verleihen. Was einem im Leben wichtig ist, hängt auch mit dem Selbstbild zusammen. Alles, was dem Selbstbild nicht entspricht, wird als wertlos erachtet. Auch hier kommt die Selbständigkeit ins Spiel, denn es geht darum, zu bestimmen, was als wichtig und lebensbestimmend gelten soll.

#### 8. Menschenwürde als Anerkennung der Endlichkeit

Der Mensch ist sich im Gegensatz zu Tieren über die eigene Endlichkeit im Klaren, er weiss, dass er eines Tages sterben wird. Dass das Erleben des eigenen Zerfalls mit Würde zu tun hat, ist naheliegend. Das Thema Sterben in Würde wird seit jeher in unserer Gesellschaft viel diskutiert. Bieri liefert dazu keine eindeutige Antwort, sondern deutet lediglich daraufhin, dass das Empfinden des Sterbenden in Bezug auf die Würde im Fokus liegen soll.

### **3. Menschenwürde im Recht**

Wie in der Einleitung bereits erwähnt wurde, ist der Begriff Menschenwürde in verschiedensten Gesetzestexten verortet. Damit die Menschenwürde in der Gesellschaft verbindlich geschützt werden kann, ist eine solche rechtliche Verortung unabdingbar. Besonders wichtig sind dabei die Menschenrechte, die sich intensiv mit der Frage beschäftigen, was es für ein würdevolles Leben braucht. Die Menschenwürde ist jedoch nicht nur in allgemeinen Erklärungen und Chartas zu finden, sondern auch im staatlichen Verfassungsrecht unterschiedlicher Länder. Im vorliegenden Kapitel wird dargelegt, wie die Menschenwürde überhaupt ihren Weg ins Recht gefunden hat, wo und wie sie in den Menschenrechten verortet ist und wie die einzelnen Länder im deutschsprachigen Raum die Menschenwürde gewichten.

#### **3.1 Wie die Menschenwürde ins Recht kam**

So selbstverständlich mittlerweile die Begriffe Menschenwürde und Menschenrechte im gleichen Atemzug genannt werden, so wenig gehören sie von Anfang an zusammen, denn Menschenwürde spielte in allen europäischen Erklärungen und Verfassungen des 18. und 19. Jahrhunderts noch gar keine Rolle (vgl. Wetz 1998: 52). Historische Ereignisse hatten einen starken Einfluss darauf, wie die Würde in heutigen Gesetzestexten definiert wird und warum sie einen solch hohen Stellenwert einnimmt. Um ihre heutige Bedeutung zu verstehen, lohnt es sich daher, einen Blick auf ihre Entstehung im Recht zu werfen.

##### **3.1.1 Erstmalige Nennungen**

Vor dem 20. Jahrhundert war in keinem Gesetzestext der Begriff der Menschenwürde zu finden. Er tauchte erstmals in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 in Artikel 151 auf (vgl. Tiedemann 2006: 13), anschliessend in Artikel 6 der ständestaatlich-faschistischen Verfassung Portugals im Jahre 1933 und danach in der Präambel der Irischen Verfassung von 1937 (vgl. Wetz 1998: 53). Von der Pfordten (2016: 41) weist allerdings darauf hin, dass in der Weimarer Verfassung lediglich die Rede von einem „menschenwürdigen Dasein“ ist, wonach die „Ordnung des Wirtschaftslebens den Grundsätzen der Gerechtigkeit“ entsprechen muss, dies also nur im Sinne einer ökonomischen Würde. Weiter korrigiert Von der Pfordten (2016: 42), dass der Begriff der Würde 1933 in der Verfassung Portugals noch gar nicht enthalten war, es sei darin lediglich die Rede von „existencia humanamente suficiente“, also „menschlich genügender Existenz“. Erst 1951 seien die Worte „dignidade humana“ aufgenommen worden.

Somit waren es doch die Iren, die die grosse Menschenwürde, von deren Verständnis wir heute ausgehen, zum ersten Mal in der Verfassung verankert haben (vgl. ebd.: 43).

### **3.1.2 UN-Charta von 1945**

Ein wesentlicher Grund dafür, dass die Menschenwürde erst im 20. Jahrhundert zum höchsten Rechtswert wurde, waren die Kriegsverbrechen, der kaltblütige Mord an Millionen Unschuldiger und die beispiellose Brutalität während des zweiten Weltkriegs (vgl. Wetz 1998: 60). Diese Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Vernichtung ganzer Menschenmassen der nationalsozialistischen Diktatur haben das Volk dermassen erschüttert, dass man bei der Gründung der Vereinten Nationen 1945 nach einem Recht suchte, „welches den Menschen als absolute Grenze staatlicher Machtausübung anerkennt“ (Von der Pfordten 2016: 43). Somit wurde die Menschenwürde in der Präambel in der Gründungsurkunde, der Charta der Vereinten Nationen, folgendermassen verankert:

Wir, Die Völker Der Vereinten Nationen - fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geissel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob gross oder klein, erneut zu bekräftigen, Bedingungen zu schaffen, unter denen Gerechtigkeit und die Achtung vor den Verpflichtungen aus Verträgen und anderen Quellen des Völkerrechts gewahrt werden können, den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in grösserer Freiheit zu fördern [...]. (Präambel UN-Charta)

Von der Pfordten (2016: 43) weist darauf hin, dass Menschenwürde „nunmehr ohne expliziten christlichen oder sonstigen Bezug, nur mit Verweis auf die menschliche Person“ verstanden wurde und dies somit den globalen Siegeszug der Menschenwürde ermöglichte. Die UN-Charta bildete somit die Grundlage der heutigen Menschenrechte.

## **3.2 Menschenrechte**

Etliche Autorinnen und Autoren sind sich einig, dass Menschenrechte und Menschenwürde eng miteinander verknüpft sind. So sagt beispielsweise Noack (2016: 95): „Beide, Menschenwürde und Menschenrechte, stehen in einem unlöslichen Zusammenhang. Menschenwürde setzt sich aus zwei Wörtern zusammen; aus Mensch und aus Würde. Menschsein bedeutet, dass die Menschenwürde kein Bürgerrecht ist, sondern dem Menschen selbst zugehörig ist. So gilt sie für alle Menschen in jeder Zeit und in jeder Kultur.“



Auch Peter Schaber findet, dass die Menschenwürde nach einem verbreiteten Verständnis auch gleichzeitig die Basis der Menschenrechte bildet (vgl. Schaber 2012: 9).

### 3.2.1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948

Bereits kurz nach Inkrafttreten der UN-Charta wurde eine UN-Menschenrechtskommission ins Leben gerufen, deren Aufgabe es war, eine International Bill of Human Rights auszuarbeiten, um die Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zu fördern (vgl. Tiedemann 2006: 17). Im Dezember 1948 wurde folglich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) verabschiedet, eine völkerrechtlich nicht bindende Resolution (vgl. Von der Pfordten 2016: 43). Da es sich lediglich um eine Erklärung, nicht aber um einen völkerrechtlichen Vertrag handelt, können die mitwirkenden Staaten nicht zu deren Um- oder Durchsetzung gezwungen werden. Die AEMR bedarf der Konkretisierung durch die Gesetze und Verfassungen der einzelnen Staaten/ Staatengemeinschaften, um rechtlich konkret durchsetzbar zu werden.

Bei der Menschenwürde handelt es sich um ein zerbrechliches Gut, welches aus diesem Grund auf rechtliche Sicherung angewiesen ist (vgl. Menke/Pollmann 2007: 147). Im Kontext der Menschenrechte geht man von einer Würdekonzepktion aus, wonach nicht „jeder Mensch Würde wie eine einfach vorliegende Eigenschaft besitzt, sondern dass jeder Mensch das Potential, die Möglichkeit und Fähigkeit hat, ein Leben in Würde zu führen“ (ebd.), also im Sinne der inhärenten Würde eng nach dem Verständnis von Kant. Dieses Potential zu einem würdevollen Leben soll durch die Menschenrechte geschützt werden.

Konkret taucht daher der Begriff Würde in der AEMR in der Präambel und in Artikel 1 gleich dreimal auf:

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, (...) (Präambel AEMR)

Da die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit zu fördern, (...) (Präambel AEMR)

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen. (Art. 1 AEMR)

Bei genauerer Analyse der Wortwahl fällt auf, dass den Autorinnen und Autoren wichtig war, den Universalismus der AEMR hervorzuheben, beispielsweise durch die Betonung *ALLE Menschen* (vgl. Koenig 2005: 61), unabhängig von Kultur und religiöser Weltanschauung. Das bedeutet, dass alle Menschen aufgrund ihres blossen Menschseins die Menschenrechte für sich in Anspruch nehmen dürfen. Menschenrechte sind daher auch Antidiskriminierungsrechte (vgl. Maaser 2015: 29). Der Universalitätsanspruch zeigt sich auch durch die Abwesenheit theologischer oder philosophischer Begründungen (vgl. Koenig: 62). Des Weiteren ist in der AEMR auch nicht mehr von der Würde der Person die Rede, sondern von der Würde des Menschen, was impliziert, dass „nicht nur die Person, also das handlungs- und zurechnungsfähige menschliche Individuum, sondern jedes Exemplar der Gattung *Homo sapiens* (...) zum Träger der Menschenwürde erklärt zu werden“ (Tiedemann 2006: 21) scheint.

Fritzsche (2004: 18) deutet allerdings daraufhin, dass die Charakterisierung der Menschenrechte als universelle Rechte zunächst lediglich „einen Geltungsanspruch und noch keine Beschreibung einer real existierenden universellen Geltung“ markiert. Hier wird auf einen häufig genannten Kritikpunkt verwiesen, welcher noch ein anderes Merkmal der Menschenrechte betrifft. Dieser Kritikpunkt richtet sich an den ideologischen Charakter. Ursprünglich waren es zunächst nur weisse, besitzende Männer, die in den Genuss der Menschenrechte kamen (vgl. ebd.: 43), Frauen und Farbigen wurden sie zunächst verwehrt. Diese Tatsache steht im Widerspruch zu einem der wesentlichen Merkmale der Menschenrechte, nämlich ihrer Egalität. Wenn in den Menschenrechten vom Menschen die Rede ist, ist nicht eindeutig klar, wer allgemein als Mensch gilt, beispielsweise ein Embryo oder eine sterbende Person (vgl. Koenig 2005: 9). Auch ist bis heute umstritten, ob nur einzelne Individuen oder ganze Gruppen, beispielsweise ethnische Minderheiten, Menschenrechte beanspruchen können. Daher stehen die Menschenrechte in der Kritik, lediglich eine westliche Perspektive von Werten zu vertreten (vgl. Fritzsche 2004: 43). Der Anspruch liegt allerdings darin, Interessen jenseits von Traditionen und kulturellen Differenzen zu wahren (vgl. ebd.: 18).

Ein weiteres Merkmal der Menschenrechte, welches die Menschenwürde betrifft, ist ihre Unveräusserlichkeit (vgl. Koenig 2005: 64). Unveräusserlichkeit bedeutet, dass ein Mensch seine eigenen Rechte nicht abtreten oder zur Einschränkung freigeben kann. Auch der Staat hat nicht die Befugnis, einem Individuum diese Rechte zu entziehen. Dieses Merkmal wird als Vorstaatlichkeit bezeichnet und soll das Individuum vor staatlicher Gewalt und Machtmissbrauch schützen (vgl. Fritzsche 2004: 17). In der Realität geschieht ein solcher Machtmissbrauch allerdings nicht selten (vgl. Maaser 2015: 29). Es liegt in der Natur der Menschenrechte, dass sie „gerade gegenüber denjenigen Staaten normativ geltend gemacht

werden, die in der Realität Menschenrechtsverletzungen begehen“ (ebd.). Fritzsche (2004: 42) nennt diese Eigenheit den „generalisierten Ohnmachtsverdacht“. Es wird regelmässig von den vielen Menschenrechtsverletzungen berichtet, was die Glaubwürdigkeit des Menschenrechtsschutzes gefährdet. Es wird den Menschenrechten somit eine „weitgehende Macht- und Wirkungslosigkeit attestiert“ (ebd.). Sie stehen trotz ihrer Wichtigkeit in der Kritik, besonders dann, wenn es um ihre Umsetzung geht (vgl. ebd.: 41), denn es besteht ein „Widerspruch zwischen der offiziellen Rhetorik der Deklarationen und Konventionen der Menschenrechte und den höchst unterschiedlichen Graden ihrer realen Beachtung“ (Lohmann 1999: 62). Somit sind auch die Möglichkeiten, Menschenrechtsverletzung adäquat zu sanktionieren, in der Realität beschränkt. Lohmann ist also der Ansicht, dass die Unschärfe des Begriffs der Menschenrechte Auswirkungen auf die Umsetzung dieser hat, genauso wie es sich auch mit der Menschenwürde verhält. Er ist der Überzeugung, dass die politischen Streitfragen über Menschenrechte einfacher zu beantworten wären, wenn die Philosophie versuchen würde, begriffliche Zusammenhänge zu klären, um so zu einem einheitlicheren Verständnis zu kommen (vgl. ebd.: 63).

Bei der Betrachtung der Merkmale der Menschenrechte fällt auf, dass viele auch auf die Menschenwürde, wie sie in vielen modernen Konzeptionen definiert wird, zutreffen. Staub-Bernasconi (2019: 130) schliesst daraus, dass "Menschenwürde (...) also nicht selbst schon ein Recht, sondern eine übergeordnete Wertvorstellung als Grundlage für die Konkretisierung von Menschenrechten“ ist. Staub-Bernasconi weist allerdings auch darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten in der Menschenrechtserklärung nicht genauer geklärt wird (vgl. ebd.). Lob-Hüdepohl (2007: 122) sieht in der Unschärfe und der Interpretationsoffenheit des Begriffs Menschenwürde in den Menschenrechten die Chance, sich auf den „inhaltlichen Kernbestand zu konzentrieren, der lediglich die Bedingungen der Möglichkeiten beinhaltet, dass jeder Mensch selbständig, also frei und verantwortlich über seine Lebenspläne und Vorstellungen eines gelingenden Lebens entscheiden und nach ihnen leben kann“. Menschenrechte verzichten auf die Vorgabe, was zu einem guten Leben gehört. Sie definieren lediglich moralische Grundanforderungen, welche die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben ausmachen.

### **3.2.2 Implizite Nennung in den Artikeln**

Nebst der expliziten Nennung der Menschenwürde in der Präambel und in Artikel 1 der AEMR kommt die Würde auch implizit in anderen Artikeln zum Ausdruck. Die blosser Nennung der Menschenwürde als oberster Grundsatz reicht nicht zu deren Sicherung aus, sie muss erfahrbar sein (vgl. Maaser 2015: 37). Aus diesem Grund „fächert sich die Vielfalt

der Menschenrechte in unterschiedliche, systematisch motivierte Typisierungen auf“ (ebd.): In Freiheits-, Gleichheits-, und Teilhaberechte.

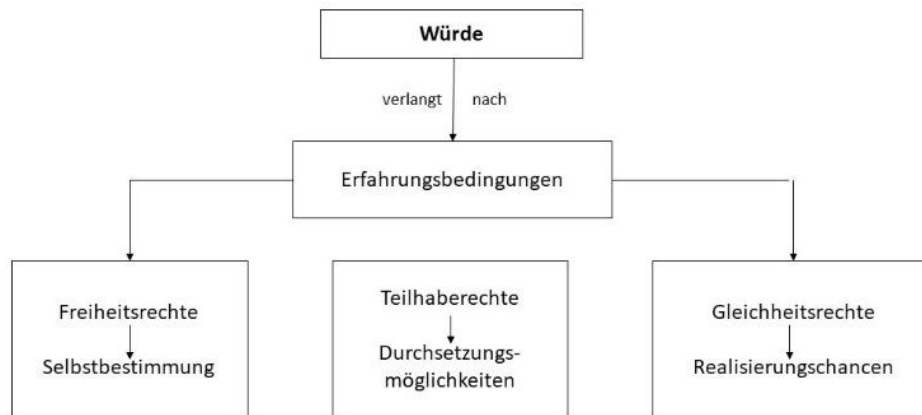


Abb. 1: Menschenrechte als Konkretisierung der Würde (Maaser 2015: 37)

Die Einteilung in diese drei Menschenrechtsgruppen stammt aus der Französischen Revolution 1789 (vgl. Lob-Hüdepohl: 123) und wird auch im 1. Artikel der AEMR nochmals betont. Was damals noch Brüderlichkeit hiess, wird heute mit Solidarität, Teilhabe, Partizipation oder Mitbestimmung übersetzt (vgl. Bielefeldt 1998: 88).

Freiheiten können nicht ausschliesslich privat ausgelebt werden, sie müssen auch im politischen Raum gemeinsam mit anderen öffentlich gelebt werden können (vgl. ebd.). persönliche Freiheitsrechte enden dort, wo die Freiheit anderer Menschen begrenzt wird. Freiheit bedeutet in diesem Sinne Achtung vor Autonomie (vgl. Gosepath 1999: 157). Aus diesem Grund werden sie auch „negative Freiheitsrechte“ (Lohmann 1999: 64) genannt, weil sie mehrheitlich aus Abwehrrechten gegen staatliche Gewalt bestehen. Maaser (2015: 37) definiert unter Freiheitsrechten die „Anerkennung des Menschen als Menschen“. Diese Freiheiten werden durch das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit (Art. 3), das Verbot von Sklaverei (Art. 4), das Verbot von Folter und Erniedrigung (Art. 5), das Verbot von Eingriffen in das Privatleben (Art. 12), das Recht auf freie Wahl des Aufenthaltsorts (Art. 13), das Recht auf Eigentum (Art. 17) und das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18) in der AEMR gewährleistet. Das Anrecht eines jeden auf Freiheit erfüllt gleichzeitig die Bedingung nach Gleichheit, diese funktioniert nämlich nach dem gleichen Prinzip. Gleichheit fordert gleichmässige Verteilung von Kompetenzen und Zuständigkeiten im politischen Alltag und verleiht dadurch der Unantastbarkeit der Würde Ausdruck (vgl. Lob-Hüdepohl 2007: 123). Die Ausstattung jedes Menschen mit gleicher Würde legitimiert das Recht auf Anerkennung als Rechtsperson und Gleichbehandlung vor dem Gesetz (vgl. Maaser 2015: 39).

Die Gleichheitsrechte werden im engeren rechtsstaatlichen Verständnis durch das Recht auf Anerkennung als Rechtsperson (Art. 6), das Recht auf gleichen Schutz vor Diskriminierung (Art. 7), das Recht auf Rechtsschutz (Art. 8) und durch das Recht auf Unschuldsvermutung (Art. 11) der AEMR gewährleistet. Nebst diesen rechtsstaatlichen Gleichheitsrechten gibt es auch noch die sozialen Gleichheitsrechte, welche die soziale Gerechtigkeit fokussieren (vgl. ebd.), welche sich im Recht auf soziale Sicherheit (Art. 22), Recht auf Arbeit (Art. 23), Recht auf angemessenen Lebensstandard (Art. 25) und im Recht auf Bildung (Art. 26) der AEMR widerspiegeln. Diese sozialen Gleichheitsrechte zielen auf den Zugang aller Menschen zu wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gütern ab.

Teilhabe bedeutet im menschenrechtlichen Kontext „handhabbare Mitwirkungschancen eines jeden etwa an der öffentlichen Willensbildung oder an der politischen Gestaltungs- und Entscheidungsmacht“ (Lob-Hüdepohl 2007: 123). Lohmann (1999: 64) unterscheidet zusätzlich zwischen „positiven Teilnahmerechten“, welche ebendiese politische und gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildung meint, und den „sozialen Teilhaberechten“, die gleiche und angemessene Lebensbedingungen gewährleisten sollen. In der AEMR werden die Teilhaberechte durch das Recht auf freie Meinungsäußerung (Art. 19), das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (Art. 20) und das Recht auf Mitgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten (Art. 21) gewährleistet.

Die Gewichtung von Freiheits-, Gleichheits- und Teilhaberechten unterscheiden sich je nach Interpretation, feststeht aber, dass sie sich gegenseitig bedingen. Maaser (2015: 42) fasst dies adäquat wie folgt zusammen:

Aus dem Gedanken der unantastbaren Würde entwickeln sich die Freiheitsrechte. Sie stellen die erste historische Konkretisierungsstufe dar. In der Durchsetzung der Freiheit aller stösst man unweigerlich auf die politische Teilhabe. Die politische Dimension wird im zweiten Schritt zu einem zentralen Aspekt eines vollwertigen Subjektsystems. In einem dritten Schritt gewinnt man durch eine immer stärkere Einsicht in den gesellschaftlichen Charakter des Lebens und die damit gegebenen Realisierungschancen der Freiheit die Erkenntnis, dass sich die Verteilung politisch beeinflussbaren Rahmenbedingungen verdankt. Dies lässt soziale Gleichheitsrechte entstehen.

### **3.2.3 Regionale Abkommen**

Die AEMR gilt als Vorbild für andere regionale und nationale Menschenrechtskataloge (vgl. ebd.: 66). Auf ihrer Basis, welche als inhaltliche Grundnorm bzw. Mindeststandard dient, gibt es, wie im vorherigen Kapitel angedeutet, noch regionale Abkommen (vgl. Wohlgensinger 2014: 34). Dazu zählt die Amerikanische Menschenrechtskonvention (AMRK) aus dem Jahre

1969, die Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker (Afrikanische Menschenrechtscharta) aus dem Jahre 1981 und die Arabische Charta der Menschenrechte aus dem Jahre 2004.

Für diese Arbeit bedeutend ist besonders die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK). Sie wurde am 4. November 1950 verabschiedet und von 45 Staaten ratifiziert (Stand 2005) (vgl. Koenig 2005: 81). Im Unterschied zur AEMR kann dieses Recht auch von nationalen Gerichten angewendet werden. Alle Bürgerinnen und Bürger aus europäischen Staaten, welche die EMRK ratifiziert haben, können sich bei Verletzung dieser Rechte direkt an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Strassburg wenden. Allerdings erwähnt die EMRK die Menschenwürde nicht explizit (vgl. Von der Pfordten 2016: 45), wobei eingeräumt werden muss, dass die EMRK konkrete Verletzungen der Menschenwürde wie Folter, Sklaverei und Zwangsarbeit verbietet. Auch hat sich der Europäische Gerichtshof wiederholt auf die Menschenwürde bezogen, worauf sich schlussfolgern lässt, „dass die Menschenwürde mittlerweile auch in Gesamteuropa rechtlich anerkannt ist“ (ebd.: 46).

### 3.3 Staatliches Verfassungsrecht

Die Menschenwürde ist auch im staatlichen Verfassungsrecht zu finden. Ein bekanntes Beispiel dafür ist das Deutsche Grundgesetz, dessen erster Artikel lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ (Art. 1 Abs. 1 GG). Durch die Tatsache, dass die Menschenwürde bereits im ersten Artikel genannt wird, wird deren Bedeutung und Rangordnung deutlich sichtbar. Der Wortlaut bringt die Unveräußerlichkeit der Würde explizit zum Ausdruck. Doch laut Tiedemann herrschte auch unter den Schöpfern des Grundgesetzes keine Einigkeit darüber, was Menschenwürde genau bedeuten soll (vgl. Tiedemann 2006: 27). Es ging vor allem darum, „eine neue Rechtsordnung zu schaffen, die das Individuum als eine Person anerkenne, die ihren Sinn in sich selbst trage und darum niemals zu einem Mittel zu Zwecken irgendeiner Art herabgewürdigt werden dürfe“ (Schmid 1946, zit. nach Tiedemann 2006: 28). Menke und Pollmann sehen in der Formulierung *ist unantastbar* eine grammatikalische Ungenauigkeit. Die Form des Indikativs soll das Bestehen eines Sachverhalts suggerieren, doch sie deklariert in der Realität keine Tatsache, sondern lediglich die Forderung, dass die Würde des Menschen unter keinen Umständen angetastet werden darf (vgl. Menke/Pollmann 2007: 132).

Auch in der Schweizer Verfassung ist die Menschenwürde mit dem Wortlaut „die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen“ (Art. 7 BV) verankert. Staub-Bernasconi weist darauf hin, dass dabei ebenfalls eine Definition von Menschenwürde fehlt, ebenso ein Bezug

auf die Verantwortung des Staates (vgl. Staub-Bernasconi 2019: 137). Die Absenz einer genaueren Definition des Begriffs hat zur Folge, dass „alle legitimiert sind, ihre intuitiven Überzeugungen, ihre ethisch-säkulären, religiösen oder philosophischen Begründungen einzubringen“ (ebd.: 137f.) und die jeweilige Auslegung den Juristinnen und Juristen überlassen wird. Das Bundesgericht konkretisiert die Menschenwürdegarantie folgendermassen:

Die Menschenwürde betrifft das letztlich nicht fassbare Eigentliche des Menschen und ist unter Mitbeachtung kollektiver Anschauungen ausgerichtet auf Anerkennung des Einzelnen in seiner eigenen Werthaftigkeit und individuellen Einzig- und allfälligen Andersartigkeit. (BGE 127 I 6 E. 5b S. 14; 132 I 49 E. 5.1 S. 55.)

Das Bundesgericht bezieht sich mit dieser Konkretisierung auf eine ethische Tradition, bei welcher die Achtung vor dem Menschen und seine Selbstzweckhaftigkeit als leitende Prinzipien gelten (vgl. Laternser 2016: 13). Aus Art. 7 BV kann ein allgemeines Erniedrigungsverbot abgeleitet werden, dies gilt, wenn Menschen gedemütigt, diffamiert, diskriminiert, gebrandmarkt, verfolgt, geächtet oder einer grausamen Bestrafung ausgesetzt werden, denn dann wird der menschliche Achtungsanspruch und damit die Menschenwürde verletzt. Worüber sich die bundesgerichtliche Würdeformel nicht äussert, ist die „Frage, ob die Menschenwürde auch einen Höchstwert darstelle bzw., ob die Menschenwürde beschränkbar sei“ (Mahlmann o.J., zit. nach Laternser 2016: 13). Das Bundesgericht vertritt ebenfalls eine Würdekonzeption nach dem Instrumentalisierungsverbot nach Kant, wonach Menschen Selbstzwecke bilden (vgl. ebd.: 15). Aus dieser Tradition leitet das Bundesgericht aus Art. 7 BV das Verbot ab, den Menschen als blosses Objekt des Staates zu degradieren, deshalb hat jede Bürgerin und jeder Bürger das Recht, sich am jeweiligen gerichtlichen Entscheidungsprozess zu beteiligen (vgl. ebd.: 15f.).

## 4. Menschenwürde in der Sozialen Arbeit

Die Menschenwürde ist ein Begriff, der auch in der Sozialen Arbeit immer wieder anzutreffen ist. Hug (vgl. 2016: 171) zufolge ist die Menschenwürde der wichtigste ethische Bezugspunkt der Sozialen Arbeit. Bereits in der Einleitung dieser Arbeit wurde erläutert, dass die Soziale Arbeit in der Regel mit einer Klientel arbeitet, die besonders verletzlich ist (vgl. ebd.: 179), den „vulnerable individuals and groups“ (Staub-Bernasconi 2006: 283). Die Verletzlichkeit der Menschen macht sie von anderen Menschen abhängig. Beat Schmocker betont, dass Mensch-Sein grundsätzlich auf Mitmenschlichkeit angewiesen ist, also Menschenwürde immer im Kontext sozialer Beziehungen steht. Diese Mitmenschlichkeit impliziert, dass ein Mensch auf andere Menschen angewiesen ist, was ihn verwundbar macht (vgl. Schmocker 2016: 159). Er erläutert:

Die Menschenwürde bezieht sich also auf ein menschliches Tun, auf Handlungen, genauer: auf die moralische Qualität von Handlungen im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, kurz: auf den gegen- und wechselseitigen Umgang der Menschen untereinander. Die Menschenwürde meint die Relation, die Beziehung, das Verhältnis der Menschen untereinander, die Qualität von Handlungsweisen unter Menschen. (ebd.)

Diese Wechselseitigkeit von sozialen Beziehungen, mit welcher sich die Soziale Arbeit zu einem grossen Teil befasst, steht in direktem Zusammenhang mit der Menschenwürde. Aus diesem Grund ist es wichtig, das der Sozialen Arbeit zugrunde liegende Professionsverständnis und Menschenbild näher zu betrachten. Dazu bedient sich die Soziale Arbeit der Grundbegriffe aus der Ethik.

Ethik kann als wissenschaftliches Nachdenken über die Moral bezeichnet werden. Laut Annemarie Pieper (2017: 10) stellt die Ethik Fragen nach diesem „qualitativen Moment, das eine Handlung zu einer moralisch guten Handlung macht, und befasst sich in diesem Zusammenhang mit Begriffen wie Moral, das Gute, Pflicht, Sollen, Erlaubnis, Glück“. Unter Moral wird grundsätzlich die Gesamtheit von Normen verstanden, die das Verhalten gegenüber anderen beeinflussen und auf den Grundsätzen einer bestimmten Zeit, Tradition, religiösen Glaubenssätzen und gesellschaftlichen Gegebenheiten beruhen (vgl. Eisenmann 2012: 42). Ethik als Reflexion von Moral fragt in erster Linie nicht nach dem, was ist, sondern nach dem, was getan werden soll (vgl. Armenti 2016: 110).

In der Sozialen Arbeit wird des Öfteren vom Berufsethos gesprochen. Als Ethos werden sittliche Grundsätze und die moralische Gesamthaltung eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen bezeichnet, welche sich in eingeübten Praktiken erweisen und meist unreflektiert vollzogen werden (vgl. Maaser 2015: 13). Die Ethik versucht, das Ethos kritisch



und konstruktiv zu reflektieren und entwickelt „intersubjektive Kriterien der Beurteilung“ (ebd.), mit deren Hilfe Gewohnheiten überprüft und verändert werden. Es gehört zu einem Strukturmerkmal der Sozialen Arbeit, dass das professionelle Handeln niemals frei von moralischen Fragestellungen und ethischen Ansprüchen ist (vgl. Armenti 2016: 108).

Um zu eruieren, wie Menschenwürde im Kontext der Sozialen Arbeit verstanden und interpretiert werden kann und welchen Stellenwert sie damit einnimmt, bedarf es einer professionstheoretischen Betrachtung über grundlegende Werte und Normen der Sozialen Arbeit, welche im Folgenden erörtert wird.

#### **4.1 Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession**

Die Vereinten Nationen haben einige Professionen identifiziert, sie für die Menschenrechtsbildung besonders relevant sind, da sie sich mit den bereits erwähnten vulnerablen Gruppen der Gesellschaft beschäftigen (vgl. Prasad 2018: 37). Die Soziale Arbeit ist eine davon. Die Frage um das Selbstverständnis der Sozialen Arbeit in ein breit diskutiertes Feld im professionellen Diskurs. Theoriebildung, Werteverständnis und Zielsetzungen unterscheiden sich, je nach dem, ob die Soziale Arbeit als personenbezogene soziale Dienstleistung oder als Menschenrechtsprofession verstanden wird (vgl. Staub-Bernasconi 2007: 21). Bei letzterer Auffassung können die Menschenrechte verschiedene Funktionen einnehmen, beispielsweise können sie einen Bezugsrahmen darstellen, bei der Definition von Kernwerten behilflich sein oder sie können als Instrument für die Analyse von Lebenssituationen der Klientel dienen (vgl. Prasad 2018: 37). Für Maaser (2015: 15) haben Menschenrechte daher den „Status regulativer Kriterien“, sie können als kritische „Beurteilungsmasstäbe sozialer Praxis“ dienen und als ethisches Orientierungswissen eingesetzt werden.

Im globalen Menschenrechtsdiskurs mischte die Soziale Arbeit mit dem Ziel mit, die Menschenrechte in der Sozialarbeitspraxis zu verbreiten (vgl. Staub-Bernasconi 2007: 26). Im Jahre 1988 gründete daher der internationale Berufsverband International Federation of Social Workers (IFSW) eine Menschenrechtskommission, die daraufhin im Jahre 1994 zusammen mit der International School of Social Work (IASSW) und der UNO ein 70-seitiges Dokument mit dem Titel *Human Rights and Social Work: A Manual for Schools of Social Work and the Social Work Profession* publizierte, in welchem die Menschenrechte als „untrennbarer Bestandteil der Theorie, Wert- und Moralvorstellungen sowie der Praxis der Sozialen Arbeit“ (IFSW/IASSW 1994, zit. nach Staub-Bernasconi 2007: 26) festgehalten wurden. Die Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession wurzelt demnach in einem humanistischen Wertekonsens (vgl. Armenti 2016: 120).

Staub-Bernasconi (2007: 27) fasst die Ziele einer Sozialen Arbeit, welche auf sich auf die Menschenrechte beruft, wie folgt zusammen:

Ziele von Menschenrechtsarbeit im Rahmen der Sozialen Arbeit sind auf der individuellen Ebene die Wiederherstellung von Menschenwürde sowie Wohlbefinden durch Bedürfnisbefriedigung und Lernprozesse, auf der gesellschaftlichen Ebene gesellschaftliche Integration, soziale Gerechtigkeit sowie sozialer Wandel in Anbetracht menschenverachtender sozialer Strukturen und Kulturmuster und – langfristig – die Arbeit an einer Menschenrechtskultur im Alltag.

Die von ihr angesprochenen menschenverachtenden sozialen Strukturen verweisen auf die „historische Erfahrung der Missachtung menschlicher Würde (Lob-Hüdepohl 2007: 119), welche letztendlich zu einem Umdenken und einem Paradigmenwechsel in der Sozialen Arbeit geführt haben. In Deutschland ist die berufliche Soziale Arbeit geprägt von der Instrumentalisierung der nationalsozialistischen Ideologie und der damit verbundenen Vorstellung des perfekten Menschen. Die typische Klientel der Sozialen Arbeit, wie Menschen, die von Armut betroffen sind, Behinderte oder Kranke, galt in den Augen der Nationalsozialisten als lebensunwürdig und war ein Dorn im Auge der Gesellschaft (vgl. ebd.: 120). Vor diesem Hintergrund, so Lob-Hüdepohl (2007: 121), ist das Verständnis der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession keine bloße modische Zeiterscheinung zu Beginn des 21. Jahrhunderts, sondern eine „zwingende Reaktion auf die millionenhafte Erfahrung beschädigten Lebens und angetasteter Menschenwürde, die auch im Namen sozialer Berufe geschehen konnte“. Daraus ergibt sich für Staub-Bernasconi die Verpflichtung der Professionellen der Sozialen Arbeit, nicht nur Menschenwürde- sowie Menschenrechtsverletzungen zu erkennen, sondern auch „zu ihren praktischen Über- und UmsetzerInnen“ (Staub-Bernasconi 2019: 173) zu werden. Sie werden lernen müssen, „das Recht nicht nur als Kontrollinstrument einzusetzen, um verletzte Menschenwürde zu bestrafen, sondern auch als Gestaltungsinstrument und -auftrag“ (Staub-Bernasconi 2006: 287). Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Partizipation stellen nach Ansicht von Staub-Bernasconi die zentralen Prinzipien dar, die von der Sozialen Arbeit vertreten werden müssen und als Basis einer Professionsethik im Sinne der Menschenwürde zu berücksichtigen und darzustellen sind (vgl. Staub-Bernasconi 2007: 31).

## **4.2 Ethische Grundsätze und Prinzipien im Berufskodex**

Wie viele andere Professionen und Disziplinen verfügt auch die Soziale Arbeit über einen Berufskodex, in welchem unter anderem deren ethische Prinzipien festgehalten sind. Ein solches Berufsethos ist notwendig, um eine angemessene Haltung bzw. einen Habitus zu

entwickeln (vgl. Müller-Hermann/Becker-Lenz 2016: 78f.), was wiederum auf die Nicht-Standardisierbarkeit der Fälle in der Sozialen Arbeit zurückzuführen ist. Daher ist es unerlässlich, berufsrelevante Zentralwerte und Prinzipien zu definieren, an welchen sich die Professionellen der Sozialen Arbeit orientieren können.

Die Vorteile eines Ethikkodexes sind unumstritten, so kann er als mögliche Lösungs- und Argumentationshilfen bei moralischen Dilemmata, welche in der Praxis der Sozialen Arbeit zum Berufsalltag gehören, dienen (vgl. Bohmeyer/Kurzke-Maasmeier 2007: 162f.). Ethikkodizes können somit als ethisch-reflektiver Ausdruck einer Professionsmoral verstanden werden und gehören damit zu einem wesentlichen Bestandteil des Professionalisierungsprozesses Sozialer Arbeit (vgl. ebd.: 164). Eine Professionalisierung bedeutet immer auch ein Gewinn an Macht, Autonomie und sozialem Prestige (vgl. Schmid Noerr 2018: 89). Dies erhöht das Machtgefälle zwischen Fachleuten und Klientel und damit auch die moralische Verantwortung der Professionellen, was sich zwangsläufig auf die Berufsethik in Form eines Ethikkodexes niederschlägt (vgl. ebd.: 89f.). Auf diese Weise werden bestimmte Verhaltensregeln festgelegt, oder wie Eisenmann (2012: 281) schreibt:

So wie die Erklärungen und Konventionen zu den Menschenrechten den Anspruch auf eine politische Verwirklichung, Wahrung und Durchsetzung von elementaren Rechten des Menschen erhoben haben, so tun dies andere Kodifizierungen bestimmter Verhaltensregeln ebenfalls für die jeweiligen gesellschaftlichen und beruflichen Bereiche und die in diesen gültigen Regelungen und Handlungsweisen.

Die Notwendigkeit einer einheitlichen Berufsethik ist nicht ganz unumstritten. So muss „jede Berufsethik, die allgemeinverbindliche Prinzipien ermitteln und mit ihnen einheitliche moralische Standards in der jeweiligen beruflichen Tätigkeit begründen und etablieren will, freilich mit einem gewichtigen Einwand rechnen“ (Lob-Hüdepohl 2007: 125). Kritische Stimmen stellen in Frage, ob „angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Wertemuster und moralischer Überzeugungen überhaupt allgemeinverbindliche Grundprinzipien“ (ebd.) aufgestellt werden können. Dieser moralische Pluralismus macht eine Vereinheitlichung von gemeinsamen Werten beinahe zur Unmöglichkeit. Überdies bedeutet eine Festschreibung von Prinzipien und Standards eine gewisse Einschränkung der moralischen Autonomie der Handlungsakteurinnen und -akteure (vgl. Bohmeyer/Kurzke-Maasmeier 2007: 173).

Bereits die allgemeine internationale Definition von Sozialer Arbeit der International Federation of Social Workers ist moralisch hoch aufgeladen:

„Berufliche Soziale Arbeit unterstützt sozialen Wandel, Problemlösungen in zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die Befähigung und Befreiung der Menschen zur Steigerung ihres Wohlbefindens. (...) Soziale Arbeit interveniert an der Schnittstelle,

wo Menschen mit ihrer Umwelt interagieren. Die Prinzipien der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit sind für Soziale Arbeit fundamental.“ (IFSW/IASSW 2006, zit. nach Lob-Hüdepohl 2007: 114)

In ihren ethical principles findet sich schliesslich auch die explizite Erwähnung der Menschenwürde (in Englisch dignity) wieder, und zwar in den ersten beiden Prinzipien (IFSW/ISSW 2018: o.S.):

**1. Recognition of the Inherent Dignity of Humanity**

Social workers recognize and respect the inherent dignity and worth of all human beings in attitude, word, and deed. We respect all persons, but we challenge beliefs and actions of those persons who devalue or stigmatize themselves or other persons.

**2. Promoting Human Rights**

Social workers embrace and promote the fundamental and inalienable rights of all human beings. Social work is based on respect for the inherent worth, dignity of all people and the individual and social /civil rights that follow from this. Social workers often work with people to find an appropriate balance between competing human rights.

Hier wird ebenfalls auf eine genauere Definition von Würde verzichtet, wobei allerdings betont wird, dass die inhärente Würde gemeint ist. Weiter wird klargestellt, dass die Achtung der Würde Respekt und Schutz vor Diskriminierung voraussetzt.

In der Schweiz beziehen sich Professionelle der Sozialen Arbeit auf den Berufskodex von AvenirSocial, welcher laut eigenen Angaben unter anderem dazu dienen soll, Orientierungshilfe bei professionsethischen Fragen und Diskursen zu bieten (vgl. AvenirSocial 2010: 4). Der Berufskodex basiert unter anderem auf der AEMR, der EMRK und der Bundesverfassung, hat also einen direkten Bezug zu den Menschenrechten und somit auch zur Menschenwürde, worauf in einem eigenen Kapitel des Berufskodex Bezug genommen wird. Der Begriff der Würde wird explizit in zwei Grundsätzen genannt:

1. Die Professionellen der Sozialen Arbeit gründen ihr Handeln auf der Achtung der jedem Menschen innewohnenden Würde sowie den Rechten, welche daraus folgen. (AvenirSocial 2010: 8)
2. Die Professionellen der Sozialen Arbeit gestehen jedem Menschen ungeachtet von Geschlecht, Rasse, Status und individuellen Besonderheiten den mit seiner Würde verbundenen gleichen Wert unbedingt zu und respektieren die Grundwerte der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, auf die jedes Individuum ein unantastbares Recht hat. (ebd.)

Stéphane Beuchat (2016: 62) betont im Namen von AvenirSocial, „dass die Würde des Menschen vor drohender Missachtung bedingungslos zu schützen ist und dass die Menschenrechte über den politisch ausgehandelten Rechtsansprüchen stehen“. Er geht noch einen Schritt weiter und beteuert, dass Handlungen und Weisungen, die dem Gesetz entsprechen, noch lange nicht vor dem Hintergrund der Menschenwürde und der Sozialen Arbeit legitim sind (vgl. ebd.). Auch Staub-Bernasconi stimmt dem zu, indem sie betont, dass eine professionelle Soziale Arbeit, die sich an Menschenwürde orientiert, zwischen legal, im Sinne von gesetzestreu, und legitim, also ethisch transparent und kritisierbar, unterscheidet (vgl. Staub-Bernasconi 2006: 285). Dies betrifft gesellschaftliche, politische, kulturelle und organisationale Rahmenbedingungen.

Auffallend ist auch bei der Erwähnung der Würde in den Prinzipien der Ethikkodizes, dass eine genaue Definition darüber, was mit Würde gemeint ist, fehlt. Die Prinzipien sind offen für Interpretationen formuliert, ähnlich wie bei der Erwähnung der Würde in den Menschenrechten und anderen regionalen Gesetzestexten. Die Autoren der IFSW und ISSW leiten aus dem Würdeprinzip das Recht auf Selbstbestimmung und Beteiligung und die Notwendigkeit eines ganzheitlichen, ressourcenorientierten Hilfeansatzes ab (vgl. Bohmeyer/Kurzke-Maasmeier 2007: 165). Nebst dem expliziten Prinzip der Menschenrechte und der Menschenwürde gibt es also noch weitere Prinzipien der Sozialen Arbeit, welche die Menschenwürde in einem impliziten Sinne tangieren, wie dies auch bei der AEMR mit der expliziten Nennung der Würde in der Präambel und der impliziten Bedeutung in den anderen Artikeln der Fall ist. Zu den Hauptprinzipien der Sozialen Arbeit, die sich direkt aus dem Prinzip der Menschenwürde ableiten lassen, gehört das Prinzip der Autonomie und Selbstbestimmung und das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, welche im Folgenden erörtert werden.

#### **4.2.1 Prinzip der Autonomie und Selbstbestimmung**

Auch in der Sozialen Arbeit wird der nur schwer fassbare Begriff der Würde schnell mit dem Grundsatz der Autonomie in Verbindung gebracht, einem Schlüsselbegriff für berufliche Soziale Arbeit, welcher auch für Eigenständigkeit, Selbstbehauptung und Unabhängigkeit steht (vgl. Lob-Hüdepohl 2007: 126). Auch dieses ethische Verständnis von Autonomie gründet auf der Idee von Kant und seiner Selbstzweckformel. Angewandt auf die Soziale Arbeit steht Autonomie für „jene eigenverantwortliche Lebensführung eines Menschen, die mit dem von ihm selbst bejahten Lebensentwurf zur Deckung kommt“ (ebd.: 127). Dies bedeutet nicht, dass jeder Mensch nur für seine eigene Lebensführung verantwortlich ist, sondern beinhaltet auch die Achtung vor der gelingenden Lebensführung anderer. Die

Soziale Arbeit schreibt den Menschen daher auch nicht vor, was zu einem guten Leben gehört und was nicht. Lob-Hüdepohl (2007: 128) ist der Überzeugung, „dass der unbedingte Respekt vor der Selbstzwecklichkeit und damit der Würde eines jeden Menschen nicht gekoppelt ist an sein aktuelles Vermögen, selbst aktiv autonom zu handeln“. Dieses Verständnis von Autonomie in der Sozialen Arbeit teilt auch Sonja Hug. Auch sie deutet das heutige kantianische Verständnis von Würde so, dass allen Menschen Autonomie zugesprochen wird, unabhängig von ihren momentanen Fähigkeiten (vgl. Hug 2016: 174). Für die Soziale Arbeit bedeutet dies die Aufgabe, Menschen bei ihrer selbständigen Lebensführung zu unterstützen und sie zu ermächtigen, Entscheidungen treffen zu können. Auch Staub-Bernasconi (2006: 285) ist der Ansicht, dass eine Professionsethik, welche sich an der Menschenwürde orientiert, ihrer Klientel das Recht zugesteht, „ihren eigenen Lebensweg nach persönlichen Wohlbefindens- und Glücksvorstellungen zu wählen, solange andere damit nicht zu Schaden kommen“.

#### **4.2.2 Prinzip der sozialen Gerechtigkeit**

Nebst den Prinzipien der Menschenrechte verpflichtet die IFSW die Soziale Arbeit auch auf den Grundsatz sozialer Gerechtigkeit (vgl. IFSW/ISSW 2018: o.S.). Sie subsumiert darunter auch das Prinzip der Freiheit und der Gleichheit (vgl. Schmocker 2016: 153) und versteht unter diesem Prinzip gleich alle drei Grundwerte einer demokratischen Gesellschaft, deren Zusammenhänge in dieser Arbeit bereits erläutert wurden. Gerechtigkeit wird vorausgesetzt, um Menschenwürde und Lebensqualität zu verwirklichen (vgl. Miller 2012: 37). Lob-Hüdepohl (2007: 129) definiert Gerechtigkeit wie folgt: „Gerecht ist, was gleiche Rechte und Pflichten begründet, einen angemessenen Ausgleich von Leistung und Gegenleistung gewährleistet, für alle eine Mindestausstattung an Grundgütern sichert sowie strukturelle Ursachen von ungleich verteilten Beteiligungschancen an der gesellschaftlichen Entwicklung abbaut.“ Schmocker (2016: 160) versteht unter sozialer Gerechtigkeit „einen stetigen Prozess der Mitmenschlichkeit“, welcher kontinuierlich realisiert werden muss und daher nicht zwangsläufig einen idealen Zustand darstellt.

Die IFSW fasst unter diesem Prinzip auch die Bekämpfung von Diskriminierung, die Achtung der Vielfalt, den Zugang zu Ressourcen, die Bekämpfung von ungerechter Politik und den Aufbau von Solidarität (vgl. IFSW/ISSW 2018: o.S.), AvenirSocial nennt diese Unterkategorien Verpflichtungen (vgl. AvenirSocial 2010: 9f.). Eisenmann (2012: 265) schreibt der Sozialen Arbeit aus diesem Grund die Funktion des Wachorgans zu, sie hat „darauf zu achten, dass politische und wirtschaftliche Massnahmen nicht zu unsozialen und damit ungerechten Verhältnissen in der Gesellschaft führen“. Um im Sinne der

Menschenwürde zu handeln, muss die Soziale Arbeit dafür sorgen oder zumindest versuchen, eine individuelle, sozialökonomische Basis in Form von Obdach, Bildung und Einkommen zu schaffen (vgl. Staub-Bernasconi 2006: 285).

In modernen Gesellschaften, welche auf einer Demokratie und den Menschenrechten basieren, wird von der Gleichheit der Menschen ausgegangen, im Sinne absolut gleicher Würde (vgl. Lob-Hüdepohl 2007: 130). Dies fordert nicht nur gleiche Behandlung vor dem Gesetz, sondern auch gleiche Anspruchsrechte bei gleicher Bedürftigkeit. Die Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse sowie die Ausstattung mit materiellen wie immateriellen Gütern gehören ebenfalls zur sozialen Gerechtigkeit (vgl. ebd.: 131f.) und bilden die wesentlichen Voraussetzungen für eine menschenwürdige Lebensführung (vgl. ebd.: 145). Gerechtigkeit ist eng mit dem Prinzip der Gleichbehandlung und demjenigen des Ausgleichs gekoppelt, besonders in Strukturen mit einem hohen Einfluss- und Machtgefälle und dort, wo die „Zugangschancen der Menschen zu materiellen, sozialen, kulturellen und geistig-seelischen Ressourcen eingeschränkt sind“ (Dederich 2001: 189).

In diesem Sinne ist auch die Rede von struktureller Gerechtigkeit (vgl. Miller 2012: 37). Strukturelle Gerechtigkeit zielt darauf ab, Unterschiede und Ungleichheiten abzumildern. Miller (ebd.) erklärt den Zusammenhang wie folgt:

Inklusion in Systeme ist eine Voraussetzung für Teilhabe an den Ressourcen der Systeme und Voraussetzung für Partizipation im Sinne von Mitgestaltung und Mitverantwortung. Der Begriff der Lebensqualität setzt Inklusion und Teilhabe voraus und orientiert sich an Bedürfniskategorien und deren Konkretisierung im Alltag.

Doch die Unterschiede der Menschen ist in diesem Kontext nicht zwangsläufig negativ konnotiert. So nennt die IFSW/IASSW als Unterkategorie der sozialen Gerechtigkeit in den Prinzipien auch die Anerkennung der Verschiedenheit. Es basiert auf der Grundannahme, dass die Bedingungen des Mensch-Seins für alle dieselben sind, denn alle Menschen haben gewisse Grundbedürfnisse, die zu befriedigen sind und dazu sind sie teilweise auf andere Menschen angewiesen (vgl. Schmocker 2016: 161). In diesem Teil des Prinzips liegt die Gleichheit begründet. Auf dieser Basis gibt es aber auch die Verschiedenheit, denn jeder Mensch ist trotz den Gemeinsamkeiten ein einzigartiges Individuum.

### **4.3 Ethische Reflexion und Dilemmata in der Sozialen Arbeit**

Die Auflistung ethischer Prinzipien in den Berufskodizes allein reicht nicht aus, um eine ethisch begründbare Praxis zu betreiben. Aufgrund der begrifflichen Unschärfe und Knappheit der einzelnen Prinzipien und Grundsätze in den Ethikkodizes besteht die

Professionsethik darüber hinaus aus einer Reflexion der ethischen Probleme (vgl. Schmid Noerr 2018: 95). Obwohl die Soziale Arbeit auf ethische Referenztheorien zurückgreift, welche „Gegenstand einer allgemeinen Moraltheorie bzw. (philosophischen) Ethik sind“ (Lob-Hüdepohl 2007: 113), lassen sich theoretische Grundüberlegungen nicht deduktiv anwenden. Auch Autoren wie Ulrich Dallmann und Ernst Martin teilen die Auffassung einer Ethik der Sozialen Arbeit durch Reflexion (vgl. Armenti 2016: 123). So konzipiert Dallmann den Begriff der Ethik als „spezifischen Modus der Reflexion“ (Dallmann 2000, zit. nach Armenti 2016: 123), durch den die Soziale Arbeit sich mit ihren eigenen Identitätswürfen auseinandersetzen soll. Ernst Martin (2007: 19) zufolge sollte in der Reflexion des professionellen sozialpädagogischen Handelns das „wissenschaftliche und erfahrungsbezogene Wissen mit den ethischen Prinzipien, Normen und Regeln konfrontiert werden, um dadurch beide Elemente reflexiv zu qualifizieren“. Darin liegt die zentrale Aufgabe der kritisch reflektierten Berufsethik.

Die Soziale Arbeit ist in den unterschiedlichsten Arbeitsfeldern vertreten, was auch die Unterschiedlichkeit der Themen, Klientel, Aufgaben und Herausforderungen erhöht und sie zu einem äusserst komplexen Gebiet werden lässt. Die Vielfältigkeit moralisch verzwickter Situationen des Berufsalltags eröffnet eine Reihe ethischer Fragen, welche über die blosser Bestimmung und Begründung allgemeiner normativer Standards und Grundprinzipien beruflicher Sozialer Arbeit hinausgeht (vgl. Lob-Hüdepohl 2007: 117). Auch im Berufskodex ist festgehalten, dass sich aus der Mehrdimensionalität der Problemlagen und der gemeinsamen Lösungsrealisierung mit Individuen, Gruppen und Gemeinwesen eine hohe Komplexität des sozialarbeiterischen Auftrags ergibt (vgl. AvenirSocial 2010: 7). Der Umgang mit Interessenskonflikten und den teilweise widersprüchlichen Erwartungen gehört zum Berufsalltag. Wenn alle angestrebten, sich aber widersprechenden Lösungen mit den ethischen Prinzipien der Sozialen Arbeit kongruent sind, so wird von einem ethischen Dilemma gesprochen (vgl. Engelke/Spatschek/Borrmann 2016: 262). Die Auseinandersetzung mit Dilemmata und Herausforderungen sind nicht nur unvermeidlich, sondern geradezu notwendig. So liegen in den Details alltäglicher Sozialer Arbeit brisante moralische Konflikte, „die nicht generalistisch diskutiert werden können, sondern situativ vom sozialberuflichen Handelnden geklärt und entschieden werden müssen“ (Lob-Hüdepohl 2007: 158).

Ethische Überlegungen werden in der Sozialen Arbeit entscheidend, wenn alternative Entscheidungen gleichermaßen richtig und falsch erscheinen können (vgl. Schmid Noerr 2018: 20). „Solche Entscheidungen können unter Umständen ein ungutes Gefühl zurücklassen, was bedeutet, dass in einer professionellen Handlungssituation auch persönliche Ansichten und Abwägungen eine Rolle spielen“ (vgl. ebd.). Ambivalenzen und



Dilemmata sind unausweichlich und gehören zum sozialarbeiterischen Alltag dazu. Dabei ist es wichtig, zu bedenken, dass immer die Gefahr besteht, dass eine Seite ausgeblendet wird, wenn sich für einen Pol entschieden wird (vgl. Kleve 2006: 120). Eindeutigkeit ist mit einer Entscheidung erreicht, aber die Wirkungen des Handelns können dennoch unbefriedigend bleiben, weil sie der Komplexität der Situation nicht gerecht werden.

Dabei geht es weniger um die Frage nach den fachlichen Regeln, „sondern um die eigentlich ethische Frage der persönlichen Verantwortlichkeit des Tuns“ (Schmid Noerr 2018: 20). Da die Verantwortlichkeit durch den Eingriff der Sozialen Arbeit in nahezu allen Teilen des Lebens der Klientel gefordert wird, ist die Verantwortungsethik eine der wichtigsten ethischen Sichtweisen für das soziale Handeln. Die Betreuung und Beratung von hilfsbedürftigen Menschen fordert eine grosse Verantwortung, der es gerecht zu werden gilt. Verantwortung impliziert daher einen „Fürsorglichkeitsanspruch“ (Dederich 2001: 182). Professionelle der Sozialen Arbeit stehen meist vor dem Problem, eine Entscheidung treffen zu müssen, die das weitere Vorgehen betrifft und damit direkte Auswirkungen auf die Klientel hat (vgl. Eisenmann 2012: 104). Verantwortung in der Sozialen Arbeit erfordert daher eine sorgfältige Wahrnehmung der beruflichen Rolle und der damit gegebenen Aufgabenverantwortung und bildet damit einen wesentlichen Bestandteil der ethischen Reflexion (vgl. Maaser 2015: 129). Maaser (2015: 130) begründet die Rechtfertigungspflicht und die Verantwortungen von menschlichen Handlungsoptionen mit einem grundsätzlichen Personenverständnis:

Menschen verstehen sich nicht als Ding, sondern als ein mit Würde ausgestattetes Wesen. Sie sind kein blosser Gegenstand, der durch eine Ursache-Wirkungs-Kette bestimmt ist. Entsprechend machen sie eine menschengerechte Behandlung geltend. Sie beanspruchen im Kern, als frei anerkannt zu werden.

Daher tragen Professionelle der Sozialen Arbeit nicht nur die Verantwortung für ihre aktiven Handlungen, sondern auch für passives Dulden und Unterlassungen, besonders bei einer Klientel, die sich nicht selbst gegen ungerechte Handlungen wehren kann, wie bei Menschen mit einer Behinderung. Dies erfordert eine adäquate Auffassungsgabe und Wahrnehmung, was die oder der Andere braucht. Das Befolgen von Regeln oder Prinzipien ist dabei zweitrangig, sie können lediglich Orientierung bieten. Bauman (1995, zit. nach Dederich 2001: 182) schliesst daraus Folgendes:

Pflichten machen Menschen tendenziell gleich; Verantwortung macht sie zu Individuen. Humanität ist nicht in einem gemeinsamen Nenner zu fassen – dort geht sie unter und verschwindet. Die Moralität des moralischen Subjekts hat deshalb nicht den Charakter einer Regel; man kann sagen, die Moralität ist das, was sich einer Codifikation, Formalisierung und Sozialisierung widersetzt.

Auch die Menschenwürde ist in der Praxis der Sozialen Arbeit nicht allein durch die Kenntnis entsprechender Kodizes und Pflichten gewährleistet, sondern es braucht Achtsamkeit, Reflexion und Selbstdistanzierung im Arbeitsalltag (vgl. Hug 2016: 180). So simpel und selbsterklärend die bloße Erwähnung der Menschenwürde in den Kodizes auf den ersten Blick wirken mag, so komplex und herausfordernd ist ihre Würdigung in der Praxis.

## **5. Menschenwürde in der Behindertenarbeit**

Wie in dieser Arbeit bereits erläutert wurde, ist die Würde von Menschen mit einer Behinderung besonders gefährdet, da es ihnen an Selbstdarstellungsmöglichkeiten mangelt und sie sich nur schwer gegen Ungerechtigkeiten wehren können. Besonders davon betroffen sind Menschen mit einer Schwer- und Mehrfachbehinderung, meist in Kombination mit einer Entwicklungsbeeinträchtigung, bei welchen die Motorik, die Kognition, die Sinneswahrnehmungen, die Sprache und die Kommunikation beeinträchtigt sind, denn dies erschwert die Interaktion mit der Umwelt massiv. Einerseits wirkt sich dies negativ auf die Gesamtentwicklung der betroffenen Person aus, andererseits entsteht im sozialen Umfeld eine grosse Unsicherheit, wie Begegnungen und Aktivitäten mit der entsprechenden Person gestaltet werden können (vgl. Lage/Knobel 2016: 261). Um die Komplexität der Lebenslagen von Menschen mit einer Behinderung umfassen zu können, muss zunächst der Begriff der Behinderung definiert werden. Anschliessend wird untersucht, wo die Menschenwürde in der Behindertenarbeit spezifisch verortet sind und welche Dilemmata sich in der sozialpädagogischen Praxis in der Betreuung von Menschen mit einer Behinderung in Bezug auf die Menschenwürde ergeben.

### **5.1 Der Begriff der Behinderung**

Der Begriff der Behinderung ist bis heute nicht eindeutig definiert und seine Bedeutung variiert je nach Disziplin. So geht der medizinische Zugang von einer Funktionseinschränkung im Sinne einer Normabweichung aus (vgl. Frost 2012: 184). Diese Bestimmung ist im medizinischen Kontext notwendig, um aufgrund der Diagnose medizinische Hilfe zu gewähren, dasselbe gilt für den rechtlichen Aspekt. Kritisiert wird an solchen Bestimmungen, dass sie eine Zuschreibung von aussen darstellen, sich auf eine Abweichung des Menschen von einer Norm konzentrieren und dadurch defizitorientiert und einseitig sind.

Die WHO rückte bei ihrer Definition von Behinderung in ihrem alten Klassifikationsmodell den Fokus auf die Teilhabestörung (vgl. Gröschner et al. 2013: 254). Laut ihrer Begriffsbestimmung beinhaltet Behinderung eine Wechselseitigkeit zwischen den Dimensionen der körperlichen bzw. geistigen Beeinträchtigung und der Benachteiligung im gesellschaftlichen Leben, ganz nach dem Motto „man ist nicht nur behindert, man wird auch behindert“ (ebd.). Doch auch diese Dimensionen orientieren sich an einem Defizit, sodass man im Jahr 2001 im neuen Klassifikationsmodell der WHO (ICF) den Anspruch auf ein neues Modell des Begriffes der Behinderung erhoben hat. Dieses neue bio-psycho-soziale Modell bestimmt den Begriff der Behinderung nun durch die Dimensionen Körperfunktionen,

Aktivitäten und Partizipation und unternimmt damit den Versuch, der Mehrdimensionalität von Behinderung gebührend Rechnung zu tragen.

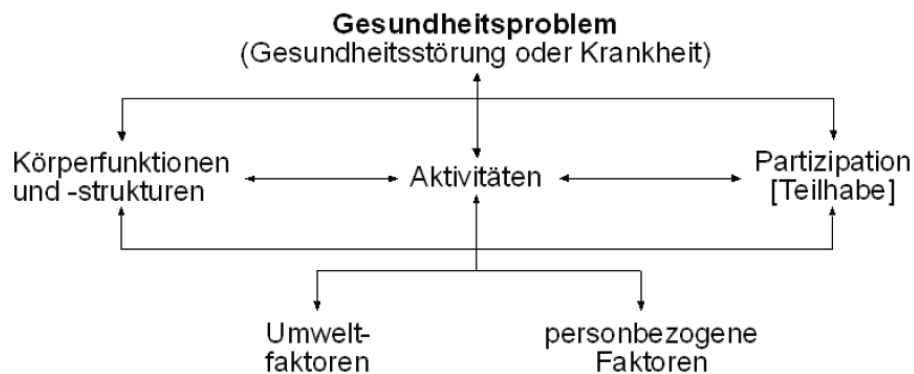


Abb. 2: Bio-psycho-soziales Modell der ICF (DIMDI o.J.)

Das Modell bildet die möglichen Interventionsfelder und Forschungsbereiche im Hinblick auf Teilhabe und Lebensqualität aufgrund der Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Komponenten der hinderlichen und förderlichen Elemente ab (vgl. Wacker 2015: 69). Auf diese Weise wendet sich die WHO von einem defizitären Denken ab und richtet den Fokus auf die Ressourcen und die Kompetenzen von Menschen mit einer Behinderung. Die Wechselwirkungen zwischen Gesundheitsproblem und den individuellen Kompensations- und Unterstützungsmöglichkeiten führen zu einer ganzheitlichen und dynamischen Perspektive (vgl. Frost 2012: 186).

Um die Menschenwürde im Kontext der Behindertenarbeit zu diskutieren, ist es deshalb notwendig, von einer Definition von Behinderung zu sprechen, welche auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Teilhabemöglichkeiten und die daraus resultierenden Einschränkungen der Partizipation verweist. Im Folgenden werden primär Menschen mit einer kognitiven und Mehrfachbehinderung thematisiert, da eine kognitive Einschränkung zusätzliche Hürden darstellt, wenn es um einen würdevollen Umgang geht.

## 5.2 UN-Behindertenrechtskonvention

Die UN-Behindertenrechtskonvention (BRK) trat 2008 international in Kraft, in der Schweiz im Jahre 2014. Sie steht für einen Paradigmenwechsel in der Behindertenpolitik, der Menschenwürde, Autonomie, Barrierefreiheit und gesellschaftliche Inklusion anzielt (vgl. Bielefeldt 2012: 149). Die BRK zählt zu den Spezialkonventionen und hat damit die Funktion, „den Menschenrechtsanspruch kontextspezifisch näher zu konkretisieren“ (ebd.: 150), denn weder in der AEMR von 1948 noch in den internationalen Menschenrechtskonventionen der 1960er und 1970er Jahre ist das Wort Behinderung ein Thema, nicht einmal in einer Reihe

von Anknüpfungsmerkmalen verbotener Ungleichbehandlungen (vgl. ebd.: 151). Die BRK verweist auf grundlegende Prinzipien in der modernen Behindertenarbeit, die in dieser Arbeit in Bezug auf die Menschenwürde im Folgenden präzisiert werden.

Auch die BRK geht davon aus, dass „Behinderung aus der Wechselwirkung zwischen Menschen mit Beeinträchtigungen und einstellungs- und umweltbedingten Barrieren entsteht, die sie an der vollen, wirksamen und gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft hindern“ (Präambel Ziff. e). Somit geht die Anerkennung der besonderen Verwundbarkeit einher mit der grundsätzlichen Feststellung, „dass die allgemeinen Menschenrechtsnormen ohne Einschränkung auch für Menschen mit Behinderung gelten. Die Problematik besteht also nicht im Fehlen von Rechten, sondern im Fehlen von Möglichkeiten, die Rechte auszuüben“ (Wohlgensinger 2014: 44).

Ebenso wie die AEMR verweist die Präambel der BRK auf die dem Menschen innewohnende Würde und deren Anerkennung:

(...) Unter Hinweis auf die in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätze, denen zufolge die Anerkennung der Würde und des Wertes, die allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnen, sowie ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet (...)  
(Präambel Ziff. a BRK)

Zweck dieses Übereinkommens ist es, den vollen und gleichberechtigten Genuss aller Menschenrechte und Grundfreiheiten durch alle Menschen mit Behinderungen zu fördern, zu schützen und zu gewährleisten und die Achtung der ihnen innewohnenden Würde zu fördern. (Art. 1 BRK)

In der gesamten Gesellschaft, einschließlich auf der Ebene der Familien, das Bewusstsein für Menschen mit Behinderungen zu schärfen und die Achtung ihrer Rechte und ihrer Würde zu fördern. (Art. 8 Ziff. a BRK)

Auch soll die Würde nicht nur als Axiom dargestellt werden, wie dies in der AEMR der Fall ist, sondern sie soll darüber hinaus konkret erfahrbar werden. Daher ist in der BRK (Art. 24 Ziff. a) festgehalten, dass die Vertragsstaaten ein integratives Bildungssystem auf allen Ebenen zu gewährleisten haben, mit dem Ziel, „die menschlichen Möglichkeiten sowie das Bewusstsein der Würde und das Selbstwertgefühl des Menschen voll zur Entfaltung zu bringen“. Diese Formulierung erhebt den Anspruch, den Betroffenen nicht nur die Erfahrung der Würde, sondern auch den Aufbau eines Bewusstseins der Würde zu ermöglichen. Bei diesem Recht wird daher auch vom „Empowerment-Recht“ (Lindmeier/Lindmeier 2012: 112) gesprochen.

Sucht man nebst der expliziten Nennung der Würde nach weiteren Schlüsselbegriffen, die mit ihr zu tun haben, so stösst man in der BRK auf moralische Werte wie Autonomie, Teilhabe, Inklusion, Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, Nichtdiskriminierung und Chancengleichheit. Bielefeldt übersetzt die Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschenrechte in assistierte Autonomie, Barrierefreiheit und Inklusion (vgl. Bielefeldt 2012: 155). Diese Werte können als implizite Stellvertreter der Menschenwürde verstanden werden. Im Folgenden werden sie detaillierter erklärt.

### **5.2.1 Autonomie und Selbstbestimmung**

Auch im Kontext der Behindertenarbeit spielt Autonomie in Verbindung mit Würde eine wichtige Rolle.

In Kapitel 2.2.3 wurden sowohl die Argumente für eine Definition von Würde über Autonomie als auch dagegen thematisiert. Die Kritik dreht sich um die Annahme, dass Autonomie eine eigenverantwortliche, eigenständige und selbstbestimmte Lebensführung impliziert, von welcher Menschen mit einer Behinderung ausgegrenzt sind (vgl. Fasel 2014: 33f.). Ausgehend von dieser Auffassung, dass Autonomie, Unabhängigkeit und Entscheidungsfreiheit als Bestandteile der Menschenwürde aufgefasst werden, kritisiert Degener (2009, zit. nach Wohlgensinger 2014: 76f.):

Gerade im Hinblick auf Behinderte mit intellektuellen und/oder psychischen Beeinträchtigungen werden diese Fähigkeiten jedoch in Frage gestellt, weil der Massstab der Menschenwürde üblicherweise der erwachsene männliche nicht behinderte Mensch ist. Die BRK setzt dagegen einen anderen Massstab und gewährt auch jenen Autonomie, Unabhängigkeit und die Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen, die die herkömmlichen Anforderungen an Vernunft und Normalität nicht erfüllen und gegebenenfalls Unterstützung bei der Entscheidungsfindung benötigen.

In der BRK wird Würde in der Tat häufig im Zusammenhang mit Autonomie genannt, so wird die Wichtigkeit der „individuellen Autonomie und Unabhängigkeit, einschliesslich der Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen“, in der Präambel (Ziff. n) und auch die „Achtung der dem Menschen innewohnenden Würde, seiner individuellen Autonomie, (...), sowie seiner Unabhängigkeit“ in Artikel 3 (Ziff. a) betont. Gerade in gewissen Fällen von geistiger Behinderung ist die Fähigkeit, eigene Entscheidungen zu treffen, besonders eingeschränkt, was jedoch nicht bedeutet, das sozialpädagogische Handeln nicht auf die Selbstbestimmung auszurichten (vgl. Wohlgensinger 2014: 77). Vielmehr müsse man eine adäquate Assistenz gewährleisten, um die Selbstbestimmung in bestem Masse zu gewährleisten, daher spricht man in diesem Kontext auch von assistierter Autonomie. Autonomie im Sinne einer

selbstbestimmten Lebensführung kann nach grundlegender Einsicht nur durch gesellschaftliche Unterstützungsleistungen gelebt werden und setzt gewisse fördernde soziale Strukturen voraus (vgl. Bielefeldt 2012: 155).

Für Sozialpädagoginnen und Sozialpädagogen bedeutet dies, die Betroffenen in ihrem Erleben ernst zu nehmen und versuchen zu verstehen, ihre Kommunikationsabsichten und Bedürfnisse wahrzunehmen und zu erkennen, das Vorhandene und nicht das Fehlende anzuerkennen und ein Gleichgewicht zwischen Grenzen und Autonomie zu schaffen (vgl. Frost 2012: 197). Im Mittelpunkt von Unterstützungsleistungen soll die Entfaltung des Menschen stehen, Menschen mit Behinderungen sollen selbstbestimmt leben können und nicht länger Objekte der Fürsorge von anderen sein (vgl. Eurich 2006: 409). Bei der Selbstbestimmung handelt es sich um einen Prozess zwischen Abhängigkeit und Autonomie, bei dem es darum geht, die Lebensbedingungen so zu gestalten, dass eine möglichst weitgehende Annäherung an das Optimum des individuell Möglichen verwirklicht werden kann (vgl. Dederich 2001: 187). Wann immer möglich soll Platz für Wahl- und Entscheidungsspielräume gelassen werden, wobei die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen mit Behinderung im Vordergrund stehen.

### **5.2.2 Inklusion**

Obwohl Inklusion ein zentraler Schlüsselbegriff in der BRK ist, taucht er in der deutschen Übersetzung nicht auf, was zu viel Kritik geführt hat (vgl. Loeken 2016: 184). Es handelt sich bei dem Begriff der Inklusion um einen eher neueren, der in der BRK häufig unter dem Begriff der Teilhabe vorkommt, auch wenn diese beide Begriffe nicht deckungsgleich sind (vgl. Leist 2015: 113f.). Stärker noch als der Begriff der Integration betont Inklusion die „Notwendigkeit, die Gesellschaft als Ganze so zu verändern, dass nicht mehr zwischen integrierten Menschen und anderen unterschieden wird, sondern alle gleichwertige Mitglieder sind“ (Lindmeier/Lindmeier 2012: 153).

Die BRK fordert „die volle und wirksame Teilhabe an der Gesellschaft und Einbeziehung in die Gesellschaft“ (Art. 3 Ziff. c), die „volle Einbeziehung in die Gemeinschaft und Teilhabe an der Gemeinschaft“ (Art. 19) und die Förderung der „Teilhabe am bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben auf der Grundlage der Chancengleichheit“ (Präambel Ziff. y). Ganz allgemein gesprochen geht es nicht nur darum, Menschen mit einer Behinderung in der Gesellschaft Platz zu schaffen, sondern die gesellschaftlichen Subsysteme so zu gestalten, dass den Betroffenen dauerhaft ein verstärktes Zugehörigkeitsgefühl vermittelt wird (Präambel Ziff. m). Diese selbstverständliche Zugehörigkeit macht den Kern des Inklusionsgedankens aus (vgl. Bielefeldt 2012: 158).

Behinderung soll demnach als Bestandteil normalen menschlichen Zusammenlebens verstanden und akzeptiert werden, sei dies in der Arbeitswelt, im Bildungswesen, in Kultur, Politik oder im Gesundheitswesen. Die Betroffenen sollen demnach in die Lage versetzt werden, „ein Höchstmaß an Unabhängigkeit, umfassende körperliche, geistige, soziale und berufliche Fähigkeiten sowie die volle Einbeziehung in alle Aspekte des Lebens und die volle Teilhabe an allen Aspekten des Lebens zu erreichen und zu bewahren“ (Art. 26 Abs. 1 BRK).

Die Tatsache, dass „nach der Konvention (...) individuelle Autonomie und soziale Inklusion unauflöslich zusammen“ (Bielefeldt 2008, zit. nach Loeken 2016: 185) gehören, ist ein wichtiger Aspekt, den es zu beachten gilt. Demnach kann ohne soziale Inklusion Autonomie praktisch nicht gelebt werden, und ohne Autonomie würde soziale Inklusion beinahe unter Bevormundung fallen (vgl. ebd.). Das bedeutet, dass Inklusion zwar das Recht auf Teilhabe umfasst, aber niemanden dazu verpflichtet, sich zu inkludieren. Um Inklusion ermöglichen zu können, sind strukturelle Veränderungen nötig, die den Aufbau sozialer Netze sowie die Bildung von Beziehungen fördern, beispielsweise durch Gemeinwesenarbeit, bürgerliches Engagement oder Programme und Projekte wie „corporate citizenship“ oder „community involvement“ (Theunissen 2006a: 26).

### **5.2.3 Barrierefreiheit und Diskriminierungsverbot**

Wie bereits erwähnt wurde, manifestiert sich das Gleichheits- und das Freiheitsprinzip aus dem Menschenrechtsansatz im allgemeinen Diskriminierungsverbot (vgl. Bielefeldt 2012: 156). Menschen mit einer Behinderung sehen sich in der Gesellschaft mit vielfältigen Barrieren konfrontiert, welche ihnen das tägliche Leben erschweren. Die BRK hat sich deshalb zur Gewährleistung von Barrierefreiheit verpflichtet, einem Prinzip, welches die Sensibilisierung für strukturelle Formen von Diskriminierung vorantreiben soll (vgl. ebd.: 157). Die BRK benennt den direkten Zusammenhang zwischen Diskriminierung und Würde in ihrer Präambel wie folgt: „(...) dass jede Diskriminierung aufgrund von Behinderung eine Verletzung der Würde und des Wertes darstellt, die jedem Menschen innewohnen (...)“ (Präambel Ziff. h BRK). Die Nichtdiskriminierung ist darüber hinaus in Art. 5 der BRK verankert, es handelt sich dabei um den gleichen Grundsatz wie in Art. 8 Abs. 1 BV, welcher das Gleichheitsgebot und das Differenzierungsverbot regelt. Art. 2 stellt zudem klar, dass nicht nur die direkte Diskriminierung verboten ist, sondern auch indirekte oder faktische Diskriminierung. Darunter fallen Situationen, in denen bewusst keine Rücksicht auf die Behinderung genommen wird, beispielsweise die Versagung angemessener Vorkehrungen oder Anpassungen, die „vorgenommen werden, um zu gewährleisten, dass Menschen mit Behinderungen gleichberechtigt mit anderen alle Menschenrechte und Grundfreiheiten



genießen oder ausüben können“ (Art. 2 BRK). Ein wichtiger Aspekt dieses Prinzips ist die Hinterfragung der Vorurteile und Stigmatisierungen gegenüber Menschen mit einer Behinderung (vgl. Akkaya/Belser/Egbuna-Joss/Jung-Blattmann 2016: 64). Dabei ist es für Fachpersonen wichtig, die Perspektiven der Betroffenen miteinzubeziehen und keine Entscheidungen über sie hinweg zu treffen.

Art. 9 vereint schliesslich die Prinzipien der Autonomie und der Inklusion bzw. Teilhabe mit dem Prinzip der Barrierefreiheit bzw. des Diskriminierungsverbots:

Um Menschen mit Behinderungen eine unabhängige Lebensführung und die volle Teilhabe in allen Lebensbereichen zu ermöglichen, treffen die Vertragsstaaten geeignete Massnahmen mit dem Ziel, für Menschen mit Behinderungen den gleichberechtigten Zugang zur physischen Umwelt, zu Transportmitteln, Information und Kommunikation, einschliesslich Informations- und Kommunikationstechnologien und -systemen, sowie zu anderen Einrichtungen und Diensten, die der Öffentlichkeit in städtischen und ländlichen Gebieten offenstehen oder für sie bereitgestellt werden, zu gewährleisten.

Weiter sind die Vertragsstaaten dazu verpflichtet, geeignete Massnahmen zu treffen, „um die körperliche, kognitive und psychische Genesung, die Rehabilitation und die soziale Wiedereingliederung von Menschen mit Behinderungen (...) zu fördern, auch durch die Bereitstellung von Schutzeinrichtungen“ (Art. 16 Abs. 4 BRK), was wiederum Institutionen wie Wohnheime in die Verantwortung zieht.

### **5.3 Beispiele von Herausforderungen aus der Praxis**

Wie sich aus den Prinzipien der BRK schliessen lässt, hat auch die Behindertenarbeit in hohem Masse eine ethische Dimension. Das normative Menschenbild hat einen starken Einfluss auf die sozialpädagogische Arbeit. Bleibendes Ziel der Erziehung, so Dederich (2001: 17), „ist der selbständige, seiner Freiheit mächtige Mensch, nicht aber ein abgerichtetes, Befehle kritiklos entgegennehmendes und ausführendes Wesen“. Es ist die Aufgabe der Ethik, flexibel, offen und kritisch für neue, bessere und menschenwürdigere Bestimmungen zu bleiben. Auch hierbei ist eine ständige Reflexion des eigenen Handelns unabdingbar für eine menschenwürdige Behindertenarbeit.

Um die Dilemmata und die teils widersprüchlichen Erwartungen in der Behindertenarbeit in Bezug auf die Menschenwürde in vollem Umfang zu veranschaulichen, werden im Folgenden zwei Beispiele aus der sozialpädagogischen Praxis aufgeführt und erläutert. Die Beispiele stammen aus dem Arbeitsalltag der Autorin dieser Arbeit, welche in einem Wohnheim für Menschen mit eigener kognitiven und Mehrfachbeeinträchtigung tätig ist. Zur

Konkretisierung und Begründung werden die Beispiele mit Beiträgen aus der Fachliteratur ergänzt. Der Fokus liegt dabei weniger auf der Aufzeigung von Fehlverhalten oder Lösungsansätzen, sondern es soll veranschaulicht werden, wie komplex ethische Dilemmata, welche die Menschenwürde betreffen, sein können und mit welchen Herausforderungen sich die Professionellen der Sozialen Arbeit konfrontiert sehen. Ebenso soll verdeutlicht werden, welche wichtige Rolle strukturelle, organisationale und institutionelle Rahmenbedingungen einnehmen und wo somit die Grenzen sozialpädagogischen Handelns gesetzt sind.

### **5.3.1 Wohnen**

Wohnen stellt für alle Menschen, ob mit Behinderung oder ohne, einen zentralen Lebensbereich dar. „Wohnen ist ein Ort, an dem sich der Mensch zu Hause, heimisch und zugehörig fühlen möchte, der Sicherheit, Schutz, Beständigkeit, Vertrautheit, Wärme und Geborgenheit vermitteln soll und der soziale Kommunikationen, Zusammenleben, Wohlbefinden, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Lebenszufriedenheit und Lebensglück ermöglichen kann“ (Andrirtzky-Selle 1987, zit. nach Theunissen 2006b: 59). Aus diesem Grund spielen die Wohnverhältnisse eine entscheidende Rolle, wenn es um die Menschenwürde geht.

Laut BRK sollen Menschen mit Behinderungen gleichberechtigt die Möglichkeit haben, ihren Aufenthaltsort zu wählen und zu entscheiden, wo und mit wem sie leben. Sie sollen nicht verpflichtet werden, in besonderen Wohnformen zu leben (vgl. Art. 19 Ziff. a BRK). Im deutschsprachigen Raum leben aber insbesondere Menschen mit einer kognitiven Beeinträchtigung meist in einer institutionellen Wohnform. Gleichzeitig werden Zugangsmöglichkeiten zu gemeindenahen Unterstützungsdiensten gefordert, die zur Verhinderung von Isolation und Absonderung notwendig sind (vgl. Loeken 2016: 185). Und doch ist es eine Tatsache, dass die meisten Menschen mit einer kognitiven Beeinträchtigung in Wohnheimen untergebracht sind, ohne dass sie die Wahl gehabt hätten, mitzuentcheiden, wie, wo und mit wem sie leben wollen. Bei diesen Menschen kommt erschwerend hinzu, dass nicht alle in der Lage sind, ihre Bedürfnisse zu benennen und sich für deren Erfüllung einzusetzen. Viele dieser Menschen wollen heute dennoch weitgehend autonom leben und signalisieren am ehesten Lebenszufriedenheit, wenn Wohnbedingungen gegeben sind, die sowohl Momente der Geborgenheit (z.B. durch Einzelzimmer, Privatsphäre, konstante Bezugspersonen, häusliche Wohnatmosphäre) als auch eine aktive und eigenständige Einflussnahme auf die Lebensgestaltung gewähren (vgl. Theunissen

2006b: 59). Somit ist diese Doppelfunktion des Wohnens für ein menschenwürdiges Leben aller Menschen mit Behinderung unabdingbar.

Doch die Erfüllung dieser Bedürfnisse erreicht in der Realität schnell ihre Grenzen. Auch der Arbeitsalltag der Autorin spiegelt diese Realität wider. Seit sie ihre Tätigkeit in ihrer Institution vor zweieinhalb Jahren aufgenommen hat, gab es eine Reihe von strukturellen Anpassungen, die das Leben der Bewohnerinnen und Bewohner auf den Wohngruppen massiv beeinflusst hat. So kam es beispielsweise jüngst zur Fusion zweier benachbarter Wohngruppen, sodass sich die Anzahl der Bewohnerinnen und Bewohner von ursprünglich neun auf das Doppelte erhöht hat. Dies war die bisher dritte grössere Veränderung auf der Wohngruppe, welche die Wohnsituation betrifft, seit des Arbeitsbeginns der Autorin. Begründet wurden diese strukturellen Anpassungen durch eine Reihe von Sparmassnahmen innerhalb der Institution. Solche Veränderungen lösen bei den Bewohnerinnen und Bewohner ein hohes Mass an Stress aus und es dauert lange, bis sie sich an die neuen Strukturen gewöhnen können. Sie reagierten teilweise mit Angst, Wut, Aggression, Resignation, Unsicherheit oder sonstigen Verhaltensauffälligkeiten. Die Autorin beobachtet eine zunehmend angespanntere Stimmung auf der Wohngruppe und eine abnehmende Harmonie. Dies ist nachvollziehbar, wurden doch die Bewohnerinnen und Bewohner kaum oder gar nicht in die Entscheidung der Umstrukturierung miteinbezogen. Sie wurden lediglich über die Veränderungen informiert, doch es ist zu bezweifeln, dass sie an dieser Informationsveranstaltung das Ausmass und die Folgen der Veränderung aufgrund ihrer kognitiven Beeinträchtigung adäquat einschätzen und verstehen konnten.

Lediglich ein Bewohner ist imstande, sich verbal spezifisch zu der Situation zu äussern. Er verkündet des Öfteren lautstark, dass er die Institution verlassen möchte, er ist sichtlich unzufrieden mit den Veränderungen und wünscht sich, eigenständig leben zu können. Selbstverständlich ist es unrealistisch, ihm diesen Traum zu verwirklichen, aber das bedeutet nicht, dass es theoretisch unmöglich ist, ihm bei diesem Wunsch entgegenzukommen. Doch diesbezüglich hinkt der deutschsprachige Raum den anderen nordeuropäischen Ländern und den USA, welche im Prozess der Deinstitutionalisierung und der Inklusion weit fortgeschritten sind, gewaltig nach. „community-based-programs“, wie man sie aus den USA kennt und die sich auf „Massnahmen im Hinblick auf ein Leben in einem urbanen Sozialraum wie auch auf eine eng umschlungene Lebensgemeinschaft beziehen“ (Theunissen 2006a: 24), sind in der Schweiz noch kaum ein Thema. Häufig wird behauptet, dass Aussenwohngruppen und andere Formen von betreutem Wohnen nur für Personen mit geringem Assistenzbedarf geeignet sind. Dabei wird gerne auf die Grenzen der Normalisierung und Integration verwiesen (vgl. ebd.: 25). Und doch gehören solche Programme zur Zukunft der Behindertenarbeit, wenn man den Grundsätzen der Inklusion

und der Autonomie ausreichend Achtung zollen will. Denn Untersuchungen zeigen, dass ab einer Gruppengrösse von sechs Personen der Grad der Selbstbestimmung für den Einzelnen erheblich eingeschränkt wird (vgl. Wehmeyer et al. 1995, zit. nach Theunissen 2006b: 64) und kleinere Wohngemeinschaften daher favorisiert werden.

Daraus lässt sich schliessen, dass solche Wohnverhältnisse und Umstrukturierungen im Rahmen von Sparmassnahmen in Wohnheimen wie demjenigen, in welchem die Autorin tätig ist und welche im deutschsprachigen Raum die Norm bilden, die Grundsätze der Inklusion und Autonomie nicht ausreichend wertschätzen und daher auch die Menschenwürde der Bewohnerinnen und Bewohner nicht ausreichend geachtet wird. Als Professionelle der Sozialen Arbeit, die in solchen Wohnheimen tätig ist, hat man bei diesem Beispiel nur wenig Handlungsspielraum. Es kann versucht werden, den Bewohnerinnen und Bewohner so viele Entscheidungen wie möglich selbst treffen zu lassen (z.B. Gestaltung des Essraums, Sitzordnung, Einrichtung des Zimmers), doch es wäre eine Illusion zu behaupten, Wahlmöglichkeiten in diesem geringen Ausmass würden den Grundsätzen der BRK oder der Menschenwürde gerecht werden

### **5.3.2 Sexualität**

Die sexuelle Selbstbestimmung ist ein weiteres Thema, welches in der Behindertenarbeit umstritten ist und viele Dilemmasituationen hervorrufen kann. Der Begriff der sexuellen Selbstbestimmung findet sich zwar nicht direkt in der BRK, allerdings behandelt Art. 22 BRK die Achtung der Privatsphäre, der Menschen mit einer Behinderung vor fremden Eingriffen in die Privatsphäre und Familie schützen soll, worunter auch die Sexualität fallen kann. Des Weiteren regelt Art. 23 BRK den Schutz vor Diskriminierung auf Grundlage der Gleichberechtigung, welches das Recht auf Ehe, Familie, Elternschaft, Partnerschaft, Familiengründung, Zugang und Aufklärung über Fortpflanzung beinhaltet. Ihnen soll nicht nur die Freiheit gelassen werden, dies auszuleben, sondern der Artikel besagt auch, dass sie Recht auf notwendige Mittel dazu haben und ihnen Unterstützung bei der Übernahme elterlicher Verantwortung angeboten wird.

Wünsche und Bedürfnisse von Menschen mit Behinderung können genauso vielfältig sein wie von Menschen ohne Behinderung. Es gehört daher zu einem würdevollen Leben, ihnen den Zugang zu diesen Wünschen und Bedürfnissen zu ermöglichen und sie auf dem Weg zu ihrer sexuellen Identität zu begleiten. Im Kontext eines Wohnheims bedeutet dies für die betreuenden Fachpersonen, die Bewohnerinnen und Bewohner über Sexualität und Fortpflanzung aufzuklären und darüber zu sprechen, welche Möglichkeiten es gibt, ihre Sexualität auszuleben. Doch wenn es um den Wunsch geht, eine Familie zu gründen,

werden Betroffene oft in die Schranken gewiesen. So wird ihnen das Recht auf Familiengründung häufig abgesprochen mit dem Argument, dass kognitiv behinderte Menschen nicht in der Lage sind, diese Verantwortung zu tragen. Auch haben die Betreuungspersonen die Pflicht, ihre Bewohnerinnen und Bewohner vor Missbrauch zu schützen. Es ist selten der Fall, dass es zwei Bewohnerinnen und Bewohner gibt, die kognitiv auf demselben Niveau sind, um ihre Sexualität gemeinsam auszuleben, ohne dass die Gefahr eines Missbrauchs entsteht. Es läge aber im Auftrag der Sozialen Arbeit, das gleiche Recht auf Gründung einer Familie durch geeignete Unterstützungsmöglichkeiten zu ermöglichen. Diese müssten allerdings sicherstellen, dass die Klientel vor Missbrauch geschützt wird, was in diesem Falle schwierig zu kontrollieren wäre. Auch wäre eine solche Begleitung mit grossem Aufwand verbunden und damit auch mit Kosten, die in der Praxis kaum realisierbar sind. Auch das Wohl des Kindes hätte dabei höchste Priorität.

In der Praxis beobachtet die Autorin, dass Sexualität im Wohnheim häufig totgeschwiegen wird. Vielen Betreuungspersonen fällt es schwer, über Sexualität zu sprechen, sie sind damit überfordert oder es ist ihnen unangenehm. Auch entsprechende Fortbildungen werden in der Institution nicht angeboten. Ein Bewohner auf der Wohngruppe der Autorin masturbiert meistens jeden Abend in seinem Zimmer. Er fragt dann jeweils die Betreuungspersonen, ob er seine „Zeit“ haben könne, worauf die Betreuungsperson ihn ins Zimmer schickt und ihn ermahnt, die Tür zu schliessen und anschliessend die Hände zu waschen. Manchmal bittet der Bewohner die Betreuungsperson, ihm beim Masturbieren zu helfen, da er motorisch eingeschränkt ist und es ihm daher nicht möglich ist, einen Orgasmus zu erlangen. Die Betreuungsperson lehnt diese Art der Unterstützung ab, weil sie nicht zum betreuenden Auftrag gehört. Aber es wird nicht überlegt, wie man den Bewohner andersweitig unterstützen kann, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Man merkt ihm an, dass ihn diese Einschränkung frustriert. Doch das Thema wird im Team totgeschwiegen, es wird immer begründet, dies sei nicht unsere betreuende Aufgabe.

Auf diese Art und Weise wird Sexualität auf der Wohngruppe zwar geduldet, aber die notwendige Unterstützung wird den Bewohnerinnen und Bewohnern verwehrt. Dies ist weder im Sinne einer selbstbestimmten Sexualität noch im Sinne der assistierten Autonomie. Auch hier liegt der Fehler einerseits in der strukturellen Organisation der Institution und andererseits bei der Sensibilisierung und Weiterbildung der Betreuungspersonen auf solch grundlegende menschenrechtliche Themen, wie sie in der BRK festgehalten sind.

## 6. Schlussfolgerung

Um die eingangs formulierte Fragestellung zu beantworten, werden in diesem abschliessenden Kapitel die wichtigsten Erkenntnisse dieser Arbeit zusammengefasst und bewertet. Anschliessend werden mögliche weiterführende Überlegungen und Fragen aufgezeigt und formuliert.

Wie ganz zu Beginn dieser Arbeit bereits vermutet wurde, ist der Versuch, eine einheitliche Definition von Menschenwürde zu finden, zum Scheitern verurteilt. Dies zeigt sich bereits beim Unterfangen, die chronologische Entwicklung des Begriffs in der philosophischen Geschichte aufzuzeigen. Es herrschte in keiner Epoche ein einheitliches Verständnis über die Bedeutung der Menschenwürde. Die Definition wurde von der jeweils vorherrschenden Religion und Weltanschauung geprägt und veränderte sich diesen entsprechend. Und doch fällt auf, dass gerade die Würdekonzeption von Immanuel Kant die Zeit überdauert zu haben scheint und auch moderne Würdekonzeptionen entscheidend geprägt hat. Seine bekannte Selbstzweckformel und das daraus abgeleitete Instrumentalisierungsverbot hat nicht nur die moderne Ethik und das heutige Alltagsverständnis von Würde entscheidend geprägt, sondern auch die Basis für die moderne Auslegung im Recht geschaffen. Kant begründete die Würde des Menschen mit dessen Fähigkeit, vernünftig zu handeln und verknüpfte somit die Würde mit der Autonomie. Diese Konzepzion bildete die Basis zahlreicher moderner Würdekonzeptionen und moralischer Diskussionen wie beispielsweise in der Bioethik.

Der Schutz der Menschenwürde wird im rechtlichen Kontext vorallem durch die Menschenrechte gewährleistet. Betrachtet man deren Merkmale, so finden sich etliche Parallelen zur Menschenwürde, beispielsweise durch deren Universalismus, deren Unveräusserlichkeit und deren Egalität. Doch auch die Auslegung der Menschenrechte ist nicht immer eindeutig und die Würde wird wenig bis gar nicht konkretisiert, es findet sich lediglich ein häufiger Verweis auf deren Unantastbarkeit. Konkreter wird die Definition darüber, was Würde eigentlich ist, erst, wenn man eine Einteilung der Menschenrechte vornimmt, wie beispielsweise in Freiheits- Teilhabe- und Gleichheitsrechte, wie sie auch in dieser Arbeit aufgeführt sind. Betrachtet man die dazugehörigen Artikel in der AEMR, findet man die philosophischen Konzepzionen wieder, welche die Würde beispielsweise über die Autonomie oder über den Schutz vor Erniedrigung definieren.

Ähnlich verhält es sich auch in der Sozialen Arbeit und deren Ethikkodex. In diesem Kontext wird die Relevanz von sozialen Beziehungen für die Wahrung der Würde hervorgehoben. Der Ethikkodex der Sozialen Arbeit beruft sich in mehreren Punkten auf die Prinzipien der Menschenrechte, weshalb die Bezeichnung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession nicht unbegründet ist. Auch in der Ethik der Sozialen Arbeit

nehmen Prinzipien wie Teilhabe, soziale Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und Autonomie einen hohen Stellenwert ein, wenn es um die Konkretisierung der Würde geht. Die Soziale Arbeit geht im Gegensatz zum Recht noch einen Schritt weiter, indem sie betont, dass eine bloße Auflistung von Prinzipien noch keinen ausreichenden Schutz der Würde gewährleistet. Stattdessen werden die Professionellen der Sozialen Arbeit in die Verantwortung gezogen und die Wichtigkeit von Reflexion wird hervorgehoben, da die sozialarbeiterische Praxis aufgrund der Komplexität der Fälle und der Klientel durch Dilemmata und herausfordernde Situationen geprägt ist.

Die Soziale Arbeit fordert, dass die Würde des Menschen nicht nur geschützt, sondern auch erfahrbar gemacht wird. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Behindertenarbeit, da die Würde von Menschen mit einer Behinderung besonders gefährdet ist und sie auf vermehrte Unterstützung angewiesen sind, um ihre Rechte einzufordern und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Aus diesem Grund ist eine Konkretisierung der Menschenrechte notwendig, wie sie in der BRK vollzogen wurde. Auch hier findet sich zwar der Begriff der Würde an mehreren Stellen, jedoch sucht man auch in der BRK vergebens nach einer genaueren Definition von Würde. Implizit lassen sich aber ähnliche Prinzipien wie aus den Menschenrechten und dem Ethikkodex der Sozialen Arbeit herauslesen, die für ein menschenwürdiges Leben nötig sind. In der BRK sind diese noch konkreter auf die Lebensrealität von Menschen mit einer Behinderung präzisiert. Das Prinzip der Autonomie beispielsweise wird mit *assistiert* ergänzt, um die Notwendigkeit der unterstützenden Massnahmen und der Anpassung sozialer Strukturen hervorzuheben. Auch die Prinzipien der Inklusion und der Barrierefreiheit implizieren einen Appell an die Professionellen der Sozialen Arbeit, an die Politik und an die Gesellschaft, ein Umfeld zu schaffen, in welchem Würde erfahrbar werden kann. Dass dies in der Praxis leider nicht immer einfach zu realisieren ist, zeigen die beiden Beispiele aus dem Arbeitsalltag der Autorin dieser Arbeit. Die Beispiele aus den Bereichen Wohnen und Sexualität zeigen auf, dass ebendiese Prinzipien, welche für ein würdevolles Leben unabdingbar sind, in der Praxis durch Sparmassnahmen, Umstrukturierungen und organisationalen Gegebenheiten schnell an ihre Grenzen stossen. Unter Berücksichtigung dieser Realität haben Autoren wie Ralf Stoecker nicht ganz unrecht, wenn sie behaupten, dass es sich bei der Menschenwürde um eine Leerformel handelt (vgl. Stoecker 2019: 81).

In Anbetracht dieser Ergebnisse lässt sich nun die Frage beantworten, von welchem Verständnis der Menschenwürde die Soziale Arbeit allgemein und in Bezug auf die Arbeit mit Menschen mit einer Behinderung ausgeht. Vereinfacht lässt sich sagen, dass es kein einheitliches Verständnis von Menschenwürde gibt, weder innerhalb der Philosophie noch zwischen den Disziplinen. Zwar fehlt eine einheitliche Definition von Menschenwürde, aber

es sind dennoch gewisse Parallelen und gemeinsame Merkmale vorhanden, die sich über die Zeit hinweg behaupten und durchsetzen konnten. Schlüsselbegriffe wie Autonomie, Teilhabe, Freiheit, Gerechtigkeit oder Selbstachtung tauchen in den unterschiedlichsten Werken über Menschenwürde auf, unabhängig von der jeweiligen Disziplin.

Fest steht, dass es sich bei der Menschenwürde um einen äusserst komplexen und umstrittenen Begriff handelt, dessen Definition und Auslegung beliebig angepasst werden kann, je nach dem, wie man argumentieren will, Stichwort Bioethik. Für die Autorin dieser Arbeit spricht daher viel für eine vollumfassende Definition von Menschenwürde, die verschiedene Perspektiven und Dimensionen miteinander verknüpft, wie beispielsweise die Definition von Würde als Summe von Eigenschaften von Peter Bieri. Auch spielt es gar keine so grosse Rolle, für welche Konzeption von Würde man sich entscheidet, solange man sich bei einer Diskussion darüber einigt, von welcher Definition die Rede ist.

Die Unschärfe des Begriffs kann auch positiv betrachtet werden, weil sie die Möglichkeit bietet, über deren Kernbestand und deren zugrunde liegenden Werte zu diskutieren. Gerade in der Sozialen Arbeit ist dies entscheidend und ganz im Sinne einer reflektiven Berufsethik. Besonders wichtig ist dies in der Behindertenarbeit, die den Anspruch erhebt, die Würde für die Betroffenen erfahrbar zu machen. Denn wie soll ein solch abstrakter Begriff wie der der Würde erfahrbar gemacht werden, ohne zu bestimmen, was konkret darunter verstanden werden kann? Es stellt sich also die Frage, ob es überhaupt eine einheitliche Definition von Menschenwürde braucht. Bei dieser Frage klaffen die Meinungen der Autorinnen und Autoren, die sich mit der Menschenwürde auseinandersetzen, frappierend auseinander und sie lässt sich wohl nicht abschliessend beantworten. Es wäre aber auf jeden Fall spannend und mit Sicherheit auch gewinnbringend, einen Versuch zu unternehmen, eine einheitliche Konzeption von Menschenwürde zu definieren, welche Perspektiven aus allen relevanten Disziplinen wie der Medizin, der Ethik, der Philosophie, dem Recht oder der Sozialen Arbeit miteinander in Vereinbarung bringt.

Im Kontext der Sozialen Arbeit wäre es im Anschluss an diese Arbeit interessant zu untersuchen, welche Bedeutung die Menschenwürde in anderen Feldern einnimmt, beispielsweise in der Sozialhilfe. Welche Prinzipien könnten in diesem Bereich entscheidend für ein würdevolles Leben sein? Welche Dilemmata und Herausforderungen ergeben sich für die Praxis anderer Felder der Sozialen Arbeit? Des Weiteren wäre es sicherlich lohnenswert zu untersuchen, wie mit solchen Dilemmata und Herausforderungen umgegangen werden kann. Möglichkeiten zur Präzisierung und Konkretisierung der Menschenwürde gäbe es in der Sozialen Arbeit zur Genüge.



## 7. Quellenverzeichnis

### 7.1 Literatur

Akkaya, Gülcan/Belser, Eva Maria/Egbuna-Joss, Andrea/Jung-Blattmann, Jasmin (2016). Grund- und Menschenrechte von Menschen mit Behinderungen. Ein Leitfaden für die Praxis der Sozialen Arbeit. Luzern: interact Verlag Luzern. Hochschule Luzern – Soziale Arbeit.

Armenti, Stefan (2016). Panorama ethischer Reflexionsweisen in der Sozialen Arbeit. In: Merten, Ueli/Zängli, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 107-128.

AvenirSocial (2010). Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz. Ein Argumentarium für die Praxis der Professionellen. Bern: AvenirSocial.

Beuchat, Stéphane (2016). Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz – Ein Argumentarium für die Praxis der Professionellen. In: Merten, Ueli/Zängli, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 61-75.

Bielefeldt, Heiner (1998). Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bielefeldt, Heiner (2012). Inklusion als Menschenrechtsprinzip: Perspektiven der UN-Behindertenrechtskonvention. In: Moser, Vera/Horster, Detlef (Hg.). Ethik der Behindertenpädagogik. Menschenrechte, Menschenwürde, Behinderung. Eine Grundlegung. Stuttgart: W. Kohlhammer. S. 149-166.

Bieri, Peter (2013). Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München: Carl Hanser Verlag.

Bohmeyer, Axel/Kurzke-Maasmeier, Stefan (2007). Ethikkodizes und ethische Deliberationsprozesse in der Sozialen Arbeit. In: Lob-Hüdepohl, Andreas/Lesch, Walter (Hg.). Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh. S. 162-180.

Brugger, Winfried (2008). Die Würde des Menschen im Licht des anthropologischen Kreuzes der Entscheidungen. In: Härle, Wilfried/Vogel, Bernhard (Hg.). Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 49-94.

Dederich, Markus (2001). Menschen mit Behinderung zwischen Ausschluss und Anerkennung. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Eisenmann, Peter (2012). Werte und Normen in der Sozialen Arbeit. Philosophisch-ethische Grundlagen einer Werte- und Normenorientierung Sozialen Handelns. 2. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Engelke, Ernst/Spatschek, Christian/Borrmann, Stefan (2016). Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen. 4. Auflage. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Eurich, Johannes (2006). Zwischen Teilhabe und Marginalisierung: Auf der Suche nach gerechten Verhältnissen für Menschen mit Behinderung. In: Dungs, Susanne/Gerber, Uwe/Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.). Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 405-422.

Fasel, Raffael Nicolas (2014). Des freien Bildhauers Würde? Plädoyer für eine Abkehr von Autonomie-basierten Menschenwürdeansätzen. In: Adorno, Roberto/Thier, Markus (Hg.). Menschenwürde und Selbstbestimmung. Analysen und Perspektiven des Rechtswissenschaftlichen Instituts der Universität Zürich. Zürich/St. Gallen: Dike. S. 27-54.

Fritzsche, K. Peter (2004). Menschenrechte. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.

Frost, Angelika (2012). Berufsethik in der Sozialpädagogik. Köln: Bildungsvlag EINS.

Gosepath, Stefan (1999). Zu Begründung sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.). Philosophie der Menschenrechte. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 146-187.

Gröschner, Rolf/Kapust, Antje/Lembecke, Oliver W. (2013). Wörterbuch der Würde. München: Wilhelm Fink.

Hug, Sonja (2016). Menschenwürde - ein wichtiger ethischer Bezugspunkt der Sozialen Arbeit. In: Merten, Ueli/Zängl, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 167-183.

International Federation of Social Workers (IFSW)/International Association of Schools of Social Work (IASSW) (2018). Global Social Work statement of ethical principles. URL: <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/> [Zugriffsdatum: 15. November 2019].

Kleve, Heiko (2006). Soziale Arbeit in der Postmoderne. Sozialarbeiterische Ambivalenzen als ethische Dilemmata. In: Dungs, Susanne/Gerber, Uwe/Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.).

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 108-124.

Koenig, Matthias (2005). Menschenrechte. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Lage, Dorothea/Knobel, Christina (2016). Ethische Aspekte in der Sozialen Arbeit im Kontext von Behinderung und Beeinträchtigung. In: Merten, Ueli/Zängli, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 259-268.

Latenser, Philip (2016). Der Gehalt von Art. 7 BV: zur Begründung der bundesgerichtlichen Menschenwürdekonkretisierung. Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG.

Leist, Anton (2015). Behinderung in einer Kultur der Freiheit. In: Leonhardt, Annette/Müller, Katharina/Truckenbrodt, Tilly (Hg.). Die UN-Behindertenrechtskonvention und ihre Umsetzung. Beiträge zur Interkulturellen und International vergleichenden Heil- und Sonderpädagogik. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt. S. 112-128.

Lindmeier, Bettina/Lindmeier, Christian (2012). Pädagogik bei Behinderung und Benachteiligung. Band I: Grundlagen. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2007). Berufliche Soziale Arbeit und die ethische Reflexion ihrer Beziehungs- und Organisationsformen. In: Lob-Hüdepohl, Andreas/Lesch, Walter (Hg.). Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh. S. 113-161.

Loeken, Hiltrud (2016). Inklusion von Menschen mit Behinderung als Menschenrecht. In: Hugoth, Matthias/Schwendemann, Wilhelm/Stöbener, André Paul (Hg.). Menschenrechte und Inklusion. Berlin: LIT Verlag. S. 181-190.

Lohmann, Georg (1999). Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.). Philosophie der Menschenrechte. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 62-95.

Maaser, Wolfgang (2015). Lehrbuch Ethik. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven. 2. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Margalit, Avishai (2012). Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Martin, Ernst (2007). Sozialpädagogische Berufsethik. Auf der Suche nach dem richtigen Handeln. 2. Auflage. Weinheim/München: Juventa.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007). Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg: Junius.

Miller, Tilly (2012). Inklusion – Teilhabe – Lebensqualität. Tragfähige Beziehungen gestalten. Systemische Modellierung einer Kernbestimmung Sozialer Arbeit. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Muders, Sebastian (2014). Autonomie als Würde? Zur Bedeutung personaler Autonomie im Begriff der Menschenwürde. In: Adorno, Roberto/Thier, Markus (Hg.). Menschenwürde und Selbstbestimmung. Analysen und Perspektiven des Rechtswissenschaftlichen Instituts der Universität Zürich. Zürich/St. Gallen: Dike. S.3-26.

Müller-Hermann, Silke/Becker-Lenz, Roland (2016). Die Relevanz eines verinnerlichten Berufsethos und einer kodifizierten Ethik in der Sozialen Arbeit. In: Merten, Ueli/Zängl, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 77-86.

Noack, Winfried (2016). Ethische Grundlagen der Sozialen Arbeit. Berlin: Frank & Timme GmbH.

Pieper, Annemarie (2017). Einführung in die Ethik. 7. Auflage. Tübingen: A. Francke Verlag.

Prasad, Nivedita (2018). Soziale Arbeit – eine umstrittene Menschenrechtsprofession. In: Spatscheck, Christian/Steckelberg, Claudia (Hg.). Menschenrechte und Soziale Arbeit. Konzeptionelle Grundlagen, Gestaltungsfelder und Umsetzung einer Realutopie. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 37-54.

Romanus, Eckhard (2004). Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde. Der egalitäre Liberalismus nach John Rawls und Ronald Dworkin. Freiburg/München: Karl Alber.

Schaber, Peter (2010). Instrumentalisierung und Würde. Paderborn: mentis.

Schaber, Peter (2012). Menschenwürde. Stuttgart: Reclam.

Schmid Noerr, Gunzelin (2018). Ethik in der Sozialen Arbeit. 2. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Schmocker, Beat (2016). Versuch über die Prinzipien der Sozialen Arbeit. In: Merten, Ueli/Zängl, Peter (Hg.). Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert - kontextbezogen - habitusbildend. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 129-166.

Staub-Bernasconi, Silvia (2006). Der Beitrag einer systemischen Ethik zur Bestimmung von Menschenwürde und Menschenrechten in der Sozialen Arbeit. In: Dungs, Susanne/Gerber, Uwe/Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.). Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 267-289.

Staub-Bernasconi, Silvia (2007). Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft. In: Lob-Hüdepohl, Andreas/Lesch, Walter (Hg.). Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh. S. 20-54.

Staub-Bernasconi, Silvia (2019). Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.

Stoecker, Ralf (2019). Theorie und Praxis der Menschenwürde. Paderborn: Mentis.

Theunissen, Georg (2006a). Inklusion – Schlagwort oder zukunftsweisende Perspektive. In: Theunissen, Georg/Schirbort, Kerstin (Hg.). Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung. Zeitgemässe Wohnformen – Soziale Netze – Unterstützungsangebote. Stuttgart: W. Kohlhammer. S. 13-40.

Theunissen, Georg (2006b). Zeitgemässe Wohnformen – Soziale Netze – Bürgerschaftliches Engagement. In: Theunissen, Georg/Schirbort, Kerstin (Hg.). Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung. Zeitgemässe Wohnformen – Soziale Netze – Unterstützungsangebote. Stuttgart: W. Kohlhammer. S. 59-96.

Tiedemann, Paul (2006). Was ist Menschenwürde? Darmstadt: WGB.

Von der Pfordten, Dietmar (2016). Menschenwürde. München: C.H.Beck.

Wacker, Elisabeth (2015). Diversity und Dis-ability – ein neues Aufgabenfeld nach der UN-BRK? Reflexionen zur Teilhabeforschung im Vierklang. In: Leonhardt, Annette/Müller, Katharina/Truckenbrodt, Tilly (Hg.). Die UN-Behindertenrechtskonvention und ihre Umsetzung. Beiträge zur Interkulturellen und International vergleichenden Heil- und Sonderpädagogik. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt. S. 67-79.

Wetz, Franz Josef (1998). Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation. Stuttgart: Klett-Cotta.

Wohlgensinger, Corinne (2014). Behinderung und Menschenrechte: Ein Verhältnis auf dem Prüfstand. Opladen/Berlin/Toronto: Budrich UniPress Ltd.

## 7.2 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Menschenrechte als Konkretisierung der Würde. In: Maaser, Wolfgang (2015). Lehrbuch Ethik. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven. 2. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Abb. 2: Bio-psycho-soziales Modell der ICF. In: DIMDI (o.J.). URL: <https://www.dimdi.de/dynamic/de/klassifikationen/icf/> [Zugriffsdatum 3. Dezember 2019].

## Anhang

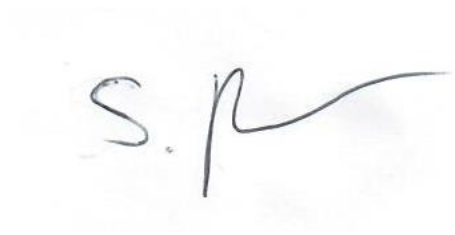
### Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich den vorliegenden Leistungsnachweis selbstständig, ohne unerlaubte Hilfe und nur unter Benutzung der angegebenen Quellen, Hilfsmitteln und Hilfeleistungen verfasst und sämtliche Zitate kenntlich gemacht habe.

**Name: Sabrina Burger**

**Datum, Ort: 6. Januar 2020, Baden**

**Unterschrift:**

A handwritten signature in black ink, consisting of the letters 'S.' followed by a stylized, cursive 'B' that extends into a long horizontal stroke.