

Der Mensch in seiner Unwürdigkeit

Paul Valadier

Die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen verkündigte *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* beginnt mit dieser Präambel: „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 ...“ Und ihr erster Artikel erklärt: „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.“ Diese von der überwältigenden Mehrheit der Staaten anerkannten und ratifizierten Feststellungen bilden den ethischen Horizont der modernen Menschheit. Sie legen als unfragliche und untereinander verbundene Prinzipien die Würde „aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“, den Bezug auf die Vernunft und unveräußerlichen Rechte sowie die politische Dimension dieser Würde fest, deren Anerkennung die Freiheit, die Gerechtigkeit und den Frieden bedingt und jeden dazu anhält, brüderlich zu handeln.

Man kann es nicht deutlicher ausdrücken. Die Würde jedes Menschen wird als gemeinsames Ideal aller Völker und Nationen festgesetzt, nicht nur aufgrund moralischer oder religiöser Angemessenheit, sondern in Hinblick auf eine friedliche und gerechte Entwicklung der Menschheitsgemeinschaft. Angesichts derart feierlicher Erklärungen scheint Zurückhaltung nicht erlaubt: Wie sollten Philosophen und Theologen, Moralisten und Ethiker sich nicht verpflichtet fühlen, ein solches Ideal der Menschlichkeit zu bestätigen und alle möglichen Beweise zu erbringen, um es zu bestätigen?

I. Zweifel und Widerspruch

Und doch kann man nicht umhin festzustellen, dass ein solches Ideal der Menschlichkeit weit davon entfernt ist, für Einmütigkeit zu sorgen. In erster Linie gewiss und hauptsächlich deshalb, weil trotz ihrer prinzipiellen Erklärungen die Staaten und die verschiedensten Gruppen auf ihrem Gebiet oder die Individuen selber weit davon entfernt sind, ein solches Ideal zu achten, das offensichtlich und wiederholt übertreten wird. Auf diesen Widerspruch wird man zweifellos antworten, dass es in der Natur eines Ideals liegt, von der tatsächlichen

Wirklichkeit entfernt zu sein, ohne dass deshalb das Ideal entwertet würde, ganz im Gegenteil. Schwerer wiegen die Zweifel, die das Wesen dieser Würde und die Gültigkeit dieses Bezugs selbst betreffen: selbst wenn er bei den Vereinten Nationen auf einhellige Zustimmung stößt, ist man sich noch der philosophischen, das heißt hauptsächlich kantischen und entfernt christlichen Grundlagen eines solchen Begriffs sicher?

Für Kant gehört die Würde, wie man weiß, hauptsächlich der moralischen Sphäre an; sie steht in Zusammenhang mit einem Willen oder einer Freiheit, die sich selbst ein Gesetz geben kann, indem sie die engen Verflechtungen der natürlichen, psychologischen und soziologischen Notwendigkeiten übersteigt; sie setzt von daher den Gebrauch eines Verstandes voraus, der sich von den eigennützigen Beweggründen emanzipiert, um sich einem kategorischen Imperativ zu öffnen, in dessen Namen die Person eine Handlung universeller Ausrichtung vornimmt. Somit setzt die Würde eine ganze Anthropologie voraus, welche die Person zu einem Wesen macht, das von Vernunft, freiem Willen und sprachlicher Kommunikation gekennzeichnet ist, zwar verwurzelt in den aus der Natur hervorgehenden Wünschen und Leidenschaften, doch dazu fähig, sich von ihnen zu distanzieren und sogar seinen Trieben entgegenzuwirken.

Nun wird aber eine derart erhabene Konzeption durch eben diese Erhabenheit in Frage gestellt: ein Mensch, der nicht mehr oder noch nicht oder aber auf ungenügende Weise von seiner Fähigkeit zu einem vernunftbestimmten Handeln zeugt, der in seinen sprachlichen Kommunikationsmöglichkeiten eingeschränkt ist oder der, noch allgemeiner, das Zeitgefühl verloren hat (Gedächtnisverlust; Unfähigkeit, sich die Zukunft vorzustellen), besitzt dieser noch eine Würde im kantischen Sinne? Oder noch besser - wenn eine enge Beziehung zwischen Würde und Personsein besteht -: ist er ein menschliches Wesen? Mit einem Schlag scheint das Konzept der Würde zu weit gefasst oder zu „erhaben“, um das existentielle Charakteristikum „aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ zu sein. Daraus schließt man dann, wie der aus Australien stammende Ethiker Peter Singer, dass manche seiner Mitglieder nicht im strengen Sinne Personen sind, selbst wenn sie zu der Spezies Mensch gehören.

Dem kann man übrigens hinzufügen, dass eine neue Aufmerksamkeit den Tieren gegenüber zu der Feststellung führt, dass gewisse sogenannte höhere Gattungen im Gegensatz zu manchen „Mitgliedern der Gemeinschaft der Menschen“ Fähigkeiten der Rationalität und des Erfindungsgeistes, Kommunikationsmöglichkeiten und Gedächtnisfähigkeiten aufweisen, die sie in die Nähe der charakteristischen Züge der Würde rücken. Diese Tiere scheinen nicht mehr ausschließlich von den mechanischen Abläufen des Determinismus beherrscht, sondern weisen auf ihre Art eine relative, jedoch sehr wirkliche Autonomie auf. Muss man daraus nicht schließen, dass, wenn gewisse Menschen nicht mehr oder noch keine Personen sind, da sie der Attribute einer authentischen Würde ermangeln, gewisse Tiere im Gegenzug mit eben jener Würde geachtet werden könnten und müssten, deren Züge sie aufweisen; dass es angemessen wäre, ihnen die gleiche Würde zuzuerkennen und sie nach der Logik zu behandeln, die diese Anerken-

nung fordert, oder ihnen gar „Rechte“ zuzuerkennen, wie dies bei Menschen üblich ist.

Diese Überlegungen tragen nicht wenig dazu bei, das Verständnis des Begriffes der menschlichen Würde zu verwirren; ja sie führen, gestützt auf die allgemeine Akzeptanz des Wortes, zu völlig entgegengesetzten Bedeutungsgehalten und führen somit zu grundsätzlich widersprüchlichem Verhalten. Bereits die Behauptung einer Würde des Tieres erschüttert einen wesentlichen Pfeiler der Moralphilosophie kantischer Prägung, die eine klare Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit setzte und den Begriff der Würde nur einem moralischen und geistigen Wesen zubilligte. Der Achtung würdig ist allein das moralische Gesetz, mit dem sich eine Freiheit identifiziert und deshalb ist der Achtung würdig allein diese Freiheit, in dem, was sie an Einzigartigem und geradezu Unauslotbarem aufweist. Außerdem gilt eine solche Achtung natürlich *unbedingt*: Sie hängt weder von der Nützlichkeit der Person ab, noch von ihren Interessen oder denen ihrer Gruppe; sie hat nichts zu tun mit dem Leid, das sie erdulden kann; und eine Freiheit, die in der Lage ist, das Leid auf sich zu nehmen, verdient sogar umso mehr Achtung; sie verliert sich weder mit dem Alter noch mit der Krankheit und hängt auch nicht von der physischen oder psychischen Erscheinung der betreffenden Person ab.

Wenn man sich jedoch auf die Würde der Person beruft, um gewisse Formen einer Hilfe zum Selbstmord zu rechtfertigen und dabei von einem „Sterben in Würde“ spricht, trägt dann nicht der Ausdruck in Bezug auf die philosophische Tradition, die ihm Sinn und Inhalt gibt? In diesem Fall ermöglicht die Berufung auf die Menschenwürde nicht nur, auf das, was man für den Wunsch des Kranken hält einzugehen und folglich eine Handlung auszuführen, die den Tod hervorruft, sondern diese Berufung untergräbt gleichzeitig von innen her gerade die Vorstellung der Würde. Hier ist die Würde nicht das, was aufgrund des moralischen Adels die Achtung gegenüber dem anderen begründet, sondern sie wird zur psychologischen Sicht, die jeder von sich selbst hat.

Ein Patient verlangt danach, seinen Tod herbeizuführen, weil er sich in seinen Augen nicht mehr für würdig erachtet, eine als elend erlebte Existenz zu führen. Anstatt dass die Achtung in einer kantischen Perspektive im Subjekt aus seiner Bewunderung eines moralischen Gesetzes entspringt, das es verpflichtet und

Der Autor

Paul Valadier SJ wurde 1933 geboren; Priester der Gesellschaft Jesu (seit 1965); Staatsexamen in Philosophie an der Universität Paris X Nanterre mit einer Arbeit zu Nietzsche; Doktor der Theologie (1993); Chefredakteur der Zeitschrift „Études“ (1981–1989); Professor der Philosophie an der Jesuiten fakultät in Paris (Centre Sèvres); Dekan der philosophischen Fakultät. Er hat außerdem am Institut für Politische Studien in Paris und an der Katholischen Universität Lyon unterrichtet. Veröffentlichungen u.a.: *Éloge de la conscience* (1991); *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* (1997); *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi* (1999); *Machiavel et la fragilité du politique* (1996); *Nietzsche l'intempestif* (2000); *Morale en désordre. Plaidoyer pour l'homme* (2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über die „Chancen der christlichen Botschaft in der Welt von morgen“ in Heft 6/1992. Anschrift: 35 bis, rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich. E-Mail: paul.valadier@liberty-surf.fr.

reifen lässt, ist es hier das Subjekt, das sein unerträgliches Leiden als ein Schicksal betrachtet, von dem es erdrückt wird oder das sich für zu hilflos ansieht, um ein Weiterleben zu verdienen. Dieser Subjektivismus führt zu einem Urteil über sich selbst, in diesem Fall zu einem abschätzigen Urteil: Ich halte mich nicht mehr für lebenswert oder für zu sehr leidend oder für körperlich und seelisch zu hilflos. Das Konzept der Würde, das nach unbedingter Achtung verlangt, dient nunmehr zur Rechtfertigung, sich dem subjektiven und individuellen Wunsch zu beugen. Steht man damit noch in der Logik dessen, was man im Allgemeinen die „Menschenwürde“ nennt, oder verbirgt das Wort nicht eine ganz andere individualistische und utilitaristische Logik, welche die Würde an dem Bild misst, welches das Subjekt sich von sich selbst macht?

Dies führt uns zu einer grundsätzlichen Infragestellung. Wenn ein Konzept in der Lage ist, derart fließende Bedeutungen zu transportieren, wenn es insbesondere völlig entgegengesetzte praktische Verhaltensweisen zulässt und wenn es, obwohl entworfen, um im Menschen seinen höchsten Wert zu ehren, zu einem Mittel wird, sich selbst auszuschließen oder andere Glieder der von Kant genannten „moralischen Gemeinschaft“ davon auszuschließen, kann es dann noch als fester Bezugspunkt für die Diskussion und als Entscheidungskriterium dienen? Wird es nicht zu einer Quelle der Verwirrung und geht es daher nicht seines Ranges als Entscheidungskriterium verlustig? Schließlich nutzen auch die Begriffe sich ab, entwerten sich und verlieren schließlich ihren Sinn oder nehmen einen irrigen Sinn an; und zweifellos ist es an der Zeit, sich dort Fragen zu stellen, wo die intellektuelle Trägheit, der Konformismus, die Gewohnheit oder die unangemessene Wertschätzung eines beeindruckenden Konzeptes ein Hinterfragen untersagen. Soll man weiterhin von der Menschenwürde sprechen?

II. Die Grenzen einer Tradition

Die Nachwelt Kants befindet sich in einer Zwickmühle, in der sie sich hat fangen lassen. Die hohe Wertschätzung der menschlichen Person, ausgehend von der Vernunft, dem freien Willen, der kommunikativen Sprache und der Fähigkeit, die Zeit zu bewältigen (Erinnerung und die Zukunft antizipierende Pläne) verkehrt sich in dem Moment in ihr Gegenteil, da man feststellt, dass gewisse „Personen“ dieser erhabenen Qualitäten ermangeln oder sie verloren haben. Macht das Fehlen einer moralischen Autonomie sie nicht zu Wesen, denen man nach der Logik unmöglich eine moralische Würde zuerkennen kann? Sind ein Embryo, ein geistig Behinderter oder ein bettlägeriger Greis noch Personen; haben sie noch eine Würde, wenn sie noch nicht oder nicht mehr diese charakteristischen Züge aufweisen, die der Menschenwürde eignen? Und so führt eine Philosophie, die sich mehr als jede andere als humanistisch verstand und die Menschheit zu bestimmen suchte, indem sie sie rigoros von der Natürlichkeit trennte, zu ihrem Gegenteil, das heißt zum Ausschluss gewisser „Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ aus dem Kreis der moralischen Menschheit - und paradoxerweise

zum Ausschluss gerade derer, die besonders leiden, besonders elend oder besonders abhängig sind.

So trägt ein sehr hoher Rationalismus zu einer Entwertung gewisser Personen bei, denen er das Recht nimmt, diesen wesentlichen moralischen Zug zu beanspruchen; er führt auch zu jedweder Art von praktischer Unordnung oder zu Rechtfertigungen, die man für beunruhigend halten kann, sowohl in Bezug auf Schwangerschaftsabbrüche als auch auf Sterbehilfe oder – nicht weniger schwerwiegend – bezüglich furchterregender Erschütterungen bei der Unterscheidung von Mensch und Tier. Diese Sackgassen zwingen jedoch nicht dazu, schlicht und einfach eine philosophische Tradition auszumerzen, der wir so viel verdanken. Sie führen vielmehr dazu, Fragen zu stellen angesichts der so gefassten Gleichung von der Achtung gegenüber der menschlichen Person, der Würde und den charakteristischen Eigenschaften des Menschen (Verstand, Wille, sprachliche Kommunikation). Was achten wir letztendlich am Menschen, was sollen wir an ihm achten? Handelt es sich im Wesentlichen um diese Attribute des Verstandes, des freien Willens und der Kommunikation, derart, dass bei ihrem Verschwinden oder Erlöschen sich unser Verhalten ändern müsste? Oder handelt es sich um etwas anderes? Geht es zum Beispiel nicht darum, in jedem Einzelnen unser gemeinsames Menschsein zu achten, selbst wenn es nicht mehr die edlen Züge trägt, die ihm der moralische Rationalismus zuweist? Im ersteren Fall wäre nur das „anthropologisch korrekte“, mit den edlen, ihm von Rationalismus zuerkannten Attributen begabte Subjekt der Achtung würdig; im anderen Fall könnte selbst der Würde besitzen, dem diese Attribute fehlen und der unseren Händen übergeben ist, in der Not eines zerbrochenen oder noch nicht zu seinem „autonomen“ Entwicklungsstadium gelangten Menschseins.

III. Den Menschen in seiner Unwürdigkeit achten

Wie immer in Momenten der Krise oder grundsätzlicher Infragestellung müssen wir zu den großen Weisheiten zurückkehren, die einen Schatz der Menschheit darstellen, nicht um sie sklavisch zu wiederholen, sondern um in ihnen neue Quellen der Inspiration zu finden und um so zu vermeiden, in Konformismen zu erstarren oder uns dem so oft für seine praktische und theoretische Bedeutung blinden emotionalen Mitleid anzuschließen. Nun konvergieren aber erstaunlicherweise sowohl die großen moralischen Traditionen als auch die Tradition des Evangeliums in einem zentralen Punkt, der die Achtung der Menschenwürde betrifft. Diese ist nicht in erster Linie aufgrund ihrer edlen und erhabenen Qualitäten zu achten, sondern gerade dort, wo sie die Züge dieser Erhabenheit verliert. Dort, wo der Mensch nach Verlust der menschlichen Gestalt ganz der Fürsorge seiner Geschwister im Menschsein anvertraut ist.

Eine solche im ersten Moment erstaunliche Behauptung ist bei Sophokles belegt, als er Ödipus in *Ödipus auf Kolonos* sagen lässt: „Wenn ich nichts bin, werde ich wahrhaft zum Menschen“. Dieser Ödipus ist der Mörder seines Vaters und

Ehebrecher durch die Beziehung zu seiner Mutter. Er ist der Mensch, der die grundlegenden Verbote übertreten hat, mit denen die Menschheit auf sehr universale Weise die Grenzen gezogen hat, jenseits derer der Mensch aus der gemeinsamen menschlichen Sozialisation fällt. Er ist der Mensch, der von sich behauptet, er sei nichts mehr; er ist derjenige, der mit ebendieser Behauptung auf ein authentisches Menschsein Anspruch erhebt. Nicht etwa auf ein ehrenvolles Menschsein, sondern auf ein Menschsein, das keinerlei Ehrentitel beansprucht, sondern nur an jeden anderen Menschen appelliert, ihn trotz so vieler gegenteiliger Züge oder Taten als solchen anzuerkennen.

Sind wir damit so weit entfernt von der jesajanischen Perspektive des leidenden Gottesknechts, in der dieser nicht einmal mehr eine menschliche Erscheinung aufweisen kann, die ihm eine Anerkennung durch andere gewährte, geschweige denn durch Gott, und wenn er trotzdem der Repräsentant des ganzen Volkes und des Menschen selbst in seiner Not bleibt? Welch befremdliches Zusammenspiel zwischen dem Ödipus der Tragödie und dem Gottesknecht der Bibel in der Behauptung, trotz allem nicht weniger Mensch und der Achtung würdig zu sein, ohne die „für den Menschen spezifischen“ Qualitäten aufzählen zu können, wie sie ein „anthropologisch korrekter“ Rationalismus behauptet! Diese Konvergenz wird verstärkt durch den „skeptischen“ Montaigne, der in seinen *Essais* (Band 3, zweites Kapitel) erklärt, jeder Mensch trage in sich „den vollständigen Ausdruck des Menschseins“; denn Montaigne hat sich ebenfalls Gedanken gemacht über die Grenzen eines Rationalismus, der nur gewisse herausragende und exklusive Züge als menschlich anerkennt, während die *conditio humana* die Achtung des Menschen in der verwirrenden und überraschenden Vielfalt seiner Erscheinungsformen fordert oder auch in dem, was er „die Nichtigkeit des Menschseins“ nennt (*Essais*, Band 2, sechstes Kapitel).

Die tragische griechische Weisheit wie auch die „skeptische“ Weisheit eines Montaigne – sind sie so weit entfernt von der Weisheit des Evangeliums? Auch das sogenannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter im *Evangelium nach Lukas* (Kapitel 10, Verse 25–37) kann uns Aufschluss geben: Kümmert sich der Samariter um den Verletzten am Wegesrand, weil er dessen Fähigkeiten im Bereich des Verstandes, des freien Willens oder der Erinnerung achtet, während der Unglückliche am Boden liegt, zweifellos gekrümmt, schweigend, stöhnend und der Gewalt der Menschen ausgesetzt, die ihn für tot haben liegen lassen? Auch hat der Samariter ihn nicht geachtet, weil er ein Angehöriger seiner eigenen religiösen Gemeinschaft wäre oder aufgrund einer Solidarität, die ihn im Namen transzendenter religiöser Prinzipien dazu verpflichtete, sondern ganz einfach, weil dieser zunichte gemachte Unbekannte „ohne Eigenschaften“ seiner Güte überlassen war, seiner wachsam Aufmerksamkeit, dem menschlichen Mitgefühl. Er hat sich um ihn gekümmert wegen dessen daniederliegenden Menschseins, das seinen Händen überlassen war, ohne jedes menschliche Aussehen. Der Samariter ist es, der Menschenwürde gezeigt hat, nicht weil er in dem Verletzten das Gesetz der Moral oder des triumphierenden Verstandes regieren sehen hätte, nicht weil er ein autonomes und „erwachsenes“ moralisches Subjekt wahrgenom-

men hätte, sondern weil seine Verletzungen in ihm die Achtung vor einem entstellten Menschsein wachgerufen haben. Er ist es, der sich zur Menschenwürde erhoben hat, indem er nicht seines Weges zog wie der Priester oder der Levit, sondern konkret und tätig die Last eines entstellten Menschseins ohne jeglichen Charakterzug einer erhabenen Würde auf sich genommen hat.

Das Gleichnis eröffnet die Perspektive einer Moral der Solidarität, welche die Achtung der Menschenwürde auf unsere gemeinsame Unwürdigkeit gründet, in der Eigenschaft unseres schwachen oder entstellten Menschseins, ohne die ehrenvollen Züge, die sie durch spezifische Qualitäten „unterscheiden“ würde. Wir achten einander, wie der Samariter, wenn wir im anderen sein nacktes Menschsein ehren, auch wenn dieses Menschsein nicht die Eigenschaften eines „anthropologisch korrekten“ Menschseins vorweisen kann oder nicht mehr die Charakteristika dessen zeigt, was der Rationalist als „die besonderen Eigenschaften des Menschen“ beschreibt. Die Menschenwürde ist also kein Attribut, das der einzelnen Person eignen würde; sie ist eine Beziehung, oder besser: sie zeigt sich in dem Verhalten, durch das wir uns zum anderen verhalten, um ihn als Menschen, als einen Menschen wie wir selbst anzusehen, auch wenn seine Erscheinung auf ein Nicht-Menschsein oder gar ein Unmenschlichsein weist. Wir achten uns selber, wenn wir den Menschen im Straftäter oder im Pädophilen sehen, ohne ihn mit seiner Straftat oder seiner Übertretung zu identifizieren; ebenso wie wir uns ehren, wenn wir diesen Sterbenden nicht mit seinem Leiden identifizieren und wenn wir versuchen, ihm zu helfen, sein Leben in einer Beziehung der Solidarität und der Hilfeleistung zu bewältigen, die ihm ermöglicht, diesen wesentlichen Augenblick zu durchleben.

Es ist festzuhalten, dass diese Moral der Gegenseitigkeit und der Solidarität nichts mit einer Moral oder einer Politik des Mitleids zu tun hat, noch mit irgendeiner Form der Elendsverklärung. Man muss sich hüten vor dem so modernen Lob des Bemitleidens, das mit der Ablehnung des Leids einhergeht, als sei es in jedem Fall aus den Grenzen des Menschseins herauszudrängen oder als würde die Ablehnung des Leidens zum neuen Kriterium der Moral. Die Gegenseitigkeit entspricht der Anerkennung des uns gemeinsamen Menschseins, da jeder weiß, dass er ohne diese Beziehung zum anderen nicht existiert und weil wir einander alle gegenseitig brauchen und zwar auf allen Ebenen der Existenz, insbesondere in Momenten der Not, der Einsamkeit, der Verlassenheit und der Angst vor Leid und Tod.

Eine solche Gegenseitigkeit wird unserer gemeinsamen Menschlichkeit gerecht, doch schreibt sie nicht das rechte Verhalten vor, und das Gleichnis kanonisiert beispielsweise nicht das Verhalten des Samariters, dem auch andere konkrete Handlungsweisen offen standen. Es appelliert vielmehr an das Begreifen der Situation und an die Sensibilität, das rechte Verhalten zu finden. Es identifiziert sich also nicht mit dem Dogmatismus der Prinzipien, so als wäre das Leiden immer und überall wertvoll oder genau das Gegenteil. Es hat nicht nur eine interpersonale Dimension, sondern ist offen auf die Pflicht zur Menschlichkeit gegenüber vernachlässigten Gruppen oder Völkern in Not hin; es kann aktive

Politik humanitärer Einmischung rechtfertigen, sofern es ihre Notwendigkeit begründet und ihre Wirksamkeit bemisst.

In dieser Hinsicht ist es deshalb möglich, den Bezug auf die Menschenwürde aufrechtzuerhalten, jedoch um den Preis einer Neuinterpretation der kantischen Tradition. Ist Kant übrigens derart solidarisch mit dem Rationalismus, mit dem man ihn identifiziert? Würde er die moralische Würdigkeit mit der Ausübung der Vernunft und dem freien Willen identifizieren, oder wäre er nicht der Ansicht, dass jeder Mensch allezeit Achtung verdient als ein Ziel und nicht nur als ein Mittel? Man wird vielleicht beanstanden, dass diese Interpretation zu christlich ist, um in pluralistischen und „säkularen“ Gesellschaften Anwendung zu finden. Doch wie wir gesagt haben, zeigen sich erhebliche Konvergenzen zwischen den Traditionen der Weisheit, und der Bezug auf das Gleichnis des barmherzigen Samariters stützt sich nicht auf theologische Voraussetzungen, die für den Verstand unannehmbar wären. Der Samariter handelt nicht aus religiösem Gehorsam oder aufgrund der Treue zu einer heteronomen Regel transzendenten Ursprungs; die große Kraft des Evangeliumstextes liegt vielmehr darin, dieses Verhalten als logische Folge einer Menschlichkeitspflicht darzustellen, durch die der Samariter seine eigene Menschenwürde zum Ausdruck bringt und gleichzeitig im Verletzten eine gleichrangige Menschenwürde anerkennt.

In diesem Punkt besteht eine Verbindung zu den Erklärungen der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen, deren universeller Charakter beeindruckend ist. Man bewahrt das Konzept der Menschenwürde vor den beunruhigenden Interpretationen, die zum Gegenteil dessen führen, was eine große moralische Tradition beabsichtigte. Die Menschenwürde ist nicht notwendigerweise eine moralische Autonomie: Man muss eher sagen, dass es der Mensch in seiner Unwürdigkeit ist, der nach Achtung verlangen kann, denn trotz seines physischen, psychologischen oder moralischen Elends oder gerade in ihm zeugt er noch von der „Nichtigkeit der *conditio humana*“, und durch sein Leid appelliert er an jeden in seiner Würde als Mensch. Menschenwürde bedeutet, der gegenseitigen Fürsorge anvertraut zu sein und danach zu streben, dieser zutiefst menschlichen Aufgabe gewachsen zu sein mit all dem Verstand und der Sensibilität, die diese gegenseitige Verantwortlichkeit voraussetzt.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht