

Hankovszky Tamás

A *DIGNITAS INFINITA* JAVASLATA
AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FOGALMÁNAK
ÉRTELMEZÉSÉRE

Az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos hivatalos egyházi tanítás fejlődése a szinkron megfigyelő számára általában nehezen észrevehető folyamat. A Hittani Dikasztérium 2024 tavaszán az emberi méltóságról kiadott nyilatkozata, a *Dignitas infinita* révén mégis egy jól látható mérőföldkőhöz érkeztünk. Különösen a dokumentum első fele, amely az emberi méltóság teológiájának általános kereteit vázolja fel, tarthat igényt azok figyelmére, akik e fejlődés jeleit keresik. Újdonságokat persze a manapság nagy publicitást kapó erkölcsi problémákkal foglalkozó második részben is felfedezhetünk, de itt inkább a korábbi tanítás megisméltése dominál. Elsősorban erre a második részre koncentráltak, és többnyire csalódottan nyugtázták az általuk remélt előrelépések elmaradását azok, akik közvetlenül a megjelenése után nyilvánítottak véleményt a dokumentumról – köztük azok is, akiknek írásait szemlélve a Mártonffy Marcell névvel fémjelzett *Mérleg Online* először adott magyarul részletes ismertetést a nyilatkozatról (Balogh 2024).

Tanulmányom két okból is a *Dignitas infinita* első felével foglalkozik. Egyrészt, mert az erkölcssteológia mélyreható megújulásának lehetőségét rejtí magában, amennyiben nemcsak új hangsúlyokkal elemzi az emberi méltóság fogalmát, hanem a teológia egyik kulcsfogalmává is avatja, és úgy mutatja be, mint amiből kiindulva az erkölcsi kérdések széles spektrumát válaszolhatjuk meg. A második rész ta-

nításának sokak által kifogásolt mozdulatlansága főképp abból fakad, hogy jóllehet visszatérően említi az emberi méltóságot, nem támaszkodik eléggé az első rész eredményeire, hanem beéri olyan egyházi megnyilatkozások felidézésével, amelyekben még nem volt centrális jelentőségű az emberi méltóság – akkoriban egyébként is kidolgozatlanabb – fogalma. A *Dignitas infinita* akkor bizonyul majd jelentős lépésnek az erkölcssteológia fejlődésében, ha korunk égető morális kérdéseinek tárgyalásakor a korábban az élet szentségéből vagy az objektív erkölcsi rendből kiinduló természetjogi érvelést sikerül az emberi méltóságnak a dokumentum első részében kidolgozott fogalmára hivatkozó megközelítéssel kiegészíteni vagy felváltani, és ha ez az új beszédmód pontosabban, árnyaltabban és így plauzibilisebben fogalmazza majd meg az egyház hitének erkölcsi implikációit. Azért is az első a részt választom elemzésem tárgyául, mert filozófiai szempontból is jelentősnek gondolom.

I. Az emberi méltóság fogalmának ambiguitása

Az emberi méltóság filozófiájának történetét a kezdetektől végigkíséri egy ambiguitás, amelynek a köznapi gondolkodásban is megvan a párhuzama. Jóllehet állítjuk, hogy mindenkinek egyelő, sérthetetlen méltósága van, olykor úgy érezzük, hogy az emberek méltóságuk tekintetében is különböznek egymástól, vagy hogy egyeseknek sérül a méltósága, sőt el is veszíthetik azt.

Ez az ambiguitás azzal függ össze, hogy a méltóságfogalmunk Cicero óta két értelmet is magában hordoz. A méltóság akkoriban bevett a „horizontális”, tehát a társadalmon belüli (származásból, hivatalból, érdemből fakadó) különbségeket kifejező, *szocio-*

lógiaiainak is mondható fogalmát Cicero *antropológiai* jelentéssel ruházta fel, amikor „vertikális” viszonyok kifejezésére használta, és a méltóságot az embert az állatoktól megkülönböztető és az istenekkel rokonító minőségként kezdte értelmezni (Gesang 2010. 475). A *Dignitas infinita* által is idézett helyen kijelenti, „jó, ha szem előtt tartjuk, hogy az emberi természet mennyire fölötte áll a barmoknak és a többi állatnak. Azok csak a gyönyört érzékelik, és minden igyekezetükkel arra törekszenek. Az emberi ész azonban gyarapodik a tanulással és a gondolkodással, mindig kutat vagy tesz valamit, a látás és a hallás öröme vezeti.” (Cicero 1987. 325–326) Cicero maradandónak bizonyult meglátása szerint az emberek és az állatok alapvetően különböző természetüknél fogva a méltóság szempontjából is élesen elkülönülnek egymástól. A közös emberi természet viszont minden embert egyenlő méltósággal ruház fel.

Arra a nyilvánvaló tényre, hogy vannak olyanok, akik a gyönyört hajszolják, tehát emberhez méltatlan életet élnek, Cicero háromféleképpen is reagál, és mindhárommal hagyományt teremt. Először is ironikusan megjegyzi, hogy akadnak, „akik csak névleg és nem ténylegesen emberek” (uo.). Másodszor azt, amiben „az emberi természet magasabbrendűsége és méltósága” áll (uo.), nem olyasvalamiként mutatja be, mint amivel mindenki ténylegesen rendelkezik, hanem megvalósítandó *eszményként*, és kötelességet vezet le belőle: „a testi élvezet nem méltó az ember felsőbbrendűségéhez, meg kell vetnünk és vissza kell utasítanunk” (uo.).

Az emberhez méltatlan magatartás e két értelmezése összeegyeztethető egymással, ellentmond azonban Cicero korszakalkotó meglátásának, nevezetesen, hogy az emberek méltósága felülmúlja az állatokét, amelyekkel méltóságuk tekintetében egységes csoportként állnak szemben, ezért egy harmadik meg-

oldást is olvashatunk nála. „Azt is meg kell értenünk, hogy a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül [...]. A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott. Ahogy az emberi testek között is nagy a különbség [...], ugyanúgy a lelkek között is igen nagy a változatosság.” (Uo.) E második, természet adta „személyiség” mellé Cicero egy harmadikat is definiál, „amellyel a véletlen vagy a helyzetünk ruház fel” minket, sőt egy negyediket is, amelyet „szabadon választunk ki önmagunknak” (Cicero 1987. 329). Míg az első „személyiségünk” révén mindannyian egyenlő, az állatokat felülmúló, jóllehet a tapasztalatban olykor nem tükröződő méltósággal rendelkezünk, a másik három „személyiség” a méltóság legkülönbözőbb fokozatait eredményezi. Az első „személyiség” az emberi faj minden egyedének egyenlő mértékben tulajdonított antropológiai méltóságot alapozza meg, a másik három a szociológiai méltóság tapasztalatban is megnyilvánuló különbségeit.

Mivel az antropológiai méltóság gondolatát Cicero éppen csak felveti, és nem tisztázza a viszonyát a klasszikus antikvitásban uralkodó szociológiai méltóságfogalommal, nincs mit csodálkozni azon, hogy messze van még „egy olyan gondolkodástól, amely képes megalapozni minden emberi lény [...] körülményektől független méltóságának tiszteletét” (10).¹ A *Dignitas infinita*, amely éppen egy ilyen gondolkodást kíván bemutatni, mégis annak a fejlődésnek az előtörténetéhez sorolja őt, amelyben „az egyházi

¹ A továbbiakban a szövegben zárójelben szereplő számok a *Dignitas infinita* számozott bekezdéseire utalnak.

tanítóhivatal [...] fokozatosan, egyre teljesebben fogalmazta meg [az emberi] méltóság jelentését” (16).²

A Cicerónál megfigyelhető ambiguitás a filozófia egész történetét végigkíséri, és azoknak a munkáiban is reprodukálódik, akiket a *Dignitas infinita* a „keresztény gondolkodás” (Szent Tamás) és „humanizmus” (Pico della Mirandola) képviselőjének tart, vagy akinél (Kant) „erősen érzékelhető a kinyilatkoztatás visszhangja” (13). Nem kell áttekintenünk az ambiguitással való küzdelem történetét, hogy megértsük, miért kísért meg sokakat a gondolat, hogy az emberi méltóság prominens fogalma valójában inkonzisztens, ezért semmis, így normatív erővel sem rendelkezik. Annak ugyanis, amit emberi méltóságnak nevezünk, *egyfelől* az antropológiai méltósággal kell azonosnak lennie, hiszen ez utóbbi tartalmazza a neki tulajdonított jegyeket,³ például, hogy mindenki ugyanolyan mértékben rendelkezik vele, vagy hogy senkit nem lehet megfosztani tőle. *Másfelől* az a tény, hogy bizonyos esetekben az emberi méltóság csorbulásáról, eljátszásáról, elvételéről vagy megsértéséről, illetve ezek elkerülése érdekében a védelméről való beszédet is indokoltnak tartjuk, arra utal, hogy az emberi méltóságnak mégiscsak lehet különböző mértéke, vagyis fogalma a méltóság szociológiai fogalmát is magában foglalja. Ha pedig mindkettőt magában foglalja, akkor – úgy tűnik – egymásnak ellentmondó elemei vannak, tehát inkonzisztens, ami magyarázattal szolgálhat az emberi méltósággal kapcsolatos teoretikus problémák egy részére. A kínzást például elfogadhatatlannak tartjuk, mert úgy véljük, hogy sérti az emberi méltóságot, sőt szélsőséges esetben meg

² Tulajdonképpen már az is egy fejlődés eredménye, hogy az egyház ma már elismeri, hogy minden embernek egyenlő méltósága van. Vö. Brady 2021.

³ Christoph Horn hat illyet sorol fel (Horn 2011. 31).

is fosztja tőle az áldozatát. Csakhogy, „ha az emberi [méltóság] elvehetetlen, akkor fölösleges (ezen az alapon) tilalmazni a kínzást. Ha viszont elvehető (bár ez tilalmas), akkor egy megkínzott és ronccsá tett ember [...] emberi [méltósága] okán többé nem számíthat védelemre.” (Balázs 2011. 116.) Egy másik példa lehetne, hogy az emberi méltóság fogalmát inkonzisztensnek feltételezve érthetővé válik, hogyan alapozhatják rá érvelésüket az eutanázia pártolói és ellenzői is.

Egy fogalom inkonzisztenciájának megszüntetésére kézenfekvő eljárás valamelyik elemének az elvetése. A méltóságfogalom esetében két lehetőség is kínálkozik, mindkettőnek vannak hívei, de egyik sem megnyugtató. Egyfelől lemondhatunk arról, hogy méltóságnak nevezzük azt az értéket, amely sérthető bennünk. Ekkor az emberi méltóság az *antropológiai* méltóságra redukálódik.⁴ Ám ezt az utat választva nem élhetünk az erkölcsi érvelés egy fontos stratégiájával, mivel egyes tetteket vagy társadalmi jelenségeket többé nem ítélnénk már el azon az alapon, hogy sértik az emberi méltóságot, és arról is le kell mondanunk, hogy az emberek viselkedésében tapasztalt eltéréseket méltóságbeli különbségként ragadjuk meg. A másik lehetőség, hogy a méltóság *szociológiai* fogalmához ragaszkodunk, és az emberi-méltóság-szkepticizmus álláspontjára helyezkedve kijelentjük, hogy nem létezik a minden emberben egyforma mértékben meglevő, elvehetetlen, eljátszhatatlan, sérthetetlen, a körülményektől független, úgynevezett antropológiai méltóság, ezért olyan sincs, hogy emberi méltóság. A szkeptikus mindig hivatkozhat olyan tapasztalatokra, amelyek arról tanúskodnak, hogy a „méltóság olyan érték, amely változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban”. (Balázs 2011. 103.) Ezt az utat követve azonban elve-

⁴ Ezt az utat javasolja Horn is (Horn 2011. 40).

szítjuk az emberi méltóságnak azt a fogalmát, amely kultúránk és jogendszerünk egyik alapkövévé vált.

II. A méltóság típusai a *Dignitas infinita* szerint

A filozófiai hagyomány arra hajlik, hogy az antropológiai méltóságot azonosítsa az emberi méltósággal, és a szociológiai méltóság fogalmát főképp azért őrizte meg, hogy hidat képezzen a magasztos emberképünkől fakadó antropológiaiméltóság-fogalom és az emberről szerzett kijózanító tapasztalatok között, jóllehet többnyire nem világos, hogy az adottságokból, körülményekből és érdemekből fakadó szociológiai méltóságnak a névazonosságon túl van-e bármi köze az alapját tekintve ettől teljesen függetlennek gondolt antropológiai méltósághoz. A *Dignitas infinita* filozófiai szempontból is figyelemre méltó javaslatot tesz arra, hogyan vessünk számot egyrészt az antropológiai méltóság fogalmának ellentmondó tapasztalatainkkal, másrészt egyáltalán az emberi méltóság fogalmának ambiguitásával, és hogyan mentesítsük azt az inkonzisztencia vádjá alól.

A kétfajta méltóságot, amelyek a filozófusoknál rendszerint *koordinálatlanul* állnak egymás mellett, és egymás rovására érvényesülnek, a vatikáni dokumentum egymásra vonatkoztatja. A különböző fokokban birtokolható méltóságot *alárendeli* annak, amelyiket mindenkinek egyenlő mértékben tulajdonítunk, sőt bizonyos értelemben arra *vezeti vissza*. Ez a megoldás a méltóságfogalom ambiguitásának olyan megszüntetéseként is értelmezhető, amely a filozófiai hagyomány alapgondolatát, az antropológiai méltóságot juttatja érvényre, és immunizálja azokkal a valós tapasztalatokon alapuló ellenvetésekkel szemben, amelyek akár a szkeptikus álláspontot is iga-

zolhatnak. A dokumentum legfőbb mondanivalója, hogy „minden emberi személyt – a körülményektől függetlenül, bármilyen állapotban vagy helyzetben legyen is – a léteiben elidegeníthetetlenül megalapozott végtelen méltóság illet meg” (1), legfőbb morálteológiai újdonsága pedig az, hogy erkölcsi kérdések egész sora esetében javasolja következetesen azt, hogy a válasz végső soron erre – az általa „ontológiaiainak” nevezett – méltóságra hivatkozzon.

1. Az ontológiai méltóság

Az ontológiai méltóság annyiban megfelel annak, amit eddig antropológiai méltóságnak neveztem, hogy mindkettőt elidegeníthetetlenként, elveszíthetetlenként, sérthetetlenként és mindenkit ugyanolyan mértékben megilletőként tételezzük, ugyanakkor különbözik is tőle. A legfontosabb különbség talán abban áll, hogy mit tekintünk az alapjuknak. Bár a filozófiában sosem volt egyetértés azzal kapcsolatban, hogy min alapul az antropológiai méltóság, a vita résztvevői többnyire a méltóság *tulajdonságalapú modelljét* tették magukévá. Úgy gondolták, hogy ha van minden embert megillető méltóság, akkor az az ember valamilyen *intrinzikus* tulajdonságán alapul, Cicerónál például azon, hogy „részesei vagyunk az értelemnek”, Mirandolánál azon, hogy megválaszthatjuk a helyünket a létezők hierarchiájában, Kantnál az autonómián. A tulajdonságalapú modell áll a szkeptikus álláspont háttérében is, amennyiben ez azt állítja, hogy nem lehet olyan tulajdonságot megnevezni, amelyre egy minden emberre egyenlő mértékben alkalmazható, normatív erővel rendelkező méltóságfogalom támaszkodhatna.

A vatikáni dokumentum, jöllehet a filozófiai hagyomány folyótójaként értelmezi magát, elveti az ilyen

megalapozási kísérleteket. Nem száll vitába velük, hanem egyszerűen mást állít a helyükre. Eszerint méltóságunk alapja egy olyan istenkapcsolat, amely akár egyoldalú is lehet, mert Isten kezdeményezi és tartja fenn. Azt a dokumentumban többféleképpen is kifejezett hitet, hogy Isten „minden egyes embert végtelenül szeret [...], és ezáltal végtelen méltósággal ruházza fel” őket (6),⁵ a *Dignitas infinita* három hitigazságra vezeti vissza. Isten saját képére teremtette az embert (18), a Fiú „megtestesülése révén valami-képpen minden emberrel egyesült” (19), „az ember meghívást kapott az Istennel való közösségre, mely arra rendeltetett, hogy örökké tartson” (20). Mindhárom esetben arról van szó, hogy Isten azzal tüntet ki bennünket, hogy *közösségben* akar velünk lenni. E kitüntetettségben áll a méltóságunk.

Az emberi méltóság e *kapcsolatalapú modelljének* az sem mond ellent, hogy a dokumentum használja az istenképűség metafizikai asszociációkat ébresztő fogalmát is. Hiszen bár az istenképűséget az úgynevezett keresztény filozófiában szokás úgy értelmezni, hogy az ember természeténél fogva rendelkezik Istenre emlékeztető, *kitüntető tulajdonságokkal* – így ez a filozófia is olyan adottságokra alapozza az emberi méltóságot, amelyeket az ember, jöllehet Istentől kapta őket, onnantól kezdve mintegy saját jogán birtokol –, az új vatikáni dokumentum eltávolodik ettől az értelmezéstől. A *Teremtés könyvének* újabb egzegézisével összhangban (vö. Frevel 2009) az istenképűséget nem egy Istennel közös tulajdonság birtoklásában látja, hanem az Istennel való közösségben. Ezt a kérdésnek szentelt bekezdés is félreérthetetlenné teszi. Az „em-

⁵ Két másik fontos megfogalmazás: az ontológiai méltóság „a személyt mint olyat azon ténynél fogva illeti meg, hogy létezik, és hogy Isten akarja, teremti és szereti.” (7) „Minden emberi lény, bármilyen kiszolgáltatott állapotban legyen is, annál a ténynél fogva kapja méltóságát, hogy Isten akarja és szereti.” (54)

ber méltósága Teremtőjének szeretetéből fakad, aki belé véste képének kitörölhetetlen vonásait (vö. Ter 1,26), és arra hívta, hogy megismerje őt, szeresse őt, és szövetségi kapcsolatban éljen vele, a többi férfival és nővel pedig testvériesen, igazságban és békében” (18). Amire a hagyományos tulajdonságalapú felfogás hivatkozhatna, az itt rögtön mellérendelő viszonyba kerül olyan tényekkel, amelyek a méltóság kapcsolatalapú modelljét támogatják. Ugyanebbe irányba mutat a „Bibliai perspektívák” című fejezet, amely számos más biblikus adat mellett csak röviden utal az istenképűségre. Leszögezi, hogy a „»kép« kifejezés nem az ember lelkére vagy értelmi képességeire, hanem a férfi és a nő méltóságára utal.” (11).

A méltóságot tehát nem természetünknel fogva birtokoljuk, hanem ajándékba kapjuk (11, 22), nem bennünk, valamely kiválóságunkban, hanem Isten szeretetében van megalapozva, ez viszont független az adottságainktól, a magatartásunktól, társadalmi körülményeinktől, aktuális állapotunktól. Sem a tapasztalatban, sem metafizikai síkon nem kell tehát semmilyen az ember mivoltból fakadó (valamennyi embert, de csak embereket jellemző) tulajdonságot kimutatni ahhoz, hogy alátámaszthassuk a tételt, hogy minden ember rendelkezik méltósággal. Elég, ha állíthatjuk – és a *hit* minden további nélkül állítja is –, hogy Isten mindenkit szeret, és mivel szeretete végtelen, és sem megszolgálni, sem elveszíteni nem lehet, az ember méltósága is végtelen (*dignitas infinita*). Még a hagyományos elképzelés szerint a pokolba kerülő bűnösök méltósága sem vonható kétségbe.⁶

⁶ Az emberi méltóság kapcsolatalapú modelljétől némiképp idegen a *Dignitas infinita* szóhasználat, amennyiben *ontológiai* méltóságról beszél, hiszen a méltóság ezen típusának nem az ember sajátos létszerkezete az alapja. Mivel azonban Isten mindenkit szeret, aki ember, a szóban forgó méltóság együtt jár az emberléttel. Annak az „egyetlen feltétele [...], hogy [egy] személy eredendő

2. Az ontológiai és a többi méltóság viszonya

Az ontológiai méltóság nemcsak az alapját tekintve különbözik az antropológiától, hanem abban is, hogy milyen viszonyban áll az emberi élet azon értékes vonásaival, amelyeket a *Dignitas infinita* szintén a „méltóság” kifejezés segítségével ragad meg („erkölcsi méltóság”, „társadalmi méltóság”, „egzisztenciális méltóság”), de amelyek egyik-másik emberből (részben) hiányoznak. Míg a szintén az emberek közötti „horizontális” különbségekkel összefüggő szociológiai méltóság alapja független az antropológiai méltóságtól, hiszen például a kitűnő származás, a magas hivatal vagy az érdem *önmagáért kijáró tisztelet*t tételezi fel, anélkül, hogy utalna valamire, ami minden emberben közös, a *Dignitas infinita* az ontológiai méltóságot teszi meg az általa ismert további méltóságtípusok alapjául. Egy ember erkölcsi, társadalmi és egzisztenciális méltóságát *azért* kell tisztelni, mert összefüggésben áll az ontológiai méltóságával.⁷ Hogy az emberi életnek ezekben a méltóságfogalmakban reflektált vonásai önmagukban is értékesek és tiszteletre méltók-e, arról a dokumentum (legalábbis amikor a maga számára kijelölt úton marad) nem

méltóságáról beszélhetünk, az, hogy a személy az emberi fajhoz tartozik.” (24) Ilyen módon a dokumentum szóhasználata is a legfőbb üzenetét hangsúlyozza, nevezetesen, hogy „a körülményektől független” méltóságunk van.

⁷ Mivel e méltóságtípusok az ontológiai méltóságon alapulnak, nem azonosíthatók minden további nélkül a méltóságnak a szociológiai méltóságfogalommal megragadott típusaival, amelyekről Cicero az ember második, harmadik és negyedik személyiségéről való beszéddel adott számot, és amelyek a természeti vagy a társadalmi esetlegességeken vagy a személyes érdemen alapulnak. Az ontológiai méltóságra alapozódó három méltóságtípus leginkább abban hasonlít a szociológiai méltóságra, hogy fokozataik lehetnek, amelyeket egyazon ember különböző időpontokban, vagy különböző emberek valósíthatnak meg.

beszél, mivel éppen az ontológiai méltóságra való tekintettel kívánja tárgyalni őket.

Az erkölcsi méltóság például „a szabadságnak az emberi teremtmény általi gyakorlásával” (7) függ össze. Mindenki tudja, hogy a szabadságnak lehet jó, és lehet rossz gyakorlása is, abban viszont nincs egyetértés, milyen (erkölcsi) elmélet keretei között kell ítélni róla. A dokumentum a szabadság használatát a méltóság összefüggésébe helyezi, és mintegy azt javasolja, hogy jó vagy rossz voltát az ember korában már alapvetőként definiált méltóságára vonatkoztatva, tehát istenkapcsolatának összefüggésében gondoljuk el, és ne a hagyományos etikák vagy morálteológiák versengő szempontjai szerint. Nem azért veszíti el valaki az erkölcsi méltóságát, mert megsért egy értéket, rendet vagy előírást, amelyet ilyen vagy olyan okból tisztelnie kellene, hanem *azért*, mert amit tesz, nem illik az ember ontológiai méltóságához. Hasonlót mondhatunk a további két méltóságról is. A mélyszegénység például sok szempontból tekinthető rossznak, sokféle értékkel nincs összhangban, de mint a társadalmi méltóság sérülése a *Dignitas infinita* által javasolt megközelítés szerint *azért* rossz, mert nincs összhangban az általa sújtottak ontológiai méltóságával.

A dokumentum első felének legnagyobb gyengéje, hogy nem ad részletes elméletet a méltóságtípusok között fennálló összefüggésekről. Márpedig annak érdekében, hogy a második felében sorra vett jelenségeket a *méltóságsértés* eseteiként lehessen elemezni és mint ilyeneket lehessen elítélni, tudni kellene, hogy az a méltóság, amelynek a sérüléséről szó van, milyen viszonyban áll az ontológiaival, amely ugyan soha nem sérülhet, a méltóságsértéseket mégis a rá való tekintettel kell kerülni. Bár a *Dignitas infinita* lemondott attól, hogy bemutassa ezt a viszonyt, úgy gondolom, ez a hiány pótolható. Hiszen a láthatatlant és a tapaszt-

talhatót a katolikus gondolkodás számos területen vonatkoztatta már egymásra hasonló módon, mint most a méltóságtípusokat, például a kinyilatkoztatás, a megtestesülés, a szentségek vagy az ikonok teológiájában. Feltételezésem szerint e misztériumok teológiája útmutatással szolgál majd az ontológiai és a másik három méltóság kapcsolatának feltárásához, ami az erkölcszteológia megújításának új útjait is meg fogja nyitni.

Irodalom

- Balázs Zoltán 2011. Emberi méltóság. In uő. *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon. 103–137.
- Balogh Vilmos Szilárd 2024. A Vatikán az emberi méltóságról – első reakciók. *Mérleg Online*. <https://www.merleg.org/a-vatikan-az-emberi-meltosagrol-első-reakciók/>
- Hozzáférés 2024. 8. 29.
- Brady, Bernard 2021. The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality. *Journal of Moral Theology*. 10/1. 1–25.
- Cicero, Marcus Tullius 1987. A kötelességekről. Első könyv. Ford. Havas László. In Balázs György (szerk.) *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa. 289–345.
- Frevel, Christian 2009. Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament. In Andreas Wagner (szerk.) *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 255–274.
- Gesang, Bernward 2010. Kann man die Achtung der Menschenwürde als Prinzip der normativen Ethik retten? *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 64/4. 474–497.

Hittani Dikasztérium 2024. *Dignitas Infinita*. Nyilatkozat az emberi méltóságról. Ford. Tőzsér Endre. Budapest, Szent István Társulat.

Horn, Christoph 2011. Die verletzbare und die unverletz-bare Würde des Menschen. Eine Klärung. *Information Philosophie*. 39/3. 30–41.