HANKOVSZKY TAMÁS

A *Dignitas infinita* méltóságfogalma és a filozófiai hagyomány

Az emberi méltóság az újkor óta fontos *filozófiai* fogalom, amelyet Immanuel Kant máig ható érvénnyel helyezett az emberről való *erkölcsi* gondolkodás középpontjába. Jóllehet az emberi jogok doktrínáját kezdetben az emberi méltóságra való hivatkozás nélkül fogalmazták meg, a fogalom az utóbbi 75 évben a *jogrend*, majd a *közgondolkodás* meghatározó elemévé is vált. Bekerült a nemzetközi szervezetek alapdokumentumaiba és a nemzeti alkotmányokba, és a mindennapokban is gyakran hivatkozunk rá. A fogalmat immár a katolikus egyház is az alkalmasnak találja arra, hogy általa fejezze ki *hitének* erkölcsi implikációit. Ennek ellenére sincs egyetértés arról, hogy mi a fogalom tartalma, így aztán arról sincs, hogy miben áll, és min alapul az emberi méltóság, és milyen morális követelményeket támaszt. Még az is vitatott, hogy van-e egyáltalán az ember voltunktól el nem választható, semmilyen magatartással el nem játszható és mindenkit ugyanolyan mértékben megillető méltóságunk, vagy csak annyi méltóságot tulajdoníthatunk magunknak, amennyi a személyes érdemeinkből vagy a társadalmi státuszunkból fakad.

Értékes szempontokkal járult hozzá a kérdéskörről szóló tudományos és közéleti vitákhoz a Hittani Dikasztérium 2024 tavaszán kiadott nyilatkozata, a *Dignitas infinita*. 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, ahogy a nyilatkozat második fele ezt néhány példán szemlélteti is. Tanulmányom azonban a szöveg első felével foglalkozik, mivel megítélésem szerint ez a rész – miközben felvázolja az emberi méltóság teológiájának általános kereteit – egy olyan mindeddig megoldatlan filozófiai problémához is hozzászól, amely még a manapság egyre nagyobb teret nyerő emberiméltóság-szkepticizmusért is felelőssé tehető. Először ezt a problémát mutatom be néhány filozófus méltóságkoncepciójának elemzésével, majd a második fejezetben röviden vázolom a vatikáni dokumentum által kínált megoldást.

1. 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 és 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.

1.1. Cicero

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, *szociológiai*-nak 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.[1] A *Dignitas infinita* által is idézett helyen kijelenti: „ha a kötelesség kérdése általában felvetődik 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."[2] 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 mindháromnak hagyományt teremt. Először is ironikusan megjegyzi, hogy akadnak, „akik csak névleg és nem ténylegesen emberek".[3] Másodszor azt, amiben „az emberi természet magasabbrendűsége és méltósága"[4] áll, 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."[5]

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 megoldást 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."[6] 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").[7] Míg az első „személyiségünk" révén mindannyian egyenlő, az állatokat felülmúló, jóllehet a tapasztalatban olykor egyáltalán nem tükröződő

[1] Vö. Bernward Gesang: Kann man die Achtung der Menschenwürde als Prinzip der normativen Ethik retten? In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 4. 474–497; 475.
[2] Marcus Tullius Cicero: A kötelességekről. Első könyv. (ford. Havas László) In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa. 1987. 289–345; 325–326.
[3] Cicero: *A kötelességekről*. 326.
[4] Uo.
[5] Uo. Történeti szempontból fontos, hogy itt önmagunkkal szembeni kötelességről van szó, tehát közvetlenül nem vonatkozik arra, hogy másokkal szemben miként viselkedjünk.
[6] Uo.
[7] Cicero: *A kötelességekről*. 329.

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).[8] A *Dignitas infinita*, amely éppen egy ilyen gondolkodást kíván bemutatni, mégis annak a fejlődésnek az előtörténetéhez sorolja őt, amelyben „az egyházi tanítóhivatal […] fokozatosan, egyre teljesebben fogalmazta meg [az emberi] méltóság jelentését" (16).[9] Mivel a dokumentum e történet részeként említi Pico della Mirandolát és Kantot is, vessünk egy pillantást a méltóságfogalom ambiguitására az ő filozófiájukban is![10]

1.2. Pico della Mirandola

Az ember méltóságát Mirandola is egy olyan nembeli adottságra vezeti vissza, amellyel az állatok nem rendelkeznek. Ám Ciceróval ellentétben ezt a különbséget nem általában az eszes természettel hozza összefüggésbe, hanem abban látja, hogy míg az állatok – sőt minden más teremtmény – természete Isten által előre meghatározott, az ember megválaszthatja a *természetét*. „A születő emberbe […] az atya belerejtett mindenféle magot, az élet mindennemű csíráját. Ki-ki mit ápol, az növekszik fel, az hozza meg gyümölcsét benne. Ha vegetatív dolgokat, növénnyé lesz, ha az érzékieket, állattá, ha az ész dolgait, égi lény, ha a szellem dolgait, angyal lesz és Isten fia."[11] Mirandola szerint az ember méltósága az *önmeghatározásig menő* szabadságban áll. Ez emel minket a többi teremtmény fölé. Arra a kérdésre, hogy „miért nem csodáljuk jobban az angyalokat, a boldog égi karokat",[12] akiket ontológiailag magasabb rendű létezőknek gondol, azt válaszolja, hogy velük szemben, akik legfeljebb jó és rossz cselekvés és ebből következő jó és rossz sors között választhatnak, az embernek megadatott, „hogy azzá legyen, amivé akar."[13]

Ugyanakkor Mirandola figyelmeztet: „Ne éljünk vissza az Atya bőkezű kényeztetésével, a nekünk juttatott szabad akarattal, ne fordítsuk azt üdvösből ártalmunkra!"[14] Tud róla, hogy az előttünk álló alternatívák nem egyformán értékesek. Bár az is a sza-

[8] A továbbiakban a szövegben zárójelben szereplő számok a *Dignitas infinita* számozott *bekezdéseire* utalnak. Hittani Dikasztérium: *Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról*. (Ford. Tőzsér Endre.) Budapest, Szent István Társulat, 2024.

[9] Tulajdonképpen már az is egy fejlődés eredménye, hogy az egyház ma már elismeri, hogy minden embernek egyenlő méltósága van. Vö. Bernard Brady: The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality. In *Journal of Moral Theology* 10 (2021) 1. 1–25.

[10] A terjedelmi korlátok miatt nincs mód bemutatni, hogy a Cicerónál megfigyelt ambiguitás nemcsak a *Dignitas Infinitá*ban említett filozófusok (Szent Tamás, Mirandola, Kant) munkáiban reprodukálódik, hanem a filozófia egész történetét végigkíséri.

[11] Giovanni Pico della Mirandola: *Beszéd az ember méltóságáról*. (Ford. Kardos Tiborné.) In Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 212–244; 214.

[12] Mirandola: *Beszéd az ember méltóságáról*. 212.

[13] Mirandola: *Beszéd az ember méltóságáról*. 214.

[14] Mirandola: *Beszéd az ember méltóságáról*. 216.

badságát használta, aki végül az „ostoba baromhoz" vagy a „cserjéhez" hasonult, jól csak az használta, aki az „értelme fényességében" ragyogó kerubhoz közeledett. A létezők ontológiai hierarchiája ugyanis egyszersmind értékhierarchia is, ahol az egyes fokozatok értéke rögzített. Így egyfelől jó dolog, hogy az ember választhat, *akármit* is választ, másfelől mégsem mindegy, hogy mit választ. A szabadság *tényének* értéke független ugyan hierarchia valamelyik szintjének választásában, tehát szabadság *használati módjában* megvalósuló értéktől, ez utóbbi is érték, amelynek ki kell egészítenie az előbbit.

Ha tehát azt kérdezzük, miben áll az emberi méltóság, akkor Mirandola koncepciója egy kettősséggel szembesít minket. Egyfelől azt kell mondanunk, hogy abban áll, ami az embert a többi teremtménytől megkülönbözteti, vagyis az önmeghatározás szabadságban. Ez az *antropológiainak* is nevezhető méltóság nemcsak egyedi adottságainktól és azoktól a társadalmi viszonyoktól független, amelybe akaratunkon kívül kerülünk, de attól is, hogy hogyan használjuk a szabadságunkat. Mirandola azonban érvényben tartja a méltóság *szociológiai* fogalmát is, amennyiben azt sejteti, hogy a szabadság egy bizonyos használati módja méltóbb életet eredményez, mint más. A szabadság *tényéből*, illetve a szabadság *használati módjából* eredő kétféle méltóság különbségére azonban nem reflektált. Figyelmének homlokterében az az intuíciója állt, hogy a konstitutív emberi szabadság ténye „képes megalapozni minden emberi lény[…] körülményektől független méltóságának tiszteletét" (10). Ám a *Dignitas infinita* szerzői nem értenének egyet ezzel a gondolattal. Sokatmondó, hogy Mirandola imént rekapitulált kanonikus értelmezését[15] sem követik. Szerintük ugyanis nála a szabadság nem az *alapja*, hanem csak *megnyilvánulása* (13) annak a méltóságnak, amelyet ők ontológiai méltóságnak nevezek, és – mint látni fogjuk – valami másra alapoznak.

1.3. Kant

Sok tekintetben Mirandola álláspontjára hasonlít *Kant* közismert (és sok közismert problémával terhes) álláspontja is. Nála a méltóság alapja az *autonómiaként* felfogott szabadság,[16] vagyis az embernek és (ha rajta kívül mások is vannak) mindenen eszes lénynek az az aktusa, amellyel törvényt szab az akaratának. Ám ha valaminek *törvénye* van, az törvény-szerűen, tehát *kivétel nélkül, mindig* annak megfelelően viselkedik. Így a kritikai korszakához tartozó etikai írásai szerint a szabadság vagy az autonómia nem merül ki abban, hogy *törvényt szabunk* az akaratunknak, hanem azt is magában foglalja, hogy akaratunk *követi* is ezt a törvényt, tehát hogy amit eszünk (a mindenkiben közös gyakorlati ész) előír, az (legalábbis az akarás szintjén) meg is valósul. Kant csodálatosnak találta és az eszes lények méltóságának alapjaként azonosította, hogy akaratuk nincs alávetve sem a fizikai világ törvényeinek, sem egy rá vonatkozó idegen akaratnak (legyen bár ez akár Isten akarata), hanem „csak annak a törvénynek engedelmeskedik, amelyet egyúttal maga ad önmagának".[17]

Ám a szó legszorosabb értelmében nem az embernek van méltósága (Kant kulcsszövegeiben nem is fordul elő az „emberi méltóság" kifejezés), hanem „a személyünk-

[15] Vö. pl. Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex. 2013. 48–56.
[16] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* (Ford. Berényi Gábor és Tengelyi László.) Budapest, Raabe Klett, 1998. 52.
[17] Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 51.

ben lakozó emberiségnek *(Menschheit)*",[18] vagyis az eszes természetnek mint olyannak.[19] Kant etikájának és vele az ember méltóságáról vallott nézeteinek a komplexitását meghatványozza az a tény, hogy az ember nem azonosítható az eszes természetével (a gyakorlati eszével vagy az akaratával), hanem a természetnek is része, tehát „két világ polgára",[20] ezért az önmagának adott erkölcsi törvényen kívül a természet törvényei is érvényesek rá.[21] Amennyiben cselekvésében ez utóbbiak jutnak érvényre, akkor – ha nem is a tiszta akarata, amely mint olyan autonóm, tehát szabad, de ő maga – *idegen törvénykezés* alatt áll, tehát nem szabad, és az autonómia helyett, amely a méltóságtulajdonítás alapja, *heteronómia* jellemzi.

Mivel létezik heteronóm emberi cselekvés, az ember *mint olyan* nem nevezhető autonómnak, és elvileg méltóság sem illethetné meg. Hiába autonóm ugyanis az emberek akarata, ők maguk csak potenciálisan autonómok. Esetükben az autonómia csak egy *képesség*, amellyel néha élnek, néha nem. Ennyi is elég azonban, hogy származtatott értelemben az autonómia és vele a méltóság fogalma az *emberre mint olyanra* is alkalmazható legyen. Egy *konkrét ember* pedig akkor autonóm, amikor cselekvése a saját esze által előírt erkölcsi törvényt követi, egyébként heteronóm. Úgy tűnhet, hogy egy konkrét embernek az előbbi esetben van méltósága, az utóbbi esetben nincs. Kant egyes szövegei azonban arra utalnak, hogy az autonómia *képessége* miatt, amelyet még akkor is birtokol, amikor nem él vele, ilyenkor is méltóságot kell tulajdonítanunk neki.

Az autonómia és a heteronómia kettőssége révén Kantnál is megjelentik tehát az az ambiguitás, amelyet az emberi méltóság filozófiai tárgyalásának eddig felvillantott epizódjaiban láttunk, sőt, olykor kendőzetlen nyíltsággal és brutális megfogalmazásban jelenik meg. *Egyfelől* az autonómia *ténye* miatt az eszes természetnek mint olyannak, az autonómia *képessége* miatt pedig minden egyes embernek méltósága, felülmúlhatatlan értéke van; minden ember önmagában vett cél, akit sohasem szabad pusztán eszközként használni.[22] Ez a belátás – sőt e belátás kanti megfogalmazása is – hatástörténetileg rendkívül jelentősnek bizonyult. Végső soron ez ihlette a 20. század olyan hitvallásszerű nyilatkozatait is, mint *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata*, amelynek 75. évfordulója előtt a *Dignitas infinita* is tiszteleg (vö. 2, 63), és ez a megfogalmazás cseng vissza olykor magában a dokumentumban is (47, 50). Az emberi méltóság Kanttól kezdve olyan *norma*, amelyből a *másokkal* szembeni erkölcsi kötelességek fakadnak. *Másfelől* Kant e tanítása mellett, amely a méltóság *antropológiai* fogalmát juttatja érvényre, ha nem is kritikai korszakának publikálásra szánt írásaiban, hanem az egyetemen ugyanekkor tartott etika előadásaiban egy egészen más hang is megszólal, amely az emberek közötti radikális méltóságkülönbségről beszél, így a méltóság *szociológiai* fogalmát reprodukálja.

Jóllehet a méltóságnak az autonómiához kapcsolásából logikusan következik, hogy az emberek – ha nem is mint emberek vagy mint eszes lények, hanem – mint konkrét

[18] Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* 48. A „személyünkben lakozó emberiség" és maga az ember akár szembe is állítható egymással. Így képzelhető el olyan eset is, amelyről Kant a fenséges analitikájában számol be, hogy „a személyünkben hordozott emberiség nem aláztatik meg még akkor sem, ha maga az ember alulmarad ama hatalmassággal [a természettel] szemben." (Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003. 175.)

[19] Vö. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* 52.

[20] Vö. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* 69., Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája.* (Ford. Papp Zoltán.) [H. n.], Ictus, 1998. 106., 115., 121.

[21] A kérdésről lásd Hankovszky Tamás: „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem". Kant antropológiai dualizmusáról. In *Pannonhalmi Szemle* 24 (2016) 4. 44–55.

[22] Vö. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* 47.

cselekvések végrehajtói teljesen nélkülözhetik a méltóságot, tudniillik, amikor heteronóm módon viselkednek, e gondolat jelenléte Kantnál kevésbé ismert,[23] ezért érdemes egy hosszabb idézettel is szemléltetni. Az öngyilkossággal összefüggésben Kant a következőket állítja. „Ami felett az ember rendelkezhet, az más nem lehet, csak dolog. Itt az állatokat is dolgoknak tekintjük. Ám az ember nem dolog. Amikor tehát az élete felett diszponál, a jószág értékét adja magának. Aki viszont így tekint magára, aki nem tiszteli az emberiséget *(Menschheit)*. Aki dologgá teszi magát, az mindenki szabad önkényének tárgyává válik, akivel azután mindenki azt csinál, amit akar, a többiek úgy bánhatnak vele, mint egy állattal, mint egy dologgal. Egzecíroztatni lehet, mint egy lovat vagy egy kutyát, hiszen többé nem ember, saját magát tette dologgá, így nem követelheti meg, hogy tiszteljék benne az emberiségét, hiszen azt előzőleg ő maga dobta el magától. Az emberiség azonban tiszteletre méltó, és ha az ember rossz ember is, az emberiség akkor is tiszteletre méltó a személyében."[24] Az utolsó mondattal, amely jelzi, hogy Kant a méltóságvesztés szélsőséges esetéről írva sem feledkezik meg az elveszíthetetlen antropológiai méltóságról, nyilvánvalóvá válik méltóságfogalmának ambiguitása, amelyet az emberi méltóság Kantra hivatkozó szószólói általában figyelmen kívül hagynak.[25]

1.4. Kortárs nézetek

A filozófiatörténetet végigkísérő ambiguitás felveti a gyanút, hogy az emberi méltóság prominens fogalma valójában inkonzisztens, ezért semmis, így normatív erővel sem rendelkezhet. Annak ugyanis, amit emberi méltóságnak nevezünk, *egyfelől* az antropológiai méltósággal kell azonosnak lennie, hiszen ez utóbbi tartalmazza a neki tulajdonított jegyeket, például, hogy mindenki ugyanolyan mértékben rendelkezik vele, vagy hogy senkit nem lehet megfosztani tőle.[26] *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 tatjuk, mert úgy véljük, hogy sérti az emberi méltóságot, sőt szélsőséges esetben meg 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 […] embe-

[23] Kant méltóságfilozófiájának a szokásosnál komplexebb bemutatását lásd: Georg Mohr: Ein „Wert, der keinen Preis hat". Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte. In Hans Jörg Sandkühler (szerk.): *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*. Frankfurt am Main, Lang, 2007. 13–37.

[24] Immanuel Kant: Moralphilosophie Collins (1784/1785). In Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften. Vorlesungen 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 1.* (AA 27.1) Berlin, de Gruyter, 1974. 237–473; 372–373.

[25] Nemcsak Cicero, Mirandola és Kant helyezték az állatokkal egy szintre azokat, akik méltatlanul viselkednek, hanem Aquinói Szent Tamás is: Summa Theologica II-II, q. 64, a. 2.

[26] Összesen hat ilyen jegyet sorol fel Christoph Horn: Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Eine Klärung. In *Information Philosophie* 39 (2011) 3. 30–41; 31.

ri [méltósága] okán többé nem számíthat védelemre."[27] 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, vagy amelytől meg lehet fosztani minket.[28] Ekkor az emberi méltóság az *antropológiai* méltóságra redukálódik. Ám ezt az utat választva el kell vetnünk az erkölcsi érvelés egy fontos stratégiáját, mivel egyes tetteket vagy társadalmi jelenségeket többé nem ítélhetünk már el azon az alapon, hogy sértik az emberi méltóságot, és arról a gyakorlatról 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 emberiméltóság-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, mert a tapasztalat arról tanúskodik, hogy a „méltóság olyan érték, amely változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban."[29] Ezt az utat követve elveszítjük az emberi méltóságnak azt a fogalmát, amely kultúránk és jogrendszerünk egyik alapkövévé vált, és amelyhez a maga sajátos módján a *Dignitas infinita* is kapcsolódik.

2. 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 emberképünkből 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 vádja 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

[27] Balázs Zoltán: Emberi méltóság. In Balázs Zoltán *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 103–137; 116.
[28] Vö. Horn: *Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen*. 40.
[29] Balázs: *Emberi méltóság*. 103.

szemben, amelyek akár a szkeptikus álláspontot is igazolhatnák. A dokumentum legfőbb mondanivalója, hogy „minden emberi személyt – a körülményektől függetlenül, bármilyen állapotban vagy helyzetben legyen is – a létében 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 „ontológiainak" nevezett – méltóságra hivatkozzon.

2.1. 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 hátterében 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, jóllehet a filozófiai hagyomány folytatójaként 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),[30] a *Dignitas infinita* a II. Vatikáni zsinat tanítását követve (GS 12, 19, 22) három hitigazságra vezeti vissza. Isten saját képére teremtette az embert (18), a Fiú „megtestesülése révén valamiképpen 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 az istenképűség metafizikai asszociációkat ébresztő fogalmát is használja. 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, jóllehet Istentől kapta őket, onnantól kezdve mintegy saját jogán birtokol –, az új vatikáni dokumentum eltávolodik ettől az értelmezésétől. A Teremtés

[30] 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)

könyvének újabb egzegézisével összhangban[31] az istenképűséget nem egy Istennel közös tulajdonság birtoklásában látja, hanem az Istennel való közösségben.[32] Ezt a kérdésnek szentelt bekezdés is félreérthetetlenné teszi. Az „ember 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,[33] 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. Az egyenlőség és a szeretet kölcsönös kapcsolatában mindketten azt a szerepet töltik be, hogy Istent képviselik a világban, és arra kaptak meghívást, hogy őrizzék és gondozzák a világot." (11)

A méltóságot tehát nem természetünknél 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 *(dignitas)* is végtelen *(infinita)*. Úgy tűnik, még a hagyományos elképzelés szerint a pokolba kerülő bűnösök méltósága sem vonható kétségbe.[34]

2.2. Az ontológiai és a többi méltóság viszonya

Az ontológiai méltóság nemcsak az alapját tekintve különbözik az antropológiaitól, 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

[31] Vö. Christian Frevel: 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.

[32] Az istenképűség és kapcsolat viszonyának az enyémtől eltérő, de vele összeegyeztethető komplex értelmezéséhez lásd: Linta Uroth: Imago Dei the Focal Point of Human Dignity. A Sublime Invitation Envisioned in Dignitas Infinita. In *Asian Horizons* 18 (2024) 4. 556–570.

[33] A tulajdonságalapú megközelítés magában a *Dignitas infinitá*ban is felsejlik: „Isten képére teremtve lenni tehát azt jelenti, hogy olyan szent értéket hordozunk magunkban, amely meghalad minden nemi, társadalmi, politikai kulturális és vallási különbséget." (11)

[34] Az emberi méltóság kapcsolatalapú modelljétől némiképp idegen a *Dignitas infinita* szóhasználata, 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 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.

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 fizikai vagy pszichikai adottságok, a magas hivatal vagy az érdem *önmagáért kijáró* tiszteletét tételezi fel, anélkül, hogy utalna valamire, ami minden emberben közös, a *Dignitas infinita* az ontológiai méltóságot teszi meg az általa ismert további méltóságtípusok alapjául.[35] Egy ember erkölcsi, társadalmi és egzisztenciális méltóságát *azért* kell tisztelni, mert összefüggésben áll az ontológiai méltóságával.[36] 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 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 korábban 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 sérülésé-

[35] A tanulmányom második fejezetében kifejtettek eltérnek Bernard V. Brady felfogásától, aki talán elsőként vállalkozott arra, hogy szisztematikusan számot vessen a nyilatkozat méltóságfogalmával, illetve méltóságfogalmaival. Én ugyanis úgy látom, hogy a *Dignitas infinita* különböző méltóságtípusai *mutatis mutandis* megfeleltethetők a méltóságfogalom azon elemeinek, amelyek összeegyeztetése a filozófiai hagyományban Cicero óta problémát jelentett. Brady az érdemeket, társadalmi helyzetet vagy puszta adottságokat reflektáló méltóságfogalmat, amelyet én „szociológiainak" nevezek, ő pedig „klasszikusnak", élesen elválasztja attól a három méltóságfajtától, amely a *Dignitas infinita* szerint az ontológiai méltóságon alapul, ahogy némiképp túlhangsúlyozza a különbséget az ontológiai méltóság és azon méltóság között is, amelyet az én szóhasználatom szerint az antropológiai, az övé szerint pedig kortárs szekuláris méltóságfogalom ragad meg. Brady legfeljebb az „erkölcsi méltóságról" ismeri el, hogy megőriz valamit a klasszikus méltóságfogalomból (Bernard V. Brady: Dignitas Infinita: A Syllabus of Errors for the 21st Century? In *Journal of Moral Theology* 13 (2024) 2. 6–17; 9, 13), de éppen ezért el is veti.

[36] 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 érdemeken 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.

ről 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 tapasztalhatót 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 erkölcsteológia megújításának új útjait is meg fogja nyitni.[37]

Irodalom

Balázs Zoltán: Emberi méltóság. In Balázs Zoltán *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 103–137.

Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex, 2013.

Brady, Bernard V.: Dignitas Infinita: A Syllabus of Errors for the 21st Century? In *Journal of Moral Theology* 13 (2024) 2. 6–17. DOI: 10.55476/001c.121936

Brady, Bernard: The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality. In *Journal of Moral Theology* 10 (2021) 1. 1–25.

Cicero, Marcus Tullius: A kötelességekről. Első könyv. (Ford. Havas László.) In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 289–345.

Frevel, Christian: 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, 2009. 255–274.

Gesang, Bernward: Kann man die Achtung der Menschenwürde als Prinzip der normativen Ethik retten? In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 4. 474–497.

Hankovszky Tamás: „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem". Kant antropológiai dualizmusáról. In *Pannonhalmi Szemle* 24 (2016) 4. 44–55

Hittani Dikasztérium: *Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról*. (Ford. Tőzsér Endre.) Budapest, Szent István Társulat, 2024.

Horn, Christoph: Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Eine Klärung. In *Information Philosophie* 39 (2011) 3. 30–41.

Kant, Immanuel: Moralphilosophie Collins (1784/1785). In Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften. Vorlesungen 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 1.* (AA 27.1) Berlin, de Gruyter, 1974. 237–473.

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája.* (Ford. Papp Zoltán.) [H. n.], Ictus, 1998.

Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* (Ford. Berényi Gábor és Tengelyi László.) Budapest, Raabe Klett, 1998.

[37] A *Dignitas infinita* konkrét erkölcsi problémákat tárgyaló második részének egyes tanításait olykor éppen arra hivatkozva éri kritika, hogy nem kellőképpen átgondolt az ontológiai és a többi méltóságtípus viszonya. Vö. Todd A. Salzman – Michael G. Lawler: Pope Francis, *Dignitas Infinita*, and an Evolving Catholic Anthropology. Doctrinal Implications. In *Theological Studies* 85 (2024) 4. 628–651; 644–650.

KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della: *Beszéd az ember méltóságáról*. (Ford. Kardos Tiborné.) In VAJDA Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 212–244.

MOHR, Georg: Ein „Wert, der keinen Preis hat". Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte. In Hans Jörg SANDKÜHLER (szerk.): *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*. Frankfurt am Main, Lang, 2007. 13–37.

SALZMAN, Todd A. – Michael G. LAWLER: Pope Francis, *Dignitas Infinita*, and an Evolving Catholic Anthropology. Doctrinal Implications. In *Theological Studies* 85 (2024) 4. 628–651. DOI: 10.1177/00405639241287855

UROTH, Linta: Imago Dei the Focal Point of Human Dignity. A Sublime Invitation Envisioned in Dignitas Infinita. In *Asian Horizons* 18 (2024) 4. 556–570.