

*Fazakas Sándor*¹

Új erkölcsi imperatívusz: Ne szégyenkezz... és senkit meg ne szégyeníts! A szégyen teológiai értelmezése és szociáléletikai relevanciája

**A New Moral Imperative: Do Not Be Ashamed... and Do Not Shame Anyone!
The Social Relevance of the Theological Interpretation of Shame**

To preserve our sovereignty and integrity in the context of our personal and social relationships is essential for our human dignity. The term “shame” describes the absence of this integrity and the associated feelings of guilt and vulnerability. The standards/principles of behavior of the antique Hellenistic societies and the philosophical dualism of Plato’s thinking, and later the virtues promulgated by christian asceticism simplified the concept of shame and almost exclusively limited it to its sexual aspects. This process of oversimplification led to the distortion and alienation of the original biblical view of shame and restricted the positive theological interpretation of the concept. This article will argue that the biblical-theological interpretation of shame also refers to the fundamental determination of the human condition that one lives in relationships: with God, with others, and with himself. In addition to the phenomenological and social psychological interpretation of shame as “moral emotion” and “moral knowledge”, this study seeks not only to reveal its original biblical and theological meanings but also attempts to reveal the positive role that shame can fulfill in preserving human dignity. At the same time, we will not deny that individual and collective shame can lead to aggression and systematic-political sin. Finally, we will endeavor to examine the role of shame in repentance and as a deference against sin.

Keywords: shame, violence, disgrace, human dignity, ethical and theological aspects of shame.

Számomra a téma kettős értelemben is aktualitással bír! Egyrészt lelkészként gyakran tapasztalom: emberek szégyenérzettel vallják be anyagi problémáikat, magánéleti kríziseiket, egészségügyi problémákból fakadó egzisztenciális elbizonytalanodásukat, „hihetetlen, hogy mindez megtörténhet velem” kifakadás kíséretében. Közben vallásukat rendszeresen

1. Egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, email: sandorfazakas65@googlemail.com.

nem gyakorló emberek zavartan állnak szemben a lelkész vagy a pap személyével, mint-ha magyarázattal tartoznának vallásos beállítottságukért, vagy éppen ennek hiányáért. Ugyanakkor néha magam is úgy érzem, szégyenkezniem kell például az egyház hitelességi problémái miatt, vagy állampolgárként a politika és a közélet torzulásai miatt, csupán az oda-tartozás vagy a reprezentáció alapján! Másrészt teológusként, illetve teológiai tanárként tudnom kell: a szégyen hozzátartozik az emberi lét alap-meghatározottságához (*conditio humana*), csakúgy, mint a bűn és véték. De míg a zsidó-keresztény hagyomány, teológia és kultúra a bűn és véték kezelésére többféle megoldást tud, elvi és gyakorlati reflexiót ismer, vajon ugyanez elmondható-e a „szégyen” jelenségével kapcsolatosan?

Míndeközben irodalmi és más művészeti alkotások egész sora kiemelt figyelmet szentel a szégyennek. Franz Kafka hőse *A per* c. művében szégyenteljes halált hal gyilkosai által, akár egy kutya egy elhagyatott helyen, bírói végzés nélkül, akit csak a szégyene él túl. A *Fehér szalag* c. német film elvezet a 20. század eleji porosz protestáns társadalmi mikro-milíóbe, ahol az intimitás feladását kikényszerítő lelki nyomás mindennapi eszköz a gyermeknevelésben, s ehhez a megszegyenyítés jeleként a fehér szalag viselete kötelező (egyes elemzők szerint a fehér szalag már jelzi a későbbi sárga csillag funkcióját, ez a szellemiség, illetve polgári morál pedig a nemzeti szocializmus melegágya).

Irodalmi, képzőművészeti és filmművészeti példák egész sora tematizálja a szégyent. Az alkotások többnyire Erik H. Erikson megállapítását igazolják vissza: „aki szégyenkezik [...], az legszívesebben kiszúrná a világ szemét”².

Míndezen alapján – mintegy előzetes megközelítésként – úgy tűnik, hogy

- (1) a szégyen *kínzó érzés*, amely alól igyekezne kivonni magát az egyén, extrém esetekben együtt jár a halálfélelemmel;
- (2) a szégyen nem egyszer hatalmi és függőségi viszonytal való *visszaélés* eredményeként áll elő, ugyanakkor a megszegyenyítés olyan *hatalmi eszközzé* válhat, amely nem respektálja a személy integritását, sebezhetőségét;
- (3) gyakran a *vallási* vagy kvázi *vallási-morális milió* (vagy ennek a polgári moralitásban fellehető, deformálódott maradványa) jelenti azt a táptalaját, amelyben a szégyen megfogon, többnyire a szexualitással, a vággyal, a testiséggel összefüggésben, nyilván a rossz lelkiismeret jegyében;
- (4) Végül a szégyen mindig kapcsolati hálóban alakul ki, főleg szemtől-szembe találkozásban, ahol az érintett igyekszik elfordítani tekintetét, s további *fizikai kísérő jelenségekkel* jár együtt (elpirulás, dadogás, zavartság stb.).

Kérdés, hogy a szégyen minden esetben ilyen kényelmetlen, erőszak vagy szadizmus, illetve lelki nyomásgyakorlás által kísért jelenség, amelyet az ember szívesen elkerülne, vagy amely alól legszívesebben kivonná magát? Látni fogjuk, hogy ez azért nem ennyire egyszerű! Éppen ezért a következőkben a szégyen és szégyenérzet jelenségének komplexitásáról lesz szó, keresve benne azt a konstruktív momentumot is, amely közelebb visz

2. Idézi Eriksont WAGNER-RAU, Ulrike: *Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse*. In: *Pastoraltheologie* 100 (2011/4). 185.

a nagy és pozitív érzésekhez, s ambivalenciájával együtt is releváns erővel bír az emberi életre nézve.

Általános fenomenológiai és lexikográfiai megközelítés

Mielőtt a kérdés sajátosan teológiai és teológiai-etikai megközelítésre sor kerülne, szükségesnek tűnik a partnertudományok felismeréseinek számba vétele az interdiszciplinaritás jegyében.

A bázeli teológus, Regine Munz hívja fel a figyelmet arra,³ hogy az első, aki *fenomenológiai* szempontból közelít a szegény és szegényérzet kérdéséhez nem más, mint Max Scheler, egy 1933-ban írt tanulmányában.⁴ Scheler az emberi egzisztencia *lényegével és helyzetével* magyarázza a szegényt: a szegény a határ-területeken alakul ki, a lelki és testi, örök és idői, lényegi és egzisztenciális területek határán. Az ember reflektál e határhelyzetekre, sőt ő maga is „határ-lény”⁵ – a szegény pedig ennek a határ-egzisztenciának a tudatosítása. A szegénynek az emberi öntudathoz van köze. Lehetetlen, hogy az ember ne lenne tudatában az ő létét igénybe vevő, egymással ellentétes tendenciáknak, e határterületnek, amelyeken él és mozog. Mégsem egyszerűen konfliktusként, s erre adott reakcióként kell érteni a szegényérzetet. Sokkal inkább az ember ön-érezékléséről, illetve ön-értékléséről van szó, amely az „Én”-nek körvonalakat ad. Jean-Paul Sartre szerint pedig a szegény a saját személyem öntudtának idegen pillantásától való függőségérzése.⁶ Olyan ez, mintha az én önértéklése mindenesztől az idegen tekintetre volna ráutalva – vagyis az ember személy volta tárgyiasul az élet kiszolgáltatott egzisztenciális viszonyulásaiban. Tárgy leszek a másik szemében – s ez a nézőpont abszolutizálódik.⁷ De valóban ennyire bántó, sértő és deprimáló jelenség lenne a szegény? J.-P. Sartre az autonómiát ajánlja ellenszerként, a másiktól való teljes függetlenülésre való törekvést. Scheler még tovább megy egy lépéssel, s úgy gondolja, hogy a szegényérzet olyan, mint egy finom aura: olyan objektív védőburkok, amely az ember testi létének érinthetetlen és sérthetetlen voltát óvja.⁸ A szegény és szegényérzet tehát olyan objektív határ, amely az egyén számára védő funkcióval bír. Így a szegény nem egyszerűen az önértéklés hiánya és megrendülése, hanem az individualitás megőrzésére irányuló erő. A szegényérzet elleni támadás pedig ennek a határnak a megsértése, amely testi-lelki megrendülést idéz elő, amellyel szemben az egész emberi szerve-

3. MUNZ, Regine: *Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie*. In: *Theologische Zeitschrift* 65 (2009/2). 134.

4. SCHELER, Max: *Über Scham und Schamgefühl*. In SCHELER, Max: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke Verlag, Bern, 1957. 65–154.

5. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, 69.

6. SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974, 381.

7. WAGNER-RAU: *Scham*, 189.

8. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*. 87.

zet tiltakozik, s amely evezethet az önértékelés hiányához, az ön-megvetéshez vagy a saját egzisztencia elvetésének gondolatához.⁹

Annak érzékeltetésére, hogy a szégyenérzetnek mennyire az önreflexióhoz, illetve az idegen tekintettől való függőséghez, s annak következményeihez van köze, álljon itt egy hétköznapi példa:

Ha kimegyek a fiammal a stadionba futballmeccsre, és a játék megkezdése után körülbelül félórával rádöbbenek, hogy én mindig máskor drukkolok, mint körülöttem a szurkolók többsége, majd megkérdezem a fiamat, hogy „fiam, melyik csapat a miénk?“, nagy valószínűség szerint azt a választ kapom, hogy „de apa, mennyire kínos vagy!“ Mit történik itt? A szégyenérzet számomra akkor áll be, amikor a mások tekintetével kell nézennem magam, s kénytelen vagyok rádöbbenni, hogy e tekintetek megvető, leértékelő tekintetek. Az értékítéletet hordozó idegen tekintet érzékelése által önmagammal is meg hasonlításba kerülök: eddigi önértékelésem, az önmagammal való összhang, az emberek előtti megbecsültségem (a tisztesség, becsület) rendül meg. Még komplexebbé teszi a kérdést, hogy a fiam is úgy érzi, szégyellenie kell magát miattam. Vagyis a „másokért való szégyent“, vagy a „helyettes szégyent“¹⁰ kénytelen átélni, amelynek alapja az egymással való kapcsolat, az egymással való identifikáció. Ennek alapján a másikért szégyenkező úgy érzi, az értékítéletet tartalmazó idegen tekintet bár nem neki szól, az összetartozás alapján őt is érinti, s az ő önbecsülését is megrendíti.

A pszichoanalitikai megközelítés kapcsán érdemes két korszakot elkülöníteni. Az első, főleg Sigmund Freud hatására – és a hagyományos polgári vallásos szemléletmódhoz hasonlóan – többnyire a sexualitással hozza összefüggésbe a szégyent, de ellentétben a bűntudat jelenségével, a szégyenérzetnek kevesebb figyelmet szentel. Inkább a nemi vágygal és ösztönrel összefüggésbe hozható magamutogatás (*exhibicionizmus*) vagy a mások intimítása iránti kíváncsiság (*voyeurizmus*) ellentétéként tartja számon, mint szemérmességet.¹¹ A szemléletbeli változás az 1980-as években következik be, amikor Léon Wurmser több szócikkben és tanulmányban is a szégyen három formáját különbözteti meg: a *szégyentől való félelem* a visszautasítástól vagy a pellengérré állítástól való szorongást jelzi, a *depresszív szégyenérzet* a már megtörtént megszégyenítés kísérő jelensége, a *megelőző szégyen* pedig személyes és szociális védő funkcióként szolgál, s bizonyos cselekedetek elkövetésétől óv

9. Vö. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, 140–149; MUNZ: *Zur Theologie der Scham*, 134–135.

10. Ld. SLENCZKA, Notger: »Sich schämen«. *Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse*. In: RICHTER, Cornelia – DRESSLER, Bernhard – LAUSTER, Jörg (Hrsg.): *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 252–253.

11. MUNZ: *Zur Theologie der Scham*, 135.

meg.¹² Ez utóbbi olyan, mint az órálló: öröködik az egyén privát és intim szférájának határai felett. Itt is fontos egyrészt a szégyennek a tárgya (mire irányul a szégyen?), valamint látás-elrejtés dinamikája, azaz a kérdés, hogy mi az, ami nyilvánvalóvá lesz és mi az, aminek rejtve kell maradnia? Wurmser még egy megfontolandó összehasonlításra indít, mégpedig a bűn és a szégyen összefüggésében. A bűn konkrét, bizonyos cselekvő alanynak betudható, ezért számon kérhető, megtorolható. A szégyennek viszont a léthez van köze: a lét állapotához, az emberi egzisztencia meghatározottságához (*Sosein*). Míg a bűn a hatalommal való élés és visszaélés korlátainak tudatosítását teszi szükségessé, addig a szégyen a tehetetlenség és gyengeség elrejtését keresi. Míg a büntudat visszatart az erő alkalmazásától, addig a szégyenérzet az egyén integritását védi a lehetséges sérülésekkel szemben. Ez a körülmény viszont szükségszerűen vezet – Wurmser szerint – az „ideális én” prezentálásának kényszeréhez, a belső gyengeségek, hiányosságok elleplezéséhez. Az ilyen módon kialakított „szégyen-maszk” kifele erőt, határozottságot, hajlíthatatlanságot demonstrál, valójában viszont belső sérüléseket, bizonytalanságot vagy titkokat takar.¹³ E maszkok védik mindazt, ami az idegen tekintet előtt nem feltétlenül kell, hogy nyilvánvaló legyen, s ezzel az egyén szabadságának és a társadalomban elfoglalt helyének jogát védik – mivel viszont a kommunikáció és az interszubjektívitás terén nyilvánul meg, tartóssá válhat, „habituálódik”,¹⁴ s ezzel teljesen beépül az egyén élettörténetébe.

Szociálpszichológiai vonatkozásban a neves freiburgi társadalomtudós, *Stephan Marks* aktuális szégyen-kutatásai érdemelnek figyelmet.¹⁵ Szerinte a szégyen négy alapvető formáját kell megkülönböztetnünk. A szégyen ott jelentkezik, ahol az ember

1. *elismerés utáni alapvető szükséglete sérül* (ahol az embert megvetik, levegőnek nézik, megszégyenítik), s ahol ez elvezethet a félelem, a rettegés és a halál óhajtságának további érzéséig. A neuróbiológiai kutatás is visszaigazolja ezt a jelenséget: a szégyen hatására ugyanaz az agyi zóna kerül aktiválásra, mint a félelem esetén, az idegrendszer pedig arra áll be, hogy a félelem forrásától szabaduljon. Következőleg, hogy az ember nem feltétlenül tud ilyenkor okosan, átgondoltan dönteni vagy reagálni.
2. *védettség utáni szükséglete sérül*, vagyis amikor testi vagy lelki értelemben egy bizonyos határátlépésre kerül sor: vagy az ember mutat meg túl sokat önmagából, vagy pedig lemeztelenítik pellengérré állítják (intimitás-szégyen). Ez a szégyen az áldozatok szégyene, például ott, ahol erőszak, bántalmazás vagy más, traumatizálódással járó határ-sértésre kerül sor.
3. *odatartozás-igénye sérül*, amikor az érintett egyént egy csoporton belül kirekesztik, megbélyegzik.

12. WURMSER, LEON: *Art. Scham*. In: FAHLBUSCH, ERWIN et al (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 63–66.

13. WURMSER, LEON: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Springer Verlag, Berlin, 1993. 84.

14. WAGNER-RAU: *Scham*, 191.

15. LD. MARKS, STEPHAN: *Scham – die tabuisierte Emotion*. Patmos Verlag, Ostfildern, 2011.

4. *morális integritása sérül.* Ez a tettek vagy a bűntény tanúinak szégyenérzete, amikor félelem vagy más ok miatt képtelenek a vallomásra, az igazság melletti tanúskodásra, s amelynek lelki terhét éveken keresztül magukban hordozzák. Ezt lelkiismereti-szégyennek is nevezi a szakirodalom.¹⁶

Tehát a szégyen még nem önmagában szégyen – különböző élethelyzetek váltják ki, amikor az ember alapvető szükségletei vagy méltósága sérül, és a jelenség a szituáció számára adekvát választ, megoldást igényel. A Marks-féle szociálpszichológiai vizsgálat a szégyent, illetve szégyenérzetet *határ-érzetként* kezeli, vagyis ott merül fel, ahol az emberi egzisztencia, a méltóság vagy az alapvető életszükséglet valamely határa relativizálódik. Ezen túlmenően – főleg antropológiai szempontból – a szégyen nemcsak határ-érzet, hanem *norma-érzet* is: jelzi bizonyos erkölcsi normák és társadalmi konvenciók érvényességét az ember, illetve a közösség számára. Valamint mindezekon túlmenően *konfliktus-érzet*¹⁷ is, amely az emberi kommunikáció zavarait vagy megszűnését jelzi valamely konfliktusos helyzetben. Mindhárom esetben az ember emberrel való találkozásának természetessége és magától értetődöttsége van kitéve bizonyos irritációnak, mely állapot tartósan akuttá válhat, s mindezek miatt az etika vizsgálódás tárgyát is képezi.

Filozófiai és teológiai szakszótárak általános definíciói szerint a szégyen olyan érzés, amely többnyire kellemetlen és zavaró, különösen a másik emberrel való találkozásban, és amely három állandó komponenst mutat. Ezek:

- (1) a tartalmi momentum (amely a szégyen tárgyára irányul);
- (2) az interperszonális viszonyulás, illetve relacionális meghatározottság (amely arról szól, hogy ki vagy kik a megszegyenülés tanúi? Vagyis a lelepleződés a másik „szemei előtt” történik);
- (3) és a reflexív, illetve visszaható momentum (tešti-fizikai elváltozás, dadogás, zavar, illetve a zavar elrejtésre és az egyén integritásának helyreállítására irányuló törekvés);¹⁸

De mint látni fogjuk, nem feltétlenül és nem *per se* negatív érzés a szégyen: van konstruktív, védő, életigenlő funkciója is! Sőt, a szégyen nem is egyszerűen csak érzés (affektív értelemben), hanem univerzális antropológiai és egzisztenciális jelenség, amely kulturálisan közvetített, valamint társadalom-specifikus érték- és normarendszer által meghatározott kifejezőmódja az emberi önértelmezésnek.¹⁹

16. MARKS, Stephan: *Scham und Würde. Zugänge zu einer tabuisierter Emotion.* In: *Meditation* 37 (2011/3). 8–9.

17. BAMEL, Christina-Maria: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartologische Perspektive.* In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004/1). 192.

18. Vö. RUHNAU, Jürgen: *Art. Scham, Scheu.* In: RITTER, Joachim et al. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Schwabe Verlag, Basel, 1992. 1208–1215; HEESCH, Matthias: *Art. Scham.* In: BALZ, Horst et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1999. 65–72; HUXEL, Kirsten: *Art. Scham.* In: BETZ, Hans Dieter et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Bd. 7. Mohr & Siebeck, Tübingen, 2004. 861–863.

19. Vö. GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: *Scham.* In: ANSELM, Reiner – KÖRTNER, Ulrich H.J. (Hrsg.): *Evangelische*

A szégyen teológiája

Teológiai megközelítésben és előzetesen elmondható: *kezdetben volt a szégyen...* Valóban, a szégyenről való első bibliai tudósítást mindjárt az Írás elején, a Mózes első könyvének 2. és 3. fejezeteiben találjuk, az első emberpárnak, Ádámnak és Évának paradicsomi esete kapcsán: „Még mindketten meztelenek voltak: az ember és a felesége is, de nem szégyellték magukat” (1Móz 2,25). Majd a bűnbeesésként értelmezett, tiltott gyümölcsből való szakítás után „megnyílt mindkettőjük szeme, és észrevették, hogy meztelenek” (1Móz 3,7). De itt nem egyszerűen a bűnről, főleg nem a morális értelemben a szexualitással kapcsolatos bűnről van szó. Frank Crüsemann szerint ez a történet nem a bűneset, hanem a szégyenbe esés története, a szégyen pedig az őstörténet megértésének kulcsa. Az ószövetségi héber fogalmak gondos elemzése és összefüggésbe állítása során arra a következtetésre jut, hogy itt többről van szó, mint egyszerűen testi értelemben vett lemeztelenítésről. S bár az intimitás védettsége nem mellékes, a hangsúly mégis a látáson és a megismerésen van: azzal, hogy mindkettőjük szeme megnyílik (3,7), hogy látják egymást, s azt is látja az ember, hogy az asszony is látja őt, és fordítva. Ez az az ismeret, illetve felismerés, amely szégyennel tölti el őket. A másik pillantása az, ami elementárisan érinti az embert, a tudat, hogy a másik pillantása a bőröm alá hatol, hogy tudja, ki vagyok, s pillantása elől legszívesebben láthatatlanná válnék – ezt a szorongást jelöli a szégyen. Ugyanakkor jelöli az ember alapvető kiszolgáltatottságát, sebezhetőségét, s azt, hogy ő is megsebezhet másokat.²⁰ A szégyen visszaveti az embert az emberi egzisztencia legmélyebb dimenziójába: az elszigeteltség és kapcsolatnélküliség állapotába (pedig úgy kezdődött ez a történet, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni” – ld. 1Móz 1,27 és 2,18).

Ugyanakkor tény – ahogyan arra Ulrike Link-Wieczorek is ismételten rámutat –, hogy a keresztyén írásmagyarázatot és valláspedagógiát sokáig meghatározta a teremtéstörténet Augustinus-féle olvasata, aki szerint Ádám és Éva engedetlenségükkel (bűnükkel) olyan helyzetbe lavírozta magát, ahol az akarat már nem volt képes teljes mértékben uralni a test szexuális vágyait (a bűneset előtt ez még nem áll fenn, ezért nem szégyellték magukat). Innen kezdve az akarat és az ösztön állandó harca jellemzi az emberi természetet, amelyben az ember nem képes teljes kontrollt gyakorolni ösztönei felett, a szégyen pedig ezt a tehetetlenséget jelöli. Ennek ellenszere – az augustinusi örökség értelmében – egyedül az erények begyakorlása lehet. Ezek között a szemérmesség, mint a szégyenérzet őre, segíthet minden olyan tevékenység kerülésében, amely a nemi vágyat felkelti (mint például tánc, divat, fürdőzés stb.).²¹ Nos, itt keresendő az oka annak, hogy a keresztyén egyház és teológia korábban oly keveset foglalkozott a szégyen fogalmával: vagy a fogalom

Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015. 174.

20. CRÜSEMANN, Frank: *Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? oder: das Thema Scham als Schlüssel der Paradiesgeschichte.* In: SCHIFFNER, Kerstin et al. (Hrsg.): *Fragen wider Antworten.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010. 65–79.

21. LINK-WIECZOREK, Ulrike: *Im Fadenkreuz von Schuld und Scham.* In: ENXING, Julia (Hg.): *Schuld.* Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens. Matthias Grünewald, Ostfildern, 2015. 196–202.

szexualitással kapcsolatos konnotációi domináltak, vagy pedig a szegényt egyszerűen a bűn szinonimájának tartották. S bár a mindkét irányú megfeleltetés esetén – a szegény–szexualitás, szegény–bűn összefüggésében – van a fogalmak által jelzett megnyilvánulások között strukturális hasonlóság és átfedés, mégis mindkettő aránytalanul terhelődött rá a szegény fogalmának értelmezésére, azt a látszatot keltve, mintha kizárólagosan ez lenne a keresztyén egyházi álláspont, illetve teológiai megközelítés. Pedig a Szentírás a szegény komplex jelenségéről több és más összefüggésben is tud. Így például a próféták előtt nem volt ismeretlen a megszegyenyülés traumatikus, kollektív és generációkat átívelő valósága, amely a választott nép történetében a nemzeti katasztrófák és deportálása során vált tartóssá (ld. Ezékiel könyve 16. és 36. fejezetei). De a zsolnárirodalom is ismeri az áldozatok szegényét²² (pl. Zsoltár 35; 69; 71.), vagy éppen a hitük miatt megaláztak megszegyenyülésének problémáját, egy hitetlen környezetben (Zsoltár 25,3 vagy 119,46). Ugyanakkor egyetlen konfliktushelyzetben sem megengedett, hogy az ember a megszegyenyítés eszközzel vegyen elégtételt magának – az ítélet Istenre tartozik.²³

Dietrich Bonhoeffer a fent jelzett írásmagyarázati és teológiatörténeti hiányosság tekintetben kivételnek számít, és a szegényről szóló gondolatai – a Teremtés könyvéhez írt kommentárjában és Etikájában – a teológiai értelmezés számára ma töretlen aktualitással bírnak. Bonhoeffer szerint a *szegény alapvető érzés*. Első renden vallásos érzés, mert az embert eredetére, a kezdetekre emlékezteti – arra az időre, amikor az Istennel és az emberrel való egység és közösség még töretlen volt. Vallásos érzés a szegény, mert azóta is az Istennel való kapcsolat mikéntjére kérdez rá. Ugyanakkor paradox érzés, mert miközben az Istennel való közvetlen kapcsolat hiányát kívánja eltakarni, mégis ébren tartja ennek a hiánynak az emlékét. Ugyanakkor Bonhoeffer kiáll a szegény határának respektálása mellett, mivel a szegény az emberi lét titokzatos, megfoghatatlan voltára utal, arra, ami az emberi lét legmélyebb alapját jelenti, azt, amit meg kell őrizni.

Bonhoeffer szegény-értelmezésének négy aspektusa érdemel említést: (a) a *meghasonlás* (Entzweiung); (b) az *eltakarás* és *leleplezés* (Verborgenheit und Enthüllung) kettősége; (c) a *határ* (Grenze) kérdése; valamint (d) a *közelség* és a *távolság* (Nähe und Distanz) dialektikája;

a.) *Meghasonlás*. A szegényérzet az embert az Istennel és az emberrel való meghasonlására emlékezteti: a maga eredetével való meghasonlásra, amelyet már nem tud jóvátenni, de kínozza a tehetetlen vágy, meg nem történté tenni azt, ami végül is visszavonhatatlan.²⁴ Mert az éden-kerti engedetlenség következtében (a jó és gonosz tudás fájáról való szakítás által) most meglátja azt, méghozzá Isten szemével, hogy ki is ő valójában a teremtővel szemben és a másik emberrel szemben. Istennel való kapcsolatában olyan akart lenni, mint Isten, azaz Isten nélkül is boldogulni képes ember, de ezzel tulajdonképpen védtelenné,

22. Mindkét aspektus a legújabb szociálpszichológiai elemzések során, a történelmi traumák feldolgozása kapcsán került újból a szegény-kutatás látókörébe. Ld. MARKS: Scham - die tabuisierte Emotion.

23. Ld. ehhez részletesen POSER, Ruth: *Scham in der Hebräischen Bibel*. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgeellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 137–154.

24. BONHOEFFER, Dietrich: *Etika* (1949). ford. Főrisné Kalós Éva. Tillingert, Szentendre, 1999. 41.

kiszolgáltatottá vált. Azt a védelmet és biztonságot veszítette el, amit az Isten közelsége jelentett számára. Az embertárssal szemben pedig felfedezi, hogy mezítelen – vagyis a személyességnek, az intimitásnak, a közvetlenségnek azt a természetességét veszíti el, amely azelőtt jellemezte kapcsolatukat. A másik tekintetet (a kívülről rá irányuló tekintet) most már elementáris erővel emlékezteti arra, ami belőle hiányzik: élete eltékozlott voltára, meghasonlott állapotára. Az idegen tekintet elviselése csak úgy lehetséges, ha ezt a hiányt eltakarja. Ezért a következő momentum:

b.) *Leplezettség és leplezés*, vagyis az elrejtettség és nyilvánvalóvá válás kettőssége. A szegyenérzet leplet keres, hogy eltakarja meghasonlottságát, ez a lepel viszont a meghasonlás elismerését, s annak emlékét is jelenti.²⁵ A meghasonlott ember rejtőzködve él – legalábbis az idegen tekintet elől – ahhoz, hogy el tudja viselni önmagát. Az önmaga eltakarására való törekvés és az elrejtettségre való vágy arra emlékezteti, hogy eredetét nézve olyan életre rendeltetett, amelyikben az egyik fél elfogadja a másikat, mint Istentől mellé rendelt társat, ahol egzisztenciája a másikra irányul, a másiké pedig őrá, ahol teljesen egymáshoz tartoznak, egymáséi, s ebben az állapotban nem kell egymás előtt szegyenkezniük. *Christina-Maria Bammel* jegyzi meg, hogy ez a teológiai felismerés – az antropológiai és pszichológiai felismeréssel összhangban – a szegyennek a személyiséggé válás folyamatában betöltött szerepét, vagy éppen annak meghasonlását jelzi.²⁶ Innen érthető, hogy a szegyen az ember ama törekvését is jelzi, hogy életének bizonyos aspektusai, például intimitása rejtve maradjon, védelmet élvezzen – s e védelem „álarca”, „maszkja” alatt keresse a harmóniát, az embertárssal és Istennel való közösség megélésének lehetőségét.

c–d.) *Határ*, illetve *közelség és disztancia*. A szegyen tehát jelzi a határt a között, aminek rejtve kell maradnia, és ami nyilvánvalóvá, leplezetlenné válhat. A szegyen őrzi az emberi kapcsolatok titkát, titokzatosságát – őrzi a „legmélyebb, legsajátosabb örömünk és legmélyebb, legsajátosabb fájdalomunk”²⁷, amely nem tűri a lemeztelenítést, vagyis azt, hogy a szavak nyilvánosságra hozzák, aminek rejtve kellene maradnia. És ugyanígy őrzi az Istenhez való kapcsolatunkat is bármely fajta magamutogatástól. (Itt már Bonhoeffer a „szegyenérzet”, illetve „szemérem” fogalmait használja²⁸). Ezért a szegyen a *közelség* (intimitás) és a *távolság* (disztancia) egyensúlyában és feszültségében él – írja később börtönleveleiben²⁹ –, ezért int mind a személyes, mind pedig a politikai élet összefüggéseiben a szemérmetlen látni-akarás, a privát szférába és a hálószoza titkokba való kíváncsi behatolás kísértésétől.

Tehát respektálni kell a határokat. Az ember teremtettségénél foga kettős értelemben is behatárolt: az ismeret határának (Isten felé) és a testiség határának (az ember felé) vonatkozásában. A határok respektálása azt jelenti, hogy a másik embert úgy fogadom

25. Uo. 41. Vö. BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall* (DBW 3). Kaiser Verlag, München, 1989, 95.

26. BAMEL: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen*, 200.

27. BONHOEFFER: *Etika*, 43.

28. Uo.

29. BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8). Kaiser Verlag, Gütersloh, 1998. 32.

el, mint akinek a léte és boldogulása Isten által felállított határ számomra, amelyet nem léphetek át. Isten irányában pedig józanul kell látni a határt, amely a lét végső titka, az Isten valósága és az ember között húzódik. Az első emberpár ezt a határt nem respektálta (a tudás fájáról való szakítás által), és jutott el a rendeltetésétől való elidegenedéshez. De ezzel visszajutottunk az érvelés kiinduló pontjához: a meg hasonlúshoz.

A szégyen végigkíséri az emberi életet, az emberi egzisztencia állandó dimenziója. Végső legyőzése csak ott lehetséges, ahol az Istennel való kezdeti és eredeti egység helyreáll, ahol az embert felöltöztetik, mégpedig a „mennyei hajlék felöltése” (2Kor 5,2) által, ahol a bűnök megbocsátása véglegesen helyreállítja a közösséget Istennel és a másik emberrel. Nyilvánvaló, hogy Bonhoeffer számára a szégyen fogalma egészen pozitív értelmet kap, mert az emberi lét ama alapmeghatározottságára utal, amelyet ő maga is a *titok* fogalmával jelölt. Titok az ember Istentől való eredete és Isten általi rendeltetése, még a maga múlandóságával, halálunk való kiszolgáltatottságával is. *E titok felett örködik a szégyen!* Mindeközben a titok nem az jelenti: „valamit nem tudni! Nem a legtávolabbi csillag a legnagyobb titok, hanem éppen ellenkezőleg, minél inkább közel jön hozzánk valami, minél többet tudunk róla, annál titokzatosabb számunkra. Nem a legtávolabbi ember a legnagyobb titok számunkra, hanem az, aki hozzánk a legközelebb áll”³⁰. S a leges-legközelebb Isten van hozzánk – akit mégsem vonhatunk hatalmunk alá, mert az Isten teljességét közvetlenül és egzisztenciánk korlátai nélkül el nem viselhetnénk. Ugyanígy az embert, a másik embert sem uralhatom vagy sajátíthatom ki. A szégyenérzet, illetve a szemérem respektálása, valamint a saját szégyenérzetem jogosságának fenntartása jelenti a védelmet és a biztosítékot a titokzatos közelség fenntartására, értékelésére. S ez különbözteti meg a szégyent a bűntől. A bűn birtokolni akar, lemezteleníteni, pellengérré állítani – a szégyen viszont örködik a határok betartása felett.

A szégyen szociáletikai aspektusai

A következőkben a szégyen néhány társadalometika vonatkozására kívánom felhívni a figyelmet, természetesen a teljesség igénye nélkül, de jelezve a téma további kutatásának és kifejtésének szükségességét egyrészt az európai és magyar emlékezetkultúra számára, másrészt a társadalmi folyamatokat kísérő etikai reflexiók összefüggésében, interdiszciplináris igénnyel.

Megszégyenítés, mint hatalmi eszköz

Az idealista gondolkodás hagyományában a saját határok tudatosítása segít abban, hogy a másik határait is respektáljuk.³¹ Ennek értelmében a szégyen pozitív konnotációt nyer: visszatart bizonyos cselekedetektől, attól hogy meg nem engedett határokat átlépünk. Ismerve viszont a múlt terhes örökségét és tapasztalva társas viszonyulásaink jelen fonáksá-

30. BÄMMEL: Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen, 201.

31. MUNZ: Zur Theologie der Scham, 143.

gait, úgy érezzük, mindez kevés! A zsidó hagyományban és a Talmudban nem ismeretlen a következő intellem: „Aki a másik embert nyilvánosan megszégyeníti, olyan mintha vért ontott volna”³². Ebben az intelemben az a kíváncsi jut kifejezésre, hogy a másik ember megszégyenítéstől való megóvása a társadalmi élet elementáris kötelezettsége legyen. Az ügy komolyságát az öléssel való összevetés érzékelteti. A fenomenológiai, pszicho-analitikai és teológiai értelmezésnél láttuk, hogy akit megszégyenítnek, az szeretne elrejtőzni, a nyilvánosság elől eltűnni, s végső tragikus esetben önmagát is feladni. Ilyenkor a külső negatív értékítélet lesz romboló hatással az önértékelésre nézve, s a külső értékítélettel való teljes vagy részleges azonosulás az önmagam feletti ítélethez vezet; az idegen tekintet a saját magamról kialakított képet fogja meghatározni. (Ezen a ponton kézenfekvő a párhuzam: Jézus Krisztus szenvedéstörténetének szintén része többszöri megszégyenítése. Végül a kereszten a csúfolódók szemével kénytelen látni önmagát, s így jut el ebben a fájdalomban az önfeladó kifakadásig: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” – Mt 27,46.)

Mi történik a megszégyenítés által? A megszégyenítő valamilyen módon, verbális eszközzel vagy manipulatív úton korlátozza vagy éppen negatív irányba változtatja meg a rólam kialakult képet a nyilvánosság előtt, és ha azonosulok ezzel a látással az ön-képem is sérül. Vagyis, akaratom ellenére megváltoztatja megítélésemet, vélt vagy valós gyengeségemet, hiányosságaimat ellenem fordítja. Nem lehetek az, aki vagyok, mert megfosztanak attól, ami a személyiségem belső tartalmát képezi, s pellengérré kerül az, aminek védve-rejtve kellene maradnia. A megszégyenítőnek így hatalma van a megszégyenített felett, mert behatol belső világába – s ez személyiségének legbelsőbb értékét, s egyben integritását sérti. Nem ugyanaz ez a jelenség, mint a hibákkal, vétkekkel való szembesítés és szembesülés. Mert a saját hibákhoz és vétkekhez való őszinte viszonyulás, a belátás, s azok feldolgozása által a személyiség erkölcsi megítélése pozitív lehet. A megszégyenítés viszont erre nem ad lehetőséget!

Megszégyenítésre ott kerül sor, ahol az egyén idegen akarat tárgyává degradálódik, ahol megfosztják attól a lehetőségtől, hogy saját értékítélete, meggyőződése, kívánságai szerint alakítsa sorsát. Az embert alapvető szabadságában és méltóságában sérti ez. Ezért a „ne szégyenkezz!”, de főleg a „senkit meg ne szégyeníts!” intelm olyan erkölcsi imperatívusszá kellene, hogy váljon, mint a „ne ölj” vagy a „ne lopj” parancsolatok, amelyeknek érvénye nemcsak a vallásos, de szekuláris közegben is relevanciával bír, az emberi együttélés érdekében. Mediatizált világunkban pedig kiváltképpen átgondolandó a megszégyenítés vétke és következménye, hiszen a szégyen fóruma a szemlélők sokasága, a megszégyenülés tanúja pedig a széles nyilvánosság.

Szégyen és erőszak

Amikor az emberen eluralkodik a szégyen, s az ezzel együtt járó félelem, színre lép az erőszak. A Bibliában a bűneset, a szégyen és az Édenből való kiűzetés történetét a testvérgyilkosság bűne, Káin és Ábel története követi. A történet ismerős: Káin úgy érzi, Isten meg-

32. Idézi GOLDSCHMIDT, Lazarus: *Der babylonische Talmud*. Bd. 7: Baba Qamma und Baba Mezia. Berlin, 1993, 634.

tagadja tőle a figyelmet, ő nem kedves az Úr előtt, s ez megalázó számára. Az Isten (vélt vagy valós) tekintete előtt szétesik önértékelése és személyisége, megszegyenülése nyilvánvaló lesz, és a tehetetlenségérzés gyilkos haragba fordul át. A bibliai szerző szemléletes módon írja le e szégyenérzet testi, fiziológiai megnyilvánulásait: „Kain [...] nagy haragra gerjedt, és lehorgasztotta a fejét, [...] Ekkor azt kérdezte Kaintól az Úr: Miért gerjedtél haragra, és miért horgasztod le a fejed?” (1Móz 4, 4–6). Jóllehet Isten apellál elhatározására, figyelmezteti az indulat mélységére és lehetséges következményeire, Káin kivonja magát az intellektus alól. A megszegyenülés állapotából a büntett jelenti számára az egyedül lehetséges kiutat. A seb az önértékelésében olyan határtalan és olyan mély, hogy immár nincs az az erő, amely visszatartaná elhatározásától: megöli Ábelt, megszegyenülésének tanúját. Miért? Mert úgy tűnik, hogy számára inkább elfogadhatóbb az aktív bűn-tett, mint a megszegyenülés passzív tehetetlenségérzete, könnyebb tovább élni büntudattal, mint szégyenérzettel, mert így legalább visszaszerezhet valamit aktív szerepéből.³³ Ő lesz újból az aktív cselekvő alany, s úgy véli, borzalmas tetteivel visszanyerheti szuverenitását. Ez a történet az emberi destruktivitás története: kiváltó oka a határtalan szégyen, az elismerés átélt hiánya. (Számos bibliai történet mutatja ezt a pszichológiai logikát: az elszegvedett szégyentől a bűn általi cselekvőképesség irányába való tragikus elmozdulást). Egyes elemzések szerint maga Isten is tanul az esetből: borzalmas tette ellenére nem fordul el Káintól, hanem védelmébe veszi őt.³⁴ Abban a mélységben és fenyegetettségben, amelybe sodorta magát, nem hagyja egyedül, hanem megóvjá a bosszútól. A jel ugyanis nem a megbélyegzés jele, hanem védjegy. Ez pedig a destruktivitás dinamikájának megszakítása.

A határtalan szégyen és a határtalan erőszak édesztevérek – ezért a szégyennek nemcsak perszonális, de politikai dimenzióira is figyelni kell. Egy teológia- és egyháztörténeti párhuzam jól szemlélteti ezt a kérdést. Röviddel a második világháborút követően, 1945-ben *Barth Károly* svájci teológus baráti hangvételű levelében arra szólította fel német kollegáit, hogy egy általános bűnvallás tiszta helyzetet teremthetne számukra az egyházi és tudományos közélet színterén, s nem utolsó sorban a politikai helyzet normalizálódása terén. Ezt a felvetést német kollegája, *Helmuth Thielicke* a leghatározottabban utasította vissza.³⁵ Érvelésében Thielicke olyan bűn-összefüggésre hívja fel a figyelmet, amely – szerinte – a Versailles-i békeszerződéssel vette kezdetét. Nem a németek háborús bűnökben és a genocídiumba való felelősségét kívánta ezzel mentegetni, hanem arra igyekezett felhívni a figyelmet, hogy Versailles olyan atmoszférát és miliőt teremtett, amelyben a náciizmus erjedni tudott. Ezen az első világháború utáni ipari-gazdasági veszteség, az anyagi nyomor, a kultúrbolevizmus idegen szelleme, s egy tehetséges, de kulturálisan magasan kvalifikált nép megalázott volta közötti olyan összefüggést értett, amely oda vezetett, hogy egy kritikus pillanatban ez a nép képes volt követni Hitler szavát. S bár ezt a magyaráza-

33. Ld. BASTIAN, Till – HILGERS, Micha: *Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis*. In: *Psyche* 44 (1990/12). 1106.

34. WAGNER-RAU: *Scham*. 193.

35. Kiválóan dokumentálja e történetet GRESCHAT, Martin: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1982. 160–172.

tot, főleg a Versailles-ra való hivatkozást későbbi vitapartnerei mítosznak minősítették, amely csak az önigazolást szolgálja, az igény mégis elgondolkodtató: milyen történelmi erők és döntések kölcsönhatása vezethet az erőszak alkalmazásához, majd ennek legitimálásához, és ebben a folyamatban hol volt a szegyennek – akár kollektív értelemben is – a szerepe?³⁶ De fordított irányban is érdemes vizsgálni a bűn és szegyen összefüggésének mechanizmusait: *Aleida Assman* mutat rá arra a német népet jellemző, de szerintünk más, vesztesnek és bűnösnek ítélt népek körében is megfigyelhető folyamatra, hogy miként alakul át a kollektív büntudat kollektív szegyenéretté,³⁷ ez milyen generációkat átívelő traumát eredményez, amely majd – tegyük hozzá – nemcsak a történelemértelmezés torzulásához vezethet, de adott esetben a múlttal való számvetés morális gátlásaihoz vagy képtelenségéhez is.

Nemcsak történelmi összefüggésben, hanem korunk társadalmi-gazdasági és politikai krízishelyzeteiben is fokozott figyelmet érdemel a jelenség. *Klaas Huzing* pedig arra figyelmeztet, hogy korunk globális gazdasági igazságtalanságai közepette egyes országok vagy egész társadalmak képesek kollektív megszegyenülésként megélni a gazdasági krízisből való kilábalás lehetetlenségét, illetve traumáját, s sokszor közel a kínálkozó megoldás, hogy e kollektív frusztráltság felett tettelegességgel, erőszakkal, illetve politikai-társadalmi bűnnek minősülő konfliktusok kezdeményezésével legyenek úrrá.³⁸ De egy-egy társadalmon belül is lehetnek egyének és csoportok, akik úgy érzik, nem képesek lépést tartani a fejlődés irányával, tehetetlenül sodródni és leszakadni, a történelmi- és gazdasági döntéseknek csak elszenvető tárgyai (áldozatai) lesznek, de nem képesek maguk irányítani sorsukat. Ennek következtében elkerülhetetlenül radikalizálódnak. Az egyéni és kollektív önértékelési deficit újabb erőszak-potenciálnak készít táptalajt. Az interkulturalitás térnyerése pedig még érzékenyebbé kell, hogy tegyen a szegyen, illetve megszegyenülés e dimenziói iránt. Tudjuk, hogy azok a normák, amelyek a szegyenküszöb szintjét szabályozzák, kultúránként eltérőek lehetnek. A másik ember tekintete, főleg az idegen tekintettel való konfrontálódás, nem feltétlenül a diverzitás feletti örömet táplálja, hanem az odatartozás érzését bizonytalanítja el, de olyan érzést is kiválthat, amely a diszkrimináltság, a megszegyenülés, a kiszolgáltatottság és mellőzöttség benyomását erősíti, s amely megint csak a félelmet vagy az agresszivitást táplálja tovább. Éppen ezért a szegyen strukturális kiváltó okainak felfedése vagy a megszegyenítés latens társadalmi rituáléival való

36. Hasonló módon fogalmaz Szekfű Gyula is 1918-ban, a Három nemzedék c. munkájának előszavában: „Ezt a könyvet meg kellett írnom. Ez a könyv személyes élményem. [...] Abban a súlyos ínségben, amelybe az 1918 októberi katasztrófa döntött bennünket, amelynek nyomorát éppen mi, a magyar értelmiség, érezzük legsúlyosabban: testünkön és lelkünkön, öntudatosan és az összefüggéseket áttekintve, – úgy érzem [...] hogy munkaerőmet fel nem találhatom, míg le nem számolok a hanyatlással, [...] míg szemébe nem nézek azon erőknek, amelyek az egészséges fejlődés sodrából kivetették nemzetemet.” SZÉKFI Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest, 1920. 6.

37. ASSMANN, Aleida: *Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen*. In: *Merkur* 53 (1999/12), 1143.

38. HUIZING, Klaas: *Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischer Ethik*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013/2). 95.

felhagyás fokozottabb figyelmet érdemelnének egy igazságosabb társadalmi élet kialakítása, valamint több jogállam és demokrácia megteremtésének erőfeszítései során.

Szégyen mint pozitív erő?

A szégyenről a keresztyén hagyomány és teológia, mint erkölcsi ismeretről tud, amely őrzi ama bizonyos határt a látás, látni-akarás, idegen tekintet elviselése és lemeztelenítési szándék között. De mivel maga is érzésként nyilvánul meg, valamint igénybe veszi a test egyéb funkcióit, a többi érzés megélését morális értelemben releváns módon segítheti (pl. szenvedély, szerelem, szexualitás terén).

Stephan Marks ebben a vonatkozásban egyenesen „egészséges szégyenről”³⁹ beszél: a szégyen nemcsak passzív érzékelés, amely a méltóság megsértésére reagál, hanem hatalmas *ösztönző erő* is lehet e méltóság helyreállítására, valamint az elismerésre/védelemre/odatartozásra és integritásra való igény érvényesítése érdekében.⁴⁰ A szégyenérzet tehát a fejlődés potenciális lehetőségét is magában hordozza – kérdés, hogy mindezt nem fojtja-e el a megszegyenítés, a lemeztelenítés vagy a pellengérré állítás évszázados társadalmi gyakorlata, vagy például tanulók esetén az a „fekete pedagógiának” nevezett módszer, amely a teljesítményorientáltságra vagy ennek hiányában a szankciók és retorziók széles skálájával kíván még több teljesítményre motiválni. A megszegyenítés által a szégyenérzet patológikussá válhat – viszont a lelkiismereti szégyen megfelelő vezetés mellett (mentor vagy mediátor bevonásával), valamint a szégyenérzet megfelelő szublimálásával az egyén eljuthat a belátásig, a megbánásig, a morális fejlődés különböző stádiumáig. Nyilván itt meg kell ismerni a szégyen formáit, s meg kell tanulni különbséget tenni a szégyen valós tartalma és tárgya, illetve az ennek elrejtésére hivatott praktikák, hátrítási módszerek és álcák között. Ehhez nyilvánvalóan megfelelő szakember és szakértelem szükséges. Tehát a pozitív szégyen segítheti az egyént, hogy megtanuljon – saját fejlődése során – felelősen gondoskodni alapvető szükségleteinek kielégítéséről és igényeinek megéléséről. Ilyen értelemben a szégyen lehet az *emberi méltóság öre*.

De a megszegyenítés mellőzése és elkerülése is lehet pozitív. S bár tudjuk, hogy szégyen nélküli helyzet igazán nem létezik (ha más nem, az önmagunk előtti szégyen megmarad), arra mégis lehet törekedni, hogy bizonyos helyzetekben, éppen az ember érdekében, bizonyos dolgok rejtve maradjanak. Az emberi méltóság értékelése azt is jelenti, hogy adott esetben respektálom az egyén ama jogát, hogy értékelhesse önmagát, hogy ne nézzenek túl rajta, s hogy a függőséghelyzetekből lehetősége legyen kitörni. Az igazság lemeztelenítése és a gonoszság minden áron való leleplezése nem lehet abszolút cél – bizonyos esetekben szükség van arra, hogy rejtve maradjon. Ebben a vonatkozásban találó, amit újból csak Bonhoeffer ír tegeli börtönéből, 1943 adventjében: „Az »igazmondás« valójában nem azt jelenti, hogy mindent kitarunk, ami csak létezik. Maga Isten készített az embernek ruhát, azaz *in statu corruptionis* sok dolognak rejtve kell maradnia bennünk, s ha kiirtani nem tudjuk a gonoszt, hát legalább el kell takarnunk. A kitakarása cinikus

39. MARKS: *Scham und Würde*, 10.

40. Uo.

dolog, s bármennyire játssza is a cinikus az őszintét, vagy akár az igazság bajnokát, mégis elmegey a döntő igazság mellett, tudniillik, hogy a bűnbeesés óta el is kell takarni, titokban is kell tartani bizonyos dolgokat”.⁴¹ A szegyen és szemérmesség nélküli kitarulkozás, amely egyúttal a másik szegyen-határait sem respektálja, nem lehet erkölcsi cél. Az ember iránti tisztelet és szeretet nem engedhet teret a minden korlátot, tartózkodást és távolságot negligáló törekvéseknek – a határ-nélküliség ugyanis mértéktelenséget eredményez, s ez végső soron újabb kiszolgáltatottsághoz, egymás feletti zsarnokoskodáshoz és hatalmaskodáshoz vezet. Viszont a szegyen határainak tiszteletben tartása, vagy éppen konszenzusos alapon történő kijelölése védelmet biztosíthat az egyénnek, az egyéniség szabad kibontakozásának.

A másokért való szegyen, vagy „helyettes szegyen”

A legújabb szegyen-kutatás visszaigazolni látszik azt a régi tapasztalatot, hogy emberek adott esetben szegyent éreznek egy csoporthoz vagy közösséghez való pusztá odatarozás miatt, még akkor is, ha a csoportnak tulajdonított vétkek miatt (pl. háborús bűnök, vallás nevében elkövetett erőszak, vagy pedofil botrányok esetén stb.) sem büntetőjogi, sem morális értelemben nem terheli őket felelősség.⁴² De ez a szegyen nem csak a tetteseket érint, hanem az áldozatokat is. Az elszenvedett megszegyenítés, megalázottság, erőszak traumatikus tapasztalatának kimondhatatlansága a szegyennel való együttélésre való berendezkedést eredményezi. Ez pedig válhat tartóssá, átfog nemzedékeket, kollektív jelleget ölt. A háttérben mindig valamely vétkes cselekedet, illetve bűn áll – de egy idő után már nem a tényleges kiváltó tett okoz szegyent a tettesnek vagy áldozatnak (vagy azok leszármazottainak), hanem a megvetettség, kitaszítottság, az erőszak elszenvedésének vagy a várt szolidaritás elmaradásának helyzete. És ha korábban – a pszichoanalitikus megfigyelés szintjén – rögzítettük, hogy különbség van bűn és szegyen között, az előbbi példák éppen a kettő közötti összefüggéseire hívják fel a figyelmet, történelmi és társadalmi kontextusban. Mert például, ha megtörik a hallgatás, és az áldozatok számára lehetővé válik, hogy tapasztalataikról beszéljenek, vallomásaikban nemcsak az egyéni szegyenérzések kapnak hangot, hanem felszínre kerülnek a megszegyenítés mechanizmusai és társadalmi-hatalmi struktúrái is. Ezek pedig nemcsak szimbolikusan, de valóságosan is jelzik a társadalmi-politikai bűnösszefüggések realitását.⁴³

Az együtt-szegyenkezés tapasztalata – történelmi példákon túl – a hétköznapok részévé is válhat, például ott, ahol szemtanúi vagyunk egy közeli ismerős vagy barát nyilvános megszegyenülésének, hozzátartozók kiszolgáltatott helyzetében korházi ágy mellett, amikor az erkölcsi érzékünk tiltakozik az áldozat szerepébe kényszerült embertárs stigmatizálása ellen, vagy a fogyatékkal élő ember iránti tapintatlanság láttán.

41. BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések.* Szerk. Eberhard Bethge. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1999. 80–81.

42. Bammel: *Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen.* 85–91.

43. Ld. ehhez a tettesek és áldozataik szembesítését a dél-afrikai társadalmi megbékélés gyakorlata során, az Igazságtételi és Megbékélési Bizottság fórumain.

De milyen mechanizmusok érhetőek tetten a másokért való szegyenérzet kapcsán, akár vertikális-történelmi, akár horizontális társadalmi vonatkozásban? Hogyan lehetséges a szegyenérzet átvállalása vagy átruházása, az érzelmi transzfer, amely meghaladja a személyiség határait? Erre Chr.-M. Bammel Jean-Claude Wolf-fal együtt ígéretes, ugyanakkor továbbgondolásra érdemes magyarázattal szolgál, s a jelenséget a *kiterjesztett identitás* fogalmával jelzi.⁴⁴ E szerint a kollektív szegyenérzetek a helyettes felelősségvállalás formájaként értelmezhetők. Kiskorúak vagy döntés- és cselekvőképtelen egyének esetén szinte magától értetődik a felelősség átvállalása hozzátartozóik részéről. Ez azért lehetséges, mert a személyes lét is a *másik* létevel kapcsolatban, interperszonális viszonyulásban, a vele való identifikációban valósul meg. Ez teszi lehetővé adott esetben az emóciók átvállalását is, és ezért tekinthető a másokért való szegyen a *felelősségátvállalás* megnyilvánulásának. Míg a bűn sem jogi sem morális értelemben nem ruházható át, a felelősség már átvállalható. De hozzá kell tennünk: az identifikáció akkor valósul meg, ha van mögötte intencionalitás is, a szándék, amely lehetővé teszi ennek az érzésnek a szabad felvállalását. Olyan szegyen, amelynek felvállalása valamely külső kényszerítő eszköz vagy morális nyomás hatására kell, hogy történjen, nem sorolható az átvállalt felelősség kategóriáiba, és ezért pozitív-ösztönző jellegéről sem lehetünk meggyőződve. Hogy a helyettes szegyen, illetve az átvállalt felelősség gondolati sémái milyen hozadékot jelenthetnek például a történelmi bűnök kérdésének elemzésében, további kutatás tárgyát kell, hogy képezze.

Ezen a ponton még egy kiegészítés szükségesnek tűnik: adott esetben azzal is számolni kell, hogy a morális referenciakeretek változnak, vagy az erkölcsi maximák eltérők az egyén és környezete esetén. Egy döntés, illetve cselekvés, amely bizonyos korban és közegben szegyenérzettel kellett, hogy eltöltse az illető egyént vagy csoportot, lehet, hogy másik kontextusban nem nyilvánul szegyenteljesnek. Volt idő, amikor bizonyos társadalmi csoporthoz tartozás gyanúja is elég volt ahhoz, hogy az egyén diszkriminálva érezze magát mások tekintete által – viszont egy demokratikus jogállamban fenn kell, hogy álljon a lehetőség arra, hogy ezzel a tekintettel ne azonosuljak, ne vegyem át, és ne érezzem megszegyenülve magam. Csak egyetérthetünk Heller Ágnes diagnózisával, miszerint „vannak olyan esetek és helyzetek, amelyekben embereket anélkül szegyenítnek meg, hogy bármiféle normaszegésben bűnösök volnának, és a szegyen *nem értelmezhető interszubjektív módon*, még kevésbé fordítható vissza, mert semmiféle módon nem hozható nyilvánosságra”⁴⁵. De Heller szerint ilyen esetekben „csak az agresszió, az ember önmaga ellen forduló agressziója marad megnyilvánulási módként”⁴⁶. A keresztyén hagyomány viszont tud olyan lehetőségről, ahol az egyén nem a külső, megszegyenítő tekintetre tekint, nem is veszi azt át – hanem arra, aki

44. Vö. BAMMEL, Christina-Maria: *Überdosis Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham*. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 86; WOLF, Jean-Claude: *Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham*. In: *Evangelische Theologie* 53 (1995/6). 549–565.

45. HELLER Ágnes: *A szegyen hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 45.

46. Uo.

megszégyenülve, megalázva átvállalta az ember minden gyengeségét, vétkét és a végső ítélet fóruma előtt felelősséget vállal az emberért: Krisztusra. Innen érthető, amit Pál mond, a krisztushitet megszégyeníteni kívánó kulturális normák dacára: „Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére” (Róm 1,16).

Összegzés és kitekintés: a kezdet és a vég?

A szégyen teológiai reflexióit azzal a megállapítással kezdtük, hogy „kezdetben volt a szégyen”, utalva ezzel a bibliai narratíva emberértelmezésére: az emberi élet behatároltsága és az Isten étellel kapcsolatos eredeti szándéka közötti különbség kiüzi az embert a boldogság édeni állapotából a szégyen ambivalens realitásai közé. S ha a szégyen folyamatára azt mondtuk, hogy az az idegen, illetve a külső tekintet függvénye (még akkor is, ha ezt az ember internalizálja, azonosul vele, s saját nézőpontjává teszi), akkor az Írás a megoldásra is tesz javaslatot: eljön a színről színre látás ideje. „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert Isten” (1Kor 13,12).

A kezdet és a vég ellenben nem temporálisan vagy a lineáris időszemlélet értelmében értendő, hanem egzisztenciálisan. Azaz a keresztyén értelmezés az embert abban a feszültségben szemléli, amelyet egyrészt az Isten akaratának való megfelelés elégtelensége, tehetetlensége (bűn), másrészt ennek a traumának a gyógyítása jelent, Isten emberhez való odafordulása által. Ez utóbbi pedig az áldás. Az egyes bibliai könyvek, műfajuktól függetlenül az áldást az Isten színe előtt való járással, Isten arcának ember felé fordulásával szemléltetik. Ilyen például az „ároni áldás” („Ragyogtassa rád orcáját az Úr [...] Fordítsa feléd orcáját az Úr” – 4Móz 6,22–27), amely egy olyan (isteni) pillantás képzetéről tesz bizonyosságot, amellyel lehet azonosulni, amely a szégyent ugyan nem szünteti meg teljesen, de az ezzel együtt járó félelmet feloldja, és az egzisztenciális romboló erőkre nemet mond. A szégyen tehát, mondhatni, az áldás hiányának a jele – vagy pedig fordítva: az áldásban megtapasztalható odafordulás és szeretet lehet az az erő, amely a szégyennel jelentkező félelem és tehetetlenségérzések hatalmát megtöri. Szépen fejezi ki ezt a 34. zsoltár: „Az Úrhoz folyamodtam, és ő meghallgatott, megmentett mindattól, amitől rettegetem. Örömré derülnek, kik rátekintenek, nem pirul az arcuk” (Zsolt 34,5–6).

Az Isten áldására irányuló reménység, vagy még biblikusabban fogalmazva, az Isten áldó pillantása két dologra mindenképpen feljogosít: egyrészt arra az ígéretre és reménységre tekint, hogy a szégyen megtapasztalása és a megszégyenítés praktikái az ember méltóságát, individualitásának értékét és világban elfoglalt helyét nem relativizálhatják, és legfőképpen nem tehetik tönkre. Másfelől szabad nekünk nem feltétlenül a megszégyenítő pillantásokat, hanem azt a látást internalizálni, s azzal azonosulni, ahogyan Isten lát minket. Ha ennek alapján több tiszteletben, tisztességben és megbecsültségben lesz része a másik embernek, és köztük nekünk is, akkor lehet realitása az erkölcsi maximának: *ne szégyenítsél meg senkit és ne szégyenkezzél!*

Felhasznált irodalom

- ASSMANN, Aleida: Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen. In: *Merkur* 53 (1999/12). 1142–1154.
- BAMMEL, Christina-Maria: Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartologische Perspektive. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004/1). 192–205.
- BAMMEL, Christina-Maria: Überdosis Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 77–91.
- BASTIAN, Till – HILGERS, Micha: Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis. In: *Psyche* 44 (1990/12). 1100–1112.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Szerk. Eberhard Bethge. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika (1949)*. ford. Fórisné Kalós Éva. Tillinger, Szentendre, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall (DBW 3)*. Kaiser Verlag, München, 1989.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8)*. Kaiser Verlag, Gütersloh, 1998.
- CRÜSEMANN, Frank: Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? oder: das Thema Scham als Schlüssel der Paradiesgeschichte. In: SCHIFFNER, Kerstin et al. (Hrsg.): *Fragen wider Antworten*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010. 63–79.
- GOLDSCHMIDT, Lazarus: *Der babylonische Talmud, Bd. 7: Baba Qamma und Baba Mezia*, Berlin, 1993.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: Scham. In: ANSELM, Reiner – KÖRTNER, Ulrich H.J. (Hrsg.): *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015. 174–181.
- GRESCHAT, Martin: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1982.
- HEESCH, Matthias: Art. Scham. In: BALZ, Horst et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1999. 65–72.
- HELLER Ágnes: *A szégyen hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- HUIZING, Klaas: Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischer Ethik. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013/2). 89–101.
- HUXEL, Kirsten: Art. Scham. In: BETZ, Hans Dieter et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und*

- Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Bd. 7. Mohr & Siebeck, Tübingen, 2004. 861–863.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike: Im Fadenkreuz von Schuld und Scham. In: ENXING, Julia (Hg.): *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*. Matthias Grünewald, Ostfildern, 2015. 186–210.
- MARKS, Stephan: *Scham – die tabuisierte Emotion*. Patmos Verlag, Ostfildern, 2011.
- MARKS, Stephan: Scham und Würde. Zugänge zu einer tabuisierter Emotion. In: *Meditation* 37 (2011/3). 8–12.
- MUNZ, Regine: Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie. In: *Theologische Zeitschrift* 65 (2009/2). 129–147.
- POSER, Ruth: Scham in der Hebräischen Bibel. In: LINK-WIECZOREK, Ulrike (Hg.): *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchener Verlagsgeellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2015. 137–154.
- RUHNAU, Jürgen: Art. Scham, Scheu. In: RITTER, Joachim et al. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Schwabe Verlag, Basel, 1992. 1208–1215.
- SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974.
- SCHELER, Max: Über Scham und Schamgefühl. In: SCHELER, Max: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke Verlag, Bern, 1957. 65–154.
- SLENCZKA, Notger: »Sich schämen«. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse. In: RICHTER, Cornelia – DRESSLER, Bernhard – LAUSTER, Jörg (Hrsg.): *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 241–261.
- SZEKFŰ Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest, 1920.
- WAGNER-RAU, Ulrike: Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse. In: *Pastoraltheologie* 100 (2011/4). 184–197.
- WOLF, Jean-Claude: Stellvertretende Verantwortung und der morlaische Begriff der Scham. In: *Evangelische Theologie* 53 (1995/6). 549–565.
- WURMSER, Leon: Art. Scham. In: FAHLBUSCH, Erwin et al. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 63–66.
- WURMSER, Leon: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Springer Verlag, Berlin, 1993.