

# Egy új erkölcsi maxima: Ne szégyeníts, és ne szégyenkezzél! A szégyen teológiai értelmezése és szociáletikai relevanciája

Számomra a téma kettős értelemben is aktualitással bír. Egyrészt lelkésként gyakran tapasztalom: emberek szégyenérzettel vallják be anyagi problémáikat, magánéleti kríziseiket, egészségügyi problémákból fakadó egzisztenciális elbizonytalanodásukat, „hihetetlen, hogy mindez megtörténhet velem” kifakadások kíséretében. Közben vallásukat rendszeresen nem gyakorló emberek zavartan állnak szembe a lelkészi-papi személlyel, mintha magyarázattal tartoznának vallásos beállítottságukért (vagy ennek hiányáért). Vagy 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-keresztyén 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?

Mindeközben körülvesznek az irodalmi és más művészeti alkotások, amelyek eminens módon taglalják a szégyen kérdését. Franz Kafka hőse *A per* című művében szégyenteljes halált hal gyilkosai által, akár egy kutya egy elhagyatott helyen, bírói végzés nélkül, akit csak a szégyene él túl. A *Fehér szalag* (HANEKE 2009) című német film elvezet a 20. század eleji porosz protestáns társadalmi mikro-milőbe, ahol az intimitás feladását kikényszerítő lelki nyomás mindennapi eszköz a gyermeknevelésben, s ehhez a megszégyenítés jeleként a

fehér szalag viselete kötelező (egyres 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 tehát a szégyent. Az alkotások többnyire Erik H. Erikson megállapítását igazolják vissza: „aki szégyenkezik [...], az legszívesebben kiszúrná a világ szemét” (idézi Eriksont WAGNER-RAU 2011, 185).

Mindezek alapján úgy tűnik – s ez lehetne egy első és előzetes megközelítés –, hogy a (1) 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 megszegyenítés olyan *hatalmi eszközzé* válhat, amely nem respektálja a személy integritását, sebezhetőségét; (3) gyakran a vallásos vagy quasi *vallásos-morális miliő* (vagy ennek többnyire torz maradványai a polgári erkölcsben) jelenti azt a táptalaját, amelyben a szégyen a szexualitással, vággyal, ösztönnel, testiséggel összefüggésben megfogant, 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 (elpirulás, dadogás, zavartság stb.).

De kérdés, hogy a szégyen minden esetben ilyen borzalmas, erőszakos szadizmus, illetve lelki terror által kísért jelenség, amelyet az ember szívesen elkerülne vagy amely alól igyekezne kivonni magát? Ez azért nem ennyire egyértelmű! Éppen ezért a következőkben a szégyen és szégyenérzet jelenségének komplexitásáról lesz szó, keresve benne azt a konstruktív momentumot is, amely közelebb visz a nagy és pozitív érzésekhez, s ambivalenciájával együtt is releváns erővel bír az emberi életre nézve.

## 1. Általános fenomenológiai és lexikográfiai megközelítés

Mielőtt a kérdés sajátosan teológiai és teológiai-etikai megközelítésre sor kerülne, szükségesnek tűnik a partner tudományok felismeréseinek számbavétele az interdiszciplinaritás jegyében.

*1.1.* A bázeli teológus, Regine Munz (MUNZ 2009, 134) hívja fel a figyelmet arra, hogy az első, aki *fenomenológiai* szempontból közelít a szégyen és szégyenérzet kérdéséhez nem más, mint Max Scheler, egy 1933-ban írt tanulmányában (SCHELER 1957). Scheler az emberi egzisztencia *lényegével* és *helyzetével* magyarázza a szégyent: a szégyen 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” (SCHELER 1957, 69) – a szégyen pedig ennek a határ-egzisztenciának a tudatosítása. A szégyennek 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 szégyenérzetet. Sokkal inkább az ember ön-érezékeléséről, illetve ön-értékeléséről van szó, amely az „Én”-nek körvonalakat ad. *Jean-Paul Sartre* szerint pedig a szégyen a saját személyem öntudatának idegen pillantásától való függőségérzése (SARTRE 1974, 381). Olyan ez, mintha az én ön-értékelése mindenestől 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 (WAGNER-RAU 2011, 189). De valóban ennyire bántó, sértő és deprimáló jelenség lenne a szégyen? J.-P. Sartre az autonómiát ajánlja ellenszereként, a másiktól való teljes függetlenülésre való törekvést. Scheler még tovább megy egy lépéssel, s úgy gondolja, hogy a szégyenérzet olyan, mint egy finom aura: olyan objektív védőburok, amely az ember testi létének érinthetetlen és sérthetetlen voltát óvja (SCHELER 1957, 87). A szégyen és szégyenérzet tehát egy olyan objektív határ, amely az egyén számára védő funkcióval bír. Így a szégyen nem egyszerűen az önértékelés hiánya és megrendülése,

hanem az individualitás megőrzésére irányuló erő – a szégyenérzet elleni támadás pedig ennek a határnak a megsértése, amely testi-lelki megrendülést idéz elő, amellyel szemben az egész emberi szervezet tiltakozik, s amely evezethet az önértékelés hiányához, az ön-megvetéshez vagy a saját egzisztencia elvetésének gondolatához (vö. SCHELER 1957, 140–149; MUNZ 2009, 134–135).

Annak érzékeltetésére, hogy a szégyenérzetnek mennyire az ön-reflexióhoz, illetve az idegen tekintettől való függőséghez, s annak következményeihez van köze, álljon itt egy hétköznapi példa. Ha kimegyek a fiammal a Debreceni Stadionba egy meccsre, s körülbelül egy félóra elteltével a játék megkezdése után 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 rádöbbedni, hogy e tekintetek megvető, leértékelő tekintetek. Az értékítéletet hordozó idegen tekintet átvételével 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, szégyellnie kell magát miattam. Ez a „másokért való szégyen”, vagy a „helyettes szégyen” (ld. SLENCZKA 2014, 252–253), amelynek alapja az egymással való kapcsolat, illetve egymással való identifikáció. Így úgy érzi, az értékítéletet tartalmazó idegen tekintet bár nem neki szól, az összetartozás alapján őt is érinti, s az ő önbecsülését is megrendíti. (A másokért való vagy helyettes szégyen jelenségére még visszatérünk.)

*1.2. A pszichoanalitikai megközelítés kapcsán érdemes két korszakot elkülöníteni. Az első, főleg Sigmund Freud hatására – és a hagyományos polgári vallásos szemléletmódhoz hasonlóan – többnyire a szexualitással hozza összefüggésbe a szégyent, de ellentétben a bűntudat jelenségével, a szégyenérzetnek kevesebb figyelmet szentel. Inkább a nemi vágygal és ösztönnel összefüggésbe hozható magamu-*

togetás (exhibicionizmus) vagy a mások intimitása iránti kíváncsiság (voyeurizmus) ellentétéként tartja számon, mint szemérmességet (MUNZ 2009, 135). A személetbeli 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 megszegényítés kísérő jelensége, a *megelőző szégyen* pedig személyes és szociális védő funkcióként szolgál, s bizonyos cselekedetek elkövetésétől óv meg (WURMSER 1996, 63–66). Ez utóbbi olyan, mint az őrálló: őrködik 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, egy 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 bűntudat 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 „szégyenmaszk” kifele erőt, határozottságot, hajlíthatatlanságot demonstrál, valójában viszont belső sérüléseket, bizonytalanságot vagy titkokat takar (WURMSER 1993, 84). E maszkok védik mindazt, amely 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 interszubsztivitás terén nyilvánul meg, tartóssá válhat, „habitualizálódik” (WAGNER-RAU 2011, 191), s ezzel teljesen beépül az egyén élettörténetébe.

1.3. Szociálpszichológiai vonatkozásban a neves freiburgi társadalomtudós, *Stephan Marks* aktuális szegény-kutatásai érdemelnek figyelmet. Szerinte a szegény négy alapvető formáját kell megkülönböztetnünk. A szegény 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 óhajításának további érzéséig. A neurobiológiai kutatás is visszaigazolja ezt a jelenséget: a szegény hatására ugyanaz az agyi zóna kerül aktiválásra, mint a félelem esetén, az idegrendszer pedig arra áll be, hogy a félelem forrásától szabaduljon. Következmény, hogy az ember nem feltétlenül tud ilyenkor okosan, átgondoltan dönteni vagy reagálni.
2. *védettség utáni szükséglete sérül*, vagyis amikor a testi vagy lelki értelemben egy bizonyos határ átlépésre kerül: vagy az ember mutat meg túl sokat önmagából, vagy pedig lemeztelenítésre, pellengérré állításra kerül (intimitás-szegény). Ez a szegény az áldozatok szegénye, például ott, ahol erőszak, bántalmazás vagy más, traumatizálódással járó határ-sértésre kerül sor.
3. egy csoporton belül az egyén megbélyegzésre, kirekesztésre kerül. Ilyenkor az *odatartozás igénye* sérül.
4. vagy *morális integritása* sérül. Ez a tettesek vagy a bűntény tanúinak szegényérzete, amikor félelem vagy más ok miatt képtelenek a vallomásra, az igazság melletti tanúskodásra, s amelynek lelki terhét éveken keresztül magukban hordják. Ezt lelkiismereti-szegénynek is nevezi a szakirodalom (MARKS 2011/3, 8–9).

Tehát a szegény még nem önmagában szegény – különböző élethelyzetek váltják ki, amikor az ember alapvető szükségletei vagy méltósága sérül, s a jelenség a szituáció számára adekvát választ, megoldást igényel. A Marks-féle szociálpszichológiai vizsgálat a szegényt, illetve szegényérzetet *határ-érzetként* kezeli, vagyis ott merül fel, ahol az emberi egzisztencia, a méltóság vagy az alapvető életszükséglet valamely határa relativizálásra kerül, illetve sérül. Ezen túlmenően – főleg antropológiai szempontból – a szegény nemcsak határ-érzet, hanem *norma-érzet* is: jelzi bizonyos erkölcsi normák és társadalmi

konvenciók érvényességét az ember, illetve a közösség számára. Valamint mindezeken túlmenően *konfliktus-érzet* is (BAMMEL 2004, 192), amely az emberi kommunikáció zavarait, 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 etikai vizsgálódás tárgyát is képezi.

**1.4.** Filozófiai és teológiai szakszótárak általános definíciói szerint „a szégyen olyan érzés, amely többnyire kellemetlen és zavaró, különösen a másik emberrel való találkozásban...”, amely három állandó komponenst mutat (vö. HEESCH 1999, 65–72; RUHNAU 1992, 1208–1215; HUXEL 2004, 861–863). Ezek a

- (1) a tartalmi momentum (amely a szégyen tárgyára irányul);
- (2) az interperszonális viszonyulás, illetve relacionális meghatározottság (amely arról szól, hogy ki vagy kik a megszégyenülésnek a tanúi? vagyis a lelepleződés a másik „szemei előtt” történik);
- (3) és a reflexív, illetve visszaható momentum (testi-fizikai elváltozás, zavar, elrejtésre való törekvés: vagyis az egyéni integritás helyreállítására való törekvés).

De mint látni fogjuk, nem feltétlenül és 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 (GRÄB-SCHMIDT 2015, 174).

## 2. 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 szegyenbe esés története, a szegyen pedig az őstörténet megértésének kulcsa. Az ószövegségi héber fogalmak gondos elemzése és összefüggésbe állítása során arra a következtetésre jut, hogy itt többről van szó, mint egyszerűen szexuális 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, amely 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 szegyen. Ugyanakkor jelöli az ember alapvető kiszolgáltatottságát, sebezhetőségét, s azt, hogy ő is megsebezhet másokat (CRÜSEMANN 2010, 65–79). A szegyen visszaveti az embert egzisztenciája legmélyére: az elszigeteltség és kapcsolatnélküliség állapotába (pedig úgy kezdődött ez a történet, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni”, vagyis az ember társas lénynek teremtett – ld. 1Móz 1,27 és 2,18).

Ugyanakkor tény – ahogyan Ulrike Link-Wieczorek is ismételten rámutat –, hogy a keresztyén írásmagyarázatot és valláspedagógiát sokáig meghatározta a teremtéstörténet Augusztinusz-féle olvasata, amely szerint Ádám és Éva engedetlenségükkel (bűnükkel) olyan helyzetbe lavírozta magát, ahol az akarat a test szexuális vágyait már nem voltak képesek teljes mértékben uralni (a bűneset előtt ez még nem áll fenn, ezért nem szégyellték magukat). Az akarat és az ösztön állandó harca jellemzi innen kezdve az emberi természetet, amelyben az ember nem képes teljes kontrollt gyakorolni az ösztönei felett – a szegyen pedig ezt a tehetetlenséget jelöli. Ennek ellenszere egyedül az erények begyakorlása lehet (ezek között a szemérmesség



mint a szégyenérzet őre), s kerülése minden olyan tevékenységnek, ami a nemi vágyat felkelti, mint például tánc, divat, fürdőzés stb. (LINK-WIECZOREK 2015, 196–202). Itt keresendő tehát az oka annak, hogy a keresztyén egyház és teológia korábban keveset foglalkozott a szégyen fogalmával: vagy a fogalomnak a szexualitással, a nemiséggel összefüggő konnotációi domináltak, vagy pedig a szégyent egyszerűen a bűn szinonimájának tartották. S bár a mindkét irányú megfeleltetés esetén – a szégyen-szexualitás, szégyen-bűn összefüggésében – van strukturális hasonlóság és átfedés, mégis mindkettő aránytalanul terhelődött rá a szégyen fogalmának értelmezésére, azt a látszatot keltve, mintha ez lenne a keresztyén egyházi, illetve teológiai megközelítés. Pedig az Írás a szégyen komplex jelenségéről több és más összefüggésben is tud. Így például a próféták előtt nem volt ismeretlen a megszegyenülés traumatikus, kollektív és generációkat átívelő valósága, amely a választott nép történelmi katasztrófája és deportálása során válik tartóssá (ld. Ezékiel könyve 16. és 36. fejezete), vagy a zsoltáriródalom is ismeri az áldozatoknak, illetve a megaláztatottaknak a szégyenét<sup>1</sup> (például Zsoltár 35; 69; 71.), vagy éppen az Istenbe vetett hitük miatt megaláztatottak megszegyenülésének problémáját egy hitetlen környezetben (Zsoltár 25,3 vagy 119,46). Ugyanakkor egyetlen esetben sem megengedett, hogy az ember a megszegyenítés eszközével vegyen revánsot magának – az ítélet Istenre tartozik (lásd ehhez részletesen POSER 2015, 137–154).

Dietrich Bonhoeffer a fent ismertetett írás- és teológiatörténeti fejlődésvonal tekintetében kivételnek számít, s a szégyenről szóló gondolatai – a Teremtés könyvéhez írt kommentárjában és Etikájában – a teológiai értelmezés számára töretlen aktualitással bírnak. Bonhoeffer szerint a szégyen egy 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 szégyen, mert azóta is az Istennel való

---

<sup>1</sup> Mindkét aspektus a legújabb szociálpszichológiai elemzések során, a történelmi traumák feldolgozása kapcsán került újból a szégyen-kutatás látókörébe (ld. MARKS, 2011a).

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 kiáll a szégyen határának respektálása mellett, mivel a szégyen az emberi lét titokzatos, megfoghatatlan voltára utal, arra, ami az emberi lét legmélyebb alapját jelenti, azt, amit meg kell őrizni.

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

a) *Meghasonlás* – a szégyenérzet az embert az Istennel és az emberrel való meghasonlására emlékezteti: a maga eredetével való meghasonlásra, amelyet már nem tud jóvá tenni, de kínozza a tehetetlen vágy, meg nem történtté tenni azt, ami végül is visszavonhatatlan (BONHOEFFER 1999, 41). Mert az éden-kerti engedetlenség következtében (a jó és gonosz tudás fájáról való szakítás által) most meglátja azt, 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 védtelessé, kiszolgáltatottá válik. Azt a védelmet és biztonságot veszítette el, amit az Isten közelsége jelentett számára. Az ember-társsal szemben pedig felfedezi, hogy mezítelen – vagyis a személyességnek, az intimitásnak, a közvetlenségnek azt a természetességét veszíti el, amely azelőtt jellemezte kapcsolatukat. A másik tekintete elementáris erővel emlékezteti arra, ami belőle hiányzik: élete eltékozolt voltára, meghasonlott állapotára. Az idegen tekintet elviselése csak úgy lehetséges, ha ez a hiány eltakarásra kerül. Ezért a következő momentum:

b) *Leplezettség* és *leplezés*, illetve az elrejtettség és nyilvánvalóvá válás kettőssége. A szégyenérzet leplet keres, hogy eltakarja meghasonlottságát, ez a lepel viszont a meghasonlás elismerését s annak emlékét is jelenti (BONHOEFFER 1999, 41. vö. BONHOEFFER, 1989, 95). A meghasonlott ember rejtőzködve él – legalábbis az idegen tekintet előtt – ahhoz, hogy el tudja viselni önmagát. Az önmaga eltakarására való törekvés és az elrejtettségre való vágy arra emlé-

kezteti, 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 öreá, ahol teljesen egymáshoz tartoznak, egymáséi, s ebben az állapotban nem kell egymás előtt szégyenkezniük. Christina-Maria Bammel jegyzi meg, hogy ez a teológiai felismerés – az antropológiai és pszichológiai felismeréssel összhangban – a szégyennek a személyiséggé válás folyamatában, vagy éppen annak meghasonlásában betöltött szerepét jelzi (BAMMEL 2004, 200). Innen érthető, hogy a szégyen 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 embertársal és Istennel való közösség megélésének lehetőségét.

c-d) *Határ*, illetve közelség és distancia. A szégyen tehát jelzi a határt aközött, aminek rejtve kell maradnia, s ami nyilvánvalóvá, leplezetlenné válhat. A szégyen őrzi az emberi kapcsolatok titkát, titokzatosságát – őrzi a „legmélyebb, legsajátosabb örömeink és legmélyebb, legsajátosabb fájdalmunk” (BONHOEFFER 1999, 43), 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 „szégyenérzet”, illetve „szemérem” fogalmait használja, ld. uo. 43). Ezért a szégyen a *közelség* (intimitás) és a *távolság* (distancia) egyensúlyában és feszültségében él – írja később börtönleveleiben (BONHOEFFER 1998, 32) –, ezért int mind a személyes, mind pedig a politikai élet összefüggéseiben a szemérmetlen látni-akarás, a privát szférába és a hálószoibatitkokba való kíváncsi behatolás kísértésétől. Tehát respektálni kell a határokat – az ember teremtettségénél fogva kettős értelemben is behatárolt: az ismeret határa (Isten felé) és a testiségének határa (az ember felé) vonatkozásában. A határok respektálása azt jelenti, hogy a másik embert úgy fogadom 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), s jutott el a rendeltetésétől való elidegenedéshez. De ezzel visszajutottunk az érvelés kiindulópontjához: a meghasonláshoz.

A szégyen végigkíséri az emberi életet, az emberi egzisztencia állandó dimenziója – végső legyőzése csak ott lehetséges, ahol az Istennel való kezdeti és eredeti egység helyreállításra kerül, ahol felöltöztetésre kerül az ember, mégpedig a „mennyei hajlék felöltése” (2Korinthusi levél 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 alap-meghatározottságára utal, amelyet ő maga is a *titok* fogalmával jelölt. Titok az ember Istentől való eredete és Isten általi rendeltetése, még a maga múlandóságával, halálának 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 van” (BAMMEL 2004, 201). S a legeslegközelebb Isten van hozzánk – akit mégsem vonhatunk hatalmunk alá, mert az Isten teljességét minden önkorlátozásunk nélkül el nem viselhetnénk. Ugyanígy az embert, a másik embert sem uralhatom vagy sajátíthatom ki. A szégyenérzet, illetve a szemérem respektálása, s a saját szégyenérzetem jogosságának fenntartása jelenti a védelmet és a biztosítékot a titokzatos közelség fenntartására, értékelésére. S ez különbözteti meg a szégyent a büntől; a bűn birtokba akar venni, lemezteleníteni, pellengérré állítani – a szégyen viszont örködik a határok betartása felett.

### 3. A szégyen szociáletikai aspektusai

A következőkben a szégyen néhány társadalometikai vonatkozására kívánom felhívni a figyelmet, természetesen a teljesség igénye nélkül, de jelezve, hogy a téma további kutatásának és kifejtésének szükségességét egyrészt az európai és magyar emlékezetkultúra, másrészt a

társadalmi folyamatokat kísérő etikai reflexiók összefüggése, interdiszciplináris igénye indokolja.

### *3.1. Ne szégyeníts! – megszégyenítés mint hatalmi eszköz*

Az idealista gondolkodás hagyományában a saját határok tudatosítása segít abban, hogy a másik határait is respektáljuk (MUNZ 2009, 143). Ennek értelmében a szégyen pozitív konnotációt nyer: visszatart bizonyos cselekedetektől, attól, hogy meg nem engedett határokat átlépjünk. Ismerve viszont a múlt terhes örökségét és tapasztalva társas viszonyulásaink jelen fonákságait, úgy érezzük, mindez kevés! A zsidó hagyományban és a talmudban nem ismeretlen a következő intelem: „Aki a másik embert nyilvánosan megszégyeníti, olyan, mintha vért ontott volna” (GOLDSCHMIDT 1933, 634). Ebben az intelemben az a kíváncsi jut kifejezésre, hogy a másik ember megszégyenítéstől való megóvása a társadalmi élet elementáris kötelezettsége kellene hogy legyen. Az ügy komolyságát az öléssel való összevetés is hangsúlyozza. A fenomenológiai, pszicho-analitikai és teológiai értelmezésnél láttuk, hogy akit megszégyenítenek, 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 kézen fekvő 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?” – Máté 27,46.)

Mi történik a megszégyenítés által? A megszégyenítő valamilyen módon, verbális eszközzel vagy manipulatív úton korlátozza vagy negatív irányba megváltoztatja a rólam kialakult képet a nyilvánosság előtt, s 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 aminek védve-rejtve kellene maradnia, az pellengérré kerül. A megszégyenítőnek így hatalma van a másik felett, mert behatol belső világába – s ez személyiségének legbelsőbb értékét s egyben integritását érinti. 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 megítélést nyerhet. A megszégyenítés viszont erre nem ad lehetőséget!

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

### *3.2. 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 megtagadja tőle a figyelmet, ő nem kedves az Úr előtt, s ez megalázó számára. Az Isten (vélt vagy valós) tekintete előtt szétesik önértékelése és személyisége, megszégyenülése nyilvánvaló lesz, s a tehetetlenségézés 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?” (Mózes első könyve,

4. rész, 4–6. vers). S bár Isten apellál elhatározására, figyelmezteti az indulat mélységére és lehetséges következményeire, Káin kivonja magát az intelleum alól. A megszegyenülés állapotából a büntett jelenti számára a 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 tehetetlenségérezete, könnyebb továbbélni büntudattal, mint a szégyenérzettel, mert így legalább visszaszerezhet valamit aktív szerepéből (BASTIAN 1990, 106). 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 átél hiánya. Egyes elemzések szerint maga Isten is tanul ebből az esetből: borzalmas tette ellenére nem fordul el Káintól, hanem védelembe veszi (WAGNER-RAU 2011, 193). 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. Számos bibliai történet mutatja ezt a pszichológiai logikát, az elszenvedett szégyentől a bűn általi cselekvőképesség irányába való elmozdulást.

A határtalan szégyen és a határtalan erőszak édestestvérek – ezért a szégyennek nemcsak személyes, de politikai dimenzióira is figyelni kell. Egy teológia- és egyháztörténeti párhuzam jól szemlélteti ezt a kérdést. 1945-ben Karl Barth svájci teológus baráti hangvételű levelében arra szólította fel német kollegáit, hogy egy általános bűnvallás tiszta helyzetet teremthetne számukra az egyházi és tudományos közélet, s nem utolsó sorban a politikai helyzet normalizálódásának szintjén, Helmut Thielicke a leghatározottabban visszautasította azt (dokumentálja GRESCHAT 1982, 160–172). Érvelésében Thielicke egy 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 mentesíteni, hanem arra próbálta felhívni a figyelmet, hogy Versailles egy olyan atmoszférát és miliőt teremtett, amelyben a náciizmus erjedni

tudott. Ez alatt az I. világháború utáni ipari-gazdasági veszteség, az anyagi nyomor, a kultúrbolsevizmus 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 egy Hitler szavát követni volt képes. S bár ezt a magyarázatot, főleg a Versailles-ra való hivatkozást későbbi vitapartnerek mítosznak minősítették, amely csak az öngazolást szolgálja, az igény mégis elgondolkodtató: milyen történelmi erők és döntések kölcsönhatása vezethet az erőszak alkalmazásához, majd ennek legitimálásához, s ebben a folyamatban hol volt a szégyennek – akár kollektív értelemben is – a szerepe?<sup>2</sup> De fordított irányban is érdemes vizsgálni a bűn és szégyen összefüggésének mechanizmusait: Aleida Assmann mutat ár arra a – a német népet jellemző, de szerintünk más, vesztesnek és bűnösnek ítélt népek körében is megfigyelhető – folyamatra, hogy miként alakul át a kollektív büntudat kollektív szégyenérzetté (ASSMANN 1999, 1143), 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.

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 megszégyenülésként megélni a gazdasági krízisből való kilábalás lehetetlenségét, illetve traumáját, s sokszor közel a kínálkozó megoldás, hogy e kollektív frusztráltság

---

<sup>2</sup> 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 erőknél, amelyek az egészséges fejlődés sodrából kivetették nemzetemet” (SEKFI 1920, 6).



felett tettlegességgel, illetve politikai-társadalmi bűnnek minősülő konfliktusok kezdeményezésével legyenek úrrá (HUIZING 2013, 95). De egy-egy társadalmon belül is lehetnek egyének és csoportok, akik úgy érzik, hogy nem képesek lépést tartani a fejleményekkel, tehetetlenül sodródni és leszakadni, a történelmi- és gazdasági döntéseknek csak elszenvedő 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 megjelenése pedig még érzékenyebbé kell hogy tegyen a szegény, illetve megszégyenülés e dimenziója iránt. Tudjuk, hogy azok a normák, amelyek a szegényküszöb szintjét szabályozzák, kultúránként eltérőek lehetnek. A másik ember tekintete, főleg az idegen tekintettel való konfrontálás nem feltétlenül a diverzitás feletti örömet táplálja, hanem az odatartozás érzését bizonytalanítja el, de olyan érzést is kiválthat, amely a diszkrimináltság, a megszégyenítés, a kiszolgáltatottság és mellőzöttség benyomását erősíti meg – s amely megint csak a félelmet vagy az agresszivitást táplálja tovább. Éppen ezért a szegény struktúráis kiváltó okainak felfedése vagy a megszégyenítés latens társadalmi rituáléival való felhagyás fokozottabb figyelmet érdemelnének egy igazságosabb társadalom igényének keresése, illetve több jogállam és demokrácia megteremtésének erőfeszítése során.

### 3.3. Szegény mit pozitív erő?

A szegényről 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. S mivel maga is érzésként nyilvánul meg s veszi igénybe a test egyéb funkcióit, a többi érzés megélését (pl. szenvedély, szerelem, szexualitás) is morális értelemben releváns módon segítheti.

Stephan Marks ebben a vonatkozásban egyenesen „egészséges szegényről” beszél: a szegény 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 (MARKS 2011/3, 10). A szégyenérzet tehát a fejlődés potenciális lehetőségét is magában hordozza – kérdés, hogy ezt nem fojtja-e el a megszegés, lemeztelenítés vagy 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 megszegés által a szégyenérzet patológiussá válhat – viszont a lelkiismereti szégyen megfelelő vezetése mellett (mentor vagy mediátor bevonásával), vagy 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 – s ehhez kell megfelelő szakember és szakértelem – a szégyen valós tartalma és tárgya, illetve az ennek elrejtésére hivatott praktikák, hártási módszerek és álarcok között. Tehát a pozitív szégyen segítheti az egyént, hogy megtanuljon – saját fejlődése során – felelősen gondoskodni alapvető szükségleteinek kielégítéséről és igényeinek megéléséről. Ilyen érelemben a szégyen lehet az emberi méltóság őre.

De a megszegés 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 respektálok az egyénnek ama jogát, hogy számíton, ne nézzenek túl rajta, s hogy a függőség helyzetekből 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 Bonhoeffer ír tegeli börtönéből, 1943 adventjében:

Az »igazmondás« valójában nem azt jelenti, hogy mindent kitárunk, ami csak létezik. Maga Isten készítette 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 dolog, s bármennyire játssza is a cinikus az őszintét, vagy akár az igazság bajnokát, mégis elmegy a döntő igazság mellett, tudniillik, hogy a bűnbeesés óta el is kell takarni, titokban is kell tartani bizonyos dolgokat (BONHOEFFER 1999a, 80–81).

A szégyen és szemérmesség nélküli kitarulkozás, amely egyúttal a másik szégyen-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 szégyen határainak respektálása vagy éppen konszenzusos alapon történő kijelölése védelmet biztosíthat az egyénnek, az egyéniség szabad kibontakozásának.

### *3.4. A másokért való szégyen vagy „helyettes szégyen”*

A legújabb szégyen-kutatás visszaigazolni látszik azt a régi tapasztalatot, hogy emberek adott esetben szégyent éreznek egy csoporthoz vagy közösséghez való pusztán odatartozás miatt, még akkor is, ha a csoportnak tulajdonított vétkek (pl. háborús bűnök, vallás nevében elkövetett erőszak vagy pedofil botrányok esetén stb.) miatt sem büntetőjogi, sem morális értelemben nem terheli őket felelősség (BAMMEL 2015, 85–91). De ez a szégyen nemcsak a tetteseket érinti, hanem az áldozatokat is. Az elszenvedett megszégyenítés, megalázottság, erőszak traumatikus tapasztalatának kimondhatatlansága a szégyennel való együttélésre való berendezkedést eredményezi. Ez pedig válhat tartóssá, átfog nemzedékeket, kollektív méreteket ölt. A háttérben mindig valamely vétkes cselekedet, illetve bűn áll – de egy idő után már nem a tényleges kiváltó tett okoz szégyent a tettesnek vagy áldozatnak (illetve leszármazottjainak), hanem a megvetettség, kitaszítottság, az erőszak elszenvedésének vagy a várt szolidaritás elmaradásának imaginálizált helyzete. S ha korábban – a pszichoanalitikai megfigyelés szintjén

(ld. 1.2. rész) – rögzítettük, hogy különbség van bűn és szegény között, az előbbi példák éppen a kettő közötti összefüggésekre hívják fel a figyelmet, történelmi és társadalmi kontextusban. Mert például, ha megtörik a hallgatás, s az áldozatok számára lehetővé válik, hogy tapasztalataikról beszéljenek, vallomásaikban nemcsak az egyéni szegyenérzések kapnak hangot, hanem felszínre kerülnek a megszegyenítés társadalmi-hatalmi struktúrái és mechanizmusai is. Ezek pedig nemcsak szimbolikusan, de valóságosan is jelzik a társadalmi-politikai bűn-összefüggések realitását.<sup>3</sup>

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

De milyen mechanizmus érhető tetten a másokért való szegyenérzet kapcsán, akár vertikális-történelmi vagy horizontális-társadalmi vonatkozásban? Hogyan lehetséges a szegyenérzet átvállalása vagy átruházása, az érzelmi transzfer, amely meghaladja a személyiség határait? Erre Chr.-M. Bammel Jean-Claude Wolffal együtt egy ígéretes, ugyanakkor továbbgondolásra érdemes magyarázattal szolgál, s a jelenséget a *kiterjesztett identitás* fogalmával jelzi (vö. BAMMEL 2015, 86; WOLF 1995, 549–565). Eszerint 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* létével kapcsolatban, interperszonális viszonyulásban, a vele való identifikációban valósul meg. Ez teszi lehetővé az emóciók átvállalását is, s ezért tekinthető a másokért való szegyen a felelősségátvállalás megnyilvánulásának. Míg a bűn sem jogi, sem morális értelemben nem ruházható át, a felelősség már átvállalható.

---

<sup>3</sup> Ld. ehhez a tettesek és áldozataik szembesítését a dél-afrikai társadalmi megbékélés gyakorlata során, az Igazságtételi és Megbékélési Bizottság fórumain.

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. Egy olyan szégyen, amelynek felvállalása valamely külső kényszerítő eszköz vagy morális nyomás hatására kell hogy történjen, nem sorolható az átvállalt felelősség kategóriába, s ezért pozitív-ösztönző jellegéről sem lehetünk meggyőződve. Hogy a helyettes szégyen, 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, ami egy bizonyos korban és közegben szégyenérzettel kellett hogy eltöltse az illető egyént vagy csoportot, lehet, hogy egy másik kontextusban nem nyilvánul szégyenteljesnek. Volt idő, amikor egy bizonyos társadalmi csoporthoz tartozás gyanúja is elég volt ahhoz, hogy az egyén diszkriminálva érezze magát a mások tekintete által – viszont egy demokratikus jogállamban fenn kell hogy álljon a lehetőség arra, hogy ezzel a tekintettel ne azonosuljak, ne vegyem át, s ne érezzem megszégyenülve magam. Csak egyetérthetünk Heller Ágnes diagnózisával, miszerint „vannak olyan esetek és helyzetek, amelyekben embereket anélkül szégyenítenek meg, hogy bármiféle normaszegésben bűnösök volnának, és a szégyen *nem értelmezhető interszubjektív módon*, még kevésbé fordítható vissza, mert semmiféle módon nem hozható nyilvánosságra” (HELLER 1996, 45). De Heller szerint ilyen esetekben „csak az agresszió, az ember önmaga ellen forduló agressziója marad megnyilvánulási módként” (uo.). A keresztyén hagyomány viszont tud egy olyan lehetőségről, ahol az egyén nem a külső, megszégyenítő tekintetre tekint, s nem is veszi azt át – hanem arra, aki 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 szégyeltem az evangéliumot, hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére*” (Róm 1,16).

#### 4. Záradék helyett: 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 kiűzi az embert a boldogság édeni állapotából a szégyen ambivalens realitásai közé. S ha a szégyen folyamataira 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 a Biblia 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”* (1. Korinthusi levél 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 akarátának való megfelelés elégtelensége, tehetetlensége (bűn), valamint 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”* – Mózes 4. könyve, 6,22–27), amely egy olyan (isteni) pillantás képzetéről tesz bizonyosságot, amelylyel lehet azonosulni, amely a szégyent ugyan nem szünteti meg teljesen, de az ezzel együtt járó félelmet feloldja, s 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. Öröme 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 szegény megtapasztalása és a megszégyenítés praktikái az ember méltóságát, individualitásának értékét és világban elfoglalt helyét nem relativizálhatja, s legfőképpen nem teheti tönkre. Másfelől szabad nekünk nem feltétlenül a megszégyenítő pillantásokat, hanem azt a látást internalizálni, s azzal azonosulni, ahogyan Isten lát minket. S ha ennek alapján több tiszteletben, tisztességben és megbecsülésben lesz része a másik embernek, s köztük nekünk is, akkor lehet realitása az erkölcsi maximának: *ne szégyenítsél meg senkit és ne szégyenkezzél!*

## Bibliográfia

- Aleida ASSMANN (1999), Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen, *Mercur* 53 (12), 1142–1154.
- Christina-Maria BAMMEL (2004), Der Schambegriff als Kommentar zur Wirklichkeit des Menschen. Anthropologische Anmerkungen zu einem Phänomen des Fühlens in hamartologische Perspektive, *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (1), 192–205.
- Christina-Maria BAMMEL (2015), Überdosis Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham, in Ulrike LINK-WIECZOREK (szerk.), *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgeellschaft, 77–91.
- Till BASTIAN–Micha HILGERS (1990), Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis, *Psyche* 44 (12), 1100–1112.
- Dietrich BONHOEFFER (1999), *Etika (1949)*, ford. FÓRISNÉ KALÓS Éva. Szentendre, Tillinger.
- Dietrich BONHOEFFER (1989), *Schöpfung und Fall* (DBW 3), München, Kaiser.

- Dietrich BONHOEFFER (1998), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8), Gütersloh, Kaiser.
- Frank CRÜSEMANN (2010), *Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? oder: das Thema Scham als Schlüssel der Paradiesgeschichte*, in Kerstin SCHIFFNER et al. (szerk.), *Fragen wider Antworten*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 63–79.
- Lazarus GOLDSCHMIDT (1933), *Der babylonische Talmud, Bd. 7: Baba Qamma und Baba Mezia*, Berlin.
- Elisabeth GRÄB-SCHMIDT (2015), *Scham*, in Reiner ANSELM–Ulrich H. J. KÖRTNER, *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 174–181.
- Martin GRESCHAT (1982), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München, Chr. Kaiser.
- Matthias HEESCH (1999), Art. *Scham*, in Horst BALZ et al. (szerk.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 65–72.
- HELLER Ágnes(1996), *A szégyen hatalma*, Budapest, Osiris.
- Klaas HUIZING (2013), Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischer Ethik, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2), 89–101.
- Kirsten HUXEL (2004), Art. *Scham*, in Hans Dieter BETZ et al. (szerk.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen, Mohr & Siebeck, 861–863.
- Ulrike LINK-WIECZOREK (2015), *Im Fadenkreuz von Schuld und Scham*, in Julia ENXING (szerk.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Ostfildern, Matthias Grünewald, 186–210.
- Stephan MARKS (2011a), *Scham – die tabuisierte Emotion*, 3. Auflage, Ostfildern, Patmos.
- Stephan MARKS (2011), Scham und Würde. Zugänge zu einer tabuisierter Emotion, *Meditation* 37 (3), 8–12.
- Regine MUNZ (2009), Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie, *Theologische Zeitschrift* 65 (2), 129–147.



- Ruth POSER (2015), *Scham in der Hebräischen Bibel*, in Ulrike LINK-WIECZOREK (szerk.), *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham?* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgeellschaft, 137–154.
- Jürgen RUHNAU (1992), *Art. Scham, Scheu*, in Joachim RITTER et al. (szerk.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1208–1215.
- Jean-Paul SARTRE (1974), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Max SCHELER (1957), *Über Scham und Schamgefühl*, in Max SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, Francke, 65–154.
- Notger SLENCZKA (2014), »Sich schämen«. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse, in Cornelia RICHTER–Bernhard DRESSLER–Jörg LAUSTER (szerk.), *Dogmatik im Diskurs Mit Dietrich Korsch im Gespräch*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 241–261.
- SZEKFŰ Gyula (1920), *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*, Budapest, Élet.
- Ulrike WAGNER-RAU (2011), Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse, *Pastoraltheologie* 100 (4), 184–197.
- Jean-Claude WOLF (1995), Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham, *Evangelische Theologie* 53 (6), 549–565.
- Leon WURMSER (1996), *Art. Scham*, in Erwin FAHLBUSCH et al (szerk.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 63–66.
- Leon WURMSER (1993), *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin, Springer.