

STID I SRAM: TEOLOŠKA HERMENEUTIKA LJUDSKOGA STANJA

Carmelo Dotolo

Pontificia Università Urbaniana
Roma, Italia
dotolo@carmelodotolo.eu

UDK: 159.942.3/.5:2-277.2
2Dotolo, C.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 01/2016

Sažetak

Iskustvo stida i srama znak je ljudskog stanja obilježenog krhkosti i potrebom za drugim. Ta je stvarnost prisutna u svim kulturama i religijama. U biblijskoj antropološkoj i teološkoj refleksiji pokazuje se kako biti muškarac i žena znači prihvatiti vlastita ograničenja, prihvatiti život kao dar, znati tumačiti emocije i želje kao mjesto otvaranja drugima, svijetu i Bogu. Čak i u poteškoćama i neuspjesima važno je znati promijeniti vlastiti stav u susretu s drugim, stavljajući u prvi plan brigu i priznanje. Samo se tako može graditi čovječanstvo osjetljivo za dobro svih.

Ključne riječi: sram, ograničenje, briga, dar života, odnosi.

1. LJUDSKA NARAV KAO DUG

Čini se očitim da se analiza kategorije stida (i srama) smješta među koordinate shvaćanja čovjeka u njegovoj potrazi za identitetom i u logici odnosa, posebice ako to shvaćanje dovodi do svijesti o strukturalnom nerazmjeru koji utjelovljuje čovjek u ranjivosti svog ostvarenja. U nekom smislu, stid osvjetljava istinu o čovjeku, to je izričaj simboličke golotinje koja upućuje na neki manjak na sebi, ali u isto vrijeme zahtijeva pozornost. Ništa manje od toga, promišljeno iskustvo stida baca svjetlo na čovjeka viđenog kao dug, dug u svom beskrajnom obliku. Baca svjetlo na njegovu nerazmjernu strukturu u kojoj se skriva temeljna mreža emotivnih, socijalnih i političkih odnosa, čak i na onaj oblik odgovornosti i velikodušnosti prema drugome koji u stidu, shvaćenom kao prihvaćanje tijela koje je sastavni dio nas, zadobiva oblik dara i njegove koristi.

Na istoj antropološkoj crti nalazi se teološko promišljanje koje izdvaja pitanje stida (srama) i njegovog značenja u priči u Knjizi Postanka, u kojoj se naglašava složeno značenje biblijskog humanizma i njegove namjere vezane uz identitet i čovjekov poziv. Zbog toga je mit o Adamu i Evi iz Knjige Postanka autentičan arhetipski tekst o promišljanju stida koji se razvio u hebrejsko-kršćanskoj kulturi. Taj mit, jednakovrijedan drugim mitovima, ulazi u kulturološku razradu ljudskoga stanja, posebno zato što dopušta da se izdvoje neke antropološke konstante koje su karakterizirale razvojni put različitih kultura. Kako bi se dao okvir raspravi, posebno je zanimljivo iščitavanje ove kategorije od strane kulturološke antropologije, koja razlikuje *kulture srama* (*shame-cultures*), u kojima čast i sud zajednice imaju važnu ulogu, i *kulture krivnje* (*guilts-cultures*), u kojima je ono što se cijeni svijest o tome da nije namjerno prekršen neki ljudski zakon ili neko božansko pravilo.¹

Kultura krivnje, karakteristična za hebrejsko-kršćansku kulturu, često je temelj onih pojedinačnih stavova koji dobivaju jedno etičko određenje u kojem se sram i čast pounutrašnjuju zajedno sa sviješću o odgovornosti. To se jasno vidi u Knjizi Sirahovoj (41, 1-27), gdje se čini da sram i krivnja predstavljaju jednu vrstu moralnih osjećaja, vezanih uz podbacivanje i činjenje pogrešaka. Ti osjećaji uključuju svijest o svom identitetu, ali mu ne pripisuju nemogućnost popravka, posebno ako je još moguć pogled upućen na budućnost, otvorenost prema onom čega još nema, koju stid nosi sa sobom. Stid, dakle, samo postojanje, jer, za razliku od srama koji potvrđuje neuspjeh želje, dopušta osjećaju da skrene s puta u pozitivnom smislu, daje mu mogućnost da otkrije ograničenje i pretvori ga u mogućnost.

2. STID I SRAM, ZNAK PODIJELJENOSTI LJUDSKOGA STANJA

Sve što smo do sada rekli dopušta nam da otkrijemo sljedeće: stid i sram izražavaju način samoshvaćanja ljudske naravi u njezinom egzistencijalnom naporu, koji zahtijeva stalno tumačenje ljudskog stanja i njegove složenosti. Posebice, stid se rađa iz *iznenadne opasnosti*, bilo one vezane uz mijenjanje drugoga bilo one vezane

¹ A. Tagliapietra u *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano, 2006., 33, piše: "U kultura srama ponašanje pojedinaca mora biti prilagođeno pomoću mehanizama vanjskih kazni, koji potiču konformistička i nekritička ponašanja. Suprotno tome, kulture krivnje prilagođavaju ponašanje svojih članova pomoću unutarnjih ograničenja, odnosno pomoću pounutrašnjenja društvenih normi od strane pojedinaca."

uz iznenađujuće mijenjanje samoga sebe i otuđenost od sebe. I ovo je okvir unutar kojeg se smješta teološko iščitavanje koje u stidu i sramu uspijeva razabrati ograničenje koje se mora uzeti u obzir; jer biti muškarac i žena znači pristati na manjak u znanju i na nemogućnost potpune spoznaje onoga što se tiče etike dobra i zla. Nevladanje sobom te iskustvo povlačenja iz središnjosti subjektivnosti, može se činiti kao nepodnošljivi paradoks za čovjeka koji se doživi kao izvlašten od zahvaćanja i posjedovanja. Stid, zapravo, postaje etička teorija i iskustvo, tako što put otkrivanja i sazrijevanja stavlja pod svjetlo slušanja, tako što boravi u daljini koja zbližava, izazivajući opadanje sigurnosti u naše Ja i njegovu volju za moći.

Prije nego započnemo s teološkom hermeneutikom prikladno bi bilo razjasniti antropološke konstante stida i srama, polazeći od jedne fenomenološke tvrdnje: oni imaju veze sa *svijetom osjećaja*, koji predstavlja drugu stranu ljudske stvarnosti i spoznaje stvari, i koji upućuje na shvaćanje doživljaja što se rađaju iz unutaršnjeg života. Činjenica da je spoznaja povezana (i) sa svijetom osjećaja, podatak je koji nije uvijek dio teološkog promišljanja, koje se ne nalazi često u svijetu smisla kojeg emocije i sentimentali prenose. Ne uči u suglasje sa spoznajnim svijetom koji je izražen u emocijama i sentimentima, nosi sa sobom rizik uklanjanja stvaralaštva i izvornosti u kojoj postojimo i živimo, ugrožavajući tako izgradnju identiteta. Emocije se, zapravo, karakteriziraju svojom sposobnošću da nas odvedu izvan granica svoga Ja, stavljajući nas u vezu sa stvarnošću drugih ljudi i stvari. Pokazatelji koji ukazuju na transcendentnost kao obzor znanja, izražavaju nakanu koja zadaje ritam vremenima i načinima stvaranja odnosa i njihovih promjena tijekom života, bolno se prisjećajući i promišljajući o kulturološkim i društvenim promjenama. Gledajući ovako, korisno je istaknuti jednu razliku koja, kako upućuju znanstvenici kao što je Eugenio Borgna, ne smije biti prenaplašena: ona između jakih emocija koje označuju stanje duše (*Stimmungen*) kao što je radost, depresija, i emocija koje označavaju našu određenu namjeru prema *drugima-od-nas*, onako kako se događa u kontekstu emocija kao što su ljubav, bol, nježnost, sram. Stid se nalazi na granici između emotivnog stanja i sentimenta, između prirode i kulture, pokazivanja i tajnosti. Ali, presudno je to da bi ispravan pristup bogatstvu emocija i sentimentata u psiho-društvenom smislu trebao izbjegavati pokušaj razdjeljivanja emotivnog i razumskog života, čija bi posljedica bila osiromašena interpretacija ljudskoga stanja.

Prihvaćajući ovakvo gledište, sram i stid iščitavaju se polazeći od psihološkog i filozofskog uvjerenja o paradigmatičnosti srama

kao krajnje emotivne ambivalentnosti. Definicija srama koja se najviše podudara s tim je ona koja ga povezuje s "manjkom sigurnosti u odnosima s drugima"² i koja kaže da se izražava govorom tijela. Zbog toga, sram se pokazuje kao međuljudsko iskustvo u kojem se javlja osjećaj da se ne može odgovoriti drugomu, da se ne može biti na visini zadatka i različitih ljudskih situacija. Jednom riječju, u njemu se nalazi tematska srž svakog ljudskog odnosa koji je po sebi konfliktan, i iz čije kvalitete može proizići smisao ili mogući neuspjeh svake egzistencije. U nedovršenoj slici, stid označava još nešto više: potrebu i želju da nas se ne smatra objektima, da se subjektivnost ne svede na općenitost životinjske vrste, uzimajući u obzir priznanje samog sebe i vlastite slobode.

U otvorenom i problematičnom svijetu odnosâ koje trebamo uspostaviti s drugim, stid odlučuje o stupnju otvorenosti vlastite intime i ocrtava obrise uzajamnosti koja nije otuđenje, nego pozoran pogled koji zna susresti drugoga. To se događa u složenom i zavodljivom području seksualnosti, gdje je lako uzeti u posjed drugoga, oduzimajući mu njegovu posebnost i poništavajući različitost. Djelujući protiv uništavanja onih odnosa koji su zasnovani na izjednačavanju intimnosti, na temelju krivo postavljene istovrijednosti između besramnosti i iskrenosti koju nameće postmoderna, stid pruža otpor, potvrđujući subjektivnost i unutrašnjost kojoj se ne može podvaljivati na polju užitka i koja čini svakog od nas jedin-stvenim i neponovljivim.

3. IZNAD ONTOLOGIJSKOG NEREDA. TEOLOGIJA STIDA I ISKUSTVO RE-HUMANIZIRANJA

Teološko razmatranje o stidu otvara se i veže uz jednu temu, odlučujuću za njegovu antropološku nakanu, i to nije sporedno: stid se pojavljuje kao kategorija unutar izvješća o stvaranju. Ovakva izjava zadobiva važno značenje jer je razmatranje o stidu smješteno unutar razmatranja o *stvaranju* kao *paradigmatskom* i *arhetipskom* prostoru za shvaćanje ljudskosti, posebno ako se pođe od podatka da se izvješća u Post 2, 4b - 3, 24 predstavljaju kao praiskonski događaji, čija je glavna uloga u tome da budu mjerilo za razlučivanje egzistencijalnog i povijesnog obzora čovječanstva u njegovoj potrazi za smislom. Gledati sram i stid u praiskonskoj povijesti shvaćenoj kao luk koji ujedinjuje slijed događaja, znači dati im hermeneutič-

² E. Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano, 2001., 47.

ku funkciju za biblijski humanizam koji ukazuje na nevidljivo i konfliktno lice čovječanstva, pozvano na odnos koji bi nadišao prirodu, želju, razum, i bez kojeg bi čovjek osjetio gorčinu svoje nehumano-
sti.³ Zbog toga, pozadina *stvaranja kao drame*, u kojoj susret-sukob između jednog pozitivnog projekta i upornosti zla ocrtava njegov sadržaj, nudi glavne smjernice za čitanje srama/stida kao dimenzije koja označava muškarca i ženu u potrazi za vlastitim identitetom. Gledano ovako, čini se važnim najprije istaknuti stvaranje kao razdvajanje, koje se ne treba shvatiti kao napuštanje ili otuđenje, nego kao ono što razlikuje na poseban način Stvoritelja i stvorenje, tamo gdje povlačenju Boga odgovara postojanost stvorenja. Ako je gubitak neposredne blizine ono što obilježava izvješće o stvaranju čovječanstva, to znači da izvješće upućuje na lom stvaranja u trenutku kad čovjek ne vidi u zakonu ("ne jedi") *granicu kao sastavni element* ljudskog stanja u njegovoj ograničenosti. Ograničenje, u sustavu stvaranja koje je nevino, tj. u prijateljskom odnosu s Bogom, stvara udaljenost kao uvjet bliskosti. U tom smislu, golotinja je prigoda za ostvarenje edenskog događaja, dobrodošlog i onog koji upućuje na nešto drugo. Tako golotinja, iako izražava određenu slabost, upućuje u isto vrijeme i na otvorenost za svaku etičku mogućnost.

S tog gledišta, dio u kojem se događa kušanje i pad uvodi vrijeme dvojbe i iznenadnu preobrazbu ljudske želje u želju za beskonačnošću koja uključuje u sebi i prelazak preko ograničenja. Izgon iz raja joj je dovoljna posljedica, jer označuje kraj blizine u razdvajanju koje je uvjet stvorenosti. Unutar tog prikaza pojavljuje se znak *golotinje*, sa sramom kao njezinim emotivnim partnerom. To je golotinja koja ne pokazuje više dobrodošlicu daru života, daru čija iskoristivost ide zajedno s raspoloživosti da se život ne shvaća kao privatno vlasništvo. Prekid odnosa proizvodi i promjenu u odnosu muškarac-žena, čija seksualnost je model za cijelo postojanje, jer u prisutnosti nekog trećeg tko rastavlja odnos na jednostavno korištenje i uporabu stvari i drugoga, ljudska narav se blokira, sve do srozavanja na životinjsku. Ovo nije ništa drugo nego iskustvo figurativne ranjivosti u jednoj goloj i nesvjesnoj egzistenciji, čije tumačenje (postati svjestan da sam gol) nije ništa drugo pogled koji se ne slaže sa stvarnošću. Uključenje u iskustvo srama s gledišta stvaranja pokazuje,

³ C. Di Sante, u *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Queriniana, Brescia, 2010., 95-96, piše: "Za Bibliju čovjekova ljudskost [...] se nalazi u njegovom sudjelovanju na božanskom besplatnom daru: sudjelovanju koje se ne ostvaruje i ne može se ostvariti preko prirodnog poretka koji slijedi logiku potrebe i zbog toga ne poznaje ni ljubav ni besplatni dar, nego preko poretka volje kojom čovjek voli u slobodi Boga i bližnjega, svojom odlukom, a ne prirodnom ili strukturalnom opremom, bila ona psihološka ili razumska."

dakle, ne samo ranjivost u slomljenom svjetskom poretku, nego, budući da je stvaranje događaj koji je uvijek moguć, jedan početak koji se neprekidno nastavlja, potvrda otvorenog identiteta ljudskosti koji je moguć zahvaljujući nadi/sigurnosti u drugačiju re-humanizaciju: ne više u logici dvojbe i vladanja, nego u obzoru etike ograničenja i preokrenutih odnosa. Iz toga slijedi da sram, koji proizlazi iz golotinje za koju su sami krivi, ne govori o izvornoj vrijednosti ljudi koji su pretvorili odvajanje u otuđenje, odvajajući čovjeka od drugih (od Boga, drugih ljudi, od sebe, od stvari). Od jasnog simbola, postaje simbol ontološkog nereda (grijeha).

4. NA VIDIKU NOVOG HUMANIZMA: ETOS STIDA IZMEĐU OGRANIČENJA, VJERNOSTI I SIROMAŠTVA

Sve dosad rečeno objašnjava nam da iskustvo srama/stida oblikuje jedan antropološki zakon, u kojem važnu ulogu igra smisao života i njegova zajamčenost ako je ostvaren po inteligenciji stvarnosti koja je viđena kao obećanje dobra. U tom smislu D. Bonhoeffer u *Etici* primjećuje da sram izražava prekid unutar ljudskog samoshvaćanja, razdvajanje koje upućuje na želju za izgubljenim jedinstvom. Radi li se o psihološkoj fantaziji ili o arhetipu nije toliko bitno ako karakterizira nemir na čovjekovu putu individualizacije: "Dijalektika skrivanja i otkrivanja nije ništa drugo doli znak srama; ali tako on ne biva nadiđen, nego potvrđen. Pobjeda nad sramom moguća je samo kada se ponovno uspostavi početno zajedništvo, kada je čovjek zaodjeven Bogom."⁴ Biti prihvaćen od Boga znači ponovno se vratiti na odnos koji se upisuje u logiku svijeta kao dar koji izokreće tumačenje ljudske naravi, koja se ne vidi više u dimenziji potrebe i želje, nego i u odgovornosti koja otvara drugačiju subjektivnost: onu koja se tiče drugosti drugoga. Iz tog kuta gledano teologija srama/stida može se oblikovati kao prijedlog humanizma koji bi se znao kretati oko određenih važnih dimenzija koje ukazuju na mogućnosti uspjele egzistencije.

a) Etika ograničenja i drugačija potraga za Sebstvom

Jedan od glavnih događaja koji obilježava naše vrijeme jest neprestano ponovno određivanje onoga što karakterizira čovjekovo stanje. Čini se gotovo zastarjelim misliti o ljudskom identitetu na temelju zadavanja unaprijed predviđenih uloga, s ciljem da se dobije drugačiji način odnošenja rizika i mogućnosti. Mogućnosti

⁴ D. Bonhöffer, *Etica*, Bompiani, Milano, 1969., 18.

koje jedan subjekt ima opravdavaju visok stupanj rizika ulaganja u mnogostrukost slika, figura, i prikaza Sebstva. U tom okruženju, čovjek doživljava sebe u pokretu, ali na istome mjestu, uzbuđen zbog toga što može uspostaviti skrivenu igru svoga Ja u kojoj prevladava sklapanje i miješanje različitih stvari, i užitak zbog mogućnosti maskiranja svoje subjektivnosti. To nije ništa čudno, jer u konačnici, to je sama težnja koja se nalazi u temelju otkrića drugačijeg izvora Sebstva (*source of the Self*), potaknuta od strane treće impersonalne osobe,⁵ u kojoj blijedi, paradoksalno, karakteristika koja je svojstvena subjektivnosti. I nije bitno ni ako se isti subjekt nađe pred neočekivanim ishodom: gubitkom vlastitog razloga postojanja i potrebom da se uloži u potragu za ravnotežom koja ne bi bila toliko nestabilna. U ovom slučaju, *tijelo* postaje simbol slobode koja predstavlja ulaz u dvoznačnost i fleksibilnost njegove svrhovite snage. "Pažnja usmjerena na tijelo i odnos prema tjelesnom Sebstvu zadobiva novu vrijednost, kao da bi tijelo bilo tajno područje, neprobojno i jedino, koje svatko posjeduje i kojega je jedini vlasnik i tumač [...]. Dakle, to je kao da je tijelo postalo duboki i neponovljivi korijen pojedinačnog identiteta, u jednom društvu u kojem drugi pokušaji oblikovanja identiteta postaju sve slabiji, labilniji, ili čak nestaju."⁶

Može se, dakle, potvrditi da jezik tijela, kada potvrđuje slobodu ponovnog pisanja svojih osobina, sintetizira namjeru suvremenog čovjeka, tumača shvaćanja života koji može doživjeti radost zbog mijenjanja svakog ograničenja i mogućnosti. Tijelo je, dakle, kao *metafora egzistencije* i kulture u kojoj čovjek sam sebi oblikuje identitet. On vodi dalje od tradicionalnih granica čovječanstva, vodi u onaj post-čovječji prostor hibridnog tijela koje obilježava novu subjektivnost, u kojoj onečišćenje s ne-ljudskim stvarnostima (životinjskim ili strojnim) ne prijete definiciji identiteta, nego ju izražava neočekivanim posljedicama. Usprkos tome, ostaje dvojba da li simbolična preobrazba tijela pridonosi postizanju cilja da se spoje identitet i sreća. Pogađa, zapravo, jedan uobičajeni podatak: *izvedba* tijela u njegovim raznim izražajima pokazuje strah koji ne prihvaća iznenadne *prekide* vezane uz potragu za uspjehom i izvrsnošću. Ideal savršene izvedbe koji ponekad ostavlja utisak da se postaje pobjednikom, ali često nas čini netolerantnima prema nesrećama koje pripadaju životnom putu, ne čini drugo doli hrani privid da se ne može pogriješiti. Htjeti vidjeti egzistenciju u terminima osvajanja

⁵ Usp. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993.

⁶ A. Melucci, Corpo, u: Isti (ur.), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma, 2000., 60.

i slavljenja, završava razočarenjem nad životom i nad našim stvarnim mogućnostima. Ne čini se zato vjerojatnom tvrdnja da prikladna kultura ograničenja koju stid predlaže, može vratiti u ravnotežu pretjerivanja društvene opsesije, nesposobne pomiriti prirodu i kulturu viđene kao načine shvaćanja čovjeka. Moglo bi se učiniti čudnim takvo iščitavanje unutar opsesije tijelom i sportskim praksama koje navode da se, da bismo bili autentični, trebamo izraziti kao pojedinac koji je u stanju odgonetnuti vlastite potrebe, zadovoljiti vlastite želje i slijediti vlastite težnje. Suvremena sportska praksa ostavlja nadmoćnu viziju tjelesnosti kao simbola pojedinca koji je siguran u sebe. *Impossible is nothing* (ništa nije nemoguće), glasi jedna promidžbena poruka koja u talijanskoj varijanti kaže: *Nemoguće nije događaj*. To je jedno mišljenje.⁷ Sport je sa svojim pogledom na sportsko tijelo postao mjesto za snove koji postaju stvarnost, mjesto preobrazbe ovih istih ideala, iako ima potrebu za kulturom *dopinga* i kultom *izvedbe* kako bi se čovjek mogao nositi s činjenicom da je ipak onakav kakav jest. Kulturalni imperativ sastoji se u neprekidnom ojačavanju i širenju Sebsta. U tom smislu, već spomenuto ograničenje postaje vrijedna simbolička uloga, a ne barijera koja sprječava. Evo što je najvažnije: ograničenje, čini se, postaje varijabla koja ide protiv konstante naše volje za moći, i čiji je prvi zahtjev taj da moramo odustati od toga da od sebe tražimo savršenstvo, jer se samoostvarenje nalazi u suživotu s neimaštinom, s egzistencijalnim nedostacima. Čudo života se nalazi u tome da znamo ponovno zadobiti izgubljene stvari i izgubljene odnose s drugima. Ništa ne umara više nego trčanje za savršenstvom. Odbijanje ograničenja je, zapravo, obilježeno nesposobnošću da prigrlimo svoju nesigurnost, nedostatnost, razočaravajući se činjenicom što nismo nepokorljivi, besmrtni. Štoviše, ograničenje je poticaj za stavljanje života u pokret znajući cijeniti svakodnevicu s njezinim iznenađenjima, jer bi bilo bolesno misliti da samo izvanrednosti i izvrsnosti ispunjaju život.

Ograničenje je ono što nas podržava kad postoji, i granice su nacrtane da bi nas oblikovale za školu stvarnosti.⁸ Izbjegavati pogrešku je nemoguće, i živjeti u iščekivanju osvajanja jamstvo je propasti, a ne uspjeha. Uključenje ograničenja, naprotiv, pospješuje

⁷ "Nemoguće je samo jedna riječ izgovorena od strane malih ljudi koji nalaze lakšim živjeti u svijetu koji im je zadan nego pokušati promijeniti ga. Nemoguće nije stvarnost. To je jedno mišljenje. Nemoguće nije pravilo. To je jedan izazov. Nemoguće nije isto za sve. Nemoguće nije zauvijek." Usp. www.adidas.com/it/campa_igns/impossibleisnothing/.

⁸ Usp. R. Peter, *Introduzione all'umano. L'epistemologia del limite*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006., 131-149.

obnavljanje gledišta na život koje zna ostaviti prostor za neuspjeh, za pogrešku, za nepredviđeno. Pomaže da budemo ograničeni bez ljutnje na stvarnost, na život i na druge. U konačnici, radi se o tome da se usvaja etika ograničenja koja, dok posvješćuje ranjivost, istodobno ostavlja prostora za uviđanje važnosti aktiviranja ponašanja alternativnog onom perfekcionističkom. Ta ponašanja su briga za drugoga i samoprihvatanje kao samilost, unutar kojih ostvarenje svojeg vlastitog identiteta nadolazi preko otkrića suradnje i uzajamnosti. Možda nam egzistencijalno putovanje na ovoj razini, kad nas stavlja pred ograničenja, dopušta da obnovimo vrijednosti kao što su poštovanje, solidarnost, autentičnost, dar sebe samoga. Ali posebno, etika ograničenja poziva sve da budu samilosni i svjesni – ne samo svjesni toga tko smo, nego i da prihvatimo to što u stvarnosti jesmo. “Etika ograničenja stavlja nas u odnos s jednim presudnim i hrabrim činom, a to je prihvaćanje naše ljudske prirode. Bez etike ograničenja ne mogu se učiniti ti koraci, a bez tih koraka, etika ograničenja ne služi ničemu. Tome što ne uspijemo primijeniti etiku ograničenja, možemo samo hraniti utemeljenu dvojbu da ne činimo ništa kako bismo postali ljudi.”⁹

b) Stid kao dar vjernosti drugome

U stidu se može ukazati na element shvaćen kao stupanj otvorenosti drugome, a to je element koji stavlja u krizu “individualizam u samoostvarenju”. Ideal samoostvarenja jest vjernost sebi samima: svojim potrebama, težnjama, ciljevima, zbog kojih se čak i odnosi ljubavi žrtvuju. Ovaj mekani relativizam ima toliko prožimljuću narav da se njegova alternativa shvaća kao upropaštena prilika ili neostvaren život. Suprotna tvrdnja kaže da je odnos prema drugome projekt, uzimajući u obzir odgovornost koju se ima za oslobađanje i bujanje života. Zbog toga, smisao upisan u iskustvo stida ukazuje na prijelaz iz opće individualnosti postojanja u jedno poosobljenje koje pretvara život u originalni i nezamjenjiv događaj. Biti muškarac i žena jest put koji nije nikad dovršen, ni omalovažavan, i koji u susretu s d/Drugim zadobiva svoje pravo obličje, uz zabrinutost za jamstvo ostvarenja jako blisko etičkoj neutralnosti. Ali, jedan takav put moguć je samo ako se ima iskustvo osjećaja pozvanosti, zatraženosti. To iskustvo dokida ideju funkcionalnosti i uloge, koja je potrebna u trgovačkoj logici razmjene. To iskustvo znači misliti o životu kao o projektu, a ne nečemu što je nastalo slučajno, i što ima nepoznatu sudbinu, koja je često neprijateljski nastro-

⁹ R. Peter, *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001., 135.

jena prema želji subjekta za kvalitativnim rastom. U tom zadatku poziv otkida drugoga i sebe od svega ostaloga nejasnog, pomažući da budemo svoji, da budemo graditelji pogleda na život hranjen darom i besplatnošću.

Razumije se, onda, zašto vjernost slama afektivnu maštu koja za ideal ima življenje *na pola vremena* (*part-time*) i vodi se logikom traženja bezuvjetne autonomije. S određenog gledišta, odnos uništava želju za samoljubljem: bilo zato što poništava tvrdnju o potpunom altruizmu koji vjeruje da može služiti zaboravljajući sebe i ne dajući drugome slobodu; bilo zato što pokazuje nestabilnost uvjerenjâ koja odnose vide samo kao mjesto za oslobađanje emotivnih napetosti. Ulagati u dubok odnos i zaklinjati se na vjernost, znači jako riskirati, jer se tako postaje ovisan o partneru. I to s jakom sviješću da bi ta ovisnost mogla biti neuzvrćena. "Raširena i olako oblikovana svijest o tome da su svi odnosi 'čisti' (naime: krhki, ranjivi, vjerojatno nisu određeni da traju dulje od onog vremena u kojem su pogodni, nestalni) nije polje na kojem povjerenje može pustiti korijenje i procvjetati".¹⁰

Vjernost se nameće kao model kvalitativno drugačijeg odnosa, jer stavlja skupa jedinstvo i dvojnost na dugački put, kojemu je potrebno vrijeme. Susresti drugoga zadatak je i otkriće koje nikad ne završava, i vjernost je uvijek u budućnosti koja se nalazi u drugome te zahtjeva veliki napor decentralizacije vlastitog Ja, odvezivanje da bi čovjek prihvatio da je preobražen. Radi se naime o ljubavi i pozivu na ljubav koja je s one strane bilo kakvog uvjetovanja, koja se ne može zaustaviti na ideji o ugovoru na određeno vrijeme. Vjernost, drugim riječima, ocrtava življenje po logici saveza i dara. U tom okviru, riskirati vlastiti život znači prihvatiti da se iz odnosa izlazi promijenjen i otvoriti se za priču drugoga. Kada govorimo o daru, potvrda da je netko slobodan dobije se preko njegove odgovorne ovisnosti.

Dakako, odnos nije zajamčen jednom zauvijek, ali cijela istina nalazi se u etici osjećaja koju znaju stvoriti osobe sposobne za vjernost. Obitelj i brak prizivaju ono prvenstvo koje ima drugost u uzajamnosti dara, opovrgavajući uobičajenu tvrdnju koja kaže da se institucionalna stvarnost protivi dinamizmu i želji za samoostvarenjem. S druge strane, nitko nije tako naivan da ne bi shvatio kako je riječ o ne baš jednostavnom pothvatu koji nadilazi privid olakog i prikladnog odnosa. S tog gledišta treba naglasiti da kršćanski prijedlog

¹⁰ Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari, 2007., 126.

ne vara niti skriva poteškoće koje se javljaju u poštivanju uzajamne pojedinačnosti. Kad govori o odnosu kršćanski prijedlog ukazuje na *trajnu revoluciju* koja je usmjerena na oslobođenje i sreću drugih, a u braku se predstavlja kao snaga koja obnavlja identitet i postojanje u pogledu drugoga. Nikad ne možemo živjeti za sebe i voljeti sebe, ako nismo voljeni. Zbog toga, vjernost smiruje nesigurnosti koje u pozivu na ljubav mogu izroniti kao dar, hraneći vjernost koja je kao projekt moguća, usprkos podbacivanjima i ranama, zahvaljujući ljubavi koju Duh isprepliće u pustolovini uzajamnosti.

c) Prepoznati se kao bića potrebe: proročanstvo stida

Ne treba nas začuditi tvrdnja koja u stidu vidi simbol naše nesigurnosti i egzistencijalnog siromaštva. To je znak da život ne nalazi u sebi svoju dosljednost i da je svaki čovjek strukturalno obilježen potrebom, željom, očekivanjem boljeg sutra. Koliko god zvučalo čudno, u tvrdnji da je stid uvjet postojanja, sačuvan je *smisao stvarnosti kao dara*, koji se treba zamijetiti i staviti u praksu. U logici dara tijelo je egzistencijalna istina ne po logici koristi ili potrebe, nego kao nepredvidivi znak besplatnosti koja izranja iz slobode. Na toj razini, moglo bi se i pružiti otpor prema društvu koje umnaža beskorisne objekte koji često zagađuju potrebu za hranjenjem života. Čovjek, slijedeći evanđeosko siromaštvo, nema svoje središte u subjektivnosti odvojenoj od bilo kakvog odnosa, nego se otkriva kao darovan sam sebi od strane velikodušnosti koja ima smisla ako se shvati kao dar od strane jednog mnogo većeg dobra. Nije pretjerano potvrditi da dar stvara odnose i identitet, i zbog ovoga može biti opasan, jer dovodi do priznanja i izlaže te drugomu, još više ako je nepoznat. Snaga dara i njegov još veći izazov sastoji se, dakle, u uvođenju načela uzajamnosti i u vrijednosti odnosa. S jednom naznakom: u daru nema ravnoteže ni simetrije, budući da nadilazi zakon tržišnice i ocrta stil međuovisnosti. Samo se pod tim okolnostima nesavršenost, koja smeta i ponekad deprimira ljude, ne zatvara u nepodnošljivu tragičnost ili, suprotno tome, u narcističko samopotvrđivanje vlastitih želja. Biblijsko iskustvo nesavršenosti našeg Ja ukazuje na način viđenja Sebstva koji je pozvan prijeći *prag* vlastitog obzora, preko kojega susret s Bogom pokazuje da je ograničenje od životne važnosti, da nema destruktivan karakter. Ograničenost ukazuje na to da je čovjek manjkav, posebno što se tiče odnosa prema dobru i zlu, koji šalje još jednom na polje povjerenja u kojem je jedino moguća prava spoznaja: sebe, drugoga, stvarnosti, Boga. "U tom smislu, božanski poredak proglašava 'zakon' ljudskoga bića, koji strukturira njegovu želju preko dara ograničenosti i otvara mu stazu autentičnog razvoja u odnosu s drugošću, iz toga proizlazi da

od trenutka u kojem je Adam strukturiran od strane takvog zakona, 'nije dobro da bude sam' (Post 2, 18)."¹¹

Na drugome mjestu, iskustvo stida *može se prevesti u logiku dijeljenja*. Svaka autentična gesta ljubavi osiromašuje, zato što čini da se čovjek zauzme u svojoj cjelovitosti i ima za posljedicu smanjenje sigurnosti i objektivne zaštite. *Tko voli, uvijek je izložen*. Zbog toga može voljeti samo tko ima duh siromaštva, tj. tko neće ugušiti drugoga, tko će ga pustiti slobodna u njegovoj pojedinačnosti, što često dovodi do toga da je osoba odvojena od sebe i od svojih već utvrđenih pogleda na svijet. Tko nije siromašan, ostaje zatvoren u sebe, nesposoban za budućnost, budući da nije otvoren za iskustvo drugoga. Ljubav, prema Novom zavjetu, uzrokuje preokret prirodnog kretanja, onog koje se sastoji od kretanja našeg Ja prema našem Ja, i uzrokuje oblikovanje egzistencije koja je sastavljena od odnosa koji nisu utemeljeni na logici vlasništva i samodostatnosti. Baš kako je živio Isus Krist koji je, u iskustvu decentralizacije samog sebe i u daru drugima, prenio vrijednost logike ljubavi koja ne poznaje granice. "Alternativa između želje kao autonomnog izričaja ljubavi i božanskog zakona kao njezine heteronomije otklanja, još jednom, *trećost* biblijskog iskustva; riječi zakona kao sudjelovanja na božanskoj dobronamjernosti, kao solidarnost prema 'drugome' u njegovoj drugosti, onkraj ograničenog svijeta pojedinca. Stvorivost postaje ovdje, u ponavljanju božanskog gesta, djelovanje sa-stvoriteljem: darovati dobar svijet svakom tijelu koji ga iščekuje."¹²

Naposljetku, stid može oblikovati *siromaštvo koje bi bilo uvjet za postojanje obilježeno suživotom*. Antropološka tajna kršćanstva je u tome da smo osobe, tj. tajna je u preobrazbi pojedinca u odnosni subjekt, i preobrazbi kolektivnosti u zajednicu, gotovo kao da nam time ukazuje na neizbježne napetosti koje ljudi gaje prema odnosima priznanja i prihvaćanja. Evanđeoski poziv sastoji se u tome da omogući svakoj ženi i muškarcu da ponovno aktivira ideal *dobrog samaritanca*, uzvišenog i skandaloznog za neka vremena: nadilaženje individualnosti (i obrnute pojave, anonimnog kolektivism), oblikujući život koji je susret subjekata u slobodnoj uzajamnosti i međusobnom dijeljenju, u osjetilnoj prisutnosti bližnjega. Možda zbog toga blaženstvo siromaštva uzrokuje protuudar u življenju egzistencije, budući da ostavlja trag napetosti između slobode želja i solidarnosti. Svejedno, preuzima na sebe odgovornost da uputi na

¹¹ A. Wénin, *Il serpente e la donna, o il processo del male secondo Genesi 2-3, Concilium* 40 (2004) 58.

¹² A. Rizzi, *Ermeneutica della creaturelità*, u: G. Ferretti (ur.), *Ermeneutiche della finitezza*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998., 196-197.

moгуći bijeg od sigurnog narcizma jer uvodi logiku bratstva kao onoga koji oblikuje ljudsku narav, bez ograničenjâ, osim onih veznih uz uzajamni protok prava i obveza. Antropologija stida, kako smo vidjeli, traži da se ostane zabilježen po ljubaznosti i solidarnoj podjeli, što je važna *moгуćnost* za sprječavanje opasnosti međuljudskog sukoba i sukoba među kulturama.

5. KRATAK ZAKLJUČAK

Iskustvo srama i stida teološki pokazuje kako čovjek ne griješi kada priželjkuje vlastitu sreću i ostvarenje. Pogreška se čini kada se zmija pobrkâ s Bogom; ili, još bolje, kada se pobrkâ tumačenje života koje nudi zmija s ponudom smisla koja se nalazi u događaju sklapanja saveza s Bogom. Stid, zapravo, ne poništava moгуćnost opažanja čovjekove slabosti i ranjivosti, nego ju združuje s nježnošću koju Bog jamči kada izrađuje "čovjeku i njegovoj ženi odjeću od krzna pa ih odjenu" (Post 3, 21). Takav zaštitnički čin paradoksalan je jer uvodi u ljudsko iskustvo naopaku dvojbû: Bog stavlja u središte svoga odnosa *načelo brige*, jedino koje je u stanju nadići sebičnost i oholost. Na čovjeku je da odabere to načelo, a da ne poništi razliku koja podučava kako zadržati stid u pogledu, milovanju, i kreativnom prihvaćanju.

Prevela: *Gina Šparada*

EMBARRASSMENT AND SHAME: THEOLOGICAL HERMENEUTICS OF HUMAN CONDITION

Summary

The experience of shame and embarrassment are signs of the human condition marked by frailty and the need of the other. They represent the reality present in all cultures and religions. Biblical, anthropological and theological reflexion shows that to be a man and woman means to accept your own limitations, to accept life as a gift, to be able to interpret emotions and desires as a place where you open yourself to others, to the world and to God. Even in difficulties and failures it is important to know how to change your own attitude when faced with the other, foregrounding care and recognition. This is the only way to build the mankind sensitive to the good of all.

Key words: *shame, limitation, care, gift of life, relationships.*