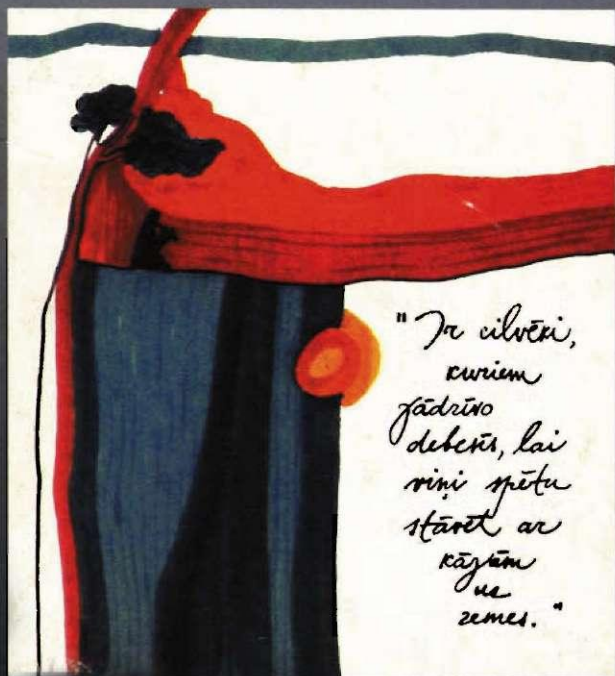


# CEĻŠ

TEOLOĢISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS

Nr. 52, 2000



PRAKTISKĀ TEOLOĢIJA

# CELŠ

Nr. 52,  
2000

## **Latvijas Universitātes teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums**

**CEĻŠ** ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums. Tā interešu lokā ir reliģijas socioloģija un vēsture, socioantropoloģija, kultūra un citas ar teoloģiju un reliģiju izpēti saistītas disciplīnas.

**CEĻA** izdošanu atbalsta  
**Prof. Arvida Ziedoņa fonds.**

### **REDAKCIJAS KOLĒĢIJA:**

#### **Galvenais redaktors**

##### **E. Grīslis**

Ph.D., Prof., University of Manitoba, Canada;  
Latvijas Universitāte.

##### **I. Kalniņš,**

Dr. Theol., Latvijas Universitāte

##### **V.V. Klīve**

Ph.D., Prof., Latvijas Universitāte.

##### **J. Sikstulis**

Dr. Philol., Latvijas Universitāte.

##### **A. Ziedonis**

Ph.D., Prof., Muhlenberg College,  
Allentown, PA, USA;  
Latvijas Universitāte.

##### **I. Leitāne**

Dr. Philos., Latvijas Universitāte.

## Copyright

© 2000, Latvijas Universitāte  
© 2000, E. Cacure  
© 2000, U. Jumejs  
© 2000, I. Kalniņš  
© 2000, A. Karpova  
© 2000, V. Klīve  
© 2000, I. Leitāne  
© 2000, A. Līduma  
© 2000, G. Līdums  
© 2000, R. Slenczka  
© 2000, D. Skudīņa  
© 2000, J. Tambergs  
© 2000, V. Vārsbergs  
© 2000, M. Vidnere

Datorsalikums ***E. Sinkēviča***  
***K. Freibergs***  
***A. Hansons***

Redaktore ***V. Kanepe***

Māksliniece ***I. Murāne-Grantīna***

LU Teoloģijas fakultātes  
izdevniecība ***Ceļš***

Redakcijas adrese  
Raiņa bulv. 19,  
LV-1586 Rīga, Latvija  
Reģ. Nr. 1431

## Saturs

### Redakcijas lapa

### Teoloģija un pastorālais darbs

<i>Imants Kalniņš</i>	
Praktiskās teoloģijas loma postmodernisma laikmetā	8
<i>Reinhard Slenczka</i>	
Luther als Seelsorger für unsere Zeit. Gelebter und gelehrter Glaube	30
<i>Visvaldis Varnesis Klīve</i>	
Ētika un pastorālais darbs	76
<i>Vilis Varsbergs</i>	
Draudze - teologa praktiska darba vieta	84
<i>Gatis Līdums</i>	
Cilvēks Dieva līdzībā	110
<i>Dace Skudina</i>	
Dzīves un nāves krustceļus staigājot: kapelāna darbs slimnīcā	135
<i>Imants Kalniņš</i>	
Dažas piezīmes par pastorālās aprūpes jautajumiem M. Lutera teoloģijā	143

### Garīguma psiholoģiskie meklējumi

<i>Māra Vidnere</i>	
Sāpju ceļš garīgumā	152
<i>Ārija Karpova</i>	
Psiholoģijas atvērtība un garīguma attīstība	168
<i>Elmira Cacure</i>	
Visbūtiskākās pieredzes meklējumos: ieskats K. g. Junga atziņās par reliģiju	177
<i>Uldis Jumejs</i>	
Vainas sajūta pastorālās padomdošanas praksē	189
<i>Anna Līduma</i>	
Latviskā audzināšana	199

### Teoloģija un zinātne

<i>Juris Tambergs</i>	
Zinātnes un reliģijas dialoga problēma 21. gadsimtā	209

## Redakcijas lapa

Austrumu kristietībā pastāv fundamentāla nostādne, proti, ka "teoloģija ir praktiska". Teologs ir tas, kurš ir pieredzējis Dieva klātbūtni. Viņa padomi saviem ticības brāļiem un māsām nav tikai viņa privātā pieredze, tā nav psiholoģijas, sabiedrības sociālo nostādņu un medicīnas sasniegumu sintēze ar teorētisko, akadēmisko teoloģiju. Austrumu kristietībā pastorālā padomdošana ir dievišķa mistērija, kurā garīdzniekam ir jāievēro zināmi noteikumi, lai sniegtu "intuitīvu" atbildi, kas patiesībā nav viņa atbilde, bet ir Dieva Svētā Gara padoms. Šajā padomu došanā un ņemšanā ir daži elementi, kas praktiskajā dzīvē ir grūti sasniedzami. Pirmais ir Dieva dāvana, patiesa harizma jeb, ka mēs teiktu, īpašs talants, ko nevar ne iemācīt, ne pasniegt, bet tikai izkopt. Otrs elements ir paša padomdevēja daudz dziļākā iesakņotība Dieva mistiskajā dzīvē nekā padoma prasītāja reliģiska pieredze. Un runa šeit nav par teoloģisku izglītību, bet par to askēzes stingrību, nelokāmību dvēseles un miesas šķīstībā, izturību lūgšanā un pārdabisko dāvanu piedzīvojumi, kas ir labi pazīstami mistiskās reliģijas cēla gājējiem.

Dzīvē šādu personību ir pārlietu maz, lai ikdienā varētu saņemt padomus no garīgās dzīves ģēnijiem. Mācītājs parasti cinās (ja viņš to vispār dara) ar daudziem un dažādiem netikumiem, un viņa atšķirība no parastā baznīcas apmeklētāja vai arī neapmeklētāja ir tā, ka viņš ir savas nozares profesionālis. Ne katram profesionālim ir mistiskās dāvanas, gluži tāpat, kā ne katram profesionālam mūziķim vai māksliniekam ir talants. Šādos gadījumos ir jāpaļaujas uz zināmu noteikumu summu, uz profesionalitāti, ko dod sava amata prasme, savas nozares zinātniskās un teorētiskās iestrādes. Tā tas ir pastorālajā teoloģijā, kuras

uzdevums ir dot padomus garīgu situāciju un problēmu risināšanā. Ikviens konfesionālais virziens, vai tā būtu ortodoksija, katolicisms vai protestantisms, ir attīstījis savu atšķirīgu pastorālās teoloģijas variantu. Specifiski protestantisko pieeju V.V. Klīve savā rakstā izsaka sekojoši:

"Mēs nevaram un nedrīkstam izšķirties otra cilvēka vietā. Dievs ir radījis cilvēkus ka autonomas būtnes, kas ir atbildīgas par savu rīcību. Šajā ziņā mums var būt lieli kārdinājumi ieteikt, ja ne "uzspiest", mūsu pašu ieskatus otram cilvēkam. Varbūt mūsu vislabākie ieskati vienkārši neder otram. Tas gan ir laicīgi, gan mūžīgi. Šeit mēs dzīvojam katrs savu dzīvi, un mūžībā mēs individuāli stāvam Dieva priekšā. Šeit vietā ir vairākas piebildes. Vispirms, pastorālais padomnieks atklājot dažādās iespējas, ir tikai padomnieks, un nevis noteicējs. Padoma meklētājs tas visas var noraidīt, un mums ir jarespekte viņa izšķiršanās." Kristīgajos Austrumos šādu "izšķiršanos" sauktu par "sekošanu savai gribai", kas ir lielākais askētisko principu pārkāpums. Tātad šai rakstu krājumā mēs varam iepazīties ar izteikti protestantisku pieeju iezīmētajam jautājumam.

52. "Ceļa" laidniens ir apzīmēts ar nosaukumu "Praktiska teoloģija". Šis jēdziens ir plašāks par "pastorālo teoloģiju", jo ietver daudzas un dažādas dzīves jomas, kur teoloģiskā doma, reliģiskais dzīves veids vai kristīgā pārliecība sastopas ar ikdienas situāciju, — vienalga, vai tās rodas sadzīves, zinātnes vai draudzes kontekstā.

Lasītāja rokās nākušais "Ceļa" eksemplārs ir sagatavots ar Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes Praktiskās teoloģijas katedras spēkiem. Katrs no katedras štata docētājiem, kā arī no tiem, kuri aktīvi sadarbojas ar katedru, ir prezentējis savu teoloģiskā darba tēmu un ar savu rakstu ir izteicis savu teoloģisko "Credo". Parlasot katedras devumu, nevar neatcerēties minēto Austrumu Baznīcas gudrību, ka "teoloģija ir praktiska".

Katedras vadītājs I. Kalniņš praktiskās teoloģijas uzdevumu definē ar sekojošiem vārdiem:

"Praktiskās teoloģijas centrālā interese ir teoloģijas pielietošana Baznīcas darbā un arī ārpus tās robežām. Tās uzdevums tamdēļ ietver arī dialogu ar citām zinātņu disciplinām un pasauli." Šiem uzdevumiem I. Kalniņš paliek uzticīgs savos divos rakstos. Fakultātes ilggadīgais dekāns V. Vārsbergs

uzmanību koncentrē uz draudzes lomu modernajā sabiedrībā. Tradicionālā, no imperatora Konstantīna laikiem nākusi valsts teritorijas, impērijas politisko mērķu un Baznīcas sapludināšana vienotā veselumā, ko autors sauc par "kristiānismu", ir devusi mums tradicionālos priekšstatus par draudzi, kuri ļoti mazā mērā atbilst gan Evaņģēlija saturam, gan mūsdienu pasaulei. V. Vārsbergs dod trapīgu Latvijas Ev.-lut. baznīcas stāvokļa raksturojumu.

Gatis Līdums piedāvā pārdomāt jautājumu jautājumu — Dieva līdzību cilvēkā. Šī kristietības fundamentālākā nostādne nemaz nav tik vienkārša un deklaratīva, kā tas varētu likties no pirmā acu uzmetiena. Par to vairāk varam uzzināt, izlasot šo teorētiski ievirzīto, bet ļoti interesanto rakstu.

Dace Skudiņa daudziem ir palikusi prāta ka trausla, klusa, ļoti sekmīga studente. Šodien viņa strādā ASV, kur nes ļoti grūto slimnīcas kapelāna nastu svešas mentalitātes pasaulē, kur nākas dzīvot amerikāņu angļu valodā, raibā reliģiskā un konfesionālā vidē, kuru ir jāizprot, ar kuru ir jābūt aktīvā dialogā. Par to lai liecina tikai viena rindkopa no viņas rakstītā:

"Paiet vismaz kādas divdesmit minūtes, pirms es dodu apstipriņošu atbildi ārstiem, ka piederīgie ir gatavi runāt par lietām, kas saistās ar pacienta atslegšanu no medicīniskās aparatūras un orgānu ziedošanu. Ģimene vēlas ziedot, ticot, ka tadējādi viņu tuvākais turpinās dzīvot un palīdzēt citiem. Māte raudot stāsta par sava dēla labsirdīgumu un devīgumu un savu neizpratni, sāpi, ka tik drausmīga traģēdija ir skārusi viņu ģimeni. Cieši turot manu roku, viņa lūdz mani būt klāt, kad visa ģimene pēdējo reizi ies palātā atvadīties no tuvinieka: "Pats Dievs tagad nevar vairs ko mainīt, bet laikam jau tāpēc viņš sūta līdzcilvēkus, kas var uzklaust manu dvēseles sāpi un tukšumu."

Ka jau parasts, "Ceļš" ietver arī virkni citu rakstu, kuru problemātikai ir tiešs sakars ar kristietības ikdienu jeb praktisko teoloģiju.



*Imants Kalniņš*

**Praktiskās teoloģijas loma  
postmodernisma laikmetā**

**S**ākot ar divdesmitā gadsimteņa vidu, aprakstot mūsdienu kultūras virzienus, dzīves stilu un vērtības, arvien biežāk parādās vārds “postmodernisms”. Lai gan šis termins ir sastopams arvien biežāk, tā saturs vēl vienmēr nav skaidri definēts. Plašākā nozīmē to var apzīmēt kā posmu kultūras dzīvē, kas seko modernajam periodam un ietver samērā plašas dzīves nozares: mākslu, zinātņi, arhitektūru, filozofiju, teoloģiju līdz pat uzskatiem par ikdienas dzīves stilu, vajadzībam un iespējām. No vienas puses, postmodernisms parāda iespēju plašumu un daudzumu visās dzīves nozares, no otras puses, tas noraida teorētiskas sistēmu struktūras, kas rādītu virzību pretīm iepriekš nospraustiem mērķiem. Postmodernisms noraida vispārpieņemtās un neapšaubītās pieredzes ceļa zīmes un koordinātes, piemēram, laiktelpas regularitāti un nosacītību, uzsverot relativismu un plurālismu, tā vairojot nedrošību un nenoteiktību.<sup>1</sup>

Ka redzams no iepriekš teikta, postmodernisms ietver visparēju ieskatu par pasaules un dzīves pārveidošanu, un tā kontūras vēl nav skaidri iezīmētas, lai gan tās pamazām ir veidojušās jau vairāk nekā pusgadsimtu. Ir arī redzams, ka termins “postmodernisms” vairāk attiecas uz laikmetu tā kopumā, nevis uz noteiktu ideoloģiju.

Postmodernisma meklējumus lielā mērā var uzskatīt par atraisīšanos no iepriekšēja laikmeta – modernisma iespaidiem, kas autoritatīvi pakļāva

<sup>1</sup> Paul Lakeland *Postmodernity*. – Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 1-7.

visas dzīves un kultūras izpausmes prāta slēdzieniem, pārliecībai par neapturamu lineāru progresu un dabaszinātņu noteicošajai lomai.

Šī uzskatu jeb paradigmu maiņa ir līdzīga, modernismam nomainot pirmsmodernismu, kura paradigmas tika izteiktas teoloģiskā "valodā". Ticība cilvēka prāta spējām radīja iespēju zinātnes un tehnoloģijas uzvaras gājienam pār dabu un likteni, dodot cerību pamata realitāti un patiesību izteikt objektīvo zinātņu valodā. Postmodernisms šo iespēju apšaubā. Šis dominējošās dabaszinātņu "valodas" jeb paradigmas apšaubīšana tomēr nenozīmē atgriešanos pie pirmsmodernisma uzskatiem un pie šī perioda teoloģiskās valodas.<sup>2</sup>

Šī raksta nolūkā, nedz arī iespējās neietilpst apskatīt teoloģijas un dabaszinātņu mijiedarbību visā tās kopumā postmodernisma ietvaros, bet gan vienīgi ieskicēt kontūras, kurās varētu norisināties dialogs teoloģijai ar citām disciplinām praktiskās pielietošanas saskarsmē. Džordžs Lindbeks (*George Lindbeck*), postmodernisma teoloģijas pārstāvis, to ir izteicis jautājumā: "Kā uzrunāt tagadējo pasauli, nezaudējot bibliskās teoloģijas integritāti?"<sup>3</sup>

Praktiskās teoloģijas centrālā interese ir teoloģijas pielietošana baznīcas darbā un arī ārpus tās robežām. Tās uzdevums [tamdē] ietver arī dialogu ar citām zinātņu disciplinām un pasauli. Ar tādu pieeju šis raksts un arī turpmākie šos jautājumus ir mēģinājuši risināt.

### *Pirmsmodernisma iezīmes*

Pirmsmodernisma pasaules uzskats bija grieķu kosmoloģisko un ebreju teoloģisko uzskatu sintēze. Dievišķā realitāte bija Visuma pamats, reizē sākums un gals. Lai gan pastāvēja divas pasaules – transcendentālā un materiālo objektu pasaule, tomēr tās abas bija hierarhiska vienuma, kur materiālais ir pakļauts garīgajam, miesa - dvēselei, kalpi - kungiem, valdnieki - eņģeļiem un pasaule - Dievam. Viss redzamais un neredzamais bija iekļauts dievišķā drāmā, kuras viduspunktā – starp debesīm un eļļi - atradās cilvēks, ilgojamies pēc Dieva un dzīves debesu valstība, bet neatturami vilkts pie zems, pie

<sup>2</sup> Ted Peters *Dialog*, Vol. 24/3, pp. 222-225.

<sup>3</sup> George A. Lindbeck, et al. *Postmodern Theology*. – San Francisco: Harper, 1989, p. XI.

miesas dzīves un pazudināšanas. Cilvēks bija ciņas lauks starp debesu valstību un elli. Dievs un pestīšana, sātanis un pazudināšana bija objektīvas realitātes, tāpat arī simboli, antropomorfiskie tēli un mistiskās vizijas, par kurām runā Bībelē, bija objektīvi fakti, kuri veidoja cilvēka pasaules uzskatu. Pamatā tam bija Augustīna uzskati, kuri bija noteicošie viduslaikos un balstījās Platona filozofijā, kas uzsvēra duālismu starp garīgo un materiālo daļu.

Vienotāja saikne bija baznīca, kur dievišķais ar laicīgo saskārās. Baznīcas ietekme aptvēra visu dzīvi. Tā veidoja kulturālās un sociālās attiecības, uzskatus par mākslu, zinātņi, ētiku un visu, ar ko dzīvē bija jāsaskaras.

Savu kulmināciju pirmsmodernisma laikmets sasniedza Akvīnas Toma (1225.-1275.) macība, kurš uzsvēra pasaules izziņas pozitīvo nozīmi, tā ceļot tiltu starp Dieva atklāsmi un cilvēka prātu, starp teoloģiju un zinātņi. Viņa uzskati pamatojās Aristoteļa hilomorfismā, kas vienoja formu ar matēriju, tā mīkstinot Augustīna strikto duālismu starp garīgo un laicīgo pasauli. Pēc Akvīnas Toma uzskatiem, Dieva radītā hierarhiskā celtnē ir kā kāpnes, kur savu vietu var atrast patiesība, kuru atklājam daba un pasaulē, kā arī tā, kura nāk tieši no Dieva atklāsmes. Viņš ir pārliecināts, ka patiesība ir viena un tās pamats un sākums ir Dievā, lai gan ir divi ceļi, kas ļauj tai tuvoties. Tie ir racionālas izziņas un dievišķas atklāsmes ceļi. Tie pamatojas tiešā ontoloģiskā apziņas vienībā ar Visuma transcendentālajiem pamatiem. Lai gan ierādot vietu un lomus dabaszinātņei, Akvīnas Toma paradigma jeb noteicošā "valoda" bija teoloģiska, kas raksturoja šo pirmsmodernisma laikmetu. Šis valodas metaforas izteica kosmu kā kopīgi darbojošos organismu pretim Dieva mērķim – pestīšanai. Tā vidū atradās zemes pasaule un cilvēks.

Tā modernā laikmeta priekšvakarā Aristoteļa zinātniskie uzskati, arī Ptolomeja astronomija, bija cieši vienoti ar pastāvošo teoloģiju. No tā izrietošā konsekvence bija: katra kritika vai jauninājums šajā filozofiskajā un kosmoloģiskajā sistēmā varēja būt apskatīts vienīgi kā tradicionālās teoloģijas apšaubījums, kas vestu pie konflikta un jaunas paradīgas veidošanas. To radīja sekojošās Kopernika un Galileja kontraversijas 16. un 17. gadu simtēni, no kurām arī izveidojās modernisma kultura, un dabaszinātne kā disciplīna kļuva neatkarīga no

kristīgās baznīcas intelektuālās jeb teoloģiskās autoritātes.<sup>4</sup>

### *Modernisma dominante*

Renesanses laikmetu 15. gadu simteni var uzskatīt kā modernisma perioda ievadījumu vai arī kā viduslaiku noslēguma posmu. Vārdu "renesanse" lieto, lai apzīmētu jaunas kultūras rašanās sākumu pretstatā viduslaiku tradīcijām. Tas reizē ir arī mēģinājums panākt antikās kultūras atdzimšanu jeb atgriešanos. Tas izpaudās galvenokārt mākslā, filozofijā un literatūrā, sekojot antikas pasaules paraugiem.

Kā jauna laikmeta ievadījums renesanse, lai gan neizteica pasaules uzskatu jaunā paradigmā, tomēr radīja jaunas pamatiezīmes, kuras noveda pie kultūras periodu šķirtnes. Viena no šīm renesanses pamatiezīmēm bija uzticēšanās cilvēkam – cilvēka spējam un brīvībai. Lai gan renesanses cilvēks nenoliedza Dievu, viņš dievišķās gudrības un skaistuma izpausmi saskatīja cilvēkā un citās Dieva radītās pasaules lietās. Uzticība cilvēkam izpaudās renesanses lielajā uzsvārē uz individuālismu, kas bija ka pretsvars iepriekšējā laikmeta cilvēku piederībai ciešam kopībam un hierarhijām. Viduslaiku hierarhijas, kas līdz tam bija devušas cilvēkiem drošību, bija savu laiku pārdzīvojušas un vairāk kalpoja, apspiežot individuālo vitalitāti.<sup>5</sup>

Galvenās pārmaiņas pasaules uzskata veidošanā norisinājās nākošos gadu simteņos. Nikolajs Koperniks (1473.-1543.) un Galileo Galilejs (1564.-1642.) radīja jaunus priekšstatus par pasaules telpisko sakārtojumu. Koperniks to iesāka ar savu novērojumu, ka zeme nav nekustīgs kosmosa centrs (t.i., geocentriskais skatījums), ap kuru griežas saule, bet gan otrādi. Galilejs to papildināja ar mācību par paātrinājumu, kurā ir iekļautas visas planētas. Johans Keplers (1571.-1630.) apstiprināja Kopernika heliocentrisko teoriju un izskaidroja planētu kustības likumsakarību. Īzaks Ņūtons (1642.-1727.) šos iepriekšējos atklājumus un teorijas astronomijā un fizikā papildināja un nostiprināja.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> James B. Miller, turpat, pp. 1-2.

<sup>5</sup> Rollo May *The Meaning of Anxiety*. – New York: W.W. Norton & Co., 1977. pp. 177-186.

<sup>6</sup> Maija Kūle un Rihards Kulis. *Filosofija*. – R.: Burtnieks,

Visi šie atklājumi izveidoja jaunu modernās pasaules ainas izpratni, kurā dabas likumības un dabaszinātņu metaforas bija noteicošās. Šie uzskati izmainīja kristīgās teoloģijas paradigmas, kas dibinājās uz dievišķās un zemes pasaules hierarhisko vienību. Tās kosmu izskaidroja kā organismu virzībā pretim gala mērķim. Šī organisma modeļa vietā nāca matemātiskās paradigmas, uzsverot mehānistisko kauzalitāti. Pasaules paraugs kļuva mašīna, kas sastāv no daļām, kuras ir savstarpēji izmaināmas. To darbībai nav vajadzīgs dievišķs izskaidrojums. Ar to pasaules izpratne no kristietības viedokļa kļuva nesvarīga.

Iepriekš minētie atklājumi, kas norādīja uz materiālo pasauli kā primāro pamata realitāti, tālāk tika formulēti filozofisku uzskatu sistēmās. Divi zinātnieki, filozofi, it īpaši bija nozīmīgi šo uzskatu veidošanā - Renē Dekarts (1596.-1650.) un Imanuēls Kants (1724.-1804.).

Dekarts savos uzskatos bija duālists, jo pieņēma, ka eksistē divas realitātes: domājošā un materiālā daļa. Materiālā jeb fiziskā daļa, arī cilvēka ķermenis, darbojas, pamatojoties uz mehāniskiem un matemātiskiem likumiem. Zinātnes uzdevums bija šos likumus atklāt, lai lietas, objektus, notikumus varētu izprast, mainīt, veidot un virzīt.

Pie "garīgās" daļas piederēja cilvēka prats jeb dvēsele un domāšana. Dekarta jautājums bija: "Kā es varu būt drošs, ka manas domas atbilst ārējai objektīvai pasaulei?" Tas bija jautājums, kā cilvēka prāts piedalās materialās pasaules izziņas procesā. Ar to Dekarts pieņem, ka patiesā, objektīvā pasaule neatrodas cilvēka prātā. Vienīgā iespēja cilvēka prātam aptvert un izziņāt šo objektīvās pasaules patiesību ir - šaubas. Tas nozīmē apšaubīt visu, ko dod sajūtas, morālās vērtības un visu citu personisko un subjektīvo. Pilnīgu uzticību viņš dāva vienīgi matemātikai, kas var sniegt drošas zināšanas. Uz matemātiku dibināta izziņa sniedz patiesas zināšanas par materiālo pasauli, un tamdēļ teoloģisko autoritāšu un Svēto Rakstu uzskati par debesīm, Dievu un transcendentu pasauli nav pierādāmi un ir pat apšaubāmi. Ar to Dekarts atdala cilvēku kā domājošu subjektu no fiziskās pasaules objektiem, iedibinot modernisma zinātnisko metodi.

Kantu nodarbināja epistemoloģiski jautājumi - jautājumi par zināšanu rašanos. Lidzīgi Dekartam viņš zināšanas iedalīja divas atsevišķas substancēs: fenomenos un numenos. Fenomeni deva izziņu par pasauli, lai gan objektīvo pasauli neatspoguļoja tiesi. Lietu, objektu realitāte eksistē, bet mēs par to uzzinām veidā, kā mūsu prāts ir spējīgs uzņemt. Tātad izziņa par pasauli pārvietojas no objektīviem faktiem uztverosā prātā. To, ko prāts uztver, tas sakarot laika un telpas kategorijās, kas ir prāta apriorās struktūras. Ar to Kants apgriezta otrādi Dekarta jautājumu, kā cilvēks var būt pārliecināts, ka viņa domas atbilst ārējai pasaulei. Kanta jautājums bija: kā pasaule piemērojas cilvēka prātam.

Nūmeni, pēc Kanta domām, bija substances, kas apziņa atrodas jau pirms pieredzes, ārpus izziņas sfēras. Tās ietver vērtības, morāles normas, likumus, ticību Dievam, pasaules skatījumu kā kauzālu veselumu, - substances, kuras viņš apzīmē ar jēdzienu "lietas par sevi" (*Ding an Sich*), t.i., lietas, kas neietilpst izziņas sfērā. Tās dod cilvēkam gribas brīvību izšķirties. Tātad pasaules uztvere ir divu faktoru produkts: objektu, ko cilvēks uztver ar maņām, un apriori doto prāta struktūru. Citiem vārdiem sakot, cilvēks saistīts ar dabas likumiem, bet brīvs ka radoša personība. Patiesu zināšanu iegūšana Kantam faktiski bija ētikas jautājums. Kanta ētika bija autonoma, personiska ētika, kurai bija pakļauta reliģija. Reliģiski jēdzieni - atklāsmē, zēlastība, pestīšana - ir atvietoti ar prātu.

Dekarts pasauli dalīja divās sfērās: materiālajā un prāta, Kants to dalīja tīrā un praktiskā prāta sfērās, objektīvajā un subjektīvajā, zināšanā un ticībā, empīriskā pieejā un ētikā, zinātnē un reliģijā. Ir jateic, ka Kanta epistemoloģiskais skatījums bija racionālisma un empirisma apvienojums. Ka modernisma filozofs Kants noraida metafiziskas spekulācijas, tomēr sūciet, ka viņa uzskati nestāv tālu no Platona ideālisma. No vienas puses, liktos, ka Kants svarīgu nozīmi piešķir aposteriorai struktūrai - izziņai. No otras puses, vēl svarīgāku lomu viņš dod apriorai struktūrai - ētikai.<sup>7</sup>

Apgaismības laikmeta filozofu uzskats tātad bija, ka dabu, arī cilvēku, pārvalda absolūti, racionāli un kauzāli likumi. Viņi ticēja, ka cilvēks ir racionāla

<sup>7</sup> Turpat, 264-275. lpp.

būtne, kura prāts spēj izdarīt autonomus slēdzienus savā intelektuālajā, reliģiskajā un emocionālajā dzīvē. Modernisms, kas sākumā izpaudās kā konflikts starp atšķirīgiem zinātnes uzskatiem, tā pārvērtās par pasaules uzskatu un kultūras izpausmju konfliktu. It sevišķi tas izpaudās kā dabaszinātņu konflikts ar baznīcu un tās autoritāti. Baznīca jau renesanses laikmetā nespēja dot apmierinošas atbildes cilvēkam, kas meklēja drošību, un savu autoritāti pielietoja apspiedošā veidā, kas parādīja tās vājumu. Uzticība prāta spējam, apspiežot iracionālās izpausmes, tostarp jūtu pasauli, kā arī spējai kontrolēt un pakļaut fizisko pasauli, nostiprināja dabaszinātņu progresu.

Dabas likumu analogijas tika pielietotas sabiedriskajā dzīvē, kultūrā, politikā un ekonomikā un it sevišķi tehnoloģijas pielietošanā ražošanas sfērā. Sevišķi populārs bija saskaņas jeb harmonijas koncepts, kas pamatojās uz cilvēka autonomā prāta atbrīvošanu no dogmu un autoritāšu apspiešanas. Prāta brīvība - spēja nakt pie racionālām un sapratīgam atziņam - cilvēku vestu pie iespējas panākt saprātīgus risinājumus individa un sabiedrības attiecībās, kuras rezultāts būtu harmoniska, bezkonfliktu sabiedrība. Šie uzskati pamatojās uz Leibnīca teoriju par monādu sinhronizāciju. Tie arī veicināja demokrātiskas sabiedrības veidošanos Rietumu pasaulē, racionāli izkļūstot uzskatus un nonākot pie vienprātības, kas izteica vairākuma pārliecību. Lai šos principus izprastu, liela vērība tika pievērsta izglītībai, kas dotu iespēju katram individam attīstīt savus dotumus; tas nāktu par labu visai sabiedrībai.<sup>8</sup>

Cilvēka paša spēja izšķirties, šķiet, atbrīvoja viņu no novecojušām tradīcijām un no Dieva likumu prasībām. Brīvība kļuva par moderno laiku sekulārisma saukli. Jautājums gan paliek: ko šī brīvība ietver. Ja objektīvā pasaule darbojas kā mašīna, pamatojoties uz mehāniskiem likumiem, un ir slēgta sistēma, tad brīvības izpausme ir iespējama vienīgi cilvēka iekšējā pasaulē. Arēja pasaulē valda determinisms, iekšējo nosaka pats cilvēks. Un tā mēs pieņemam, ka esam brīvi izšķirties, brīvi vēlēties, brīvi izvēlēties, ko ēst brokastīs, pusdienās un vakariņās, tāpat esam brīvi veidot savu dzīvi un nākotni. Mēs esam savas dzīves mašīnas vadītāji, ne Dievs. Un

---

<sup>8</sup> Rollo May, pp. 23-26.

modernam cilvēkam bieži liekas, ka, jo vairāk viņš attālinā dievišķo elementu no savas dzīves, jo brīvāks kļūst.

Tā apgaismības laikmeta filozofs Tomass Hobss (*Thomas Hobbs*) brīvību apzīmēja kā atbrīvošanos no visiem ārējiem ierobežojumiem, kas kavē darīt to, ko cilvēks vēlas. Imanuēls Kants brīvību identificēja ar autonomiju, kas dod iespēju cilvēka gribai veidot savu likumību. Arī psihoterapija rādīja un vēl rāda iespēju atbrīvoties no iekšējiem un ārējiem traucējumiem. Uzticība prāta spējām modernisma skatījumā cilvēci var vest vienīgi pretim nepārtrauktam progresam. Šo prāta pielūgšanu simboliski parāda saprāta dievietes statuja, franču revolūcijas laikā, 18. gadsimtenī, uzstādīta Parīzes Dievmātes katedrālē.<sup>9</sup>

### *Postmodernisma reakcija*

Modernisma uzticība cilvēka prātam un indivīda autonomijai, kas viņu atšķīra no iepriekšējā laikmeta ciešas kopības formām, nesa sev līdzī arī negatīvas sekas, izpauzoties izolācijā un atšķirtībā. Leibnīca monādu analogija neīstenojās, jo, kā pazīstamais kultūras teologs Pauls Tilhihs ir norādījis: "Monādu sistēma, kurai būtu jāvieno indivīdi vienam ar otru un ar sabiedrību, nav iespējama, jo katra monāde ir noslēgta sistēma – tām nav ne logu, ne durvju... un tā cilvēks paliek vientuļš un izolets."<sup>10</sup>

Šī atšķirtība un fragmentācija 18. un turpmākajos gadsimtos parādījās dažādās dzīves jomās, pirms vēl tā sasniedza kulmināciju vēlākajā postmodernisma revolūcijā. Estētikā tā izpaudās kā "māksla mākslas dēļ", kas atšķīra mākslas darbu no dabas. Šo mākslu raksturoja individualisms un realisms, radot dziļuma izjūtu, bet zaudējot objektu dabīgo attelojumu. Pret to sacēlās 19. gs. romantisms un 20. gs. simbolisms.

Reliģijā šī fragmentācija izpaudās, nošķirot ticības apliecinājumus un svētdienas baznīcu apmeklējumus no darbdienu paradumiem. Ģimenes dzīves fragmentāciju apraksta Henriks Ibsens savā "Leļļu mājā". Cilvēka iekšējā pasaulē šīs izpausmes bija redzamas prāta nošķiršanā no jūtām, ko bija novērojis psihoanalītiķis Freids, gara dzīves diagnostikai un terapijai izveidojot savu pazīstamo

<sup>9</sup> Dž. Edvards Vits, *Postmodernie laiki*. – R. 1999, 25. lpp.

<sup>10</sup> Paul Tillich, *The Protestant Era*. – Chicago: Chicago University Press, 1948, p. 246.



teoriju. Sociālajām zinātnēm ir maz intereses par dzīvīem cilvēkiem; tās skata viņus kā konceptus, kas ir pakļauti statistiskiem likumiem un izprotami pēc piederības etniskai grupai, sociālam kontekstam vai demogrāfiskām tendencēm. Arī zinātnes disciplīnu nodalītība un specializēšanās neveicina komunikāciju un cilvēka skatīšanu kā vienu veselumu.<sup>11</sup>

Ekoloģiska domašana, par ko rakstām un runājam itin bieži un kas skar ne tikai dzīvās un nedzīvas dabas attiecības, bet arī cilvēku attiecības ar cilvēku un sabiedrību tās konkrētajās izpausmēs, liekas, nav iekļāvusi nabadzību, nevienlīdzību un politisku apspiešanu iecerētajā ideālajā racionālās pasaules vizijā. Brīvība, izprasta kā radikāls individuālisms, sāšķel sabiedrību.

Modernā zinātne un tehnoloģija tomēr ir uzlabojusi dzīves apstākļus vismaz t.s. "attīstītajās" valstīs, kas it kā radītu ultiestību progresam, jā, pat pārliecību neapturamam progresam. Tehnoloģijas sasniegumu, dažādu produktu pārpilnības ziņā un cilvēku iespējas tos iegādāties šāds skatījums ir pamatots. Psihologs Ēriks Fromms gan uzskata, ka šīs iespējas cilvēku arvien vairāk pakļauj tehniskās pasaules varai. Iespējas iegūt dažādās vajadzīgās un arī nevajadzīgās lietas, arvien ātrāk tās izlietot, lai dabūtu atkal kaut ko jaunu, padara cilvēku nebrīvu, iekļaujot viņu lokā, no kura nav izejas. Arī cenšanās pēc panākumiem un nepiepildāmas vēlēšanās pierādīt savu spēku un gudrību noved cilvēku vientulībā, radot viņā saubas, nemieru un baiļošanās.<sup>12</sup>

Lineārā progresa iluzoro raksturu mēs modernajā pasaulē redzam ne tikai cilvēka iekšējas pasaules nesakārtotībā, bet arī ārējas pasaules nespēja novērst nopietnas sociālas un ekonomiskas problēmas - noziegumus, dabas piesārņošanu, genocīdu, diskrimināciju un karus. Izglītības līmeņa pieaugums un zinātnes sasniegumi, t.i., prāta spēja pārvaldīt ārējo dabu un veidot autonomus likumus, progresa ideju nav attaisnojusi.

Šie iepriekš minētie piemēri ir radījuši jautājumus par cilvēka prāta absolūto un objektīvo raksturu un tā pielietošanu. Rietumu pasaules sešdesmito gadu kontrkultūra it sevišķi saka apšaubīt modernās civilizācijas augļus: tehnoloģiju, sociālās problēmas un

<sup>11</sup> Rollo May, pp. 33-34.

<sup>12</sup> Maija Kūle un Rihards Kulis, 390-393. lpp.

racionālo plānošanu to novēršanai. Amerikas Savienotās Valstīs tradicionālo vērtību noliegšanu vēl saasināja pretošanās karam Vjetnamā. Visi šie cēloņi radīja apstākļus kultūras uzskatu nomaiņai un jaunas paradigmas postmodernisma radīšanai, lai gan termins "postmodernisms" tika lietots jau agrāk. To bija pieminējis pazīstamais vēsturnieks Arnolds Tojnbijs (*Arnold Toynbee*) sakarā ar civilizāciju nomaiņu jau 1956. gadā.<sup>13</sup>

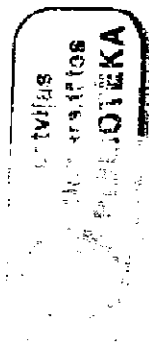
Savu zinātnisko un filozofisko pamatojumu postmodernisms tomēr ieguva no zinātnes – fizikas, kas rādīja, ka fiziskā pasaule ne vienmēr seko līdz šim atzītajiem zinātnes likumiem. Šie paradoksālie novērojumi galvenokārt saistījās ar kvantu mehāniku un relativitātes teoriju un attiecās uz atomu mikropasauli. Tomēr šiem novērojumiem ir arī filozofiskas un praktiskas sakarības ar mūsu "lielo" pasauli un tie skar problēmas un jautājumus, ar kuriem nodarbojas postmodernisma domātāji. Tie liek pārdomāt materiālās pasaules likumu objektivitāti un cilvēka prāta robežas.

Gandrīz gadu simteni atpakaļ (1900. gadā) vācu teorētiskais fiziķis Maksis Planks (*Max Planck*) proponēja, ka elektromagnētiskā radiācija sastāv no mazām enerģijas vienībām, kuras viņš nosauca par "kvantiem". Alberts Einšteins šo Planka novērojumu 1905. gadā papildināja un apstiprināja. Taja paša gadā Einšteins arī pierādīja telpas un laika relativitāti, kā arī gaismas ātruma konstanci, tā apšaubot Nūtona fizikas un pasaules likumu pareizību.<sup>14</sup>

Pamatojoties uz kvantu (kurus vēlāk apzīmēja par "fotoniem") grūti pierādāmo hipotēzi, zinātnieki izveidoja vienu no veiksmīgākajām teorijām, kas izskaidroja visus dabas funkcionēšanas pamatspēkus, izņemot zemes pievilksanas spēku. Šī teorija izskaidroja zvaigžņu mirdzēšanu, ķīmisko elementu tabulu, un uz to pamatojas mūsdienu tehnoloģiskie sasniegumi - atomu reaktori, lāzeri un tranzistori. Šī gadu simteņa divdesmitajos gados teorija radīja plašas diskusijas pasaules ievērojamāko fiziķu starpā sakarā ar tās izraisītajiem paradoksālajiem slēdzieniem, kas, likās, apgāza

<sup>13</sup> Arnold J. Toynbee, *A Historian's Approach to Religion*. – Boston: Beacon Press, 1956.

<sup>14</sup> Heinz R. Pagels, *The Cosmic Code*. – New York: Simon and Schuster, 1982, pp. 25-34.



tradicionālos zinātnes likumus. Pēc tam šīs pārrunas norima un jaunā fiziķu paaudze vairāk interesējās par kvantu teorijas praktisko pielietojanu nekā tās izprašanu. Ari vispārejas publikas interese par to bija maza, līdz pāris gadu desmitus atpakaļ to ievēroja postmodernisma filozofi un pielietoja savu uzskatu atbalstam. Tagad, pamatojoties uz šo teoriju, tiek izdarīti vairāki epistemoloģiski un pat ontoloģiski secinājumi, kas apšaubā modernisma pasaules stūrakmeņus.

Principi, uz kuriem balstījās modernās pasaules uzskati un kuri, jau sākot ar Ņūtonu, bija pieņemti kā objektīvas zinātnes patiesības, galvenokārt bija trīs. 1) Empiriskie novērojumi dod objektīvu informāciju par fizisko pasauli, jo novērotais objekts vai notikums ir neatkarīgs no vērotāja. Tas nozīmē, ka laiks un telpa nav saistīti ar vērotāju, bet ir absolūtas kategorijas.

2) Determinisma princips, kas uzsvēra: katrs objekts universālā ir pakļauts kauzalitātes likumībai. Uz to pamatojoties, objekta atrašanās vietu un pārvietošanās ātrumu var akurāti noteikt, ja ir precīzi zināms tā pašreizējais stāvoklis.

3) Redukcijas princips, kas uzskata, ka objekta mazākā sastāvdaļa nosaka visas sistēmas darbību. Šis uzskats izsaka modernisma analogiju par dabu kā mašīnu, kas sastāv no izmaināmām daļām.<sup>15</sup>

Šie trīs principi ir savā starpā saistīti un pieder pie Ņūtona pasaules uzskata, kas nebija tikai teorētisks zinātnieku skatījums, bet deva arī parastam cilvēkam drošību dzīvē, tāpat kā to darīja iepriekšējā laikmeta ticība Bībeles patiesībām.

Maksis Planks un Alberts Einšteins kvantus, šīs mazas enerģijas vienības, bija formulējuši teorētiski. Nākošie pētījumi bija par šo enerģijas vienību formu, to mērīšanu un šo daļiņu likumsakarību.

Einšteins savā 1905. gada publikācijā tās apzīmēja kā atsevišķas vienības, "punktiņus" (*particles*), kas bija pretēji iepriekšpieņemtiem uzskatiem, kuri pieņēma, ka to realitāte izpaužas viļņu formā. Pēc ilgākām diskusijām un novērojumiem fiziķi nāca pie slēdziena, ka fotoni, elektroni un pat atomi kādreiz pieņem viļņu formu, citreiz parādas kā punktveidīgas daļiņas, bet to realitāte nav definēta, līdz tos novero vai mēra. Šo uzskatu pamatoja dāņu

<sup>15</sup> Ian Barbour *Religion in an Age of Science*. – San Francisco: Harper, 1990, pp. 95-96.

fiziķis Nils Bors (*Niels Bohr*) ar savu "komplimentaritātes" teoriju. Pie līdzīgiem uzskatiem nāca arī Verners Heizenbergs (*Werner Heiseberg*), vacu zinātnieks, savu uzskatu formulējot kā "nenoteiktības principu".<sup>16</sup>

Šis t.s. "Kopenhāģenas atrisinājums" fiziķiem lika noraidīt Ņūtona uzskatus, ka novērotais notikums vai objekts būtu neatkarīgs no vērotāja. Džons Vilers (*John Wheeler*), amerikāņu fiziķis, pat gāja daudz tālāk, sakot, ka "neviens fenomens nav reāls, līdz tas nav kļuvis par novērotu vai uztvertu fenomenu".<sup>17</sup> Šie Vilera uzskati mums atgādina britu filozofa Bērklija (*George Berkeley*, 1685.-1753.) pieņēmumu, ka objekti neeksistē, pirms tie nav uztverti apziņā.

Nils Bors uzskatīja par nevajadzīgu izskaidrot viņu vai punktveidīgo daļiņu pārmaiņšanos. Viņa uztverē elektrona ārējā forma nav pēdējā realitāte, jo katra atsevišķā novērotā realitātes daļiņa ir tikai daļa no universa veseluma (*wholeness*), kas ir pamata realitāte. Ari kvantu lauka relativitātes teorija (*field theory*), kā to izskaidroja vairāki fiziķi (piem., *Eugene Wigner, Max Born, Wolfgang Pauli* u.c.), norāda uz vienojošu pamata realitāti. So veselumu jeb sistemātisko vienību nevar analizēt no atsevišķo daļu skatījuma, jo "veselums rada citus organizācijas principus nekā atsevišķās daļas". Sistēmu likumību nevar atvasināt no tās atsevišķo komponentu likumības. Šie uzskati acimredzot noraida Ņūtona pasaules mehānisko skatījumu kā pulksteņa mehānismu vai mašīnu ar atvietojamām daļām.<sup>18</sup>

Uz Heizenberga nenoteiktības principu pamatojas arī novērojumi, ka nav iespējams vienlaicīgi noteikt elektrona atrašanās vietu un tā kustības atrumu. To var noteikt vienīgi ar statistikas iespējamības teorijas palīdzību.

Vēl pārsteidzošākus rezultātus ir devuši eksperimenti sakarā ar kvantu spēju nekavējoši iespaidot otru kvanta daļiņu, neesot ar to tiešā sakarā. Einšteins ar saviem kolēģiem Podolski un Rozenu to apšaubīja pazīstamajā EPR eksperimentā. Sadalot elektronu divās daļās, tiem, pēc Einšteina domām, butu jāceļo neatkarīgās orbitās, neiespaidojot vienu otru. Einšteina pieņēmums neistenojās. Mērot vienu no šīm daļiņām, otra tieši un nekavējoši reaģēja

<sup>16</sup> Turpat, pp. 96-101; Pagels, pp. 85-101.

<sup>17</sup> Pagels, p. 95.

<sup>18</sup> Pagels, pp. 265-275.

uz atrumu, kas pārsniedza gaismas ātrumu. Rezultāti runāja pretīm diviem Einšteina principiem: gaismas atruma pārsniegšanas neiespējamībai (kā to proponē Einšteina īpašā relativitātes teorija) un atsevišķo elektronu neatkarībai. Einšteins šīs pretrunas noraidīja un tamdēļ kvantu teoriju, vismaz tās pašreizējā formā, nepieņēma, uzskatot, ka pagaidām tā ir nepilnīga.

So pašu EPR eksperimentu 1964. gadā atkārtoja Bells (*John S. Bell*) Eiropas lielākajā fizikas laboratorijā Šveicē – CERN, statistiski pierādot atsevišķu sistēmas daļu sadarbošanās iespējamību no attāluma. Uz to norāda arī citi jaunāki pētījumi.<sup>19</sup>

Uz šādu sistemātisku sadarbošanos norāda arī haosa teorija, kas, ļoti novienkāršota, nozīmētu, ka tauriņš, kustinot spārnus Meksikā, varētu izsaukt sniega lavinu Alaskā. Haosa teorija gluži tik vienkārša nav, bet gan norāda, ka ļoti niecīgi notikumi vai apstākļi sakuma var izraisīt milzīgas pārmaiņas beigu rezultātā. Haoss nenozīmē likumības trūkumu, bet notikumu, kura rezultātus veido komplicētas detaļas. Lai tās noskaidrotu, būtu vajadzīgs milzīgs informācijas krājums, kura mums pagaidām nav.<sup>20</sup>

Šie piemēri arī attiecas uz konfliktu starp objektivitāti, kuru parstāv modernisms, un relativismu, kuru it kā pārstāvētu postmodernisms. Neņemot vērā absolūto relativismu, ir jāteic, ka objektivitāte un relativisms faktiski abi ir modernisma "bērni", jo postmodernisms pārstāv vienu veselumu, t.i., daļu sadarbošanās vienā sistēmā. Modernisma problēma ir lielākas uzmanības pievēršana atsevišķām daļām, tā pārstāvot distancēšanos un duālistisko domāšanu.

Postmodernisms cenšas parvarēt šo epistemoloģisko plaisu ne vien starp Dekarta domājamo prātu un materiālo pasauli, bet arī starp objektīvo prātu un subjektīvām izjūtām. Ir grūti noliegt, ka subjektīvās izjūtas – mīlestība, līdzjūtība, uzticēšanās un ticība – nav kategorijas, kas neattiektos uz mums un neiespaidotu mūsu

<sup>19</sup> John Horgan, "Scientific American", July 1992, pp. 94-104.

<sup>20</sup> John Horgan, *The End of Science*. – Reading, Mass: Addison-Wesley Publishing Co., 1996; James Gleick, *Chaos: Making a New Science*. – New York: Penguin House, 1987, p. 321 ff.

izšķiršanas, mūsu visparejas zināšanas un mūsu priekšstatus par realitāti vai patiesību.<sup>21</sup>

Ši plaīsa, ko mēģina pārvarēt postmodernisms, ir vairāk nekā epistemoloģiska. Tā ir arī ontoloģiska un attiecas uz mūsu universa skatījumu. Veseluma teoriju mūsdienīgā formā ir izveidojis Dienvidāfrikas filozofs Smats (*J.C. Smut*).<sup>22</sup> To viņš attīstīja, pamatojoties uz bioloģisku evolūciju. Lietas virzās cauri laikam hronoloģiski. Tās pārmainās un veidojas. Šo virzību nozīmīgu padara spēja radoši attīstīties – epigenētiskā attīstība. Šo principu ir pielietojis arī pazīstamais psihologs Ēriks Ēriksons.

Radošu attīstību universā mēs varam skatīt no diviem pretējiem viedokļiem. Vienu var saukt par “izplešanas” teoriju, otra ir epigenētiska teorija. Saskaņā ar izplešanas teoriju viss nozīmīgais notiek paša sākumā. Tagadējais universs ir sākuma potenciāla jeb “lielā sprādziena” piepildījums, un kā tāds tas šo gaitu arī turpinās, vienīgi pārmainot un attīstot sākotnējos materiālus un formas. Tas nozīmē, ka tagadne un nākotne ir jau paredzēta vai vismaz ietverta tālajā pagātnē, pat radīšanas brīdī. Nekāda īsti jauna iniciatīva, radošas maiņas nav iespējamas. Mēs uz notiekošo varam vienīgi reaģēt, bet ne radikāli to veidot. Šo skatījumu varētu arī apzīmēt kā “arhonisku” skatījumu (no grieķu val. *archè* – “sākums”, “likumība”). Šādu skatījumu pārstāv modernisms ar savu determinisko principu, mēģinot atrast vienkāršus, kauzālus un objektīvus likumus, kas izteiktu pamata realitāti. To aizstāvēja arī Platons, noraidot plurālismu.

Smats, pretēji arhoniskajam uzskatam, pārstāv epigenētisko skatījumu. Tas noraida izveidotu sākumu, kurā ir jau iekļautas un paredzētas nākotnes iespējas. Tā vietā tas skata universu kā progresīvi radošu un uz priekšu virzošu. Tā daļas nav konstantas un statiskas, bet pastāvīgi mainīgas, vienu otru veidojošas un papildinošas. Jaunizveidotās formas nav vienīgi veco materiālu atveidojums, bet gan jauna sintēze no vecā un jaunā. Tās rāda, ka evolūcija var būt epigenētiska, nevis noteikta, statiska un ģenētiska realitāte. Epigenētiskais skatījums paver jaunus ceļus un dod jaunas iespējas nākotnei. Par to līdzīgi runā arī fiziķis Heizenbergs un

<sup>21</sup> Ted Peters, *God – the World's Future*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 16.

<sup>22</sup> Turpat, pp. 16-18.

sakot, ka naktne nav nolemta, sakarā ar kvantu teorijas statistiskām iespējamībām. Tas ir radošs skatījums, kas noraida pagatnes kauzālos ierobežojumus.

Šo skatījumu varētu arī apzīmēt kā "veidojošos veselumu" (*emergent holism*), kur atsevišķas daļas veido jaunas vienības un veselumus, integrējot to, kas ir bijis šķirts. Pēc postmodernisma idejas ir iespējams pārvarēt cilvēku atšķirtību un fragmentāciju visās dzīves jomās, vienojot prātu ar jūtām, objektivitāti ar relativismu, daļas ar veselumu un ticību ar zinātni, jo mēs visi piederam pie viena veseluma, pie vienas realitātes. Iepriekš teiktā nedrīkstētu nozīmēt, ka dabas zinātņu empiriskā pieeja būtu kļuvusi nenozīmīga, tāpat arī ne tehnoloģijas sasniegumi. Šī raksta nolūks ir mēģināt rādīt, ka kultūras dzīvē ir vairākas "valodas", kuras mēs lietojam pamata realitātes meklējumos, un dabaszinātņu valoda ir viena no tām, tāpat arī teoloģijas valoda, par kuru runāsim šī raksta turpinājumā.

### *Ticības stadijas*

Kristīgo ticību var skatīt kā triju kultūras periodu veidojumu: pirmsmodernās, modernās un postmodernās. Vēstures ipatnība ir, ka, tās norisēm veidojoties, iepriekšējās vienmēr iespaido nākamās. Tā arī pirmsmodernā un modernā domāšana ir saistīta ar postmoderno.

Šo skatījumu var attiecināt ne tikai uz šiem trim periodiem Rietumu civilizācijas veidošanās procesā, bet arī uz atsevišķā cilvēka attieksmi pret ticības simboliem. Cilvēka attīstība virzās cauri posmiem, kurus nosaka attīstības pakāpe, valodas un domu formulejumi, kā arī apkartejas kultūras tradīcijas.

Teologs Teds Pīters (*Ted Peters*) uzskata, ka cilvēka attieksme pret ticības simboliem šajos posmos ir kā mikrokosms salīdzinājumā ar vispārējo kultūras pasauli - makrokosmu. Pīters šos posmus cilvēka apziņā raksturo kā: 1. naivu ticības reālismu; 2. ticības uzskatu pārvērtēšanu un 3. ticības uzskatu atjaunošanu. Šo cilvēka ticības uzskatu veidošanās procesu Pīters pielīdzina iepriekš minētiem periodiem kultūras dzīvē, sevišķi uzsverot, ka šo stadiju secība neizsaka kvalitatīvu vērtējumu, bet vienīgi hronoloģisku secību. Viņš arī neuzskata, ka baznīcas uzdevums būtu šo cilvēka apziņas ticības veidošanās

procesu mainīt, jo baznīcas misija ir vienīgi ticības vēsti pasludināt un ticību stiprināt cilvēkam saprotamā veidā. Uzskatu izmaiņa arī nekad nav radikāla vai pilnīga. Šie visi uzskati ir sastopami katrā kultūras periodā.<sup>23</sup>

### *Naivais ticības reālisms*

Šinī stadijā mēs dzīvojam ekoloģiskā vienībā ar Bībeles pasauli un nešķiram mūsu pasauli no tās reliģiskā simbolisma. Šie simboli mūsu dzīvei dod nozīmi un drošību, un to pasaule ir identiska ar pasauli, kurā dzīvojam.

Pauls Rikers to apzīmē kā naivu reālismu, kad mēs bībiskus tekstus un konceptus izprotam tiešā, burtiskā nozīmē. Mēs pilnīgi pieņemam vienību starp domu un tās objektu un starp vārdu un tā nozīmi. Ar to mēs gribam panākt ontoloģisku vienību starp mūsu iekšējo personības kodolu un pamata būtību. Tā ir mistiskās vizijas pasaule. Ta ir pasaule, kurā mēs Dieva klātbūtni tieši, konkrēti un dzīvi izjutam. Vizijas par debesīm un eļļi, eņģeļiem un dēmoniem, brīnīšie dziedināšanas stāsti un citi pārdabiski notikumi tiek pieņemti kā objektīvi un empīriski notikumi, kas ir daļa no dzīves īstenības.

Svarīga daļa šādā pasaules skatījumā ir spriedze, kas galvenokārt izpaužas divējādi. Pirmkārt, kā tiekšanās musu cilvēcisko būtību vienot ar pamata būtību jeb realitāti, teoloģiski runājot – Dievu. To varētu arī saukt par cilvēka mistisko viziju. Otrkārt, šī spriedze konkrēti izpaužas morālā plāksnē. Tā izpaužas duālistiskās kategorijās, kas šķir pareizo no nepareizā, labo no ļaunā, garu no miesas, kulmināciju sasniedzot cīņā starp Dievu un sātanu.

Šī spriedze cilvēku ved no kultūras līmeņa eksistenciālā limenī, kur ir jāizdara izšķiršanās. Jautājumi var būt par ticības spēku, lielumu un dziļumu, kas liek parbaudīt ticības autentiskumu jeb īstumu. Tie iekšējo spriedzi var pastiprināt vai arī samazināt.

Teoloģiski šāds pasaules skatījums ir izteikts kristietības simbolos, par kuriem runā Bībele un kuri mums atgādina Dieva realitāti. Tie ir ievīti arī mūsu domās, izjūtās un pasaules uztverē. Šie simboli izteica ticības dzīves un pasaules paradigmas

<sup>23</sup> Turpat, pp. 19-23.



pirmsmodernisma laikmetā, un tie izsaka arī daudzu mūsdienu cilvēku pasaules redzējumu.

### *Ticības uzskatu pārvērtēšana modernismā*

Kritiska izvērtēšana cilvēku var novest pie iepriekšējo uzskatu atmešanas, pārmaiņšanas vai nostiprināšanas. Paradigmu maiņa modernismā atnesa visas trīs šīs izmaiņas. Šīs izmaiņas galvenokārt izpaudās kā distancēšanas.<sup>24</sup>

Pirmkārt, tika uzsvērtā distance starp moderno pasauli un seno Bībeles pasauli ne tikai laika ziņā, bet arī pasaules skatījumā ziņā. Bībele apraksta pārdabīgu spēku iejaukšanos pasaules notikumos. Modernais cilvēks tos skata kā notikumus, pamatotus dabas likumos. Bībele runā par debesu valstību, par debesīm, kas atrodas "augšā", kaut kur mākoņos. Šodien lidmašīnas lido pāri mākoņiem. Ir skaidrs, ka modernā pasaule nevar dzīvot ar Bībeles naivā realisma skatījumu. Mēs dzīvojam divdesmit gadsimtus atstatu no tās. Konflikts, Bībeles simbolus izvērtējot, var novest pie to atmešanas. Šo distancēšanos jau saka apgaismības laikmeta filozofi, kas visi kristietību nebūt nenoliedza. Lai nenonaktu konfliktā ar modernajiem uzskatiem, viņi Bībeles Dievu novietoja ārpus pasaules kā pasaules iekustinātāju vai "pulkstenmeistaru", kas pasauli kā pulksteņi ir uzgriezis, bet pēc tam to ir atstājis autonomai darbībai. Šādā veidā ar kristīgo ticību varēja sadzīvot itin labi un tā cilvēkam daudz netraucēja.

Modernisma galvenā ietekme uz kristīgo ticību bija distance starp subjektīvo daļu cilvēkā un objektīvo ārpus viņa. Tā atnesa tiešās dievišķās klātbūtnes zaudējumu fiziskajā pasaulē un tās sekularizēšanos. Tā kā modernisma uzskati pieņem, ka dabas pasaule ir slēgta sistēma, izskaidrojama pēc dabas likumiem, tad ticība un reliģija tiek pārcelta uz privāto, subjektīvo sfēru. Modernais cilvēks Dievu vairs nevar atrast dabā, daba ir kļuvusi sekulāra, sastāvoša no materiāliem objektiem. Bībeles pamata simboli un doktrīnas neuzrunāja pasauli, nerunāja par galaktiku veidošanos, bioloģisko evolūciju, zemes pievilksanas speku un atomiem.

<sup>24</sup> Turpat, pp. 23-27.

Akadēmiskās institūcijas vēl šodien, apzīmējot teoloģiju kā neobjektīvu disciplīnu, tai piešķir zināmu kvalitatīvu pieskaņu. Reliģijas pārstāvji arī to dara, iespējams, lai ar to iegūtu lielāku respektu, un pievieno apzīmējumu "zinātne" savam priekšmetam. Citi to dara, reducējot reliģiskos simbolus psiholoģiskos vai socioloģiskos terminos. Arī cilvēki, kas sēž baznīcu solos, tos atstājot, ar svētbijību piemin tā saucamos "objektīvos" faktus, lai gan nākamajā dienā tos varētu apšaubīt. Atcerēsimies, ka pazīstamais zinātnes filozofs Tomass Kūns (*Thomas Kuhn*) pārliecinoši ir norādījis uz zinātnes darbošanās ietvaros, kas nav pierādāmi ar striktu objektivitāti.<sup>25</sup> Iepriekš teiktais nenozīmē, ka patiesība nav svarīga, bet gan to, ka tā ir objektīvo un subjektīvo principu vienība.

Ir interesanti, ka objektīvās pasaules izpratnes pusē ir nostājušies arī reliģiskie fundamentālisti, varbūt pašiem to neapzinoties. Viņi Dieva darbību pasaulē redz deterministiski. Tā pamatojas uz objektīvu Dieva likumību, kas darbojas līdzīgi Ņūtona kauzalitātei un nozīmē, ka "pareizā" ticība nes drošu pestīšanu. Šī ticība tiek izteikta vienkāršās formulās, un ticības izpausmes tiek saskatītas kā strikta sekošana šiem likumiem. Bībele tiek uzskatīta par likumu sakopojumu.

Liberālās un neoortodoksās teoloģijas pārstāvji ticības dzīvi redzēja cilvēka subjektīvajā pasaulē. Šī pieeja ir izpaudusies dažādās formās. Liberālās teoloģijas pārstāvis Fridrihs Šleiermahers, uzskatīts pat par modernā protestantisma tēvu, modernisma kritikas iespaidā meklēja jaunus teoloģiskos pamatus. Tos viņš atrada cilvēka iekšējā jūtu pasaulē. Tādā veidā zinātniska pieeja un kristīgā ticība varēja sadzīvot, neizraisot konfliktus. Alberts Ričls, arī vācu liberālais teologs, līdzīgi Šleiermaheram, reliģijas lomu atrada kultūras jomā, sasaistot pestīšanu ar ētisku progresu.<sup>26</sup>

Ievērojamu, bet nepietiekamu pienesumu ticības izpratnē deva neoortodoksie teoloģijas pārstāvji, uzsverot pirmā baušļa saturu un tā aicinājumu ticēt un dāvēt uzticību vienīgi patiesam Dievam. Mārtiņš

<sup>25</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. – Chicago: Chicago University Press, 1970; George M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. – New York: Oxford University Press, 1997, p. 27.

<sup>26</sup> James B. Miller, pp. 6-8.

Luters baušļu analīzi ir izdarījis šī baušļa izskaidrojuma, uzliekot ticības izšķiršanas smagumu cilvēkam – cilvēks izšķiras, vai viņš tic Dievam vai elku dievam.<sup>27</sup>

Neoortodokso teologu jautājums bija: kas ir patiesais Dievs? Viņu atbilde ir, ka patiesais Dievs nav daļa no šīs pasaules, nav šīs pasaules objekts, lieta vai ideoloģija. Patiesais Dievs stāv pāri pasaulei kā absolūta realitāte. Ticība, kas ietver arī šaubas, vieno cilvēku ar Dievu. Šī ticība nav tikai naiva pārliecība, bet totāla uzticēšanās dievišķai realitātei, kas ar prātu nav pilnīgi aptverama un pamatojas bibliskajā apgalvojumā, ka Jēzus Kristus ir patiesība (Jāņa ev. 14:6), kas cilvēku vieno ar Dievu. Šāda ticība nepiemīt daudziem, jo tā noārda šīs pasaules, objektīvās pasaules drošību. Tā noārda tās sistēmas drošību, kurā mēs dzīvojam, un mūsu dzīves jēgu un nozīmi pārceļ subjektīvā ticības pasaulē.

*Ticības uzskatu atjaunošana  
postmodernisma skatījumā*

Kā reakciju pret dominējošiem modernisma uzskatiem lielākā daļa teoloģijas pārstāvju ir ieņēmuši aizstāvēšanās pozīcijas subjektīvajā ticības izpratnē. Ticības dzīve ir meklēta un atrasta subjektīvajā pasaulē. Tādējādi ticība zaudē saskarsmi ar apkārtējo objektīvo pasauli. Ticīga cilvēka dziļākā patība kļūst par vientuļu oāzi bezpersoniskas objektivitātes vidū.

Jautājums ir, kā atrast saskarsmes punktu subjektīvajai ar objektīvo pasauli. Teoloģiski un bibliski šāds saskarsmes punkts ir Jēzus Kristus, kura Dievs, sevi atklājot, ir vienoties transcendentālo ar pasaulīgo, dievišķo ar laicīgo un subjektīvo ar objektīvo. Tas ir jautājums, kā mēs varam saprast pasauli, ja zinām, ka to ir skāris Dievs. Ir skaidrs, ka mums nav citas pieejas sevišķās atklāsmes patiesībai kā vienīgi bibliskie simboli, kas šo atklāsmes liecību izskaidro. Tiem ir būtisks sakars ar atklāsmi.

Pauls Rikers uzskata, ka ir vajadzīga interpretācija šiem senajiem simboliem, kuri nav cilvēka paša iekšējās pasaules veidojums, bet nāk no ārpusē, tomēr dodot nozīmi cilvēka iekšējai – subjektīvai pasaulei un arī ārējai – objektīvai pasaulei. Teoloģiski varam runāt vienīgi par atklāsmes stāstu, nevis konstatēt propozīcijas, kas

<sup>27</sup> Peters, pp. 24-27.

tiesi un burtiski attiektos uz metafiziskām realitātēm.

Ir minēti iebildumi par Bibeles un mūsdienu pasaules distanci laika ziņā, kas simbolu izpratni mainītu. Ir uzskati, ka teoloģijas uzdevums tamdēļ būtu šos novecojušos simbolus izskaidrot jeb pārtulkot mūsdienīgi saprotamā valodā un izpratnē, it kā kristietības jēgu varētu nodalīt no sākotnējā konteksta. To senākos laikos ir darījis gnosticisms, izskaidrojot kristietības uzskatus sev pieņemamā veidā. Pret šādu pieeju ir galvenokārt divi iebildumi.<sup>28</sup>

Pirmkārt, Bibeles valoda nav tik sveša mūsdienu modernajai domāšanai, kā to bieži pieņem. Ir atšķirības starp biblisko un mūsdienu pasaules skatījumu, bet modernisma saknes sniedzās līdz pat senajai pasaulei tādā veidā, kas norāda mūsu dziļo atkarību no tās. Modernisma revolūcija nav tik radikāla, kā mēs to iedomājamies. Vairāk par visu ir vajadzīga teoloģiska pieeja, kas saredzētu, ka senā un tagadējā pasaule veido vienu stāstu, stāstu par Rietumu civilizāciju. Tas eventuāli var arī kļūt par kopīgu cilvēces stāstu šeit, zemes virsū.

Otrkārt, arī ja atzītu, ka kristīgās ticības valoda ir pārtulkojama citā kontekstā un valodā, tā nav izskaidrojama citā nozīmē. Bibeles pamata simboli nav atvietojami. To klātbūtne ir nepieciešama, ja negribam zaudēt ticības saturu, ko šie simboli mums dod. Tā, piemēram, krusts ir kristīgās ticības pamata simbols, vienlīga, kādā valodā runājam vai kādā vesturiska perioda atrodamies. Krusta simbols un ticība ir nešķirami. Simbolu spēks ir, ka tie piešķir jaunu izpratni jaunajam kontekstam un mūsu dzīvei.

Postmodernisma teoloģija cilvēka un pasaules mērķi saskata apvienošanā vienā veselumā, ko teoloģiski apzīmējam ar vārdu "pestīšana". Pestīšana ir Dieva plāns kosmiskai vienībai, kurā esam iekļauti mēs visi un ikviens no mums. Šāda vienība ietver uzskatu, ka veselums ir kaut kas lielāks nekā atsevišķo daļu summa. Šis veselums ir organisms, ne mehānisks savienojums. Pestīšanas mērķis nav tikai baznīca un tai piederīgie, jo baznīca nav kristīgās vēsts objekts, bet gan veids, kā šo vienību Dievā atrast.

Postmodernisma teoloģija atzīst, ka pasaulē valda plurālisms dažādos veidos un formās.<sup>29</sup> No vienas

<sup>28</sup> Peters, pp. 13-14.

<sup>29</sup> Peters, pp. 334-340.

pusēs, tā noraida radikālu pluralismu vai anarhiju. No otras pusēs, tā arī noraida cilvēku, tautu un rasu diskrimināciju vienotības dēļ. Atšķirības un individualitāte ir pašvērtības, jo tās ir svarīgas veseluma daļas, no kurām veidojas kopīgā cilvēces māja.

Postmodernisma teoloģija atzīst dažādu zinātņu disciplīnu tradīcijas un valodas. Saskaņas punkti un sfēru nodalījums ar tām vēl ir neskaids, bet teoloģija pieņem, ka tās visas kalpo vienas kopīgas pamata realitātes meklēšanā. Arī Bībeles un teoloģijas "valoda" ir viena no tām. Tā arī atzīst pozitīvu dažādo reliģiju sadarbošanos, lai gan saredz, ka tā var vest virzienos, kas mums vēl ir maz pazīstami. Lai sadarbošanās būtu sekmīga, ir svarīgi apzināties, ka dialogos nav tikai runāšana, bet arī klausīšanās.

Kristīgā vēstī izprot tagadējo dzīvi un pasauli kā dzīvi pirms pilnīga piepildījuma. Tā ir proleptiska dzīve.<sup>30</sup> Piepildījums ir apsolīts katra cilvēka, pasaules un visa universa nākotnē. Tā ir dzīve cerībā, kas piešķir jēgu un nozīmi pašreizējiem apstākļiem un ierosmi tos mainīt. Tas ir Lieldienu augšāmcelšanās apsolījums kā daļa no pestīšanas vēstures, kuras veidotāji esam mēs visi. Tas nozīmē, ka mēs visi esam līdzveidotāji un dalībnieki Jēzus Kristus inkarnācijas stāstā un arī pasaules notikumos, it sevišķi tās eshatoloģiskajā virzībā.

Postmodernisma ētika ir nākotnes vīzija, kas meģina rādīt ceļu dziedinošiem spekiem, vienojot cilvēku ar cilvēku un cilvēku ar sabiedrību. Šādu paraugu mums dod Bībeles simbolika.

It īpaši Rietumu demokrātijas kā apgaismības un modernisma ideju turpinātājas uzsver indivīda iedzimto vērtību un viņam neatņemamās tiesības uz dzīvību, brīvību un īpašumu. Nekada vara tās nedrīkst atņemt, ne ierobežot. Jautājums paliek, vai šīs neatņemamās tiesības dod indivīdam taisnību. Mēs arī redzam pasaulē plaukstošo juristu profesiju un gadiem ilgās tiesu prāvas, lai izšķirtu taisnīgas tiesības, jo izrādās, ka taisnība un tiesības nav viens un tas pats.

Konfrontēsim šo demokrātijas taisnības izpratni, kas taisnību dibina uz tiesībām, ar stāstu par zēlsirdīgo samarieti Jaunajā Derībā (Lukas ev. 10:30-37). Kāds cilvēks ir aplaupīts, sasists un atstāts, ceļa malā gulot. Levīts un priesteris viņam paiet garām

<sup>30</sup> Peters. pp. 357-362.

nepalīdzot. Vai ar to viņi pārkāpj sasistā cilvēka tiesības tur gulēt? Nē. Tādus dažādu iemeslu dēļ uz ielas gulošus cilvēkus mēs redzam ne tikai Rīgas ielās, bet arī citās pasaules pilsētās, kamēr cilvēku tiesības tiek sludinātas uz visiem stūriem. Vai tiesības dod mums iemeslu tur iejaukties? Pat tieši otrādi – mūs varetu apsudzēt par šī guloša cilvēka tiesību pārkāpšanu (aplaupīšanas nolūkā, nāves cēloņa izraisīšanā utt.). Tiesību iejaukties mums nav, un tās pat nav vēlamas.

Jaunajā Derībā viens un tas pats grieķu vārds nozīmē “taisnību” un “tiesības” (*dikaiois*). Žēlsirdīgais samarietis, kas sasistajam cilvēkam palīdzēja, reizē pārstāvēja taisnību un tiesības. Tas rāda, ka Jaunās Derības ētika taisnību neierobežo vienīgi ar tiesību aizsargāšanu, bet tās skats par cilvēku ir dziļāks.

Demokrātiskā pasaulē šāds skatījums būtu atšķirts no taisnības jēdziena un palīdzība sasistajam būtu apzīmēta par žēlastību. Un tieši tā to arī apzīmē Bībele. Starpība ir vienīgi tā, ka šeit žēlastība nav nošķirta no taisnības un arī ne no tiesībām. Dieva un arī cilvēka taisnība tieši parādās žēlastībā, kas Dievu ar cilvēku un cilvēku ar cilvēku vieno kā mīlestība. Šāds kristīgās ticības skatījums redz cilvēku kā neapprakstāmi vērtīgu, vērtīgu kā Dieva radību.

Šī kristīgās ticības vēsts, ka cilvēks ir vērtīgs, nevis tikai, ka viņam ir tiesības, ir labā vēsts nabagajiem, - tiem, kam nekā nav, kuriem ir dažādas nastas, gan garīgas, gan fiziskas, - visiem tiem, kas meklē atbrīvošanu, taisnību un atrisinājumu ļaunumam. Un tā nav atbilde tikai ticīgajiem bez šaubām, taisnajiem bez pārkāpumiem un grēciniekiem bez piedošanas. Tas ir pestīšanas apsolījums visiem, - gan baznīcas cilvēkiem, gan arī ārpus tās. Šī labā vēsts pasaulei vistiešāk ir izteikta Jēzus kalna sprediķa svētības vārdos (Mat. ev. 5:1-12).

Kalna runas svētības vārdos ir redzama kristīgās baznīcas ticības, cerības un mīlestības programma. Kā baznīcas simbolu mes to atkartojam ik reizes Svētajā Vakarēdienā. Svētais Vakarēdiens ir Dieva valstības tēls šajā ierobežotajā pasaulē, kuru mēs nedrīkstam paturēt vienīgi baznīcas sienās.

*Reinhard Slenczka*

**Luther als Seelsorger für unsere Zeit<sup>1</sup>  
Gelebter und gelehrter Glaube**

*0 - Einleitung:*

Ob Luther als Professor für Altes oder Neues Testament heute an eine unserer Theologischen Fakultäten berufen werden könnte, ist eine sehr schwierige Frage. Mit allem Nachdruck vertrat er den Grundsatz, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, und zwar in jedem Buchstaben und jeder Silbe, und „*wer eines nicht gläubt, der gläubt keins*“<sup>2</sup>. Dazu auch diese Bemerkung: „*Wer einen Gott hat ohne sein Wort, der hat keinen Gott; denn der rechte Gott hat unser Leben, Wesen, Stand, Amt, Reden, Tun Lassen, Leiden und alles in sein Wort gefasset und uns vorgebildet, daß wir außerhalb seines Wortes nichts suchen noch wissen dürfen noch sollen, und auch von Gott selbst nicht; denn er will von uns außerhalb seines Wortes mit unserem Dichten und Nachdenken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein.*“<sup>3</sup> Mit solchen Äußerungen hätte er sich nicht nur den Vorwurf ungeschichtlichen Denkens, sondern auch des Fundamentalismus zugezogen. Seine exegetischen Vorlesungen würden aber mit Sicherheit bei vielen

<sup>1</sup> Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der an verschiedenen Orten in Deutschland gehalten worden ist.

<sup>2</sup> WA TR 2, 287, 21 ff. 1531.

<sup>3</sup> WA 30, III, 213, 34-39. Von Ehesachen. 1530.

Studenten verwunderte Begcisterung auslösen mit ihrer so erstaunlich direkten Verbindung von Lehre und Leben. „*Doctrina*“, Lehre, ist für ihn noch gleichbedeutend mit Verkündigung (vgl. CA I).

Ebenso kann man fragen, ob Luther auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie berufen werden könnte. Immerhin hat er die für die damalige Wissenschaft grundlegende Definition der Seele nach Aristoteles als „actus primus corporis vivere potentis“ (evntele,ceia \_ prw/th sw,matoj fusikou/ duna,mci zwh.n contoj) geradezu verspottet. Seine scharfe Ironie wird verständlich, wenn man diese Definition so ins Deutsche übersetzt: „Seele ist das Leben eines lebendigen Körpers“. Damit, so Luther, „wollte Aristoteles seine Leser und Hörer lediglich an der Nase herumführen“ (voluit illudere lectores et auditores)<sup>1</sup>. Nicht von den Humanwissenschaften als menschlicher Weisheit erfährt man, was der Mensch ist, sondern allein und überhaupt erst aus der Weisheit Gottes, die sich im Wort vom Kreuz offenbart, das freilich der Weisheit der Welt als Torheit erscheint (1 Kor 1, 18 ff).

Nicht zuletzt hätte sich Luther mit der religionspädagogischen Regel in seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus und ihrem totalen Widerspruch gegen allen problemorientierten Religionsunterricht völlig unmöglich gemacht: „... wenn sie den Text nun wohl können, so lehre sie denn hernach auch den Verstand, daß sie wissen, was es gesagt ...“<sup>2</sup>. Also: Zuerst auswendig ins Herz aufnehmen, danach bedenken, um davon zu leben. Für die Seelsorge ist dies eine überaus wichtige Voraussetzung für das ganze Leben bis zum Sterben mit dem, was uns trägt und was uns im Verstummen immer noch sprachfähig und ansprechbar macht.

Bei einem so tiefgreifenden Widerspruch zu unserer akademischen Theologie und kirchlichen Praxis ist es sicher ein gewagtes Unternehmen, von „Luther als Seelsorger für unsere Zeit“ zu sprechen. Doch vielleicht gewinnt das Thema gerade durch diesen Widerspruch

<sup>1</sup> WA 39 I, 175, 34 f. Disputation de homine. 1536.

<sup>2</sup> BSLK 504,13-15.



seine Tiefenschärfe mit der kritischen Frage, wie sich bei uns gelebter und gelehrter Glaube zueinander verhalten.

Diese Prüfung beginnt bereits mit der Frage, was eigentlich Seelsorge ist, bzw. wie es mit Seelsorge und Seelsorgern in unserer Zeit bestellt ist. Kein Zweifel, daß dieses in Ausbildung und Fortbildung von Theologen, in Forschungsinstituten und in Akademien auf Tagungen und Freizeiten sowie in der verbreiteten Errichtung von Beratungsstellen und Telefonseelsorge ein hohes Maß an Aktualität und Interesse hat. Groß ist die Zahl der inneren und äußeren Nöte in unserer Zeit, und infolgedessen gibt es gerade in diesem Bereich kirchlicher Tätigkeit eine große Nachfrage und ein entsprechendes Angebot. Im Vordergrund steht dabei zweifellos die Konfliktberatung, und dazu gehört entsprechende Sachkenntnis und Ausbildung, um zu verstehen und zu helfen. Daß dabei Konflikte im Bereich von Ehe, Familie, Erziehung, aber sicher auch wirtschaftliche Fragen im Vordergrund stehen, ist nicht überraschend. Freilich kann es schon eine Frage sein, inwieweit eine solche Beratung unter kirchlichem Namen und in kirchlichen Räumen auch inhaltlich an den Grundlagen des christlichen Glaubens ausgerichtet ist. Konfliktberatung zielt darauf, solche Konflikte zu beseitigen. Psychologie als „Seelenkunde“ oder, wie Thomas Mann in seinem Roman „Zauberberg“, das Wort übersetzt hat: „Seelenzergliederung“ d.h. Psychoanalyse, ist Voraussetzung und Verfahren für Hilfe in Nöten.

Was aber ist eigentlich die Seele? In der neueren Psychologie wird Seele nahezu ausschließlich mit Bewußtsein und Unterbewußtem gleichgesetzt, also mit dem, was einen Menschen in seinem Denken, in seinem Fühlen, in seinem Begehren und mit seinen Trieben bewegt. Zufriedenheit und Selbstbewußtsein sind dann die Ziele entsprechender Begleitung und Beratung. Dies folgt der allgemeinen Lebenseinstellung des Hedonismus: Ein Maximum an Freude und Zufriedenheit, ein Minimum an Leid und Schmerz - und wer von uns wollte das nicht!

Nun ist das weite Begriffsfeld von Seele, verbunden mit Herz und Gewissen in unserer Sprache ursprünglich durchweg biblisch begründet, und dabei zeigt sich sehr bald, daß die Seele nicht nur mit Selbstbewußtsein zu tun hat, sondern daß es im Alten wie im Neuen Testament hier stets um das Verhältnis von Gott und Mensch geht. Das wird schlagartig deutlich bei dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, wie es Dtn 6,5 und Lev 19,18 heißt: *„Und du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“* - *„du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Herr.“* (Vgl. Mt 22, 37).

Dabei ist nach der Bedeutung und Verwendung des Wortes Seele zu beachten, daß hier Physisches und Psychisches zusammenfallen, weil mit Seele nicht nur das Bewußtsein, sondern auch der Atemvorgang bezeichnet wird. Dasselbe kennen wir vom Herzen, wenn wir nur daran denken, wie dieses Organ zur Blutversorgung auf innere und äußere Regungen reagiert.

Dafür ist es auch bezeichnend, daß die Seele direkt angesprochen und damit zugleich von Dem Ich unterschieden werden kann: *„Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist.“* (Ps 42,12; 43,5).

Die Seele ist auch Zentrum der Verantwortung vor Gott, wie es am Beispiel des reichen Kornbauern gezeigt wird, der zu seiner Seele sagen will: *„Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat für viele Jahre; habe nun Ruhe, iß, trink und habe guten Mut! Aber Gott sprach zu ihm: Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wem wird dann gehören, was du angehäuft hast?“* (Lk 12,19-20).

Die Ermahnungen in den neutestamentlichen Briefen, die ja immer eine Erinnerung an die Taufe sind, zielen ebenfalls auf die Seele, wie das im 1. Petrusbrief sich zeigt: *„Habt ihr eure Seelen gereinigt im Gehorsam der Wahrheit zu ungefärbter Bruderliebe, so habt euch untereinander beständig lieb aus reinem Herzen. Denn ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern*

aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes. das da bleibt.“ Und darauf zielt auch die Ermahnung: „*Liebe Brüder, ich ermahne euch als Fremdlinge und Pilger: enthaltet euch von fleischlichen Begierden, die gegen die Seele streiten, und führt ein rechtschaffenenes Leben ...*“ (1 Petr 1,22f. 2,11f). Auch im Jakobusbrief wird diese Verbindung von Gott und Seele durch das Wort angesprochen: „*Darum legt ab alle Unsauberkeit und alle Bosheit und nehmt das Wort an mit Sanftmut, das in euch gepflanzt ist und Kraft hat, eure Seelen selig zu machen.*“ (Jc 1,21) und dazu die Warnung in der Verantwortung der Gemeinde auch für solche die von der Wahrheit abfallen und zurückgeführt werden sollen: „*Wer den Sünder bekehrt hat von seinem Irrweg, der wird seine Seele vom Tode erretten und wird bedecken die Menge der Sünden.*“ (Jc 5,20).

Die Zahl der Beispiele ließe sich erheblich vermehren, aber die angeführten mögen genügen um deutlich zu machen, daß im biblischen Verständnis die Seele nicht so etwas wie ein Organ oder ein abgeschlossener Bereich von Bewußtem und Unterbewußtem ist, sondern es ist ein Vorgang, der den gesamten Menschen betrifft in seinem Verhältnis zu Gott bzw. in der durch Wort und Sakrament begründeten und im Glauben vollzogenen Gemeinschaft mit Gott. Von der darin begründeten Hoffnung heißt es dann: „*Diese haben wir als einen sicheren und festen Anker unserer Seele, der auch hineinreicht bis in das Innere hinter dem Vorhang ...*“ (Hebr 6,19). Dieser Anker der Seele reicht in der Gemeinschaft mit Jesus, dem hohen Priester, bis in die Ewigkeit. D.h. Zeit und Ewigkeit sind hier verbunden in der Gemeinschaft mit Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Wenn man das, was hier nur ganz kurz angedeutet werden kann, recht versteht, dann zeigt sich, daß die Seele im Verständnis des Wortes Gottes weder einfach das Du noch das Ich des Menschen ist. Seele, und dies im sprachlichen und sachlichen Zusammenhang mit Herz und Gewissen, ist vielmehr der für Leben und Tod entscheidende Vollzug der Gemeinschaft mit Gott oder der Abwendung von ihm. Im Wort des Herrn von der Nachfolge wird dies deutlich, und daß zeigt sich besonders angesichts der Schwierigkeit, daß wir in der

Übersetzung des griechischen Wortes  $\theta\delta\pm$  „gezwungen werden, Leben und Seele zu unterscheiden, was im Griechischen eben nicht nötig ist: „*Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben ( $\theta\delta\pm$ ) verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten. Denn was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch an seiner Seele ( $\theta\delta\pm$ ) Schaden? Was kann der Mensch geben, womit er seine Seele ( $\theta\delta\pm$ ) auslöse?“ (Mk 8, 14-34-37).*

Diesen Sachverhalt muß man im Blick haben, wenn man überhaupt verstehen will, womit es christliche Seelsorge zu tun hat. Wer von der Seele spricht, der spricht auch zu der Seele. Das ist die Eingenart der Reflexionsbegriffe, in denen der Mensch sowohl Subjekt wie als Objekt sich begegnet. Was im Verfahren deskriptiv, beschreibend ist, das ist in der Wirkung präskriptiv, d. h. Vorschreibend und bestimmend. So wird uns auch das Menschsein des Menschen aus der biblischen Anthropologie erschlossen.

Die einleitenden Überlegungen abschließend kann schließlich noch die Frage gestellt werden, ob Seelsorge überhaupt gelehrt und gelernt werden kann. Für Ausbildung und Fortbildung wird das als selbstverständlich vorausgesetzt. Deshalb hat sich auch die Seelsorge in Theorie und Praxis weithin verselbständigt nach Inhalt und Methoden. Das ist freilich erst eine neuere Entwicklung. Das ursprüngliche Tätigkeitsfeld der Seelsorge ist Beichte und Buße, d.h. Anleitung zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der Sünde und Zuspruch der Vergebung. Wiederum mag es eine ernste Frage sein, ob und in welcher Form Seelsorge in unserer Zeit mit Sünden-erkenntnis und Vergebung zu tun hat. Dazu freilich bedarf es nicht bestimmter methodischer Erkenntnisse, sondern geistlicher Vollmacht, wie sie durch das Wort, die Gabe und den Auftrag Jesu Christi an seine Jünger begründet und zugleich begrenzt ist: „*Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.*“ (Joh

20,22-23; Mt 16,19; 18,18). Von den geistlichen Gaben aber gilt, daß sie nicht eingeübt, sondern übertragen und geweckt werden. Daß Seelsorge durch empfangene Seelsorge gelernt wird, war eine alte, heute vergessene Regel. Damit ist aber auch weithin vergessen, daß auch Seelsorger auf Seelsorge angewiesen sind. Auch das ist ein Mangel in unserer Zeit.

Damit haben wir einleitend ein paar Hinweise zu dem, was Aufgaben, Probleme und vor allem Voraussetzungen für Seelsorge und Seelsorger in unserer Zeit sind.

### *1 - Grund, Inhalt und Ort der Seelsorge bei Luther*

Wenn man versucht, biographisch im Lebensweg Luthers und thematisch in seinen Schriften das, was mit Seelsorge zu tun hat, herauszunehmen, dann steht man sehr bald von der Tatsache, daß das überhaupt nicht durchführbar ist<sup>6</sup>. Der Lebensweg und das Lebenswerk bilden eine geschlossene Einheit, und Person und Sache sind untrennbar miteinander verbunden. Es gibt übrigens auch nicht die scharfe Trennung der theologischen Disziplinen mit der Verselbständigung ihrer Gegenstände und Methoden, wie sich das seit dem vorigen Jahrhundert bei uns durchgesetzt hat. Und Luther hat Seelsorger gehabt wie Johann von Staupitz (1469-1524) oder Johann Bugenhagen (1485-1558), die ihm in entscheidenden Situationen seines Lebens beigestanden haben.

Die vielzitierte „Frage nach dem gnädigen Gott“ ist Luthers eigene Not gewesen, durch die er ins Kloster geführt wurde und die ihn zu immer neuem Beichten und Bußleistungen antrieb. Luther hat ja niemals,

<sup>6</sup> Zur Literatur vgl. u.a.: *Theodor Brandt*, Luthers Seelsorge in seinen Briefen. Witten 1962. - *Ute Mennecke-Haustein*, Luthers Trostbriefe (= QFRG 56) Gütersloh 1988. - Luther als Seelsorger. Hg. J. Heubach (= LAR 18) Erlangen 1991. Darin: *Gerhard Ebeling*, Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers. 21-48. - *Ders.*, Trostbriefe Luthers an Leidtragende. In: "Kirche in der Schule Luthers." FS Heubach. Erlangen 1995. 37-48. Inzwischen ist eine umfassende und eindrucksvolle Darstellung zu dem Thema erschienen: *Gerhard Ebeling*, Luthers Seelsorge. Tübingen 1997.

wie man heute ständig hört, eine „Rechtfertigungslehre“ entwickelt. Der Ansatzpunkt ist vielmehr genau die Aufgabe rechter Seelsorge im Widerspruch zu einer falschen Verkündigung und Beichtpraxis sowie der Ablasshandel<sup>7</sup>. Die Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus, der uns in seinem Wort zuspricht: „*Dir sind deine Sünden vergeben*“, ist die Freudenbotschaft, die Luther lebenslang weitergibt. Daß er die tiefe Angst vor dem Gericht Gottes erlitten hat und daß ihm das Licht der vergebenden Liebe im Evangelium von Jesus Christus aufgegangen ist, bestimmt und durchdringt alles. Ob es Predigten oder Briefe sind, Lieder und Gebete, akademische Vorlesungen und Disputationen oder auch Streitschriften und Lehrschriften wie Katechismen: Überall treffen wir auf das, was man als empfangene und weitergegebene Seelsorge bezeichnen kann.

So sagt er seinen Studenten am Anfang des Semesters in der Psalmvorlesung: „*Und das sehe ich, daß nicht der ein Theologe ist, der vieles weiß und vieles lehrt, sondern der heilig und theologisch (d.h. nach dem Wort Gottes) lebt. Je mehr ich mich davon entfremde, desto mehr mißfällt mir mein Beruf*“<sup>8</sup>.

Mit Erasmus von Rotterdam (1469-1536) führt er die bis heute als hart und oft unverständlich empfundene scharfe Auseinandersetzung um die Frage von Freiheit und Unfreiheit des Willens und damit auch um das Zeugnis der Schrift, nach dem Gott sagt: „*Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt*“ (Röm 9,13 mit Mal 1,2.3). Wie kann man begreifen, daß die einen verstehen und die anderen verstockt werden, daß die einen erwählt und die anderen verworfen werden? Zu

<sup>7</sup> Es ist schon seltsam, wenn heute ein Konsens über eine sog. „Rechtfertigungslehre“ zwischen dem päpstlichen Einheitsrat und dem Lutherischem Weltbund formuliert worden ist, während im „Codex Juris Canonici“ von 1983 in den Canones 992-997 nach wie vor die alte Ablasspraxis festgehalten und entsprechend praktiziert wird.

<sup>8</sup> Operationes in Psalmos. 1519-1521. WA 5,26,18f: „*Et hoc video, non esse Theologum, qui magna sciat et multa doceat, sed qui sancte et Theologice vivat. A qua vita quo sum alienior, eo magis mihi displicet mea professio.*“

allen Zeiten möchte man diesen Widerspruch auflösen, etwa mit einem Prinzip allumfassender Liebe und endgültiger Allversöhnung. Luther greift nun in aller Klarheit das Problem auf, und damit auch den menschheitlichen Widerspruch: „*Solches von Gott zu denken erscheint so ungerecht, so grausam, so unerträglich, und dadurch sind so viele und so große Menschen in vielen Jahrhunderten verletzt worden. Und wer sollte nicht davon verletzt werden?*“ Aber es ist eine Sache, vor einem Problem zu stehen, mit dem Versuch es aufzulösen; und es ist eine andere Sache, ein Problem zu bestehen, und so fährt Luther fort: „*Auch ich selbst bin nicht nur einmal davon verletzt worden bis zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung, daß ich gewünscht hätte, niemals als Mensch geschaffen zu sein, bevor ich zu der Erkenntnis kam, wie heilsam jene Verzweiflung ist und der Gnade nahe.*“<sup>9</sup> Die Frage, worin die Gnade besteht, auf welche Weise sie erkannt und empfangen wird, soll uns im weiteren begleiten.

Wenn die Frage nach dem gnädigen Gott als Ausgangspunkt der reformatorischen Erkenntnis aufgefaßt wird, dann melden sich rasch Bedenken, ob das überhaupt noch die Frage des Menschen von heute ist. Es wird dazu gesagt, der heutige Mensch frage nicht nach Gott, sondern ihn bewege die Frage nach dem gnädigen Nächsten, oder wie bekommt mein Leben einen Sinn, oder was können und müssen wir tun, um den Lebensraum der Menschheit vor einer Selbsterstörung zu bewahren?

Luther beschreibt den Grund für die in seiner Zeit verbreitete Gerichtsangst mit dem Hinweis auf das, was von der Kanzel verkündigt wurde: „*Daher kam das Wort auf der Kanzel, wenn man die gemeine Beicht dem Volk vorsprach: 'Friste mir, Herr Gott, mein Leben, bis ich meine Sünde büße und mein Leben bessere.'*“ *Gerichtsangst ist Angst vor dem Untergang.* Kennen wir nicht auch in unserer Zeit eine solche Art von Verkündigung und von kirchlichen Erklärung, die mit der Angst vor einem selbstverschuldeten Weltuntergang spielen? Man kann vielleicht auch

<sup>9</sup> WA 18, 719.

prüfend fragen, ob und wo bei uns heute von der Kanzel mit eindringlicher Eindeutigkeit nach den Geboten Gottes zu Umkehr und Buße gerufen wird. Werden nicht viel eher Gewissen beruhigt und sichergestellt, indem ihnen in Verkündigung, Unterweisung und öffentlichen Erklärungen gesagt wird: Unter den heutigen Verhältnissen und nach den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen ist das anders zu sehen und zu tun?

Doch, und so fährt Luther fort, der Fehler der Verkündigung liegt nicht in der Eindringlichkeit des Bußrufs, sondern: *„Hier war kein Christus und nichts vom Glauben gedacht, sondern man hoffete, mit eigenen Werken die Sünde vor Gott zu überwinden und zu tilgen.“*<sup>10</sup>

Wenn die Frage nach dem gnädigen Gott dazu führt, daß ich versuche, Gott gnädig zu stimmen, dann ist das eine falsche Frage, verursacht durch falsche Verkündigung und Unterweisung. Wie es richtig sein muß, hat Luther seiner Gemeinde in einer Predigt über die Taufe Jesu im Rückblick auf seinen eigenen Weg gesagt: *„Oh, wann willst du einmal fromm werden und genug tun, daß du einen gnädigen Gott kriegst? Und ich bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben und habe mich gemartert und geplagt mit Fasten, Frieren und strengem Leben, und doch nicht mehr damit ausgerichtet, denn daß ich nur die liebe Taufe verloren, ja helfen verleugnen. Darum, damit wir nicht durch solche verführt werden, so laßt uns diese Lehre reinhalten, wie wir hier sehen und greifen, daß die Taufe nicht unser Werk noch tun ist, und einen großen und weiten Unterschied festhalten zwischen Gottes Werken und unseren Werken ...“*<sup>11</sup>. Die Erinnerung an die Taufe als das Werk Gottes an uns ist also die richtige Antwort auf die falsche Frage nach dem gnädigen Gott.

Für uns mag sich daher die Frage stellen, wie es bei uns mit der Erinnerung an unsere Taufe steht und mit der verantwortlichen Verwaltung der Taufe in der christlichen Gemeinde. Die Taufe ist der alles bestimmende Ansatzpunkt rechter Seelsorge.

<sup>10</sup> BSLK 439 3ff.

<sup>11</sup> WA 37, 661,23ff.



- Ein anderer Punkt, der für die Seelsorge Luthers zu bedenken ist, betrifft das Wort Gottes der Heiligen Schrift. Wenn wir heute in Verkündigung und Unterweisung vor den Schwierigkeiten stehen, die Heilige Schrift als Text vergangener Zeiten in die Verhältnisse und Verstehensvoraussetzungen der Gegenwart zu übertragen, dann erscheint sie uns oft fremd und überholt. Bei Luther jedoch begegnet uns ein unvermittelter Schriftgebrauch, der durchweg davon bestimmt ist, daß Gott selbst in seinem Wort gegenwärtig ist, das er spricht und dadurch wirkt. Das ist dann etwas völlig anderes als Verstehen und Zustimmung. Wie das dann aussieht, mag ein Beispiel aus Luthers großer, durch zehn Jahre hindurch gehaltene Vorlesung über die Genesis zeigen, und zwar bei der Auslegung der Erzählung vom Sündenfall Gen 3. Man muß sich daran erinnern, daß in der Geschichte vom sog. Sündenfall das Wort Sünde überhaupt nicht vorkommt; wohl aber werden Vorgänge beschrieben und Beziehungen dargestellt unter den Geschöpfen Gottes und in deren Verhältnis zu ihrem Schöpfer. Das Wort ist das Mittel der Gemeinschaft von Gott und Mensch, und das beginnt mit der Erlaubnis: *„Du darfst essen von allen Bäumen im Garten“* und dem einschränkenden Verbot: *„... aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben.“* (Gen. 2,16f). Der Sündenfall beginnt ja nun damit, daß unter den Geschöpfen Gottes, zwischen der Schlange und Eva, eine Diskussion geführt wird über die Frage: *„Ja, sollte Gott gesagt haben ...“* Hier beginnt die Exegese mit der Diskussion über Text, Geltung und Anwendung des Wortes Gottes. Und daran entscheidet sich Heil und Unheil, Tod und Leben.

So hat die biblische Erzählung eine grundsätzliche Bedeutung für alle Zeiten, und das macht Luther in seiner Auslegung deutlich. Die Versuchung zur Sünde setzt bei der Problematisierung des eindeutigen Wortes Gottes an: *„Die Quelle nämlich aller Sünden ist der Unglaube; diesen aber erregt der Satan durch das verdrehte und entstellte Wort (excusso aut depravato*

verbo), und nichts ist ihm leichter als das.<sup>12</sup> Was damit geschieht, steht also nicht neben dem Wort, sondern es geschieht am Wort und durch das Wort. Deshalb heißt es weiter: „Im Namen Gottes hebt alles Übel an. Wie aus dem Wort Gottes in Wahrheit das Heil kommt, so kommt auch aus dem entstellten Wort Gottes das Verderben. Als entstelltes Wort bezeichne ich aber nicht allein die mündliche Verkündigung, sondern auch die inneren Überzeugungen (*persuasio interna*) und Meinungen, die sich vom Wort abwenden.“<sup>13</sup> Denn wenn Gott und sein Wille nur durch das Wort Gottes der Heiligen Schrift zu erkennen ist, so haben wir es mit einem falschen Gott und fremdem Willen zu tun, wenn dieses Wort entstellt wird oder wir uns davon abwenden. Deshalb gilt: „Es ist aber dieses von allen Anfechtungen der Ursprung und die Hauptsache, wenn die Vernunft aus sich heraus über Gott zu urteilen versucht ohne das Wort“<sup>14</sup>. Am Wort und durch das Wort entscheidet sich also unser Verhältnis zu Gott bzw. umgekehrt auch Gottes Verhältnis zu uns. Und dazu gehört noch eine wichtige Beobachtung, die Luther seinen Studenten auf den Weg gibt: „Dies nämlich pflegt der Teufel in allen Anfechtungen zu tun, das, je mehr sich ein Mensch vom Wort abwendet, desto mehr kommt er sich gelehrter und klüger vor.“<sup>15</sup>

Das Verstehen ist also dem Wort Gottes nicht irgendwie vorgeschaltet, sondern in der Art und Weise, wie wir verstehen, wirkt Gottes Wort an uns.

Die Wirkung aber des Wortes Gottes geschieht in Gesetz und Evangelium, an uns Menschen aber daher auch in Verstehen und Verstockung, in Erleuchtung und Verblendung (vgl. Mk 4, 12; Jes 6,8; 2 Kor 4, 4; 2 Thess 2, 11). Gesetz und Evangelium aber ist nicht ein Lehrstück, das man sich aneignen oder das man auch verstehen oder nicht verstehen kann, sondern es ist ein Lernstück, und das vollzieht sich im Hören auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift. Ganz

<sup>12</sup> WA 42, 111,1-3.

<sup>13</sup> WA 42, 111,13-17.

<sup>14</sup> WA 42, 116,18-20.

<sup>15</sup> WA 42, 120,36-38. „Hoc enim Diabolus in omnibus tentationibus solet, ut, quanto homo a verbo discedit longius, tanto sibi videatur doctior et sapientior.“

unmittelbar berührt das die Seelsorge, weil die Seele des Menschen hier vom Wort Gottes berührt wird. Wenn wir bisher Beispiele aus dem akademischen Bereich gehabt haben, so nehmen wir nun Beispiele aus Luthers Tischreden, und in den von seinen studentischen Tischgenossen aufgezeichneten Gesprächen hat Luther sehr oft in einer persönlich einprägsamen Weise geschildert, was er selbst erfährt und lehrt. Drei Aspekte dieser Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium sollen durch Zitate illustriert werden.

= Das erste betrifft den Hinweis, daß jemand nicht Theologe sein kann ohne die Kenntnis dieser Unterscheidung von Gesetz und Evangelium: *„Es muß einer, der ein Theologus sein will, die Schrift gar innehaben, daß er auf alle locos seine solutio habe, was entgegengesetzt werden kann, nämlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Wenn ich das vollkommen im Griff hätte, würde ich niemals traurig sein. Darum, wer es ergreift, der hat gewonnen. Was auch immer die Schrift ist, ist entweder Gesetz oder Evangelium; von denen beiden muß eins triumphieren, das Gesetz zur Verzweiflung, das Evangelium zum Heil. Ich lerne alle Tage daran, und Zwingli und Herzog Georg (von Sachsen) bilden sich ein, damit fertig zu sein. Evangelium ist Leben. Dahin hat mich der Papst getrieben, hat mich aufgeweckt, wie auch Augustin von sich sagt: Die Häretiker reizen uns, die Schrift zu erforschen, sonst lächte niemand dem Wort nach“<sup>16</sup>*. Hören wir genau hin: Verzweiflung und Heil, entsprechend aber auch Gericht und Gnade, Verstehen und Verstockung gehören zu den Wirkungen des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium. So kann auch Luther sagen: *„Jedes Wort Gottes hat die Art zu erschrecken und zu trösten, zu schlagen und zu heilen, zu zerbrechen und zu bauen ...“<sup>17</sup>* Damit werden menschliche Erfahrungen nicht nur angesprochen, sondern sie werden ausgelöst, und es bleibt zu bedenken, ob wir diese Wirkung nicht dadurch verkennen und verstellen, daß wir meinen erst

<sup>16</sup> 1533 TR Nr. 626.

<sup>17</sup> Auslegung des Vaterunser, 2. Bitte. WA 2, 95,16-18.

Vorbereitungen und Vermittlungen zum Verstehen des Wortes Gottes einschieben zu müssen.

= Die andere Einsicht besteht darin, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht der Fähigkeit, Kenntnis oder Willkür des Lesers oder Hörers entspringt, sondern sie ist Gabe und Wirkung des Geistes Gottes im Wort Gottes: „*Gesetz und Evangelium. Es gibt keinen Menschen, der auf Erden lebt, der verstünde, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Wir bilden uns das wohl ein, wenn wir die Predigt hören, daß wir es verstehen; aber es fehlt weit. Allein der Heilige Geist weiß dieses. Dem Mann Christus hat's auch gefehlt, am Berge, so daß ein Engel genötigt war ihn zu trösten. Und der war doch Doctor, vom Himmel durch den Engel confirmiert. Ich hätte gemeint, daß ich das könnte, weil ich doch so lang und viel davon geschrieben habe; aber wenn es an das Treffen geht, dann sehe ich wohl, daß es mir weit, weit fehlt. Also soll und muß allein Gott der heiligste Meister sein.*“<sup>15</sup> Erkenntnis und Bekenntnis des Nichtwissens ist Zeugnis für die Wirkung Gottes in seinem Wort in Gesetz und Evangelium.

= Der dritte Hinweis zur Wirkung und Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aus einer Tischrede richtet sich auf den Teufel. Den Teufel soll man nicht an die Wand malen, aber man soll ihn erkennen und meiden. Von grundlegender Bedeutung nach dem Zeugnis der Schrift ist der Bericht von der Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,1-11). Wir erinnern uns: Jesus wird nach der bei der Taufe im Wort offenbarten Gottessohnschaft vom Geist (Gottes!) in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden. Die drei Versuchungen zielen jeweils auf einen Tatbeweis für die Gottessohnschaft Jesu Christi: „Bist du Gottes Sohn ...“. Und die Abwehr der Versuchungen erfolgt jeweils durch den beharrlichen Hinweis: „*Es steht geschrieben ...*“. Dabei stellt sich bei der zweiten Versuchung heraus, wie auch der Teufel selbst sich auf das Wort beruft und sagt: „*Es steht geschrieben ...*“. Die Entscheidung aber fällt schließlich bei der Anbetung und dem ersten Gebot: „*Du sollst*

<sup>15</sup> 1531 TR 1235 WATr 2,3f.

*anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.“ Der Sohn Gottes hat diese Versuchung für uns bestanden (Hebr 4, 15). Aber sein Beispiel zeigt uns, wie durch das Wort Gottes der Widerspruch gegen Gott ausgelöst und aufgedeckt wird. Ohne das Wort ist das nicht möglich. Und das zeigt sich auch bei Gesetz und Evangelium, wenn es in der Tischrede vom Teufel heißt: „Seine höchste Kunst besteht darin, daß er aus dem Evangelium Gesetz machen kann. Diese Unterscheidung (von Gesetz und Evangelium), wenn ich sie festhalten könnte, wollte ich ihm alle Stunde sagen, er sollte mich hinten lecken; auch wenn ich gesündigt hätte, würde ich sagen: Wie denn, soll man darum das Evangelium (von der Vergebung der Sünden) verleugnen? Noch nicht! (so weit sind wir noch nicht). Aber wenn ich anfangen zu disputieren, was ich gelassen und getan habe, so bin ich dahin. Aber wenn ich antworte aus dem Evangelium: Vergebung der Sünden geht darüber hinaus, dann habe ich gesiegt. Wenn er aber einen auf das Tun und Lassen bringt, so hat er gewonnen, wenn nicht Gott helfend dabei steht der sagt: Was? Auch wenn ich das nicht getan hätte, so müßte ich dennoch durch Vergebung der Sünden selig werden, denn ich bin getauft, ich habe das Abendmahl empfangen ...“<sup>19</sup>*

Die angeführten Beispiele zeigen eine unmittelbare Wirkung des Wortes Gottes, der wir uns aber dann entziehen, wenn wir meinen, erst durch die Überwindung eines zeitlichen Abstandes Zugang im Verstehen ermöglichen oder suchen müßten. Dazu ist es eine sehr ernste seelsorgerliche Frage an uns, was eigentlich vom Wort Gottes der Heiligen Schrift bleibt, wenn wir es in historischer Distanz in die Vergangenheit schieben und dabei völlig übersehen, wie es in unserer Zeit gegenwärtig und wirksam ist, und zwar in der Mitte des Gottesdienstes.

- Ein letzter Hinweis zu Grund, Inhalt und Ort der Seelsorge bei Luther zielt auf den Katechismus. Die Katechismen Luthers sind aus einer Predigtreihe entstanden, und das mag eine Erinnerung daran sein, daß es hier um Verkündigung und Unterweisung geht, die nicht nur in Buchform wegzustellen ist. In der

---

<sup>19</sup> 1533. TR Nr. 590.

Vorrede zum Kleinen Katechismus finden sich zwei für die Seelsorge grundlegende Hinweise. Zum einen wird eingeschärft, daß jedes Glied der Gemeinde, keineswegs nur die Kinder, dieses Grundwissen des christlichen Glaubens kennen müssen, und zwar so, daß sie es auswendig lernen - ins Herz aufnehmen. Und die pädagogische Regel lautet: ... wenn sie den Text nun wohl können, so lehre sie denn hernach auch den Verstand, daß sie wissen, was es gesagt ...<sup>20</sup>. Daß man erst auswendig lernt, um dann zu verstehen, ist eine Grundregel beim Erlernen jeder Sprache. Denn erst durch die Sprache entwickelt sich das Denken, das Verstehen und damit auch das Reden. Auf das, was man einmal gelernt hat, ist man auch ansprechbar. Deshalb betont Luther, daß man auch immer bei „einerlei Form“ bleiben solle „...denn das junge und alberne Volk muß man mit einerlei gewissen Text und Formen lehren, sonst werden sie gar leicht irre, wenn man heut sonst und übers Jahr so lehret, als wollte man's bessern, und wird damit alle Mühe und Arbeit verloren ...“<sup>21</sup>. Wie wichtig es ist, da man ansprechbar bleibt, wird uns später wieder beschäftigen.

Das andere, worauf Luther in der Vorrede zum Kleinen Katechismus hinweist, ist die grundlegende Bedeutung der Katechismusstücke nicht nur für den Bestand der christlichen Gemeinde, sondern auch für die umgebende Gesellschaft. Das betrifft die inhaltliche Füllung der Gewissen und ihre Befähigung zur Unterscheidung von gut und böse, von Recht und Unrecht. Und an dieser Stelle geht es auch um die Grundlagen für den Bestand einer menschlichen Gemeinschaft in Familie, Gesellschaft und Staat. Deshalb schärft Luther ein: „Insonderheit treibe auch daselbst die Obrigkeit und die Eltern, daß sie wohl regieren und Kinder ziehen zur Schule, mit Anzeigen, wie sie solches zu tun schuldig sind und, wo sie es nicht tun, Welch ein verflucht Sünde sie tun; denn sie stürzen und verwüsten damit beide Gottes und der Welt Reich als die ärgsten Feinde beide Gottes und der Menschen

<sup>20</sup> BSLK 504,13-15.

<sup>21</sup> BSLK 502,45ff.

...<sup>22</sup>. Im Katechismus, als Zusammenfassung des Wortes Gottes, konzentriert sich also die christliche Verantwortung für die beiden Reiche, des Himmels und der Welt. Das ist nicht nur eine Frage der Möglichkeit zur Vermittlung, sondern der Notwendigkeit für den Bestand.

Damit erschließt sich ein weiter Horizont für die Verantwortung der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder. Und Luther hat dazu vielfach praktische Anleitungen gegeben, indem gerade auch die Hauptstücke des Katechismus als Zusammenfassung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift in den verschiedenen Aspekten das christliche Leben und Handeln begleiten. Dazu heißt es in der kleinen Schrift „*Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer*“, daß alle Stücke in der einübenden Betrachtung unter verschiedenen Hinsichten bedacht werden sollen: *Als Lehre* zur Erkenntnis von dem, was Gott von mir fordert. *Als Danksagung* in der Anerkennung von dem, was ich von Gott empfangen, *als Beichte* im Bekenntnis von dem, was ich zu tun versäumt habe. Und schließlich *als Gebet*, indem ich vor Gott bringen, was mir fehlt<sup>23</sup>.

Das ist Grund, Inhalt und Ort der Seelsorge und Einweisung in das, was an uns geschieht und was durch uns geschehen soll. Die vielen praktischen Beispiele, die zur Seelsorge angeführt werden können, haben dies zur Voraussetzung, daß Gott in seinem Wort gegenwärtig ist und wirkt.

## 2 - *Trost - Mahnung - Beistand:*

Trost, Mahnung und Beistand, das sind die drei Bedeutungen des griechischen Wortes  $\delta\alpha\acute{\nu}\tilde{\nu}\epsilon\epsilon\sigma\tau\acute{o}\delta\omicron$ ,  $\delta\alpha\acute{\nu}\tilde{\nu}\epsilon\epsilon\sigma\tau\acute{o}\delta\omicron$ , mit dem die Person und das Wirken des Heiligen Geistes bezeichnet wird. Man kann das auch als Anspruch und Zuspruch übersetzen, und das ist der Vorgang der Seelsorge, nämlich Trost, Mahnung und Beistand mit dem Wort Gottes zuzusprechen.

Dazu möchte ich im folgenden drei ausgewählte Beispiele vorführen, die vorwiegend aus Luthers Briefen stammen. Diese Briefe beginnen fast

<sup>22</sup> BSLK 505,19-26.

<sup>23</sup> WA 38, 365,1-4.

regelmäßig mit dem Gruß: „Gnade und Friede im Herrn“ - „*gratiam et pacem in Christo*“! Wir finden diese Wendung in den neutestamentlichen Briefen am Anfang und oft auch am Schluß. Das ist keine leere Formel, wenn man sich die Bedeutung dieser Wendung aus der Schrift erschließen läßt. „Gnade“ (+ἔλεος) bedeutet Geschenk, Erlaß verdienter Strafe oder Schuld. „Friede“ aber ist Versöhnung nach Krieg oder Zorn. „In Christus“ heißt: Durch ihn wird das gegeben, mit ihm sind wir auch untereinander verbunden, und das macht das geistgewirkte Wesen der christlichen Kirche aus.

Als erstes ein Beispiel für den Trost:

Trost ist ein Wort, das in unserer Alltagssprache weitgehend von der Bibelsprache gefüllt ist, auch wenn uns das heute vielleicht nicht mehr so gut erkennbar ist. Die biblischen Wörter für Trost und Trösten beschreiben, wie man einem Kind oder einem Kranken zuspricht, um ihm Mut zu machen. Das Gegenüber von Trost und Tröstung aber ist Angst, Beklemmung, Niedergeschlagenheit, Trauer und Verzweiflung. Dafür gibt es im Leben von Menschen mancherlei Anlässe. Was aber kann man Menschen in solchen Situationen zusprechen, zumal wenn es einem selbst die Sprache verschlägt und die Worte fehlen? Auch Seelsorger kommen hier oft genug in Verlegenheit, so daß sie verstummen oder sich verweigern und fliehen.

Rechte Seelsorge tröstet mit dem Wort Gottes der Heiligen Schrift. Das hat Luther selbst erfahren und weitergegeben, und es ist hier zu lernen, wie das geschieht.

Im Sommer 1530 war Luther auf der Coburg, während auf dem Augsburger Reichstag die Sache der Reformation verhandelt wurde. Seit 1521 war er in Acht und Bann, konnte also von jedem umgebracht werden. An der damaligen Grenze des sächsischen Hoheitsgebiets auf der Coburg war er sicher, und von hier aus führte er einen regen Briefwechsel mit seinen theologischen Freunden auf dem Reichstag.

In dieser Zeit verfaßte er eine Auslegung von Psalm 118: *„Danke dem Herrn; denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich.“* Dieser Psalm ist ein



Danklied angesichts von innerer Beklemmung und äußerer Verfolgung. Und es heißt darin, um einiges in Erinnerung zu bringen: „Der Herr ist meine Macht und mein Psalm und ist mein Heil.“ (14) - „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen. Der Herr züchtigt mich schwer; aber er gibt mich dem Tode nicht preis.“ (17.18).

In der Widmung der Auslegung des „schönen Confitemini“ für einen Freund schreibt er: „Es ist mein Psalm, den ich liebhabte ... es ist leider der wenig, auch unter denen, die es billig für andere tun sollten, die zur Heiligen Schrift oder zu einem einzigen Psalm ihr Leben lang einmal von Herzen sprechen: Du bist mein Liebesbuch, du sollst mein eigenes Psalmlin? sein. Und ist freilich der größten Plagen eine auf Erden, daß die Heilige Schrift so verachtet ist, auch bei denen, die dazu eingesetzt sind. Alle anderen Sachen, Künste, Bücher treibt und übt man Tag und Nacht. Und ist des Arbeitens und Mühens kein Ende. Allein die Heilige Schrift läßt man liegen, als brauchte man sie nicht ... und es sind doch ja nicht Lesewort?, wie sie meinen, sondern eitel Lebewort drinnen, die nicht zum Spekulieren und hoch zu dichten, sondern zum Leben und Tun dargesetzt sind. Aber, es hilft unser Klagen nicht. Sie achtens doch nicht. Christus unser Herr helf uns durch seinen Geist, sein heiliges Wort mit Ernst lieben und lehren ...“<sup>24</sup>.

Vers 5 dieses Psalms lautet: „In der Angst rief ich den Herrn an; und der Herr erhörte mich und tröstete mich.“ ( ʾHYyʾ bxʾr>M;b; ynIn[ʾ HYʾ ytiarʾqʾ rc;Meh;-!m)) Das wird von Luther so ausgelegt, daß er von den hebräischen Wörtern her die menschliche Situation beschreibt und darauf zeigt, was geschehen soll, indem mit dem Wort Gottes Gott in seinem Handeln erkannt und angeredet wird. Ein paar Beispiele:

*„Angst heißt im Hebräischen, daß eine Enge ist, wie ich meine, daß daher auch das deutsche Wort Angst kommt, daß es enge ist, darin einem bange und wehe wird, und gleich geklemmt, bedrückt und gepreßt wird, wie denn die Anfechtungen und Unglück tun, nach dem Sprichwort ‘es war mir die weite Welt zu enge’. Dagegen*

<sup>24</sup> WA 31, I, 66f.

*lautet im Hebräischen, daß er hier sagt, in weitem Raum, daß gleich wie die Enge oder Angst heißt, Trübsal und Not, also heißt weiter Raum, Trost und Hilfe. So wird in diesem Vers gesagt: Ich rief den Herrn an in der Not, er erhörte mich und half mir tröstlich. Denn wie die Not, unser enger Raum ist, der uns betrübt und beklemmt, also ist die Hilfe Gottes unser weiter Raum, der uns frei und fröhlich macht. Beachte aber hier die große Kunst und Klugheit des Glaubens, daß er in der Not nicht hin- und herläuft, alle Ohren vollklagt, den Feinden flucht und schilt, auch nicht wider Gott murrst: warum tut mir Gott das? Warum tut ers nicht andern, die böser sind als ich? Verzagt auch nicht an Gott, der ihm solches zuschickt, hält ihn darum nicht für zornig oder für einen Feind, wie doch das Fleisch, Welt und Teufel eingeben gar mächtiglich. Sondern er erhebt sich wieder und über solches alles, und kann Gottes väterliches Herz sehen, auch durch einen solchen unfreundlichen Anblick, und die Sonnen erkennen durch solch eine trübe, dicke, finstere Wolken und Wetter, und darf den herzlich anrufen, der ihn schlägt und sich sogar sauer gegen ihn stellet.“ (93f).*

Gewiß werden wir sagen, daß es leichter gesagt als getan; und Luther sagt dies auch, daß dies keineswegs aus eigener Vernunft und Kraft geschieht, sondern: „Das ist Kunst über alle Kunst, und allein des Heiligen Geistes Werk, den gottesfürchtigen und rechten Christen bekannt ...“. Es ist normal und menschlich, wenn wir Wohlergehen und Wohlbefinden als Gnade Gottes ansehen, aber schlimmes Ergehen als Zorn, Strafe oder Abwendung Gottes. „Denn diese Kunst ist menschlicher Natur unmöglich, sobald sie Gott ein wenig anrühret mit einer Not, erschrickt sie und verzagt, kann nichts anderes denken, denn es sei alle Gnade aus und sei eitel Zorn bei Gott gegen sie. Da hilft dann der Teufel zu schieben mit aller Macht und List, bis er sie in Zweifel und Traurigkeit ersäuft. Auch so hilft trefflich dazu der ärgerliche Anblick, wenn sie sieht die überschwenglichen Wohltaten Gottes bei anderen, und dann bildet sie sich ein, es sei dort eitel Gnade Gottes und kein Zorn bei denen. Da wird dann das blöde Gewissen schwach und sinkt dahin, wenn nicht Hilfe und Trost kommt von Gott oder durch fromme Seelsorger oder sonst durch frommer Christen Wort ...“

Das Wort Gottes aber, das uns zugesprochen und in den Mund gelegt wird, soll uns anleiten, die Gegenwart und die Macht Gottes über alles zu erkennen und uns darauf zu berufen, daran festzuhalten und davon gehalten zu werden. Und dann wird erkannt: *„Daß er ihn damit treiben will zum Gebet, zum Rufen und zum Ringen, damit er seinen Glauben übe und lerne Gott erkennen in einem anderen Anblick, als er bisher getan hat und gewöhne sich auch, mit dem Teufel und der Sünde zu kämpfen und durch Gottes Hilfe zu siegen. Sonst lernten wir niemals, was Glaube, Wort, Geist, Gnade, Sünde, Tod oder Teufel wäre, wenn es immer nur Frieden gäbe und ohne Anfechtung sollte zugehen. Damit würden wir Gott niemals recht erkennen lernen, kurzum, wir würden niemals rechte Christen, könnten auch nicht Christen bleiben, Not und Angst zwingt uns dazu und behält uns fein im Christentum, derhalben uns Trübsal und Kreuz so nötig ist, wie das Leben selbst und noch viel nötiger und nützlicher, denn aller Welt Gut und Ehre.“* (95)

Wie Luther selbst durch das Wort Gottes der Heiligen Schrift aus der Kraft des Heiligen Geistes getröstet wird, so kann er auch andere trösten. Ein Beispiel dafür ist einer der Briefe, die er von der Coburg an Philipp Melanchthon nach Augsburg gerichtet hat, wo es bei den Verhandlungen große Schwierigkeiten gegeben hat. Die sächsische Theologendelegation zweifelt, ob sie sich behaupten kann. Und er schreibt nun an Melanchthon, den er als *„geliebten Bruder und Jünger/Schüler Christi“* anredet. Nachdrücklich weist er ihn darauf hin, daß er doch nicht seine Sache zu vertreten habe, sondern Gottes Sache: *„Soll's denn erlogen sein, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben hat, so sei der Teufel an meiner Statt ein Mensch oder eine seiner Kreaturen. Ist's aber wahr, was machen wir denn mit unserem leidigen Fürchten, Zagen, Sorgen und Trauern? Sollte denn der nicht in leichteren Angelegenheiten Hilfe leisten, der doch seinen Sohn dahingegeben hat, oder sollte der Satan mächtiger sein als er!“* - Aber es geht dabei nicht um Erfolg im vordergründigen Verständnis, daß man sich durchsetzt,

sondern um die Stärkung der Gewißheit, daß Gottes Wille unaufhaltsam sich durchsetzen wird. Und so warnt er Malanchthon davor, in das verborgene Geheimnis der Herrlichkeit und des Ratschlusses Gottes einzudringen zu versuchen: „Wer die Majestät erforscht, wird von ihrer Herrlichkeit erschlagen“ (vgl. Prov 25,27) oder, wie es nach dem hebräischen Text heißt: „Wer schwere Dinge erforscht, wird durch schwere Dinge bedrückt“. Und das gilt für dich. Der Herr Jesus möge dich bewahren, „daß dein Glaube nicht aufhöre“ (Lk 22,32), sondern wachse und siege, Amen. Ich bete für dich, habe für dich gebetet und werde für dich beten, und ich zweifle nicht, daß ich erhört werde. Ich fühle dieses Amen in meinem Herzen. Wenn aber nicht geschehen sollte, was wir wollen, so wird gleichwohl geschehen, was besser ist. Denn wir warten auf das kommende Reich, wo alle Dinge in dieser Welt nur trügerisch sind.<sup>425</sup> - Und an Justus Jonas schreibt er gleichzeitig: „Den Philipp quält seine Philosophie (mit der er meint, alles hänge von ihm selbst ab), und weiter nichts. Denn (unser) Angelegenheit ist in dessen Hand, der in aller Kühnster Weise zu sagen wagt: ‘Niemand wird sie aus meiner Hand reißen’ (Joh 10,28). Ich möchte nicht, und es wäre auch nicht gut geraten, wenn es in unserer Hand wäre. Ich habe vieles in meiner Hand gehabt und alles verloren, nicht eines behalten. Was ich aber außerhalb meiner Hände auf ihn bisher habe werfen können, das habe ich bis jetzt heil und unversehrt erhalten. Denn es ist doch wahr: ‘Gott ist unsere Zuversicht und Stärke’ (Ps 45,2) („Ein feste Burg ist unser Gott ...“ ‘Wer ist jemals zuschanden geworden, der auf den Herrn gehofft hat?’ (Sir 2,11) - so fragt der Weise, und wiederum: ‘... denn du verlässest nicht, die dich, Herr, suchen’ (Ps 9,11)“ (409). - Ein Schriftzitat reiht sich an das andere; aber so kann nur reden und schreiben, wer weiß, daß Gott in seinem Wort redet und wirkt, das uns als Zuspruch gegeben ist.

#### *-Ermahnung/Zurechtweisung:*

Ermahnung oder auch Zurechtweisung ist ein anderer Bestandteil der Seelsorge. Wenn man davor

<sup>425</sup> WABR 5,411 f.

zurückzuckt oder das gänzlich ablehnt, dann wäre schon zu bedenken, daß dieser Aspekt nach dem biblischen Verständnis in demselben Wort enthalten ist, das auch das Trösten einschließt. Ermahnung aber heißt, daß durch Gottes Wort zurechtgewiesen und zu Umkehr gerufen wird, wo jemand auf falschem Wege ist. Es wird zurückgerufen und zurückgeführt zu dem, was wir durch die Taufe empfangen haben und sind: Reinigung von der Sünde und Wandel im Geist. Der Maßstab dafür sind die Gebote Gottes, die, entgegen verbreiteter Meinung, unveränderlich sind, weil sie ja auch der in der Zeit erkennbare Maßstab für das Gericht am Ende der Zeit über Lebende und Tote sind.

Nun ist es leicht, von Kanzel und Katheder über Zustände zu sprechen, die gegen Gottes Willen sind, oder Übertretungen von Geboten durch Abwesende vorzuführen. Außerordentlich schwer bis unmöglich aber ist es, einen einzelnen unter vier Augen darauf anzusprechen, daß er Gottes Gebot übertreten hat (vgl. Mt 18, 15-18). Denn nach menschlichen Umgangsformen ist das beleidigend und wird als Eingriff in Privatangelegenheiten angesehen. Das sieht aber völlig anders aus, wenn uns nach der Heiligen Schrift deutlich ist, daß es dabei nicht um das Gericht über den Sünder geht, sondern um seine Rettung aus dem Gericht durch Umkehr und Vergebung. Aus dieser Einsicht kommt auch die Eindringlichkeit, mit der der Apostel Paulus den Korinthern angesichts zahlreicher Mißstände schreibt: „Oder wißt ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht erben werden?“ (1 Kor 6,9.10; Gal 5,19-21). Und es werden dann eine ganze Reihe Fälle von Übertretungen der Gebote Gottes aufgezählt.

Rechte Seelsorge zielt auf die Rettung aus dem Gericht. Die Gebote sind der Maßstab für die Erkenntnis der Sünde; das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Vergebung für den Sünder, der Buße tut und bereit ist, im neuen Leben zu wandeln. Diese Aufgabe des Seelsorgers ist heilsnotwendig, aber in den menschlichen Beziehungen ist sie oft schwer.

In Luthers Predigten und Briefen finden sich zahlreiche Beispiele solcher persönlichen Zurechtweisung und Zurückrufung. Und dabei wäre auch von mancherlei Schwierigkeiten zu berichten, denen er begegnet oder auch erlegen ist. Ich greife als Beispiel lediglich zwei Briefe auf. In dem einen vom 10. Juli 1531 an den Prediger Conrad Cordatus in Zwickau geht es darum, „*Daß christliche Prediger an Amts wegen schuldig sind, des Volkes Sünde zu strafen.*“

<sup>26</sup> Der andere Brief vom 27. Januar 1543 ist „*an einen gewissen Stadtrat*“ gerichtet „*daß man Seelsorger darum, daß sie öffentliche Laster hart strafen, nicht absetzen könne.*“<sup>27</sup> In beiden Fällen geht es um Konflikte, die zwischen Pfarrer und Stadtrat ausgefochten werden. So wird in dem ersten Brief der Pfarrer ermutigt und bestärkt, sein Amt wahrzunehmen und nicht aus Furcht stille zu schweigen; denn sonst versäumt er sein Wächteramt: „*Es will dem Herrn Pastor nicht gebühren, daß er zum Frevel und Unrecht, daß der Rat an ihm begangen, soll stillschweigen, viel weniger billigen, besonders weil sie ihre Sünde als Recht und wohlgetan verteidigen. Denn Vergebung der Sünde gilt nicht, als allein wo die Sünden erkannt und bekannt werden, und die Ertragung von Gewalt und Unrecht gilt nur bei denen, die da öffentlich bekennen, daß sie Feinde des Wortes sind. Die Sünden aber derer, die sich rühmen, sie seien Brüder, dürfen treue Seelsorger nicht ertragen, sondern müssen sie strafen (Mt 18,15), nicht dazu stillschweigen, viel weniger billigen, oder sie müssen des schrecklichen Urteils gewarten nach Ezech 3,18: 'Sein Blut will ich von deiner Hand fordern.'* Darum wollen sie sich als Brüder, das ist, Christen rühmen, so müssen sie ihre Sünde strafen lassen, dieselbe bekennen und sich bessern. Wollen sie aber ihre Sünde als Recht getan verteidigen, so sollen sie vorerst bekennen, daß sie nicht Christen, sondern Verfolger und Feinde göttlicher Lehre sind ...“ (1606f). Was hier eigentlich vorgefallen ist, wird in diesem wie auch in vielen anderen Briefen überhaupt nicht erwähnt. Die Seelsorgebriefe Luthers sind nicht geschwätzig, und vor allem zielen sie eben

<sup>26</sup> Walch 2 X, 1606.

<sup>27</sup> Walch 2 X, 1624ff

nicht darauf ab, die Sünde anschaulich zu machen, sondern zu Umkehr und zu Vergebung zu führen.

Wie hier ein Seelsorger ermutigt wird, zu tun was eines Amtes ist und was dem Heil der ihnen anvertrauten Herde dient, so wird in dem anderen Brief ein Seelsorger verteidigt gegenüber einem Rat, der ihn absetzen will. Sorgfältig wird dabei geprüft, ob sich der Pfarrer etwa selbst etwas hat zuschulden kommen lassen. Aber da, auch nach Auskunft von Zeugen, nichts vorliegt was gegen ihn spricht, wird nun dem Rat eindringlich ins Gewissen geredet, und die höchste Zuspitzung dieser Ermahnung und Zurechtweisung liegt in dem Hinweis, daß in dem Wort des Predigers nach Lk 10,16 Christus selbst spricht: *„Der erste Fall ist dieser, daß ihr sollt euern Pfarrherrn verachten und hassen ohne Ursache, das ist, Christum, aller Pfarrherrn obersten, selbst verachten, da werdet ihr euch an den Stein stoßen und an dem verzehrenden Feuer verbrennen. Denn ihm ist mehr gelegen an einem frommen, treuen Pfarrherrn, weder an aller Obrigkeit in der ganzen Welt. Denn derselben Amt dient ihm nicht zu seinem Himmelreich, wie das Pfarramt tut. Mit diesem bringt er's dahin, daß er euer Herz und Mund zustopft, da sie nicht glauben, nicht beten, nicht loben, noch euer Haupt vor Gott aufheben dürft in keiner Not, wie er spricht, Mt 5,24: 'Laß dein Opfer vor dem Altar und versöhne dich zuvor'. Damit wärt ihr schon keine Christen mehr, hättet euch selbst verbannt; das ist schrecklich.“* (1625f).

Jedem wird klar sein, daß mit diesem Stichwort Ermahnung/Zurechtweisung ein wunder Punkt in unserem kirchlichen Leben berührt wird, der Pfarrer und Gemeinden in gleicher Weise betrifft. Aber es wird auch verständlich sein, daß die Eindeutigkeit und Eindringlichkeit der Ermahnung nach dem Maßstab der unveränderlichen Gebote Gottes in dem Maße furchtsam zurückgenommen wird, wie das Interesse nur von menschlichen Sympathien und Antipathien bewegt ist. Die Furcht vor dem Gericht von Menschen, bei denen man ankommen will, die man nicht verlieren oder ausgrenzen will, ist dann größer als der Ernst des Gerichtes Gottes, aus dem der Sünder durch Umkehr und Vergebung gerettet werden soll.

- *Beistand:*

Beistand, oder auch Stellvertreter und Eintreten ist der dritte Aspekt im Wirken des Geistes, der die Seelsorge bestimmt. Zur Tröstung und Ermahnung kommt hier, daß einer für den anderen eintritt und ihn, wie ein Anwalt, auch vertritt. In Röm 8,26ff wird das so gesagt: „Desgleichen hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, der weiß, worauf der Sinn des Geistes gerichtet ist; denn er vertritt die Heiligen, wie es Gott gefällt.“ Es ist wichtig zu sehen, wie hier der Geist Gottes zwar in uns ist, aber von unserem eigenen Geist unterschieden wird, und zwar gerade dort, wo unser Geist schwach ist, auch mutlos, sich im Gebet Gott zuzuwenden. - Umgekehrt wird aber von demselben Geist gesagt: „Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind.“ (Röm 8,16). Beistand und Stellvertretung des Geistes führen zunächst einmal zu der Erkenntnis, daß wir unseren Glauben und unser Leben im Glauben nicht aus uns selbst haben und führen. Und weiter wird damit deutlich, daß uns Gott auf eine Weise nahe ist, ja in uns ist, die wir nicht anders als durch das Wort Gottes erkennen können.

Nun haben wir bei dem letzten Beispiel schon gehört, wie Luther einen christlichen Stadtrat darauf hinweist, daß in dem Wort des Predigers Christus selbst gegenwärtig ist, spricht und handelt. Das dritte Beispiel, das ich ausgewählt habe, weist uns nun darauf hin, wie Christus in Kranken, Armen, Gefangenen begegnet.

Im Februar 1520 verfaßte Luther die Schrift „*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*“ oder *Trostbüchlein in 14 Capiteln*<sup>28</sup>. Diese vierzehn

<sup>28</sup> Lateinischer Text: WA 6, 104-134. Deutsche Übersetzung, nach der hier zitiert wird: Walch 2 X, 1816-1917. Deutsche Ausgabe: *Theodor Heckel*, München 1941; 1990; *Rudolf Bohren*, Tröstungen. Zwei Schriften. München 1983.



Kapitel entsprechen den vierzehn Nothelfern (Vierzehnheiligen), die für einzelne Krankheiten und Beschwerden angerufen werden sollen. Verfaßt ist die Schrift für den kranken Kurfürsten Friedrich den Weisen, und statt der vierzehn Nothelfer werden in dieser Schrift aus dem Wort Gottes die Hilfen vorgeführt, von denen ein Christ umgeben, erfüllt und getragen wird. Christus selbst ruft zu dem Kranken, und so beginnt die Zuschrift: *„Unser aller lieblichster Seligmacher, Durchlauchtigster, Hochgeborener Churfürst und gnädigster Herr, hat uns allen geboten, die Kranken zu besuchen, die Gefangenen ledig zu machen und alle Werke der Barmherzigkeit gegen unsern Nächsten getreulich zu erfüllen ...“* (1816). *Wie Christus das Vorbild ist für den Dienst an den Sündern, so weist er auch hin nach Mt 25,41-43 auf das Gericht an denen, die sein Gebot der Liebe nicht erfüllt haben: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist den Teufel und seinen Engeln! Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen, und ihr habt mich nicht besucht.“* (Mt 25,41-43). *Weil Christus in dem kranken christlichen Kurfürsten gegenwärtig ist und selbst leidet, deshalb wird der Seelsorger zu ihm gerufen und geführt. „Denn ein Christenmensch ist nicht krank, wenn er krank ist, sondern Christus, unser Herr und Seligmacher selbst, in welchem der christliche Mensch lebt, Gal 2,20, wie denn der Herr Christus selbst sagt Mt 25,40: ‘Was ihr meiner Kleinsten einem getan habt, das habt ihr mir getan!’ und wie wohl man dies Gebot Christi, unseres Herrn und Seligmachers, die Kranken zu besuchen und trösten, als das allergemeinste Gebot gegen alle Menschen halten muß: So muß man es doch mehr in den Verwandten des Glaubens, wie es auch St. Paulus unterscheidet, und am allermeisten in unseren Freunden und Nächsten beweisen, üben und halten. Gal 6,10.“*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Walch2 X, 1818.

Es ist bemerkenswert, wie hier durch das Wort Gottes die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes erschlossen wird, und das ist ein Beispiel dafür, wie der Heilige Geist Beistand ist. Es werden nicht menschliche Fähigkeiten oder Techniken entwickelt, sondern das Wort selbst wirkt, ja der Geist wirkt Tröstung, Ermahnung und Beistand. Das Amt des Geistlichen ist dann auch nicht ein besonderer Rang oder eine besondere Technik, sondern eben dieser Dienst, durch den Gott selbst in Christus und durch den Geist uns dient zu unserem Heil.

### 3 - *Das Bild Christi und die Bildung der Christen:*

Bilder schauen wir an, aber wir wissen auch, gerade unter der Bilderflut des Fernsehens, wie Bilder auf das Bewußtsein, ja mehr noch auf das Unterbewußte und Unbewußte wirken. Auf diese Weise bilden und prägen sie den Menschen im Zentrum seiner Existenz, also in dem, was wir als Seele, als Herz, als Gewissen und Bewußtsein bezeichnen. Ob und wie Menschen gebildet sind, zeigt sich in ihrem Handeln und Verhalten. Neben Bild und Bildung gibt es aber auch Einbildung, und das sind Vorstellungen, die man von sich selbst oder von anderem hat, die jedoch nicht der Wirklichkeit entsprechen. Es ist ein weiter, nicht zu überschauender und zugleich ein tiefer, nicht auszulotender Bereich menschlichen Wesens, dem wir hier begegnen, wo es um Bild, Bildung und Einbildung geht. In diesem Bereich liegen die Wurzeln für Furcht und Hoffnung, für Zuversicht und Verzweiflung, für Freude und Trauer und damit auch für wahren und falschen Glauben. Dazu gehört auch die Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und den falschen Gottesbildern.

Die alte Seelsorge, von der Heiligen Schrift belehrt, wußte um die Macht der Bilder, und so begegnen wir auch bei Luther in Predigten und in Trostschriften dem Hinweis auf die Bedeutung und Wirkung der Bilder.

In der bereits in anderem Zusammenhang erwähnten Trostschrift „Tessaradecas consolatoria“ für den kranken Kurfürsten von 1520 stellt Luther vierzehn Bilder, „imagines“ bzw. „spectra“ zusammen, in denen jeweils Heil („bona“) und Unheil („mala“) mit Worten

der Schrift anschaulich werden. Von allen Seiten umgeben uns solche Bilder: In uns („intra se“), vor uns („ante se“), hinter uns („post se“), zur Linken („in sinistro“), zur Rechten („in dextro“), unter uns („infra se“) und über uns („supra se“).

In ähnlicher Weise begegnet das in einer Osterpredigt Luthers, in der die Gemeinde zur Betrachtung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi angeleitet wird: *„Nun ist es aber nicht genug, die Historien zu wissen, man soll auch lernen, wozu es uns diene und wie wir es gebrauchen sollen ... wir müssen aber, wenn wir den Brauch der Auferstehung unseres Herrn Christi fassen wollen, zwei unterschiedliche Bilder uns vorbilden. Das eine ist das traurige, elende, schmachliche, scheußliche, blutige Bild, von dem wir am Karfreitag gehört haben, wie Christus da hängt mitten unter den Mördern und stirbt in großen Schmerzen. Von diesem Bild habt ihr gehört, wie wir es ansehen sollen mit einem unzweifelhaftigem Herzen, daß dies alles wegen unserer Sünden geschehen sei, daß er als der rechte ewige Priester sich zum Opfer für unsere Sünde gegeben und mit seinem Tod dafür hat bezahlen wollen ... deshalb, so oft wir an dieses traurige, blutige Bild denken oder es ansehen, sollen wir nichts anderes bedenken, als daß wir unsere Sünde da sehen.“*<sup>30</sup>

Dem traurigen und schrecklichen Bild von Kreuz und Tod Jesu Christi wird aber nun das fröhliche Bild seiner Auferstehung entgegengestellt: *„Denn gleich wie vorher deine Sünde ihm am Hals gehangen und ihn an das Kreuz geheftet haben, also siehst du jetzt in diesem andern Bild, daß keine Sünde mehr an ihm ist, sondern eitel Gerechtigkeit, kein Schmerz noch Traurigkeit, sondern eitel Freude, kein Tod, sondern eitel Leben, und ein ewiges Leben, das weit weit über diesem zeitlichen Leben ist. Eines solchen Bildes sollte man sich je freuen können. Das erste Bild, auswendig anzusehen, ist wohl etwas abscheuliches, aber man sehe die Ursache an, so sollten wir's uns anders nicht wünschen. Denn da du siehst, daß Gott deine Sünde von dir genommen hat, die du selbst nicht tragen konntest, sondern hättest müssen damit zu Boden gehen, und hat sie seinem Sohn*

<sup>30</sup> WA 52, 246,32ff.

*aufgelegt, der ewige Gott und der Sünden stark genug ist. Da laß deine Sünde liegen, denn besser wirst du sie nicht können legen, da sie dich weniger drücken noch beschweren.*

*Danach nimm dies andere Bild auch vor dich, an welchem du siehst, wie dein Herr Christus, der wegen deiner Sünden so greulich und elend ward, jetzt schön, rein, herrlich und fröhlich ist und alle Sünde an ihm verschwunden sind. Da mach dein Rechnung weiter, wenn deine Sünden an dir nicht sind um des Leidens Christi willen, soll er von Gott selbst dir genommen und auf Christus gelegt, und sind doch heut am Ostertag nach seiner Auferstehung an Christus auch nicht mehr, wo werden sie denn sein?<sup>31</sup> - "Denn gleich wie wir im ersten Bild am stillen Freitag (Karfreitag) sehen, wie unsere Sünden, unser Fluch und Tod auf Christus liegt, also sehen wir am Ostertag ein anderes Bild, das keine Sünde, kein Fluch, kein Ungnade, kein Tod, sondern eitel Leben, Gnade, Seeligkeit und Gerechtigkeit in Christus ist. Mit solchem Bild sollen wir unsere Herzen aufrichten, denn es ist vor uns gestellt und geschenkt, da wir uns sein anders nicht annehmen sollen, denn so, als hätte uns selbst Gott heute mit Christus auferweckt. Denn ebenso wenig, wie du Sünde, Tod und Fluch an Christus siehst, also sollst du glauben, daß Gott so wenig an dir um Christi willen auch sehen will, wenn du dieser seiner Auferstehung dich annimmst und tröstest. Solche Gnade bringt uns der Glaube. Wenn er aber an jenem Tag wird sein, so wird mans nicht mehr glauben, sondern sehen, greifen und fühlen."<sup>32</sup>*

Das ist das Bild, wie es durch das Wort der Heiligen Schrift vorgemalt wird (vgl. Gal 3,1: „O ihr unverständigen Galater! Wer hat euch bezaubert, denen doch Jesus Christus vor die Augen gemalt war als der Gekreuzigte?“).

Vor allem in dem „Sermon von der Bereitung vom Sterben“ von 1519<sup>31</sup> wird diese Betrachtung und Wirkung der Bilder beschrieben. Daß Kranke und Sterbende von Bildern förmlich überfallen werden,

<sup>31</sup> WA 52, 247,23ff.

<sup>32</sup> WA 52, 250,36ff

<sup>33</sup> WA 2, 685-697 = Walch2 X, 1984-2001.

wird mancher von uns schon erfahren haben. Die Bilder ringen förmlich miteinander, und die seelsorgerliche Begleitung führt in dieses Ringen hinein und leitet an, es zu bestehen.

Die Begleitung des Sterbenden richtet sich zunächst auf den „*leiblichen oder äußerlichen Abschied von dieser Welt*“, und hier gilt es, für das irdische Gut den Nachlaß zu ordnen. Das andere ist „*auch geistlich ein Abschied zu nehmen*“ und das beginnt damit, Vergebung zu erbitten und zu empfangen von den Menschen, mit denen man Streit gehabt hat. Und schließlich wird zu der Erkenntnis geführt, daß der Todestag christlicher Geburtstag - „*dies natalis*“ - ist; darauf kommt alles an: „*Darum muß man das glauben und an der leiblichen Geburt eines Kindes lernen, wie Christus sagt (Joh 16,21)*“. Die rechte Bereitung eines Christen um Sterben geschieht durch die Begleitung mit Wort und Sakrament. Das ist deshalb so wichtig, weil es dabei nicht allein um das Verstehen, sondern um die ganze Wirkung und Gabe geht. Das Wort Christi sagt an und macht anschaulich, was Christus ist und tut. Infolgedessen kann auch nur von diesem Wort her erkannt werden, was durch Wort und Sakrament im Menschen und am Menschen sich vollzieht. In diesem Zusammenhang steht das Ringen der Bilder beim Sterben. Bild als Anschauung, einbilden als Einprägung und bei dem allen das Bild als eine den ganzen Menschen erfassende und beherrschende Macht, das ist der Vorgang in diesem Ringen der Bilder.

Das Ringen beim Sterben konzentriert sich auf drei Bilder: Das *Bild des Todes*, das *Bild der Sünde* und das *Bild der Hölle*. Das sind die „*Unbilder*“, die „*Unheilbilder*“, und zwar nicht nur, weil sie an sich schrecklich sind, sondern weil sie die Menschen mit Schrecken überfallen und erfüllen. Diesen drei Unheilbildern treten drei andere Bilder, die „*Gnadenbilder*“, gegenüber, die nun auch dem Kranken oder Sterbenden vorgehalten werden sollen. Sie haben ihren Erkenntnisgrund im Wort der Heiligen Schrift und ihre Mitte im Kreuz Christi: d.h. den Tod

im Tod Christi sehen; die Sünde in der Gnade Christi und die Hölle in der Erlösung durch Christus<sup>34</sup>.

Der Streit der Bilder ist ganz unmittelbar der Konflikt zwischen der eigenen menschlichen Erfahrung und der göttlichen Offenbarung im Wort der Schrift und in der Gabe der Sakramente. Das Ringen aber besteht darin, ob der Mensch sich an die Bilder, die sein Bewußtsein überfallen, hängt, von ihnen gefesselt, ja niedergeschlagen wird, oder ob er auf das Bild Christi blickt, sich dieses Bild einprägt, einbildet, also auch aus Wort und Sakrament in der Sterbebegleitung vorgehalten und eingepägt bekommt: *„Also fliehen Tod, Sünde und Hölle mit allen ihren Kräften, wenn wir nur Christi und seiner Heiligen leuchtende Bilder in uns üben, in der Nacht, das ist im Glauben, der die bösen Bilder nicht sieht noch sehen mag, dazu uns mit Gottes Wort als mit Trompeten reizen und stärken.“*

Wie das Bild Christi in der Anschauung mit der Bildung des Christen durch Wort und Sakrament in der tiefsten Schicht zusammenhängt, macht das biblische Zeugnis deutlich, auf das Luther hier immer wieder zurückgreift:

Der Mensch ist im Ursprung von Gott zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (Gen 1,26f). Darin liegt seine Würde, die sich nicht erst aus Entwicklung und Verhalten ergibt, sondern aus der Schöpfungstat Gottes. Der Mensch ist von Gott wie Gott geschaffen, aber er ist nicht selbst Gott. - Mit dem zweiten Gebot biblischer Zählung aber gilt: *„Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“* (Ex 20,4f). Der von Gott zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch soll sich also kein Gottesbild aus den von Gott

---

<sup>34</sup> Aus der 10. Strophe des bekannten Liedes "O Haupt voll Blut und Wunden" von Paul Gerhardt ist uns der hier entfaltete Vorgang bekannt und bewußt: "Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und laß mich sehn dein *Bilde*, in deiner Kreuzesnot. Da will ich auf dich blicken, das will ich glaubensvoll, dich fest an mein Herz drücken: Wer so stirbt, der stirbt wohl."

geschaffenen Dingen herstellen. Vielmehr liegt in dem Wort Gottes und in der damit ermöglichten Anrede Gottes die Beziehung von Gott und Mensch (Dtn 4). Das Wort Gottes schließt eine solche Veranschaulichung in Gegenständen und Erfahrungen aus; das wird oft übersehen und vergessen, wenn man „nur Wörter“ meint und nach Begriffen und Vergegenständlichung sucht. Der Abfall des Menschen von Gott durch die Übertretung seines Gebotes hat die Trennung von Gott gerade dort zur Folge, wo der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes setzt, um „zu sein wie Gott“ (Gen 3,5).

- Von Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, wird bezeugt, daß er „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ ist (Kol 1,15; 2 Kor 4,4); er ist „Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens“ (Hebr 1,3). - Und hier schließt sich der Kreis von Bild und Bildung, wenn nun nicht allein in der Person Jesu Christi, in seinem Wort und Werk, der Ursprung der Schöpfung wiederbegegnet, sondern in dem durch die erneuernde Gabe des Geistes der Heilsratschluß Gottes ausgeführt wird: „Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, daß sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ (Röm 8,29).

So wird in dem Bild Christi anschaulich, was durch das Werk Christi in den Christen neu gebildet und gestaltet wird. Das geschieht real durch die Taufe, von der es Röm 6,3-5 heißt: „Oder wißt ihr nicht, daß alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinem Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit ihm verbunden und ihm gleichgeworden sind in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.“ - Die Gleichförmigkeit mit Christus vollzieht sich dadurch, daß wir in ihn „eingepflanzt“ sind durch die Taufe.

Mit dem Bild Christi und der Bildung der Christen werden Sachverhalte angesprochen, die nicht gesehen werden, wenn das Wort Gottes Heiliger Schrift nur als Text der Antike aufgefaßt wird, wenn die Sakramente

nur als Riten im Übergang verstanden werden und wenn die Wirklichkeit der Gemeinschaft von Gott und Mensch auf das bloß Zeichenhafte zurückgenommen wird. Damit ist aber dann auch oft verbunden, daß die menschliche Existenz nur in den Grenzen von Geburt und Tod gesehen wird. Daß dann der Tod und oft genug auch die Sterbenden abgeschoben werden, ist eine unvermeidliche Folge davon, daß der Sieg Christi über Sünde, Tod und Teufel sowie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben nicht mehr recht verkündigt werden.

Das Bild Christi und die Bildung der Christen aber gehen davon aus, daß das Wort Gottes in treuer Regelmäßigkeit in das Herz eingesenkt und aufgenommen wird. Das geschieht allein im Hören auf das Wort Gottes und im Reden mit Gott im Gebet. Bei der Begleitung von Sterbenden stellt sich heraus, ob mit den Bildern in der Betrachtung Christi aus seinem Wort auch die Bildung von Herz und Gewissen, von Seele und Gemüt sich vollzogen hat. Das ist Grund, Inhalt und Wirkung rechter Seelsorge durch Wort und Sakrament.

In diesem Licht wird sicher auch deutlich, daß es bei der rechten Seelsorge nicht nur um einen begrenzten Bereich von Innerlichkeit geht, sondern um den ganzen Menschen nach Seele und Leib. Denn Heil im biblischen Verständnis umgreift immer Leib und Seele zugleich, äußere und innere Gesundheit. Wer sich an der sinnenfälligen ? Leiblichkeit ausrichtet, wird immer nach dem hedonistischen Grundsatz leben: Ein Maximum an Freude und Zufriedenheit und ein Minimum an Schmerz und Leid. Die theologische, aber auch medizinische Weisheit früherer Zeiten hat das anders gesehen, wie das Beispiel aus der Lorscher Chronik um das Jahr 800 zeigt mit dem Bericht eines Klosterarztes, in dem es an zentraler Stelle heißt: „Gar heilsam (salubris) kann eine Krankheit sein, wenn sie das Herz in seiner Verhärtung aufbricht, und sehr gefährlich (valde pernicioso) ist eine Gesundheit, die den Menschen doch nur dazu verführt, weiter seinen Lüsten zu frönen.“<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Zitiert nach *Heinrich Schipperges*, Die Kranken in



## 4 - Luther als Seelsorger für Livland:

Aus dem weiten Feld von Luthers Seelsorge sollen an diesem Ort schließlich noch ein paar Schriften erwähnt werden, die er an die Christen in Riga, Reval und Dorpat bzw. an die Christen in Liefland gerichtet hat<sup>36</sup>. Bekanntlich hat sich die Reformation in diesem Gebiet bereits seit 1521 ausgebreitet, und so wurde von einzelnen Pfarrern und Ratsherrn schriftlich die Verbindung mit Luther aufgenommen. Aus dieser Korrespondenz sind eine ganze Reihe von Briefen überliefert. Ich möchte jedoch drei Schriften in Erinnerung rufen, die zu besonderen Themen an die Christen insgesamt in Liefland gerichtet worden sind.

Das erste ist in zeitlicher Reihenfolge ein Brief „den auserwählten lieben Freunden Gottes, allen Christen zu Riga, Reval und Dorpat in Liefland, meinen lieben Herren und Brüdern in Christus von Martin Luther“.<sup>37</sup> Hier handelt es sich um einen Lehrbrief, der aber nicht in einer überheblichen Weise redet, sondern das aufnimmt, was in den baltischen Gemeinden bereits gelehrt und gepredigt wird. Der Brief beginnt: „Ich habe erfahren schriftlich und mündlich, liebe Herren und Brüder, wie Gott, der Vater unseres Herrn und Heilands Jesu Christi, auch bei euch seine Wunder angefangen und eure Herzen mit seinem gnadenreichen Licht der Wahrheit heimsucht dazu euch so hoch gesegnet hat, daß ihrs von Herzen fröhlich aufnehmet, als ein wahrhaftiges Gottes Wort, wie es denn auch wahrlich ist, welches doch bei uns viele weder hören noch

---

Mittelalter. München 1993<sup>3</sup>. 13.

<sup>36</sup> Leonid Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland. 1921 (= QFRG 3) ND Aalen 1964. - Janis Matulis, Die ersten Schritte der Reformation in Riga. In: Luther und Luthertum in Osteuropa. Selbstdarstellungen aus der Diaspora und Beiträge zur theologischen Diskussion. Hg. Gerhard Bassarak und Günter Wirth. Berlin 1983. 354-362. - Rudolf Keller, Luther als Seelsorger und theologischer Berater zerstreuter Gemeinden. FS J. Heubach, Kirche in der Schule Luthers. Erlangen 1995. 58-78.

<sup>37</sup> 1523. WA 12,147-150.

leiden wollen, sondern je reicher und größer Gnade uns Gott hier anbietet, desto unsinniger sträuben sich Fürsten, Bischof dagegen, sie lästern, verdammen und verfolgen, solange bis sie viele gefangen und jetzt neulich zwei verbrannt haben, damit Christus neue Märtyrer zu unseren Zeiten gen Himmel gesandt haben, daß ich euch mit Freuden mag selig sprechen, die ihr am Ende der Welt gleich wie die Heiden Apg 14, das heilsame Wort mit aller Lust empfanget ...“ (147f). Und dann wird Abschnitt für Abschnitt die Botschaft des Evangeliums entfaltet: „Denn also habt ihr gehört und gelernt, daß, wer da glaubt, daß Jesus Christus durch sein Blut, ohne unser Verdienst, nach Gottes des Vaters Willen und Barmherzigkeit, unser Heiland und Bischof unserer Seelen geworden ist, daß derselbe Glaube ohne alle Werke gewißlich uns Christus also zu eigen macht und gibt, wie er glaubt; denn Christ Blut ist freilich nicht darum mein oder dein, daß wir fasten oder lesen, sondern daß wirs also glauben, wie Paulus spricht Röm 3,28: 'Wir achten, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke'. Dieser Glaube macht uns ein fröhliches friedliches Herz zu Gott und muß in Liebe gewinnen, weil er sieht, daß es Gottes Wille sei und gnädige Neigung seiner Güte zu uns, daß Christus mit uns so handelt. Das heißt denn durch Christum zum Vater kommen und zum Vater gezogen werden und Friede mit Gott haben sicher und fröhlich des Todes und alles Unfalls gewarten. Wo dieser Glaube nicht ist, da ist Blindheit, kein Christentum, noch irgend ein Fünkeln von Gottes Werk oder Gefallen ...“ (148f).

Nicht eine Sonderlehre wird hier verkündigt, sondern das, was Grund und Inhalt des christlichen Glaubens zu aller Zeit ist und wodurch sich wahre und falsche Kirche voneinander unterscheiden.

Die zweite Schrift ist eine Auslegung von Psalm 127 - „Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst die daran bauen ...“ - „Allen lieben Freunden in Christo zu Riga und in Liefland“.<sup>55</sup>

Der Psalm 127 handelt von Leben in der Familie, von der Arbeit und von der Ordnung des politischen

<sup>55</sup> WA 15, 360-379.

Lebens in Stadt und Land. Ich greife ein paar Weisungen aus der Erklärung auf.

Zunächst erinnert Luther mahnend daran, wie wichtig es ist, daß Schulmeister, Pfarrer und Prediger ausgebildet und angestellt werden. Denn sie haben eine wichtige Aufgabe für die Erziehung der Jugend und für die Unterweisung in den Grundlagen menschlichen Zusammenlebens. Denn wo die Gewissen nicht unterwiesen werden, bricht ein Gemeinwesen zusammen oder es muß mit Zwangsmitteln zusammengehalten werden - alles auch Erfahrungen aus unsrer Zeit.

König Salomo, der Verfasser von Psalm 127 verbindet in seiner Person die Erleuchtung durch den Heiligen Geist mit der Erfahrung im täglichen Regiment (363,12ff). Er hat, wie Luther sagt, *„mannigfaltiglich erfahren, wie vergeblich der Unglaube sich mit Sorgen mühet, daß er den Bauch versorge, wo doch alles an Gottes segnen und behüten liegt. Denn wo Gott nicht segnet, da hilft keine Arbeit, wo er nicht behütet, da hilft keine Sorge ...“*

Deshalb richtet sich die Auslegung auf die Frage, wie eigentlich Sorge und Arbeit sich zu- einander verhalten. In dem Psalm heißt es: *„Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht und hernach lange sitzt und esset euer Brot mit Sorgen; denn seinen Freunden gibt ers im Schlaf.“* (Ps 127,2). Wie verhält sich nun das was Gott tut zu dem, was Menschen tun? Salomo so sagt Luther will durchaus die Arbeit bestätigen, aber doch auch die Sorge und den Geiz abweisen. Der Fehler liegt in der überheblichen Einbildung, als ob wir uns durch Arbeit selbst ernähren und erhalten können. Die Arbeit *„tuts nicht, Gott muß es tun. Darum arbeite also, daß du nicht umsonst arbeitest. Denn aber arbeitest du umsonst, wenn du sorgst und auf deine Arbeit dich verläßt, daß sie dich ernähre. Arbeiten sollst du, aber ernähren und Haushalten gehört Gott allein zu. Darum mußst du weit voneinander abtrennen diese beiden, arbeiten und Haus bauen oder ernähren, so weit wie Himmel und Erde, Gott und Mensch voneinander entfernt sind.“* (367,2ff).

Mit einer ganzen Reihe von Beispielen aus der Geschichte zeigt Luther, wie menschliches Streben

nach Reichtum und Macht oft genug durchkreuzt wird durch die unerforschlichen Wege Gottes. Das betrifft vor allem auch die Bewahrung und Vernichtung ganzer Staaten, sie bald emporgehoben werden, bald auch zerfallen. Auch das kennen wir aus unserer Zeit. Alles aber, was Menschen tun zur Versorgung ihres Lebens und zur Erhaltung ihrer Gemeinschaft, das steht unter dem Willen Gottes. Darum sollen Christen auch wissen, daß die Mühe ihrer Arbeit unter dem Willen und der Fürsorge Gottes steht. Das führt nicht zur Gleichgültigkeit, sondern wird in einer überraschenden Weise zugespitzt: *„Du hast jetzt gehört, daß die Obrigkeit wachen soll, fleißig sein und alles tun was ihrem Amt gebührt, das Tor schließen, Türen und Mauern bewahren, Harnisch anlegen, Vorrat schaffen und sich eben stellen, als wäre kein Gott da und müßten sich selbst erretten und selbst regieren, gleich wie ein Hausherr soll arbeiten, als wollte er sich mit der Arbeit ernähren.“* (372,25ff).

Was aber gibt Gott den Seinen im Schlaf? Das heißt *„er läßt sie wohl arbeiten und fleißig sein, aber doch so, daß sie nichts sorgen noch vernessen, sondern gehen davon fröhlich und nehmen sich nichts an, lassens ihn befohlen sein und leben dahin fein still und mit ruhigem Herzen, wie einer, der sicher und süß schläft und auch keines Dinges sich annimmt und doch fein bewahrt und lebendig bleibt.“* Und er erinnert an Psalm 55,23: *„Wirf deine Sorge auf den Herrn, der wird dich ernähren“* und 1 Petr 5,7: *„Alle eure Sorgen werfet auf ihn, denn er sorgt für euch“.* Es ist nur zu tun um die leidige Sorge, den Geiz und Unglauben, nicht um die Arbeit. (374)

Daraus wird deutlich, daß es bei der Vergeblichkeit der Sorge nicht um die Notwendigkeit der Arbeit geht, wohl aber um den Glauben, der sein Vertrauen nicht auf sich selbst, sondern auf Gott setzt. Der Glaube aber hängt nicht am Erfolg der eigenen Arbeit; er zerbricht auch nicht an dem Mißerfolg eigener Bemühungen, sondern er wird getragen von der Zusage aus dem Wort Gottes, das denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. (Röm 8,28)

Der dritte Text schließlich ist ein Sendschreiben Luthers *„Allen lieben Christen in Liefeland samt ihren*

*Pfarrherrn und Predigern, Gnade und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus*<sup>39</sup>. Dieser Brief steht im Zusammenhang mit einem weiteren Brief von Johannes Bugenhagen und Melchior Hoffman. Der Anlaß für alle drei Sendschreiben sind schwärmerische Bewegungen, die in den Gemeinden zu Unruhe und Zertrennung führen. Der Zustand in der Gemeinden wird so beschrieben, „daß man spricht, es wisse schier niemand, was oder mit wem ers halten solle, und sehen alle danach, daß doch allenthalben einerlei Weise und Gestalt gelehrt und gehalten werden solle ...“ (417). Luther erinnert zunächst an 1 Kor 11,19 „denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden.“ Damit wird deutlich gemacht: Wo die Wahrheit des Wortes Gottes verkündigt wird, da kommt es unausweichlich auch zu einem Ringen um die Wahrheit, und das beginnt in jedem einzelnen von uns durch den Widerspruch von Fleisch der Sünde und Geist Jesu Christi, von altem und neuem Menschen in uns. Solche Konflikte gehören also zur Wirkung der Verkündigung, und man kann ihnen daher auch nicht ausweichen.

Aber Luther sagt auch, daß solche Konflikte nicht mit Zwangsmaßnahmen beseitigt werden können, denn dann würde die Freiheit des Glaubens aus der Kraft des Geistes ersetzt durch Zwangsgesetze. Die seelsorgerliche Ermahnung Luthers verweist auf das Beispiel des Apostel Paulus: „Derhalben, wie S. Paulus seinen Rottereien tat, tun wir auch bei den unseren; er konnte mit Gewalt nicht wehren, wollte auch mit Geboten nicht zwingen, sondern durch freundliches Ermahnen abbitten, denn wer es nicht willig nachläßt durch Ermahnen, der wird durch Gebote viel weniger ablassen, und so spricht er Phil 2,1-4: *‘Ist nun bei euch Ermahnung in Christus, ist’s Trost der Liebe, ist Gemeinschaft des Geistes, ist herzliche Liebe und Barmherzigkeit, so macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid. Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den andern höher als sich selbst, und*

<sup>39</sup> WA 18, 417-421.

*ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem andern dient.' Und er fügt hinzu, das Exempel Christi, wie dieser sich hat sich zum Knecht gemacht eines jeden, um dem Vater gehorsam zu sein.“ (418)*

In ihrer Zerrissenheit wird also die Gemeinde zurückgeführt auf das, was sie durch Christus ist und was sie am Beispiel Christi sieht.

Die Folge dieser ermahnenen Betrachtung ist nun keineswegs eine Beliebigkeit, sondern es wird ausdrücklich vor einem Mißbrauch der Freiheit gewarnt. (419). Die Klarheit der Unterweisung wird durch die Rücksichtnahme auf bestehende Gewohnheiten nicht aufgehoben. Wohl aber muß dabei deutlich werden, daß die Gemeinde erbaut wird, und das geschieht durch die unermüdliche Unterweisung im Wort Gottes der Heiligen Schrift. Denn darin wirkt Gott selbst. Und so schließt dieses Sendschreiben: *„Diese meine treue Vermahnung wollet, liebe Freunde, freundlich annehmen und dazu tun, soviel euch möglich ist, daß sie auch geschieht. Das ist euch nützlich und notwendig und Gott, der euch zu seinem Licht berufen hat, zu Ehren und zum Lobe; aber unser lieber Herr Jesus Christus, der sein Werk bei euch hat angefahren, wolle dasselbige mit Gnaden mehren und vollführen auf den Tag seiner herrlichen Zukunft, daß ihr mit uns mit Freuden ihm entgegenlaufen und ewiglich bei ihm bleiben möget, Amen.“ (421).*

##### *5 - Abschließende Bemerkungen:*

In drei Punkten soll nun zum Schluß zusammengefaßt werden, welche Einsichten und Grundlagen für Seelsorge in unserer Zeit nach der Anleitung Luthers festzuhalten sind:

- 1. Man muß wissen, erkennen und erfahren, was das Wort Gottes der Heiligen Schrift ist und wie es wirkt in Gesetz und Evangelium, damit auch in Gericht und Gnade, in Verstehen und Verstockung. Der dreieinige Gott ist nicht nur Inhalt der Schrift, sondern ihr Subjekt.

Wer das weiß, der wird aber auch wissen, daß unser Dienst durch das Wort in seiner Vollmacht sowohl begründet, aber auch begrenzt ist. Wir haben, wie Luther dies in den Invokavit-Predigten nach dem

Bildersturm in Wittenberg einmal so gesagt hat: Wir haben „*ius verbi, non executionem*“ - wir haben Recht und Auftrag zur Wortverkündigung, verfügen jedoch nicht über die Art und Weise, wie und wann es wirkt. Wir kommen bis zum Ohr; was im Herzen eines Menschen geschieht, das ist Gottes Sache<sup>40</sup>. - Das beruht also nicht auf unserem Erfolg, sondern auf der Verheißung Gottes.

- 2. Man muß aus dem Wort Gottes wissen und erkennen, was die Seele, das Herz, das Gewissen des Menschen. Es sei noch einmal betont, daß bei diesen Reflexionsbegriffen der Mensch zugleich Subjekt und Objekt des Erkennens ist. D. h., diese Begriffe sind gleichzeitig deskriptiv, indem damit etwas beschrieben wird, und präskriptiv, indem der Mensch durch solche Beschreibungen festgelegt, fixiert wird. Wenn wir in Theologie und Kirche die biblische Anthropologie verlassen, dringen unweigerlich andere Vorstellungen mit ihren Wirkungen ein. Die christliche Seelsorge verliert ihren Adressaten an die vage und mit sehr verschiedenen Inhalten gefüllte Vorstellungen von dem „Menschen von heute“. Auch für die Seelsorge gilt: Wir haben nicht Gott und sein Wort vom Menschen her zu erkennen, sondern genau umgekehrt wird uns durch das Wort Gottes aufgedeckt, wer der Mensch ist, wie es um ihn steht und was an ihm geschieht.

- 3. Das Ziel aller Verkündigung und damit auch aller Seelsorge ist nicht einfach das gute Leben, sondern das ewige Leben. Der Weg dahin führt durch den Tod, durch das Gericht und vom Glauben zum Schauen. Wir haben als christliche Gemeinde weder den Auftrag noch die Verheißung, Menschen glücklich und zufrieden in dieser Welt zu machen, wie das eine Theologie der Wohlstandsgesellschaft vorgaukelt. Vielmehr haben wir das von Gott vor Erschaffung der Welt erwählte Volk Gottes (Eph 1, 4) aus den Völkern der Welt zu sammeln und auf die Wiederkunft Christi und die Ankunft des Reiches Gottes vorzubereiten, und zwar genauso, wie das den kleinasiatischen

---

<sup>40</sup> WA 10, III, 15.

Gemeinden gesagt worden ist: Paulus und Barnabas „stärkten die Seelen der Jünger und ermahnten sie, im Glauben zu bleiben, und sagten: Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen.“ (Act 14, 22). Mit diesem Wort beschloß Luther 1517 seine Thesenreihe gegen den Ablass und gegen die Mißstände in der Seelsorge seiner Zeit: „94. Exhortandi sunt Christiani, ut caput suum Christum per penas, mortes infernosque sequi studeant, 95. Ac sic magis per multas tribulationes intrare celum quam per securitatem pacis confidant.“<sup>41</sup> „94. Man ermahne die Christen, daß sie ihrem Haupte Christus durch Strafen, Tod und Hölle nachzufolgen sich befließigen. 95. Und also mehr ihr Vertrauen darauf setzen, durch viel Trübsal ins Himmelreich einzugehen als durch die Vertröstung 'es hat keine Gefahr'.“

## Iveta Leitāne

### Reinharda Slenczka „Luters kā mūsu laikmeta dvēseļu kopējs. Dzīvotā un pētītā ticība“

Autors sāk ar retorisku jautājumu: vai Mārtiņš **Luters** šodien tiktu pie vārda teoloģiskajās fakultātēs. **Lutera** pamatteze: Svetie Raksti ir Dieva vārds ikvienā burtā un zilbē, šodien izsauktu, pēc autora domām, pārmetumu domāšanas nevēsturiskumā un fundamentālismā, toties fascinētu ar mācības un dzīves tiešo saistību. *Doctrina* Luteram nozīmēja viņam vienlaicīgi arī *sludināšanu*. Taču arī praktiskās teoloģijas katedrā viņa ironiju nesaprastu - savam laikam raksturīgo, no Aristoteļa patapināto dvēseles definīciju (dvēsele kā dzīvīgā ķermeņa dzīve) tā aizstāj ar prasību humanitārās zinātnes iedibināt Dieva gudrībā, kas pasaules gudrībai šķiet muļķība. Taču arī reliģijas pedagogijā ar savu secīgi realizējamo kārtulu: vispirms uzņemt sirdi, tad pārdomāt, lai no tā dzīvotu, viņš izrādītos opozīcijā mūsdienu akadēmiskajai teoloģijai un akadēmiskajai praksei.

Autors uzdod jautājumu: kas ir „dvēseles kopšana“? Tas centra atrodas padomu sniegšana konfliktu gadījumos. Psihologiju kā mācību par

<sup>41</sup> WA 1, 238. 18 f.



dvēseli Tomass Manns tulko kā „dvēseles saskaldīšanu“ (psihoanalīzi). Dvēseles dalījums apziņā un bezapziņā saskata savu tālāko mērķi padomu sniegšanā vispārēja hedonisma nosacījumos. „Sirds“ un „sirdsapziņas“ komponentes dvēselē ir bibliiski pamatotas (Dtn. 6,5 un Lev. 19, 18). Dvēsele ir atbildības centrs Dieva priekšā (Lk. 12, 19-20). Tātad dvēsele nav ne „Es“, ne arī „Tu“ cilvēkā, bet izšķiršanās par kopību ar Dievu un tātad dzīvi vai novēršanās no Viņa jeb nāvi. Grieķu valodā dvēsele un dzīvība ir identas (Mk. 8, 14-34-37). Sākotnējā dvēseles kopšana ir orientēta uz grēksūdzi un grēku nožēlu. Senā kārtula nozīmēja iemācīt dvēseles kopšanu, to reāli sniedzot tam, kas būs nākamais „dvēseles kopējs“.

Kāds ir „dvēseles kopšanas“ pamats, saturs un vieta Lutera skatījumā, jautā autors. Luteram bija savi „dvēseles kopēji“ - Johans fon Štaupics (*Johann von Staupitz*) un Johans Bugenhāgens (*Johann Bugenhagen*). Studentiem viņš mēdza atgādināt, ka „nevis tas ir teologs, kas daudz zina un māca, bet kas svēti un teoloģiski (saskaņā ar Dieva vārdu) dzīvo“. Luters nekad nav attīstījis „taisnošanas mācību“ (*Rechtfertigungslehre*), tās vietā liekot „jautājumu pēc zēlīgā Dieva“. Šis jautājums ir reformatoriskās izziņas izejas punkts. Bet vai mūsdienu cilvēks jautā pēc zēlsirdīgā Dieva vai pēc zēlsirdīgā tuvākā? Atgādināšana par kristību kā Dieva darbu mūsos ir parcizā atbilde uz nepareizo jautājumu pēc zēlsirdīgā Dieva. Svētie Raksti ir kaut kas cits, nekā sapratne un piekrišana, tie ir Dieva paša klātesamība savā vārdā. Piemēram, *Genesis* 3 stāstījums par grēka krišanu pēdējo pamato ar diskusijas uzsākšanu starp cūsku, Ievu un Ādamu par iespējamo Dieva vārda sapratni, t.i., eksegēzi. „Grēka avots ir neticība, bet starpnieks - pārprastais un izkropļotais vārds,“ turklāt Luters papildina<sup>42</sup>, ka, jo veiksmīgāk Sātans novērs cilvēku no Vārda, jo gudrāks un mācītāks tas sev šķiet. Sapratne tādējādi ir paša Dieva vārda iedarbības veids uz mums. Šī iedarbība notiek Likumā un evaņģēlijā, bet evaņģēlijs nav mācību gabals, ko var saprast vai nesaprast un kura pieejamību kuram raksturo saprašanas laiciskā distance, bet mācīšanās gabals, klausoties Dieva Vārdu, kas skar cilvēka dvēseli, un tādējādi *jau* ir

<sup>42</sup> WA 42, I20, 36-38.

„dvēseles kopšana“. Šādas iedarbības pamatā ir trīs atzinumi:

- Nav iespējams būt teologam, nezinot atšķirību starp Likumu un Evaņģēliju, kur Likums triumfē izmisumā, bet Evaņģēlijs - glābšanā,

- pati šāda atšķiršana ir Dieva Gara dāvana un iedarbība Dieva Vārdā,

- sātans nav jāglezno uz sienas, bet jāiepazīst un no viņa jāizvairās. Kārdinājumu atvairīšanu ievada teikums: „Stāv rakstīts...“ un pavada lugšanas.

Katķismā kā Dieva Vārda rezumējumā koncentrējas kristīgā atbildība par abām valstībām.

„Dvēseles kopšanas“ process ir mierinājums, atgādinājums un atbalsts ar Dieva Vārda starpniecību. Mierinājums mūsu ikdienas valodā ienācis no Bībeles valodas un sākotnēji vērsās pie bērna vai slimnieka, lai to iedrošinātu. Mierinājuma pretstats ir bailes, skumjas, aizturētība, nospietība un izmisums. Lutera interpretē 118.psalmu:

„Pateicieties Kungam, jo Viņš ir draudzīgs, un Viņa žēlastība paliek mūžīgi“, atrodoties Koburgā, relatīvā drošībā no vajātājiem, kā pateicības dziesmu ārējas vajāšanas gadījumā, atzīdamies arī vēstulē draugam:

„Tas ir mans psalms, ko es milu ... reti ir tie, kas visu savu dzīvi no sirds teic uz vienīgo psalmu: Tu esi manas mīlestības grāmata (*Liebesbuch*), tu esi manis paša psalms ...“. „Bailes“ (*Angst*) šī psalma 5.rindā Lutera tulko kā „šaurību“ (*Enge*). Dieva palīdzība turpreti ir „plaša telpa“, kas dara mūs brīvus un priecīgus. Filipam Melanhtonam, kas, viņaprāt, ir iestīdzis filozofijā, kura Luteram šķiet identa uzskatam, ka viss nu atkarīgs no cilvēka paša, viņš atgādina *Proverbia* 25, 27: „Kas smagas lietas pēta, to smagas lietas nospiež“, norādot, ka visas lietas atrodas Viņa rokās (ar tālāko norādi uz Joh 10,28 un Ps 45,2). Cita „dvēseles kopšanas“ sastāvdaļa ir „bridinājums“ un „pamācība“, kuru pamatā ir aicinājums uz „atgriešanos“, kad nokļūts uz „nepareizā ceļa“. Tā ir atgriešanās pie jau saņemtā - kristības un ir reizē attīrīšanās no grēka un gara transformācija. Vislielākās grūtības sastada tieša norāde cilvēkam - zem četrām acīm - uz Dieva bausļu konkrētu parkapumu, kas šķiet ielašanās privātajā sfērā, taču ir patiesībā nevis tiesāšana, bet glābšana no tiesas. Piemēram, Lutera laikam raksturīgie konflikti starp garīdzniekiem un pilsētas domi liek pirmos iedrošināt savu „sarga“ pienākumu veikšanai. Atbalsts paredz iestāšanos par otru (Rom 8,26), gala

rezultātā, Dieva Gara iestāšanos par cilvēka garu lūgšanai, proti, kad tas ir vājš. Tā, piemēram, slimajā Kristus pats ir klātesošs cietējs (Gal 2,20 un Mat 25,40), tālab arī „dvēseles kopšana“ ir Kunga apmeklēšana.

Noslēgumā autors pievēršas „Kristus tēla (*Bild*) un kristiešu izglītības (*Bildung*)“ tēmai. Lutera uzstāda 1520. g. slimajam kūrfirstam 14 attēlus (*imagines* jeb *spectra*), kuros padarīta uzskatāma *bona* (labums, svētums) un *mala* (ļauņais). Šādi attēli aptver cilvēku no visām pusēm: *intra se* (mūsos), *ante se* (mūsu priekšā), *post se* (aiz mums), *in sinistro* (no kreisās puses), *in dextro* (no labās puses), *infra se* (zem mums) un *supra se* (pār mums). Attēlu iztēlošanās, to pretstatišana, piemēram, skumju un prieka attēlojums (Kristus pie krusta un augsāmcelšanās) palīdz iztaisnot sirdis, uzverot attēlus pašus ka mūsu modināšanu caur Kristu (sal. Ar Gal 3,1). Mirējs allaž atrodas viens otru izspiedošu attēlu varā, un „dvēseles kopšanai“ ir šai ciņā jāievada un mirējs jāatbalsta, atgādinot, ka nāves stunda ir kristīgā dzimšanas stunda. Pamatā uzplaiksni trīs „Jaunuma“ attēlu veidi: *Naves attēls*, *Greka attēls*, *Elles attēls* un trīs zēlastības attēlu veidi: *nāve Kristū*, *grēks Kristus zēlastība* un *Elle Kristus glābsanas rezultātā*. „Dvēseles kopšanas“ atbalstam jārosina uz Kristus tēla atcerēšanos un nostiprināšanu iepretī parejiem. Kristus attēls ilustrē, kas tieši Kristus darba rezultātā kristiešos tiek veidots un formēts. Kristieša izglītība izriet no tā, ka Dieva Vārds ar regularitāti tiek kristietī iegremdēts un no viņa uzņemts, klausoties Dieva Vārdu un lūdzot. Pretstats starp slimību un veselību nav absolutizējams, jo arī slimība var būt dziedinoša, iekustinot sirdi tās cietībā.

Noslēgumā autors piemin Lutera iedarbību Livonijā (Rīgā, Tartu un Rēvelē). Lutera nosūtījis trīs vēstules Livonijas kristiešiem. Pirmā ir vispārēja pamācīšanas vēstule „izredzētajiem mīļajiem Dieva draugiem, visiem kristiešiem Rīga, Revelē un Tartu Livonija, maniem mīļajiem kungiem un brāļiem Kristū“<sup>43</sup>. Otrais sūtījums ir 127. psalma interpretācija: „Ja Kungs necel namu, tad par velti strādā cēlāji“<sup>44</sup>, kur viņš izceļ garīdznieku, sprediķotāju un skolotāju lomu pilsētas un zemes politiskajā dzīvē un noraida iedomu, ka cilvēks sevi

<sup>43</sup> I523, WA I2, I47-150.

<sup>44</sup> WA I5, 360-379.

uztur ar savu darbu, bet nevis Dievs uztur cilvēku. „Tātad strādā, lai tu nestrādātu par velti.”<sup>15</sup> Ko Dievs dod miegā? Salds miegs ir zīme nenorūpētībai: dzīves uzturēšana un kopienas uzturēšana paliek Dieva gribas ziņā. Trešā vēstule ir apkārtraksts, kurā Lutērs pauž savu attieksmi pret šķelšanos veicinošām mistiskajām kustībām kopienās ar 1. Kor 11, 19 vārdiem. Proti, kur tiek sludināts Dieva Vārds, tur arī norit un tiek aktivēta cīņa par patiesību, kas sākas ikvienā kā pretstats starp grēka miesu un Jēzus Kristus Garu. Taču caur šķelšanos kopiena tiek atgriezta pie Kristus piemēra, - kopienas stabilitāte un vienība ir reizē pieturēšanās pie tradīcijas.

---

<sup>15</sup> ebd.

*Visvaldis Klīve*

### Ētika un pastorālais darbs

**N**av noslēpums, ka cilvēkiem, veicot dvēseļu kopsanas darbu, ir jāsastopas ar daudzām un dažādām morālajām problēmām. Daudzas, kas pirmā brīdī šķiet garīgas un reliģiskas, faktiski izrādās ētiskas dilemmas, kas prasa atrisinājumu. Cilvēks, ejot pie garīdznieka vai padomnieka, meklē "morālu atbalstu" vai palīdzību izšķirties morālos jautājumos. Mēs zinām, ka dažās baznīcās pastāv pat tradīcijas nevienam neko neuzsākt kaut ko darīt pirms konsultācijas ar savu "garīgo vadītāju". Cilvēki nāk pie mācītāja "ar vainas apziņu", "sirdsapziņas pārmetumiem", "mokām par pagātnē izdarīto" vai "vienkārši nezinot, ka izšķirties vai, ko un ka darīt". Tie "kaunas par netīro sirdsapziņu", un sirdi "kremt" sliktie vārdi un darbi, ko tie ir, viņuprāt, izdarījuši. Tāpat tie bieži meklē palīdzību citu cilvēku un iestādījumu morālā izvērtēšanā.

Ideālais atrisinājums būtu, ja visi teologi būtu studējuši medicīnu, psiholoģiju un, otrādi, īpaši psihiatri zinātu teoloģiju, bet šādi gadījumi ir ļoti reti. Parasti strādā viens, dažreiz ar vienu vai diviem palīgiem, kuriem jātiek galā ar ļoti dažādām (tostarp morālām) problēmām.

Ko darīt šādos gadījumos pastorālā darba veicejiem? Ko darīt gadījuma, ja tas ir morāla rakstura jautājums, kas stāv garīgai veselībai ceļā?

1.

Vieglāk ir sākt ar dažiem ierobežojumiem, ko der atcerēties ikvienam pastorālā darba veicejam:

a. Mēs nedrīkstam šiem jautājumiem pieiet pavirši un, tā sakot, "vienkārši atmet ar roku". Morālie

jautājumi ir svarīgas problēmas, un daudzām morālām dilemmām tiešām nav viegli atrisinājumi. Cilvēki grib dzirdēt kaut ko vairāk nekā "Tici, un tad visas lietas būs drīz kārtībā!" Cilvēki parasti meklē konkrētus padomus jautājumu risināšanā. Tas ir īpaši principu vai vērtību konfliktu gadījumos.

b. Svarīgi atcerēties, ka etika ar tas jautājumiem nav viens un tas pats, kas reliģija. Lai gan daudzos gadījumos tās ir savītas, īpaši rietumu reliģijās, tās nav tas pats. Reliģija ir vērsta uz pestīšanas meklējumiem, bet ētikas mērķis ir padarīt dzīvi vieglāku konkrētā sabiedrībā. Dieva desmit baušļi ir nevis Dieva vajadzībām, bet gan cilvēkiem, kas bija tikko izbēguši no ēģiptiešu verdzības un tagad meklēja ceļu uz "apsolīto" zemi.

c. Mēs nedrīkstam padoma meklētājā radīt iespaidu, ka viņa vai viņas problēmas ir neatrisināmas. Taisni otrādi, kristieši raugās optimistiski šīsdienas pasaulē, un arī morālajiem jautājumiem ir savi atrisinājumi, vienalga, vai tie mums patik vai nē. Kristīgā ētika nenobeidzas strupceļā. Bieži atrisinājumi nenāk nevis nevarēšanas, bet negribēšanas dēļ.

d. Mēs nevaram un nedrīkstam izšķirties otra cilvēka vietā. Dievs ir radījis cilvēkus kā autonomas būtnes, kas ir atbildīgas par savu rīcību. Šaja ziņā mums var būt lieli kārdinājumi ieteikt, ja ne "uzspiest" mūsu pašu ieskatus otram cilvēkam. Varbūt mūsu vislabākie ieskati vienkārši neder otram. Tas ir gan laicīgi, gan mūžīgi. Šeit mēs dzīvojam katrs savu dzīvi, un mūžībā mēs individuāli stāvam Dieva priekšā.

e. Mums ir jāapzinās, ka, kā minējām, mēs esam cilvēki un ne Dievs. Tā mēs, piemēram, varam pasludināt cilvēkam grēku piedošanu. Īstais grēku pietevejs ir Dievs. Tā ir viena no pastorālās apkopšanas bīstamākajām problēmām, ka šī darba veicējs pats tiek dievināts un uzskatīts par isto glābēju. Pastorālajai psiholoģijai ir savas robežas. Tā nedrīkst izraisīt elkdievību, piemēram, "personības kultu".

f. Līdzīgā veidā mums ir jāapzinās, ka mēs neesam speciālisti visās nozarēs. Esmu redzējis gadījumus, kad cilvēki nāk pie mācītāja ar jautājumiem, kurus ļoti viegli varētu atrisināt kāds piedzīvojis jurists. Pastorālajam padomdevējam nav jāuzstājas kā visu lietu zinātājam un ekspertam. Ir varbūt citi labāki un piemērotāki speciālisti problēmu

risināšanai. Mums nav jābaidās norādīt uz piemērotākiem padomdevējiem arī morālos jautājumos.

g. Pastorālā padoma sniedzējs nedrīkst kļūt par "aizstāvi", kurš akceptē gandrīz visus paša padoma meklētāja morālos ieskatus un rīcības. Dvēseļu kopšana nav "papaijāšana", bet noteikts darbs pretī noteiktam mērķim. Atrastais vai dotais padoms var būt kā "abpuseji griezīgs zobens", un šis darbs prasa drosmi, ko sniedz paša padomdevēja ticība.

## 2.

Nemot vērā šos ierobežojumus, pastorālā padomnieka nozīme morālo jautājumu risināšanā tomēr var būt liela, bet, kā minējām, ierobežota.

Tā kā dažādās ētiskās problēmas parasti parādās divējādi: (1) no darītāja redzes viedokļa ("Kas man jādara?", "Kas ir morāli pareizā rīcība šajā gadījumā?", "Kādi ir mani pienākumi?", "Kādi ir mani pienākumi tieši šajā gadījumā?") vai (2) no vērtētāja [savas vai citu cilvēku rīcības], tad pastorālai stratēģijai ir jābūt vismaz divējādi. Tas nenozīmē, ka padomniekam nebūs jāstopas arī ar citiem morāles jautājumiem, kā "Kas ir labs?", "Cik talu sniedz pienākums?" u.c., bet mēs šeit pieminējam tikai parastākos.

Var būt, ka pati pirmā lieta, ko pastorālais padomnieks var izdarīt, ir tas, ka padoma meklētājs saredz savu problēmu tiešām kā morālu jautājumu, kurai ir vai var būt noteiktas morālas sekas. Tieši šajā ziņā bieži ir problēmas, jo cilvēki, lai izvairītos no atbildības, noliedz, ka jautājums ir vispar morāls. Šeit dzirdami visādi aizbaidinājumi, ka problēmas esot ekonomiskas, tehniskas. "nelaimīgu apstākļu radītas" u.t.t., bet tikai ne morālas, kas saistās ar cilvēka paša izšķiršanos, vērtībām un atbildību. Dažkārt sajūta paliek, ka mēs it kā dzīvojam mašīnu un automātu pasaulē, kur viss notiek automātiski. Nē! Šī ir pasaule, kurā dzīvo cilvēki, kas ir atbildīgi par savu rīcību. Ja cilvēks saredz savu problēmu kā morālu jautājumu, tad ir notikusi jau kāda izšķiršanās to apzīmēt vai klasificēt kā tadu.

Cilvēkiem ir liela velesanas saredzēt visu savu izturēšanos visados veidos, bet ne tikai ētikas gaismā. Morālās problēmas paliek morālās - vienalga, kā mēs tās arī nenosauktu. Kā Dieva radīta, šī ir morāla pasaule.

Šajā vietā pastorālajam padomniekam var būt liela nozīme palīdzēt padoma meklētājam saredzēt, kur tieši slēpjas problēma un kādēļ tā ir morāles jautājums. Tas ir īpaši svarīgi gadījumos, kur cilvēks ir neapmierināts ar "visu pasauli" vai "visu dzīvi". Citiem vārdiem, problēmas ir "jaizolē" un "jākonkretizē". Var būt, ka šāda procesa rezultātā jautājums nemaz nav morāls vai tik grūts. Mēs neesam neapmierināti ar visu" vai "visiem". Šajā ziņā der atcerēties, ka morālie jautājumi parasti sākas ar specifiskiem jautājumiem specifiskos apstākļos. Tas ir svarīgi īpaši gadījumos, kur mēs izvērtējam citus. (Sākotnējā problēma ir: vai mēs spriežam par cilvēku vai viņa darbiem: ja pēdējais, tad - kuriem un kādiem.) Problēmam var būt dažādas "dimensijas" un morālā ir viena no tām.

Šajā pat sakarā ir svarīgi noskaidrot, par kāda veida morālu problēmu mēs tiešām runājam. Ētika aptver dažāda veida morālus jautājumus, un tiem visiem nav vienādi atrisinājumi. Medicīniski runājot, svarīgi ir "uzstādīt pareizo diagnozi".

Pats svarīgākais solis, ko var veikt pastorālais padomnieks morālo jautājumu risināšanā, ir iepazīstināt meklētāju ar dažādajām iespējām un to varbūtējām sekām. Tā kā mēs norādījām, ka galvenās morālās problēmas ir divējādas, tad mēs varam izšķirt divus gadījumus:

a. Izšķiršanās jautājumā mēs varam iepazīstināt ar galvenajām iespējām, to raksturu un eventālajām sekām gan padoma meklētāju, gan arī citu cilvēku dzīvē. Tas, bez šaubām, kā Kierkegors norādīja, vienmēr nozīmē risku, un mums ir jāiepazīstina meklētājs ar šo riska faktoru. Par visu vairāk, svarīgi norādīt, kādi varētu būt risinājumi no kristīgās ticības redzes viedokļa.

b. Izvērtējuma gadījumos mēs varam iepazīstināt ar dažāda veida izvērtējumiem, to kritērijiem, pamatiem un sekām. Te ir jautājums par morālajiem standartiem, kurus mēs lietosim, atrisinājumu meklejot.

Šeit vietā ir vairākas piebildes. Vispirms, pastorālais padomnieks, atklājot dažādās iespējas, ir tikai padomnieks un nevis noteicējs. Padoma meklētājs tās visas var noraidīt, un mums ir jārespektē viņa izšķiršanās. Tajā pat laikā vietā ir Viljama Džeimsa norādījums, ka cilvēka neizšķiršanās ir arī sava veida izšķiršanās. Otrkārt, dažādām iespējām, kuras tiek pārrunātas, ir jābūt



konkreēm un realizējamām. (Arī šis ir Dzeimsa ieteikums.) Morālās problēmas prasa parasti iespējamus praktiskus risinājumus. Treškārt, lai pastorālais padomnieks varētu veikt savu uzdevumu, tam ir labi jāpazīst ētika, bet sevišķi kristīgā ētika. Šajā ziņā ir brīdinājuma vārds: Bībele nav morāles rokasgrāmata, bet Dieva Vārds cilvēkiem, no kura var izaugt arī morālais padoms. Dieva Vārda morālais padoms ir, tā saka, jāizcīna un jāatklāj lūgšanā un studijā, kurā ir iesaistīti gan pastorālais padomnieks, gan padoma meklētājs. Citiem vārdiem, kristīgais morālais risinājums nav, tā sakot, "pasniegts uz paplātes". Ja šāds risinājums nāk, tad tam ir jābūt tādām, kura sasniegšanā ir piedalījies pats padoma meklētājs. Tam ir, tā sakot, "jāizaug". Ceturtkārt, arī darbu un personu izvertejumiem ir savas noteiktas sekas. Etiskiem spriedumiem ir zināms universāls raksturs vai dimensija. Ja mēs sakām, ka "A rīcība x bija morāli nepieņemama", tad lielā mērā (Kants teiktu absolūti) šāda x-veida rīcība ir nepieņemama visur, vienalga, kas to arī nedarītu. Bez šaubām, var būt izņēmumi, bet tad tie ir jāpamato.

Starp citu, pēdējais attiecas arī uz pašu pastorālo padomnieku. Lai gan padomnieka darbība ir individuāla, tajā ir jābūt zināmai vienveidībai ("konsekvencei"). Visumā līdzīgos gadījumos padomnieks nevar teikt vienam vienu, bet otram kaut ko pavisam citu. Mēs dzīvojam sabiedrībā, kur ziņas izplatās ļoti ātri, un pastorālais padomnieks var viegli zaudēt savu autoritāti un iespēju nopietni palīdzēt.

Šis pēdējais punkts norāda uz vēl vienu funkciju, ko var veikt pastorālais padomnieks - palīdzēt padoma meklētājam atklāt savas rīcības vai izšķiršanās motīvus ("pamatmotīvus"- iemeslus vai cēloņus). Dievs ir devis cilvēkam prātu, lai viņš rīkotos saprātīgi un ar apdomu. Morālā rīcība un spriedumi neizaug ne no kā, un šeit padomnieks var palīdzēt cilvēkam saprast sevi, savu morālo domāšanu un izturēšanos. Motīvu izziņāšana palīdz mums saprast cilvēku rīcību un to izvērtēt. (Atceresimies tomēr, ka motīvi nav tas pats, kas rīcība.)

No šāda redzes viedokļa ir svarīgi, ka kristīga audzināšana ietver arī kristīgās ētikas ieskatu.

Cilvēkiem savos morālos spriedumos bieži ir vēlēšanas tos sasteigt un strauji vispārināt. Viens gadījums tulīt runā it kā par visu cilvēku. Pastorālā padomdevēja uzdevums ir pieradināt cilvēku plašākam un ilgstošākam skatījumam. Varbūt šādos

plašākos ietvaros "degošās problēmas, kas tūlīt jāatrisina", zaudē savu kritisko raksturu, un, lietojot rakstnieka izteicienu, par problēmu "atskatoties jāpasmaida".

Sacītais nozīmē, ka pastorālā padomnieka darbs prasa laiku un ilgstošu uzmanību. Vislabākais pastorālā darba veicējs ir persona, kas pazīst savus draudzes locekļus "visu savu mūžu". Pastorālais darbs, ja iespējams, nedrīkst iesākties tikai "krīzes" situācijā.

Šajā ziņā pastorālajam padomniekam ir arī svarīgi zināt līdzīgus gadījumus. Morālās problēmas parasti nav pavisam unikālas, un tādēļ mēs varam šo to mācīties no pagātnes. Tas nenozīmē, ka mums būtu "jākopē" iepriekšējais, bet tas var palīdzēt saredzēt vēl citas iespējas un vērtējumus.

Tieši pēdējā iemesla dēļ pastorālajam padomniekam ir svarīgi (a) labi iepazīt padoma meklētāja vidi (īpaši morālo apkārtni) un (b) būt sagatavotam uz dažāda veida problemām.

### 3.

Atrast kristīgo morālo padomu morālos jautājumos nav viegla lieta, un padomnieks, kā minējām, nedrīkst padarīt savu viedokli arī šeit par vienīgi pareizo "kristīgo viedokli". Kā to atrast?

Lai gan ir bijuši ieteikumi "atvasināt" loģiskas dedukcijas veidā kristīgo viedokli no Bībeles teksta, jautājums nav tik vienkāršs. Dieva atklāsme notiek vēsturiskos apstākļos vēsturiskam personām. Tas viss mainās laika tecējuma. Tas nenozīmē, ka Dieva Vārds savā būtībā nebūtu mūžīgs, bet tas skar cilvēku, kurš mainās un kuram ir "jaunas" problēmas. Šādos apstākļos pastorālais darbs vienmēr ir "situacionāls".

Šajā vietā pastorālajam padomniekam ir jāskatās uz bīblisko vesti visumā. No šāda redzes viedokļa Vecajai un Jaunajai Derībai vijas cauri divi "vadmotīvi" attiecībā uz morālajām problēmām - Dieva taisnība un Dieva mīlestība. Šie ieskati noteic kristīgās ētikas pamatus, un šeit ir arī meklējams pamats pastorālajam darba morālo jautājumu risināšanā. Citiem vārdiem, meklējot padomu, meklētajam un padomniekam ir "jāizcīna" jautājums, ko nozīmē Dieva taisnība un mīlestība tieši šajā konkrētajā morālajā situācijā (izšķiroties vai izvērtējot.). Tas bieži prasa visas kristīgās morālās

"tradīcijas" pārzināšanu, un to nevar izdarīt vienā momentā.

Šajā ziņā pastorālā darba veicējs īpaši morālos jautājumos atrodas gandrīz pastāvīgā spriegumā starp tagadni un mūžību. To ir svarīgi apzināties gan padoma devējam, gan padoma meklētājam. Centrālie morālie jēdzieni: taisnība, patiesība u.c. bibliiskajā literatūrā ir parasti "definēti" konkrētos apstākļos un situācijās.

Tas nozīmē, ka (1) dotais padoms būs domāts tikai šim gadījumam un (2) pastorālais darbs ar citiem atkal sāksies no sākuma. Katras jaunas problēmas gadījumā tas būs jāsāk no pamatiem.

4.

Pastorālais padomnieks strādā sabiedrībā (piem., valstī) un draudzē, un viņam vai viņai ir zināma morāla atbildība arī pret šīm institūcijām. Lai gan padomnieka darbs ir privāts un konfidenciāls, viņam ir jādomā par šīm plašākām atbildības joslām. Nenoliedzami, šeit ir iespējami potenciāli konflikti, bet nebūtu vietā tos pārspilēt. Beigu beigās, šo iestādījumu morālais mērķis parasti ir viens - garīgi veselš cilvēks - vienalga, vai mēs to apzīmējam par pilsoni, draudzes locekli vai Dieva bērnu jeb radību. Vismaz tā mēs ceram.

No šāda redzes viedokļa ir svarīgi saredzēt, ka padomdošanai morālos jautājumos un kristīgajai ētikai no ticības viedokļa ir tas pats teoloģiskais pamats. Tapat Rietumu norālā domāšana ir daudz aizguvusi no kristīgās ticības. Un otrādi, kristīgo ētiku ir iespaidojusi tās izaugšanas vide. Pastorālais padomnieks nedrīkst apvainoties, ja padoma meklētājs meklē palīdzību arī citās vietās, piemēram, pie psihiatra, psihologa u.c. Pastorālais padomnieks veic savu pienākumu kā kristietis, kuram ir noteikta stāja arī morālos jautājumos. Ja padoma meklētājs iet pie burvjjiem, pūšlotājiem, dažādu okulto un māģijas praktizētājiem, tad pastorālā padomnieka darbība beidzas, jo arī garīgā dzīvē dažas lietas ir nesavienojamas. Padoma meklētājam jāapzinās, ka pati iešana pie kristīga dveseļu kopeja prasa izšķiršanos, kas kaut ko pieņem un kaut ko noraida. Prasīt morālu padomu otram nav "spēle", bet nopietns jautājums, kur abas puses respektē viena otru.

Sajā vietā gribētos īpaši atzīmēt arī konfidencialitātes problēmu. Nopietns pastorālais darbs ir iespējams tikai tad, ja abu pušu vidū valda pilnīga

uzticība. Tas ir īpaši svarīgi, risinot morālos jautājumus. Pastorālais padomnieks nedrīkst kļūt par "spiegu" kādai citai personai vai organizācijai.

Tīri dabiski, ka var būt gadījumi, kad pastorālais padomnieks nedrīkst klusēt, piemēram, slepkavības plānošanas gadījumā. Pastorālais padomnieks stāv sabiedrībā, kur visi - un ne tikai padoma meklētājs - ir Dieva bērni, un tam ir jādomā par visiem sabiedrības locekļiem.

Totalitāro ideoloģiju laikmeta, dažkārt nav tik viegli iespējams saglabāt konfidenci, jo valstij var būt citi mērķi nekā kristīgajai baznīcai. Pastorālais padomnieks ir un paliek atbildīgs Dievam un Viņa Vārdam. Tieši tādēļ pastorālajam padomniekam ir vienmēr jālūdz Dievam drosmi, kristīgo morālo gudrību un svētību viņa darbam.

V.V. Vārsbergs

## Draudze - teoloģiskā darba vieta

**D**raudze ir to cilvēku kopiene, kas tic, ka krustā sistais un augšāmceltais Jēzus ir tās Kungs. Baznīca un draudze ir empīriski redzamas, praktiski ticīga un neticīga cilvēka vērojamas, pētāmas un vērtējamas cilvēku kopienes.<sup>1</sup> Draudzes un baznīcas pamats ir meklējams tieši evaņģēlijā. Draudze un baznīca ir evaņģēlijā, un evaņģēlijs ir draudzē un baznīcā. Mēs nevaram ticēt evaņģēlijam, ja neticam, ka ticīgo kopiena pielūdz Dievu garā un patiesībā (Jn. 4:23-24).

Bet evaņģēlijs ir stasts par Jezu, stasts par to, kas Jēzus ir, ko viņš dara un māca, par to, kā un kāpēc viņš cieš. Bet tā Jēzus identitātes daļa, kas viņu padara pavisam citādu nekā visi citi, ir Dieva Tēva tiešs darījums — Jēzus augšāmcelsšana. Bez tās Jēzus nebūtu tas, kas viņš ir. Tāpēc Nīkajā Pirmajā ekumeniskajā koncilā 325. gadā pieņēma, ka Jēzus Kristus ir "**dzimis, ne radīts, ar Tēvu vienāds būtībā**" - *homo-ousious*. Tātad, lai mēs īsti zinātu, kas ir Dēls, mums ir jāiepazīst Tēvs. Tāpēc tie stāsti, ka mūs iepazīstina ar Jēzu, t.i. evaņģēlijs, pieņem Tēva identitāti kā jau zināmu. Paši Jēzus stāsti mūs ar

<sup>1</sup> Lai nerastos pārpratumi, lietosim sekojošus vārdus tikai ar šādu nozīmi

**draudze** ir vietēja kristīgu cilvēku kopiena;

**baznīca** ir draudzes apvienojoša kristīga organizācija vai institūcija, bet preteji populārai lietošanai par baznīcam nekad nesauksim ēkas;

**dievnams** ir pareizais apzīmejums ekai, kura draudze pulcējas dievkalpojumos, attiecīgos gadījumos ir pareizi runāt par kapelu, baziliku, katedrāli;

**svēto sadraudze** ir *communio sanctorum* latviskojums.

Tēvu neiepazīstina. Ar Tēvu mēs gan iepazīstamies stāstos par Israēļa izredzēšanu un vēlako likteni — Vecā Derībā. Tāpēc varam sacīt, ka stāsti par Israēli un Israēļa Dievu arī pieder pie evaņģēlija. Tā ir saite ar pagātņi.

Bet Jēzus saites ar Svēto Garu ved uz nākotni. Jēzus apsola sūtīt Svēto Garu (Jn. 16:13; 14:17). Svētais Gars apustuļus un tos, "kas caur viņu vārdiem man ticēs" (Jn. 17:20), "vadis visā patiesībā" (Jn. 16:13; 14:17). Kopš Jēzus pats ir "patiesība" (Jn. 1:14 & 17; 14:6), Svētais Gars mūs vienkārši, konkrēti ievēd tieši pašā Jēzu Kristū un arī Dievā Tēvā, kuŗa vārdi ir patiesība un kuŗš ar Dēlu ir "viens" (Jn. 17:17). Un tas viss tā iekārtots, "lai pasaule ticētu, ka tu mani esi sūtījis" (Jn. 17:21) — lai ticētu evaņģēlijam. Jēzus darbu turpina un pilnveido Svētais Gars, kas Vasaras svētkos rada pirmo draudzi (Ap. darbu 2. nod.). Un tādā veidā stāsts, kas identificē Jēzu un mūs iepazīstina ar viņu — evaņģēlijs — ietver sevī ne vien Vecās Derības stāstus par Israēli un tā Dievu, bet arī stāstus par Svēto Garu un viņa radīto draudzi un baznīcu.

Augsāmceltais Jēzus Kristus sacīja mācekļiem, ka tie būs viņa liecinieki, kas sludinās visām tautām atgriešanos un grēku piedošanu, bet lika gaidīt pilsēta, līdz tie saņems "spēku no augšienes" — Svēto Garu (Lk. 24:46-49; Ap. d. 1:8). Tāpēc liekas loģiski secināt ne vien, ka draudze rodas tad, kad nāk Svētais Gars (Ap. d. 2. nod.), bet arī to, ka draudze rodas **tikai** tad, kad mācekļi Vasaras svētkos saņem Svēto Garu. Tūdaļ parādās arī divas baznīcai nepieciešamas raksturiezīmes: evaņģēlija pasludināšana (Pētera sprediķis Ap. d. 2:14-36), aicinājums atgriezties no grēkiem, un kristīšana (Ap. d. 2:37-41). Ta rodas kopiene vai *koinonia*: savienošana ar Kristu kristībā un svētā vakarēdienā (Ap. d. 2:42) savieno mūs ar citiem ticīgajiem vienā sadraudze vai baznīca, kuŗu apustuļi Pāvils mēdz saukt par Kristus miesu vai ķermeni.

Apustuļa Pāvila visbiežāk lietotā, iemīļotā metafora draudzei un baznīcai ir *soma Christū Kristus miesa* (ko varbūt mūslaikos labāk būtu tulkot *Kristus ķermenis*, jo par **miesu** mēs sauktu grieķu *sarx*). To atrodam Romiešu vēstulē 12:1-18; I korintiešiem 12:3-28; Efeziešiem 4:1-15; Kolosiešiem 2:19.

Baznīcas kontinuitāti ar un arī atšķirību no Vecās Derības izredzētās tautas, Israēļa, simbolizē **12**

**mācekļi**, kas ir jaunās Dieva tautas, baznīcas, divpadsmit ciltstēvi. Kad Jūda ir ņēmis nelabu galu, Jēzus sekotāji izrauga viņam atvietotāju Matiju, lai skaits būtu pilns (Ap. d. 1:13-26).

Tāpat der ievērot apustuļa Pētera Vecās Derības terminoloģiju kristīgās baznīcas aprakstā: Jēzus Kristus ir dzīvs jaunas Ciānas stūra akmens un kristieši ir "izredzēta cilts, ķēnišķīgi priesteri, svēta tauta, Dieva īpašums" — Israēlis, bet jauns, jo "Jūs, kas citkārt nebijāt tauta [t.i. bijāt *gajim*], bet tagad Dieva tauta" (I Pēt. 2:1-10).

Jāatzīmē arī Jāņa ev. 15:1-8, kur Kristus ir vīna koks, mēs tā zari, bet Tēvs ir dārza kopējs. Vīna darzs ir Vecās Derības simbols Israēlim. Skat. arī Jēzus līdzību Marka ev. 12:1-12.

Un ta draudze un baznīca ir evaņģēlijā un evaņģēlijs draudzē un baznīcā.

Bez baznīcas evaņģēlijs nekad nebūtu sludināts, un bez evaņģēlija nebūtu nedz draudzes, nedz arī baznīcas.

Bet baznīcu identificē arī tas stāsts, kas iesākas Vasaras svētkos un beigsies vai - precīzāk - taps piepildīts ar Kristus nākšanu spēkā. Svētais Gars rada konkrētu no Vasaras svētkiem līdz pastarai dienai eksistējošu kopienu, kuŗas locekļi esam arī mēs. Kā Pēteris un Pāvils, Augustīns un Lutērs, Asīzes Francisks un Akvīnas Toms, Māte Terēze, Jānis Pauls II, arī tu un es.

Šādā skatījumā nevar runāt par neredzamu isto ticīgo kopienu, kas apslēpta institucionālajās baznīcās un draudzēs. Ar to mēs nesakām, ka baznīca nebūtu grēcinieku kolekcija. Baznīca joprojām ir mūsu, grēcinieku, slimnīca. Bet pati draudze un baznīca nav grēciniece. Tā ir Dieva Gara radīta *koinonia*, kuŗas redzamība ir nepieciešama, lai evaņģēlijs būtu ticams (Jņ. 17:21).<sup>2</sup>

Šādā veidā mēģina dot sistemātisku teoloģisku pamatojumu tā sauktajai evaņģēlisko katoļu kustībai, kas pēdējos gados ir kļuvusi nozīmīga luterāņu teologu vidū Amerikā. Šis kustības pamatā ir atziņa, ka luterisms nav atsevišķa konfesija, bet gan daļa no "vienas svētas katoļu baznīcas", kā burtiski būtu tulkojama Apustuļu ticības apliecība. Šī kustība ir protests pret birokrāsmu un liberālismu luteriskajās baznīcās. Tā ir konservatīva, bet ne

<sup>2</sup>Skat. Bruce D. Marshall "The Church in the Gospel" — *Lutheran Forum*, Vol. 27, No. 1., 24-30. lpp.

fundamentāliska, uzsveŗ luteriskos apliecības rakstus (*Liber Concordiae*) un aizstāv trīskāršo garīga amata dalījumu — diakons, priesteris, biskaps — kur biskapu uzdevums ir radīt un uzturēt vienotību (skat. *Līmas dokumentu* par garīgo amatu).

Līdzīgu "evanģelisko katolicitāti" jau trīsdesmito gadu otrā pusē aizstāvēja Edgars Rumba savā doktora disertācijā "Baznīca un garīgais amats oikumeniski luteriskā uztverē".<sup>3</sup> Ar šādu luteriskās baznīcas izpratni kā daļu no "vienas svētas katoļu baznīcas" ir citos vārdos pateikts tas, ko Porvō deklarācijā<sup>4</sup> sauc par visas baznīcas apustuliskumu. Evanģēliskie katoļi uzsveŗ, ka baznīcai ir vienmēr nepieciešams reformēties: *Ecclesia semper reformanda*.

Pretpols luteriskajā pasaulē šīnī laikā ir tie, kurus varētu saukt par gnesio-luterāņiem, kas *Liber Concordiae* praktiski liek vīrs Bibeles, kas ir izveidojuši luteran-ismu (ideoloģiju, kas turama tikpat lielās aizdomās kā visi citi "ismi" jeb ideoloģijas) un, to praktiski uzskatot par vienīgo īsto kristietību, lielā mēra atturas no ekumeniskas sadarbības. Piederēdama Luterāņu Pasaules Apvienībai un pieņemdama palīdzību no Ziemeļelbijas un Zviedrijas luteriskajām baznīcām, bet tanī pat laikā noraidīdama Porvō vienošanos un meklēdama sevišķu draudzību ar Amerikas luterāņu Mizuri sinodi, Latvijas luteriskā baznīca patlaban kļībo uz abām kājām.

Kopš sektas ir, kadu dogmu vai doktrīnu pāri meram vai proporcijai uzveŗot, no baznīcas atdalījušās grupas, gnesio-luterānismam ir sektas raksturs. Bet sektas turpina dalīties. Šāda dalīšanās ir notikusi arī Latvijā, kur no Luteriskās Baznīcas ir jau atdalījušās divas sektas - Vecluterāņi un Augsburgas konfesijas draudzes.

**"...eita un darait par mācekļiem visas tautas, tās kristīdami Tēva, Dēla un Svētā Gara vārdā, tās mācīdami turēt visu, ko es jums esmu pavēlējis"** (Mt. 28:19f) — šajā lielajā paša augšāmceltā Kristus dotajā uzdevumā ir ietverta sludināšana un sprediķošana vai homilētika, dvēseļu kopšana - poimenika, kristīšana, iesvētes mācība un iesvētīšana — kazuālījas, kristīga nāmturnība, tātad

<sup>3</sup> Rumba, Edgars, *Viņpus aizspriedumiem, nolīegumiem un īlūzijām*; Rīgā: Klīnts, 1994

<sup>4</sup> Vienoti misijā un kalpošana, Porvo kopīgais paziņojums; Rīgā: Klīnts, 1995



visas praktiskās teoloģijas tēmas. Arī vislabākās teorijas, teoloģijas un dogmas ir liekas, ja tas netiek pielietotas kristīgajā draudzē, ja tās nenes Dieva iecerētos augļus. **“Labs koks nevar nest nelabus augļus, un nelāgs koks nevar nest labus augļus** (Mat. 7:18). Bet kādai tad teoloģijas praktiskā darba vietai, kristīgajai draudzei, mūsu laikos un mūsu zemē vajadzētu būt? Meklēsim atbildes, isumā iepazīstoties ar apustulisko draudzi un ar kristianisma laikā notikušajām pārmaiņām. Kristianisms arvien pilnīgāk sabrūk — ko tas nozīmē draudzēm un baznīcām?<sup>5</sup>

Kā pasaule, tā arī baznīca nepārtraukti mainās. Bet kādā veidā baznīcai un draudzei vajadzētu mainīties, lai tā spētu sekmīgi veikt nemainīgo Kristus doto kalpošanas uzdevumu? Kāda, konkrēti, šodien ir baznīcas misija — kādas struktūras un stratēģijas vajadzīgas tās veikšanai, šodien un rīt? Tie ir izšķiroši jautājumi. Ja gribam būt uzticīgi, tad nevaram palikt tādi, kādi esam — jo Dievs mūs vienmēr aicina būt lielākiem nekā esam.

#### *Apustuliskā baznīca*

Baznīca ir vienmēr ticējusi, ka tās Kungs tai devis divpusīgu pavēli:

milet pasauli, darboties pasaule, atgriezti (konvertēt) pasauli; un tomēr —

palikt citādi nekā pasaule, būt “svešniekiem un piedzīvotājiem”. Bet šiem savādniekiem vajag **“labu darot, aplūsināt neprātīgu cilvēku nezināšanu”** (skat. I Pēt. 2:9-16). Kā īstenot šīs pavēles abas puses? Atbildes šim jautājumam ir veidojušas visu Baznīcas vēsturi, struktūru un misiju. Jēzus nepārprotami un autoritatīvi aicināja un sūtīja (*apostollein* = izsūtīt) kalpot pasaule un atgriezti pasauli — rūpēties par slimajiem, apmeklēt cietumniekus, bāriņus un nabagus — lasi Mt. 28:18-20; Lk. 4:18-21; Mt. 25:31-46; Lk. 9:1-6, u.c. Lai iepazītos ar apustulisko baznīcu, ir jāiepazīstas ar Apustuļu darbu grāmatu un Jaunās Derības vēstulēm.

1. un 2. gadsimtā šo uzdevumu veikšanai dažādās vietās radās dažādas struktūras un pasākumi. Koleģiālas un monarhiālas iekārtas pastāvēja blakus

<sup>5</sup> Ši apcere balstās galvenokārt uz Lorena Mīda (Loren B. Mead) grāmatas *The once and future Church*; Washington, DC: Alban Institute

un vienlaicīgi. Vietām bija komunāli eksperimenti (Ap. d. 4:32-5:11). Izveidojās dažādas funkcijas, lomas, amati: apustulis, mācītājs (skolotājs), dziedinātājs, bīskaps, presbiteris, diakons — un vēl varbūt kāds ducis citu. (Skat. Efez. 4:11-12; I Kor. 12:28-31) Daži ciniņās, lai uzturētu saites ar jūdaismu, citi gribēja jo atrāk attālināties no tās ticīgo kopienas. Šī dažādība radās tāpēc, ka kristīgo kopiena savu identitāti meklēja misijā.

Apustuliskā baznīca zināja, ka dzīvo naidīgā vidē, kurā tās locekļi bija aicināti liecināt par Dieva mīlestību Kristū. Visi bija evaņģelisti vārda bibliskajā nozīme: labās vēsts nesēji. Naidīgā pasaulē viņi nesa labo dziedināšanas, mīlestības un pestīšanas vēsti.

Apustuliskās baznīcas centrālā realitāte bija vietējā draudze. Tā bija no pasaules ārā izsaukta "ekklēsia", kas dzīvoja Jēzus spēkā un pēc Jēzus mācības. To spēku un mācību intīmā sadraudzē uzturēja ar mācīšanu un sprediķošanu, ar sadraudzības kopšanu un ar rituāliem, it sevišķi ar maizes un vīna saņemšanu eīcharistijā. Tajā sadraudzē uzņēma tikai tos un tikai tad, kad draudze bija pārliecināta, ka kandidāts tiešām ir pieņēmis Jēzus mācību, dzīvo pēc tās un ir atdzimis tās spēkā. Katechumenāts nereti bija veselus 3 gadus garš! Katechumeni varēja piedalīties tikai *missa catechumenorum*, t.i., Vārda liturģijās dievkalpojuma pirmajā daļā, bet ne mistērijās — svētā vakarēdienā un kristietībā. Sadraudzība bija intensīva un personiska. Piederēt draudzei nozīmēja sajūst Svētā Gara pieskārienu, vadību, darbību, spēku. Un tomēr tā nebija Paradīze zemes virsu. Jau Jauna Derībā raksta par konfliktiem un nesaticību, par dažādiem nogrupējumiem, kā arī par mieru un prieku (skat., piemēram, Ap. d. 5:1-11; 6:1).

Pasaule nebija neitrāla, bet gan naidīga tam, kas baznīca bija un ko tā parstāvēja. Draudze bija nelegāls grupējums. Bet tā nevarēja palikt paslēpusies bunkuros vai katakombās. Draudze saprata, ka tā bija aicināta un sūtīta pasaulē. Ja negribēja noliegt savu raksturu, kristīgie nevarēja palikt neievēroti. Pavele bija iet pasaulē, ne no tās slēpties. Naidīgā pasaulē vajadzēja liecināt — un apliecināt. Grieķu vārds tam ir "*martirein*". Apliecinātāja baznīca bija martīru baznīca, nereti savu ticību vajadzēja apliecināt pat ar asinīm. "Martīru asinis ir baznīcas sēkla" (baznīctēvs Tertulians).

Ja kāds, kas vajāšanu laikā bija Kristu noliedzis, upurējies ķeizaram, bet pēc vajāšanām gribēja atgriezties draudzē, tam bija jāatrod galvotājs, konfesors, kuņam savu grēku izsūdzēt un kuņš tad ievada atpakaļ draudzē. No tās vajadzības izveidojās privātās, individuālās grēksūdzes institūcija, kas vēlāk vairs pareizi nefunkcionēja, ko Lutērs atmēta kā prasību. [Vai Baznīcai Latvijā pēc Padomijas sabrukuma nevajag darīt kaut ko līdzīgu? Vai atkritēju jeb "klauvētāju" var uzņemt draudzē bez pārbaudītas individuālas nožēlas un galvotāja?]

Bēdīga ironija ir tā, ka 20. gadsimtā ir bijis daudz vairāk martīru nekā bija Romas imperijā trīs simtos gadu. Bet viņu ciešanas un nāve, asins liecības ir paslēptas tālās Sibīrijas taigās un Vorkutas šahtās, un tāpēc bez sevišķiem augļiem. Vai baznīcai tagad nevajadzētu tos martīrus no aizmirstības izcelt? Vai tad viņu asinis nebūtu baznīcas sēkla arī mūsu laikā?

Apustuļu laikā bija skaidra un izteikta robeža starp draudzi un pasauli. Atšķirība starp tām bija tik liela, ka ienākšana draudzē — kristība — bija liels un neaizmirstams notikums. Tā bija piedzimšana no jauna, piecelšanās no kapa. Rodes salā esot kristījuši Lieldienu rītā pirmajos saules staros. Tur kalna galā klinti izcirstā, kapam līdzīgā bedrē iepriekšējā dienā sanests un saliets ūdens. Kristāmais, pirmajiem augšāmcelsšanās rīta saules stariem parādoties, iegremdēts tanī ūdens kapā, lai no tā pieceltos jaunai dzīvei ... (Skat. Rom. 6:3-5).

Lomas tanis draudzēs atbilda uzdevumiem un vajadzībām. Kalpotāji-diakoni nesa uzturu izsalkušajiem; dziedinātāji rūpējās apr slimajiem. Vadītāji sludināja un mācīja Kristus stāstu un to atkārtoja, dramatisēja sveta vakarēdienā, kas simbolizēja pestīšanu dzīvei jaunā pasaulē.

Pamazām, kad vajadzība radās, tika iecelti vai izcelas apgabalu vadītāji vai pārraugi — kas palīdzēja draudzēm uzturēt sakarus ar citām draudzēm. Pazīstami un svarīgi kļuva arī tādi ceļojoši sludinātāji un problēmu risinātāji (*trouble-shooters*) kā Pāvils un Barnaba.

Draudzes dzīvi lielā mērā veidoja apziņa, ka tā ir frontes vienība naidīgā pasaulē. Tās eksistences jēga bija celt tās locekļu drosmi, spēku, prasmi, lai jo sekmīgāk varētu naidīga vide pasludināt Dieva labo vēsti. Draudzes iekšējais uzdevums bija sakārtot savu dzīvi, stiprināt sevi tai misijai, kas bija ikviena uzdevums. Draudzes locekļi apzinājās, ka spēks iziet

pari robežai un liecināt nak no Svētā Gara. Tā baznīca, kas izveidojās pirmajos trīs gadsimtos, bija pieņēmusi struktūras un lomas, kas atļāva veikt tādu misiju. Tā bija apustuliskā baznīca.

1993. gada beigās Amerikā iznāca grāmata "Kad sievietes bija mācītājas"<sup>6</sup>, kurā rāda, ka Romas sabiedrības augstākajā daļā sievas bija mājas un ģimenes saimniecības vadītājas, tās pārvaldīja arī lielus īpašumus un bagātību un nodrošināja ģimenes labklājību. Bet sievas nevarēja uzstāties ārpus mājas, nevarēja būt sabiedriskos un politiskos amatos. Kamēr turpinājās vājašanās, pastāvēja mājas draudzes, kurās namamāte, saimniece, varēja bez grūtībām darboties kā vadītāja, diakone vai presbitere -- un tādas garīdznieces tolaik ir arī bijušas.

Apustuliskajai baznīcai pirmā lielā krīze bija 4. gadsimtā, kad vājašanās beidzās un baznīca kļuva imperiāla.

### *Kristiānisms*

4. gadsimtā ar Konstantīna Lielā kristīgās ticības atzīšanu baznīcā sākās milzīgas pārmaiņas. Milānas edikts (313. gadā) kristiešiem deva pilnīgu ticības brīvību. Kaut sākumā arī pagānu ticībām palika vienādas tiesības ar kristiešiem, Konstantīns arvien vairāk nosvērās kristiešu pusē. 321. gadā kristiešu svētdienu, ko tie bija svētījuši kopš apustuļu laikiem, padarīja par valsti svinamu dienu. Baznīca kļuva arvien atkarīgāka no valsts un valdnieka, kurš iemaisījās arī baznīcas iekšēja dzīvē. Konstantīns pats lika sevi kristīt tikai isi pirms nāves, jo ticeja, ka pēc kristības izdarītie grēki netop piedoti. Viņu kristīja Nikomēdijas bīskaps Eisēbijs.

Ķeizari, kas sekoja Konstantīnam, aizvien vairāk apspieda agrākos kultus, aizliedza upurēt, postīja tempļus. Juliāns Atrakitējs gan visiem spēkiem centās atjaunot seno ticību, bet viņš valdīja tikai 2 gadus (361-63), un Teodosijs I Lielais 380. gadā kristīgajai ticībai piešķīra valsts baznīcas tiesības.

Bet Konstantīns jau 325. gadā I ekumeniskā koncila Nikajā, kur sanāca pari par 300 bīskapu, vadīja tā galvenās sēdes — nekristīts! — un varbūt pat uzspieda vairākumam bīskapu Nikajas apliecības *homousios* ("ar Tēvu vienāds būtībā") formulējumu,

<sup>6</sup> Witherington III, Ben, *When women were priests*,; Cambridge University Press, 1993

kas izsledza Ariju un ariešus — un vēl līdz šai dienai dala pareizticīgo un rietumu (katoliskās) baznīcas. Konstantīnam nebija nekādas sajēgas šajos jautājumos, ko risināja grieķu teoloģija, bet viņš saprata gan, ka domstarpības un strīdi baznīcā apdraud viņa impērijas vienību, un to viņš gribēja novērst. 381. gadā Konstantīnopolē koncils apstiprināja Nīkajas apliecību un kristietība parvērta par Romas impērijas ideoloģiju — kristiānismu.

Kritiskā starpība nu bija tā, ka baznīca tapa identificēta ar impēriju. Pasaule ap baznīcu — kas bija bijusi naidīga — tapa identificēta ar baznīcu un nosaukta par baznīcu. Impērijas robežās nebija vairs starpības starp baznīcu un pasauli. Apkārtnes naidīgumu pret baznīcu izbeidza ar dekrētu, bet ar to arī apkārtni un baznīcu padarīja identiskas. Nebija vairs robežas starp vienu grupu cilvēku, kas bija "draudze" vai "baznīca", un citiem, "pasauli". Misionārā frontes līnija, kas bija bijusi tieši pie baznīcas durvīm, nu pārcēlās tālu projam — uz impērijas robežām.

Dazas sekas ir viegli redzamas. Parastais, vienkāršais draudzes loceklis vairs nebija tieši un personīgi misijas frontē. Individam vairs nebija "jāliecina" naidīgā vidē. Nebija vairs viņai vai viņam jābūt citādam nekā pārējie pilsoņi. Reliģiskā atbildība kļuva identiski ar pilsoņa pienākumiem.

Otra puse ir tikpat svarīga: misijas fronte pie impērijas robežas nu kļuva profesionālu atbildība — karavīra uzdevums politiskā jomā, sevišķa nozīmēta misionāra uzdevums reliģiskajā jomā. Un misionārs pieņem kā pašsaprotamu, ka cilvēku, dvēseļu, iegūšana ir tas pats uzdevums ka tautu iekarošana impērijai. Vietējas draudzes locekļa uzdevums vairs palika tikai būt labam pilsonim un atbalstīt impēriju un baznīcu, kad tās mēģina aizsniegt un pakļaut sev tos pagānus, kas vēl ir ārpus impērijas. Šis jaunās baznīcas un impērijas attiecības neizmērojami pārmaiņīga misijas veidu un struktūras. Vienkāršā cilvēka nodošanās savam Kungam nostiprināja tās sabiedrības struktūras, kas cēla un paplašināja impēriju.

Vairākas šo pārmaiņu dimensijas ir ļoti nozīmīgas — un turpina būt ļoti svarīgas arī tagad. Kad vienība impērijas un baznīcas dzīvē sāka jukt, tad kristiānisma idejas savādā kārtā nejuka, nemira. Tās turpināja veidot visus tos fragmentus, kuŗos pasaule

un baznīca sadalījās. Eiropā kristiānisms turpina dzīvot visās zemju vai provinču baznīcās. Anglijas baznīca, piemēram, turpina dzīvot itin kā Anglijas valsts un Anglijas Baznīca butu viens un tas pats. Kristiānisms turpinājās arī angļu kolonijās: armija palīdzēja misionāriem utt. Zviedrijā tikai trešajā gadu tūkstoši baznīcu atdalīs no valsts. Vācijā valsts iekasē baznīcu nodokļus. Amerikas Savienotās Valstīs katra denominācija savās robežās ir paturējusi cik vien iespējams daudz no kristiānisma.

Kristiānismam bija savi panākumi. Piemēram. Somijā, kur sacīja, ka dzelzceļa stacijā uz perona koferis var neaiztikts stāvēt dienām ilgi. Tā ASV vidienē vēl 50-os gados laukos un mazpilsētās neviens neslēdza māju durvis, automašīnās varēja atstāt aizdedzes atslēgas. Tas dzīvei deva satvaru, kaut pārāk vienkāršotu. Bet kristietim cena arī bija augsta — nebija vairs personīgās iesaistišanās misijā un liecināšanā.

Kristiānisms nekad nebija īsti reāls, neliekas sevišķi reāls arī mūsu dienās. Tas atspoguļo viduslaiku pasaules uzskatus, ar kuriem mums daudz problēmu, grūtību. Piemēram, Zviedrijas episkopāts ir viduslaiku feodalisma atlikums. Bīskaps vienīgais var ordinēt; katrs mācītājs kungs pats savā baznīca, ka barons savā muižā.

### *Dzīve starplaikā*

Tāpat kā mirstošs koks vēl saražo daudz sēklu, tā kristiānisms atzēla 19. un 20. gadu simtos un ir veidojis tās baznīcas un baznīcu institūcijas, kādās arī mēs dzīvojam un strādājam, ticam un ceram, un mīljam, un nistam arī vel šodien. Tas nav vairs klasiskais kristiānisms, tanī kristiānismam raksturīgās pašības ir krietni pārmainījušās — bet tās ir ietekmejušas un veidojušas mūsdienu baznīcas un draudzes.

#### 1) Sakrālā un sekulārā vienība

Impērijas robežās vairs nevarēja atšķirt sakrālo un sekulāro. Bīskapi rīkojās tanī, ko mēs sauktu par sekulāro pasauli — organizēja un lietoja armijas, piedalījās politiskā manevrēšanā un afērās (bīskaps Alberts Livonijā!). Prinči un ķēniņi inscenēja, vadīja, iejaucās reliģiskās lietās - kā Konstantīns Nikajā. Tie sasauca un ietekmeja koncilus, sanaksmes. Piem., Augsburgas konfesiju parakstīja tikai prinči, elektori un pilsētas pārstāvji! Luteru tiesāja — un glāba — "sekulārie" valdnieki!

Pat ASV, kur konstitūcija strikti atdala valsti un baznīcu, tomēr ir dzīvojuši savā kristiānisma versijā. Neformāls, bet tomēr pilnīgi funkcionājošs *establishment* ir pastāvējis jau no paša sākuma — paradumu, ne likuma, radījums. Politiskais un (sociālais) sabiedriskais spiediens ir radījis kultūras reliģiju, kas sola kvasi-reliģisku uzticību karogam un valstij. Kad izaicina šo kristiānisma daļu, kad sāk kritizēt valdības politiku, baznīcu ļaudis un institūcijas nonāk lielās grūtībās. Tāda sacelšanās pārkāpj to, kas pareizs un piedienīgs tiem, kas uzauguši kristiānismā.

Lorens Mīds savā grāmatā "Baznīca kādreiz un nākotnē" šo problēmu ilustrē sekojoši: Presbiteriāņu mācītājs Als viņam atstāstījis frustrējošu konfliktu savā draudzē ar kādu no draudzes vecajām (*elder* — padomes locekli). Kad mācītājs mēģinājis draudzē veidot pretkara iniciatīvu laikā, kad ASV valdība proponēja konfrontāciju ar Iraku pie Persijas līča, padomes locekle bijusi dusmīga, pretojusies savam mācītājam ar visiem līdzekļiem. "Bet tā savādā lieta bija," sacījis mācītājs, "ka es nekad nevarēju viņu piedabūt runāt par karu un mieru; viņa bija vienkārši pārliecināta, ka apšaubīt valdības politiku ir neļojāli un aplami;" Als sacījis, "Viņa neeksplodēja un no draudzes neaizgāja, līdz kamer es sacīju: valdības politika ir nemorāla, un baznīcai vajag nostāties pret to."

Kad jautājis, kā vecajā atbildējusi, Als atcerējies: "Es esmu sarūgtināta, ka mans mācītājs nav lojāls manai valstij. Es esmu mācīta ticēt Dievam un valstij un nevaru piekrist tam, ko jūs sakāt." Als šo konfliktu reducēja uz vienkāršu politisku argumentu. Mīds turpretim saredz, ka minēta vecajā aizstāv citu vertību sistēmu — kristianismu, kur baznīca un impērija ir vienota. Als to jau atmetis. Katrs dzīvo savā paradigma un nevar saprasties.<sup>7</sup>

Man bija kaimiņš, latviešu draudzes mācītājs un baznīcas darbinieks, kuŗam es varēju katrā laikā "uzsist asini", vienkārši pasakot kādu kritisku vārdu par "Ulmaņa laikiem". Viņš bija bijis skolotājs, beidzis Skolotāju institūtu. Viņš nestrādāja pie svētdienas skolu materiālu gatavošanas, bet brīvprātīgi pieteicās palīdzēt gatavot mācības grāmatas ticības mācībai skolās. Ka Latvijas laika ticības mācība pamatskolās un vidusskolās

<sup>7</sup> Mead, Loren B., *The once and future Church*; Skat:

neizaudzināja stiprus, pārlicinatus kristiešus un draudžu locekļus, viņš un daudzi citi negrib ne dzirdēt.

## 2) Misija — attālināts pasākums

Misija vairs nebija katra kristieša tiešs pienākums. Evaņģelizācija nebija vajadzīga, jo visi imperijas iedzīvotāji jau bija nokristīti. Evaņģēlijam naidīgie nu bija tur, aiz impērijas robežām, pagānu zemēs. Kopš misija bija, pēc definīcijas, ārpus impērijas, tā kļuva par ārpolitikas jautājumu. Iniciatīva un uzdevums paplašināt Baznīcu — un impēriju — nāca no prinčiem un krita uz tiem un uz armijām, uz misionāru ordeniem un to varonīgajiem darboņiem. Impērijai bija pienākums iekarot pagānu valstis, lai visus nokristītu. Impērijai bija arī pienākums baznīcu pasargāt no "infidela", kurš gribētu baznīcu piespiest kalpot elkiem. Imperialisms un misija kļuva nedalāmas.

Misijas pasākumi tālajās pagānu zemēs kļuva baznīcās ļoti populāri 18., 19. & 20. gadsimtos. Protestanti Eiropā dibināja ārmisijas biedrības, baznīcas (dominācijas) Amerikā sevi organizēja kā misijas biedrības, un to budžeti izpildīja ar uzviju, jo draudžu locekļi izprata misijas darba nozīmi. Arī svētdienas skolās liels uzsvars bija uz misiju utt.

Imperialismu un misiju, kas dzimušas tanī pat paradigmā, nevar viegli atdalīt vienu no otras! Kopš mēs 20. gadsimta beigās imperialismu esam atzinuši par vienu no ļaunumiem ar lielu burtu, mums ir grūti atzīt, ka šī misijas un imperiālisma saplūšana bija neizbēgama. Sākotnēji tā dzenulis bija dziļa nodošanās Dievam, vēlēšanās būt uzticīgiem Dieva pavelei. Imperialisms bija tas rīks, ar ko uzdevumu misionēt vareja vislabāk veikt. Tagad mums ir par to kauns. Bet tas rāda tikai, ka kristīgā impērija vairs nav saglabājama.

Sekulārā plāksnē šis uzsvars uz misiju izpaužas pienākumā eksportēt demokrātiju — tā ir impērijas jaunais veids!

## 3) Draudze kā *parish*

Kristiānismā baznīcas vietējā inkarnācija vairs nebija nodevušos, nopietnu, ar pārliecību nobruņojušos ticīgo intīma sadraudze, kurā tie naidīga pasaulē cits citam palīdzēja un viens otru aizstāvēja. Tā nu kļuva par *parish*, par "pagastu," par ģeogrāfisku jēdzienu, par apgabalu ar visu, kas tur bija. Katrs *parish* robežās dzīvojošais cilvēks kļuva *ipso facto* draudzes un baznīcas loceklis. Nekas vietējā



sabiedrībā netika uzskatīts ka esošs "ārpus" baznīcas. Visas institūcijas — amatnieku un tirgoņu gildes, skolas — sevi uzskatīja ka daļu no vienotas, vienā laikā reliģiskas un sekulāras, eksistences vai pasaules. Draudzes mācītājs kļuva par pagasta kapelānu, valsts ierēdņi, vietējo svēto vai svētuligo.

Arī šodien, sevišķi "tradicionālās" baznīcas un draudzes pieņem, ka katrai ir sava ģeogrāfiska teritorija. Mācītājiem patik būt zināma rajona kapelāniem, kam it kā rūp visi iedzīvotāji, kaut arī sevišķi jārūpējas par tiem, kas "pieder" draudzei. Mācītāji jūt pienākumu nokristīt visus bērņus, ko pienes; ne tikai salaulāt visus pārus, kas to vēlas, bet arī uzņemties valsts ierēdņu pienākumu nokārtot laulību legālo pusi — visu to, neprasot nekādu nozīmīgu reliģisku sagatavošanos. Tos, kas vēlas draudzē iestāties, uzskata par jau atgrieztiem, atdzimušiem; pīcaugušo iesvētes klases Amerikā iepazīstina galvenokārt tikai ar savas denominācijas un draudzes iekārtu un tradīcijām.

Kalpošanu (*ministry*) uztic kleriņiem. Labi sagatavotus vadītājus uzskata par nepieciešamiem, lai baznīcas un draudzes sekmīgi darbotos un pastāvētu. Tāpēc izveidojās profesionālas skolas — teoloģijas semināri. Pirmās augstākās mācības iestādes, koledžas un universitātes ir radušās galvenokārt, lai sagatavotu izglītotus mācītājus!

4) Vienības nepieciešamība — cenšanās pēc vienības

Impērijas/baznīcas plašumam vajadzēja tādas administrācijas un vienotības, kāda baznīcai vismaz apustuliskajā laikmetā nebija vajadzīga. Lai visu varētu pārvaldīt, visam vajadzēja būt vienotam. Lai nodrošinātu vienību administrācijā, teoloģijā un politikā, nesaskaņas vajadzēja samazināt un izveidot standarta struktūras. Dažādībai vairs vietas nebija. Viena no galvenām grūtībām bija pieņemums, ka var būt tikai viena atbilde, viens veids. Gadu simtus ilgi baznīcas koncili centās svarīgiem ticības jautājumiem atrast definīcijas, kas būtu visiem pieņemamas, bet tas nekad neizdevās. Un lai kā to mēģināja, nekad nevarēja ievest vienveidību.

Ir ironiski, ka tieši šīnī situācijā sākās dalīšanās: no Austrumu un Rietumu baznīcu "Liela schizma" 1054. gadā uz dzimstošo nacionālismu un nacionalitāšu baznīcām pēc Reformācijas — līdz neskaitāmajam konfesijām, denominācijām, baznīcām un sektēm mūsu laikā.

Kristiānismā katrā politiskā vienībā varēja būt tikai viena baznīca. Būt ārpus tās baznīcas nozīmēja būt ārpus likuma (kā Lutērs pēc Vormsas!) un ārpus sabiedrības. Ķecerība un nodevība bija vienas monētas divas puses. Tādā situācijā tos, kas nebija lojāli baznīcai vai valstij, varēja spīdzināt, apspiest, vajāt un nonāvēt tieši tāpēc, ka tie bija "citādi" — būt pieņemami humānam nozīmēja būt kristietim un impērijas pilsonim. Būt ārpus baznīcas vai impērijas nozīmēja būt kaut kam mazākam par istu cilvēku. Tāpēc ar melnajiem afrikāņiem varēja tirgoties. Tāpēc varēja celt Gulagu un šaut lodi pakausi miljoniem, kuriem nebija pareizās ideoloģijas vai pareizās izcelsmes — kulaka bērns ir nelabojams kulaks, zemcilvēks, tāpēc iznīcināms. Pat komunismā sastopam kristiānisma izpausmes!

Katrai reliģiskai grupai un baznīcai ir liela vienotības izjūta — baznīcu un misiju saredz kā vienu un savu, itin kā citu nemaz nebūtu. Liturģijas un teoloģija tomēr ir ļoti dažāda. Dažkārt tas noved pie savstarpējām cīņām un "jēru zagšanas." Vienotību meklē ekumeniskos pasākumos; ekumeniskie koncili ir gan kļuvuši vecāki, bet — vājāki. Realitāte ir dažādība un atšķirība, ne vienotība un saskaņa.

##### 5) Laju reliģiskā loma

Vienkāršais cilvēks neizvēlējas iestāties draudzē, bet tanī piedzima. Zviedrijā, kur vēl joprojām ir valsts baznīca, tāpēc var būt pusotrs miljons draudžu locekļu, kas nemaz nav kristīti! Bet arī mes nedrīkstam aizmirst, ka Latvijā bivvalsts laika nemaz nebija labāk. Nokristīti jau var būt bija praktiski visi, bet kur tie palika pēc kristībām? 1935. gada tautas skaitīšanā formāli sevi par luterāņiem uzskatīja 1,075,641 Latvijas iedzīvotājs, bet no luterāņu mācītāju ziņojumiem Baznīcas virsvaldei tanī pašā gadā redzam, ka iesvētīto draudžu locekļu skaits ir tikai 431,641. Ja nu tam pieskaita neiesvētītos bērnus, tad tomēr ārpus draudzēm bija palikuši apmēram 500,000 luterāņu. Ja paskatāmies dievgaldnieku skaitu, aina ir vēl daudz bēdīgāka. To iesvētīto draudzes locekļu skaits, kas vismaz vienreiz gadā saņēmuši svēto vakarēdienu (labākais draudzes gara dzīves objektīvais rādītājs!) nav bijis lielāks par dažiem desmit tūkstošiem.<sup>8</sup> Kristība tikai

<sup>8</sup> Ķiploks, Edgars, *Dzimtenes draudzes un Baznīcas*, LELBA apgāds, 1987

apstiprināja to, kas jau šķita realitāte. Visu sabiedrības dzīvi uzskatīja par vidi, kas audzinās individu ticībā. Parādes un svētki dramatisēja ticības stāstus, izglītības sistēma bija arī reliģiska sistēma. Legālā sistēma definēja un iedzīvināja ticības morāli.

Vienkaršai personai kā kristietim bija savi ļoti zināmi pienākumi: būt labam, lojālam pilsonim; maksāt nodokļus, kas uztur kā reliģiskos, tā sekulāros pasākumus: atbalstīt centienus paplašināt impēriju un kristianizēt pagānus; būt paklausīgiem priekšniecībai (nepaklausība bija kā nelojāla, tā arī ķecerīga); atbalstīt visu šo sistēmu ar lūgšanām un, ja vajadzīgs, ar savu dzīvību.

Lojalitāte un paklausība bija galvenie tikumi. Kristiānisma organizatoriskā nepieciešamība bija nemaldīga reliģiskās un sekulārās varas vienā institūcijā apvienota hairarhija — kur ir vienība, tur nevar būt nesaskaņu un nevar būt kļūdu!... Tas sapnis vēl joprojām dzīvs Vatikānā, kas ir reliģiski sekulāra valsts.

Laju vieta arī vēlinā kristianismā ir lojālu pilsoņu loma — paklausīt varām, kas ir; maksāt baznīcas un valsts nodokļus. Nedrīkst par daudz lauzīt galvas par teoloģiskiem jautājumiem. Sagaida, ka lajiem no socialajam institūcijām, no skolām, sabiedriskam grupām, pagasta pasākumiem būs "pielipusi" stipra ticība un nodošanās (*commitment*). Sagaida, ka tie, kas vēlas iestāties draudzē, ir ļoti pilsoņi un būs lojāli savai denominācijai. Nesagaida, ka lajiem būs daudz ko sacīt par misiju, bet ka viņi to atbalstīs ar lūgšanām un dāsniem ziedojumiem, kā arī rosinās jauniešus uz "pilna laika kristīgu kalpošanu" (*full-time Christian service*) — kas nozīmē kļūt par algotu denominācijas darbinieku, mācītāju vai vislabāk — par misionāru Āzijā vai Āfrikā.

Laja kalpošana ir identiska ar laba pilsoņa kalpošanu: būt labam, likumīgi dzīvojošam, nodokļus maksājošam, patriotiskam pilsonim. Vajag centīgi strādāt un būt paklausīgam, pakļauties sabiedrības struktūrām, institūcijām un vadītājiem. Svēts pienākums saglabāt esošo situāciju un izvairīties no personīgas nemoralitātes, dislojalitātes un nepaklausības ieceltajām autoritātēm. Katra cilvēka vieta ir Dieva nolikta, un to lēti nedrīkst mainīt. Pat 1992. gadā izdotajā luteriskajā "Dziesmu grāmatā latviešiem tēvmēmē un svešumā" vēl ir pants

Teiciet jūs, ļaudis, tā Kunga vārdu ...

Teiciet jūs visi **ar savu kārtu ...!** (Dziesma Nr. 168)

Kristiānisms sadrūp — kas nāks tā vietā? Mēs to nezinām. Bet jaunas vesturiskas situācijas prasīs un jau prasa jaunus kristīgus risinājumus. Mainoties pasaulei, ir jāmainās arī kristīgai stratēģijai. Ne Amerikā, nedz Eiropā, tāpat kā arī Latvijā (kur to varbūt visspilgtāk saredz), vairs nevar pieņemt, ka apkārtnē — sabiedrība ar tās institūcijām — kaut vienam cilvēkam palīdzēs uzaugt par kristieti. Tāpēc, piemēram, vajadzētu atsacīties kristīt bērnus ārpus draudzes dievkalpojuma. Visa draudze ir atbildīga par bērna kristīgo audzināšanu, tāpēc kristībai jānotiek draudzes vidū, lai tā redz, kādu darbu tā uzņemas.

Viens laikmeta simptoms: bijušajā Austrumvācijā liels skaits cilvēku izstājas no draudzēm, jo negrib maksāt baznīcas nodokli, kas ir ievērojami augsts — piem., prāv. A. Liepkalns stāsta, ka 80. gadu sākumā, kad viņš bija Minsteres latviešu ģimnāzijas direktors, baznīcas nodoklis bijis virs DM 700,00 gadā. Mazāks jau tas nav kļuvis.

Vēl cits simptoms ir mūsu laikā populārā runāšana par *ministry of the laity* — laju kalpošanu. Šada frāze pirmo reizi ir parādījusies 30. gadu beigās. Angļu valodā pirma svarīgā grāmata par to publicēta 1958. gadā (Henriks Kraemer, *Theology of the Laity*). Bet baznīcas vēsturē tie gadi jau ir vēl tikai vakardiena. Lutērs jau pirms vairāk nekā 400 gadiem runāja par universālo priesterību, bet tas bija teoloģisks koncepts; neviens neņēma nopietni domu, ka parastam kristietim varētu būt kāda cita loma vai uzdevums nekā vienkārši būt labam pilsonim. Arī vēl tagad par laju kalpošanu ir vairāk runāšanas nekā darišanas. Bet kristiānisma paradigmā pat tāda runāšana nevarēja notikt. Revolucionārais apgalvojums aiz šīs frāzes ir, ka "lajs" nav tas pats kas "pilsonis". Ja lajam ir savs kalpošanas uzdevums, tad tas nozīmē, ka kristietim, kurš ir ārsts vai skolotājs, vai strādnieks, ir kaut kas sevišķs ko sacīt vai liecināt savā pasaulē. Tā īstenībā tad ir dubultpavalstniecība. Tam, kam ir uzticēta kāda kalpošana, ir sava pavalstniecība pie Dieva, tā var arī būt konfliktā ar pavalstniecību kādā politiskā vienībā.

Ja lajiem ir sava kalpošana, tad baznīca nav vairs tas pats, kas impērija. Tad nācija, vide, pasaule ir kļuvusi kaut kā citādāka nekā baznīca. Tad agrākie

pieņēmumi vairs nav pareizi. Tad mēs kaut kādā jaunā veidā apzināties, ka pasaule ir atšķirta no baznīcas un ir citāda nekā baznīca. Valoda ir vienkārša, bet sekas ir milzīgas:

— Mēs nevaram vairs pieņemt, ka visi ir kristieši vai ticīgi; draudze ir atdalījusies no *parish*.

— Cilvēki vairs sabiedrību (*community*) neuzskata par baznīcas sastāvdaļu. Ir radies jauns pieņēmums, ka sabiedrību vajag uzlabot — un kristiešiem, kas tur dzīvo, ir zināms pienākums to darīt.

— Atgriežoties apustuliskā laikmeta stavoklī, mes tagad pieņemam, ka baznīcas durvis ir durvis uz misijas lauku — ne tikai durvis uz āru. Katrs, kas pa tām durvīm iziet, šķērso misijas robežu un kļūst iejaukts misijā — bet ar nopietnu piebildi, kas sekos. Pasaule ar draudzi nav naidīga kā apustuļu laikā, nav arī "kristīga" kā impērijā. Tā dažreiz naidīga, citu reizi vienaldzīga, parasti kaut kur vidū; skolas, piemēram, mēģina mācīt taisnīgumu un patiesīgumu, bet atrautu no to pamatiem bibliskajā liecībā.

Kultura, kas pretendēja mācīt ticību, to vairs nedara, bet draudzes nav vēl atradušas veidus un nav sevi disciplinējušas audzināt ticībā savus locekļus un/vai jaunpieņacējus. Tāpēc baznīcām ir "virpuļdurvis" — cilvēki tās atstāj tikpat ātri kā ienāk.

Apkārtnes neskaidrības bieži vien ienāk arī draudzē. Draudzes nav drošas, kāda labā vēsts tām ir, ka to pasniegt un kam. Draudzes nezin, kā sevi norobežot vai atšķirt no pasaules. Daļa draudzes locekļu saredz mainītos apstākļus un grib meklēt jaunus un labākus veidus, kā kalpot Kristus un saviem līdzcilvēkiem. Citi vēl dzīvo kristiānismā, negrib vai nespēj saredzēt pārmaiņas pasaulē, negrib atsāties no vecā un ierastā.

Kristiānisma noriets rada grūtības un problēmas ar kuŗām jāsaprotas baznīcas un draudzes ikdienas dzīvē un darbā. Notiek paradigmu maiņa. Paradigmas ir izpratnes, izjūtu, pasaules uzskatu, apziņas struktūras. Tas nav fiziskas realitātes. Tāpēc pārmaiņas paradigmās arī ir izjūtu, pasaules uzskatu, izpratnes un apziņas jautājumi. Un godīgi, labu gribi kristieši var saredzēt un izprast un izjust dažādi, tāpēc arī dažādi runāt un darīt. Tāpēc var rasties ne vien pārpratumi, bet arī šķelšanās un konflikti. Emocijas nevar ar loģiskiem argumentiem parmainīt.

Teoloģijas fakultāte pie Universitātes, kristīgās skolas, reliģijas mācība skolās — tās visas ir labas lietas, bet vismaz tikpat enerģijas un līdzekļu, ja ne vēl vairāk, vajag veltīt svētdienas skolām! Tur ir jāaudzina jauna kristiešu un draudzes locekļu paaudze — nekur citur tas nevar notikt un nenotiek! Dzirdot, ka ir draudzes un mācītāji, kuriem svētdienas skolas neesot vajadzīgas, duša kļūst slihta

... Kristiānismu Latvijā jau pagājušajā gadsimtā sagrāva pirmā atmoda un jaunā strāva. Un tomēr ir cilvēki, kas grib dzīvot ilūzijās par tā eksistenci vai pat atjaunošanu — 20. gadsimta beigās?!

Kāda ir mācītāju loma tanīs paradigmās, kas patlaban attīstās Latvijā un citur pasaulē? Skaidras un vienkāršas atbildes nav. Varam gan būt droši, ka tā nav baznīckunga loma, kurš sevi uzskata par daļu no "sabiedrības krējuma" un ietur distanci no "masām". Draudzes un baznīcas darbā nebūs sekmīgs arī viltīgais un autoritārais tipiskais padomju cilvēks. Nekad vairs nebūs sekmīgs mācītājs, par kuru tauta pamatoti sacīs, ka tas dzīvo pēc lozunga "Neskaties uz maniem darbiem, klausies uz maniem vārdiem". Man patīk latviešu vārds "mācītājs" — bet vislabākā mācīšanas metode vienmēr ir priekšzīme. Mācītājus sauc arī par "draudzes ganiem". Bet apdziedātais un romantizētais latviešu ganiņš gāja savam ganāmpulkam no muguras — ar riksti rokā to dzina sev pa priekšu. Bībeles zemes turpretim gans gāja savam ganāmpulkam pa priekšu. Jau Vecā Derībā mēs lasām: "Tas Kungs ir mans gans ... Viņš mani vada pie skaidra ūdens..." (Ps.23). Un Jāņa evaņģēlijā: "...avju gans ... pats iet tām pa priekšu, un avis viņam seko, jo tās pazīst viņa balsi (10:2-4) ... Labais gans atdod savu dzīvību par savām avīm. Derētais gans, kas nav īstais, redzēdams vilku nākam, atstāj avis un bēg ... jo viņš ir derētais gans un avis viņam nerūp"

(Jn. 10:1-13).

Ir, protams, tradicionālie mācītāja uzdevumi — vadīt dievkalpojumu, pasniegt sakramentus, sprediķot, mācīt un audzināt, kopt dveseles, būt draudzes administratoram; bet kā to darīt? Un vai ar to pietiek?

Laju loma: mācītāji nevar iztikt bez laju palīdzības un darbiniekiem. Mācītāji runā par laju kalpošanu, bet bieži vien nekādas īstas iespējas

lajiem nedod. Ja mācītāji nav labi teoloģiski un profesionāli sagatavoti, tad jo lielāka loma ir lajiem spēle, jo vairāk mācītāji jūtas apdraudeti. Slavenā Amerikas luterisma vadītāja Franklina Klārka Fraija dēls, sekmīgs lielas draudzes mācītājs Pensilvānijā, Franklins Fraijs (*Franklin Fry*), savu lomu define kā "local theologian". Draudzes mācītājam mūsu laikos ir jābūt labi sagatavotam vietējam teologam.

Ja mācītājs grib paaugstināt dievkalpojumu apmeklētāju skaitu un kvalitāti, lajus vajag iesaistīt dievkalpojumā ne vien kā pārmindeņus, bet arī kā lektoros, liturgus, kantorus. Ja mācītājs nespēj dziedāt, kāpēc draudzei jāiztieks ar noplicinātu liturģiju? Vai tad draudzē tiešām nav cilvēku, kuri būtu labi kantori? Kāpēc pārmindeņiem jādedz sveces, ja var iesaistīt bērņus kā akolītus? Kāpēc katrā dievkalpojumā nedzied liturģisks koris?

### *Polaritātes draudzes dzīvē un darbā*

Šis pārdomas par draudzi un baznīcu nobeidzot, vēl ir jādoma par polaritātem draudzes dzīvē un darbā. Baznīca ir tur, kur evaņģēliju pasludina un sakramentus pareizi pasniedz. Baznīca eksistē vietējā "svēto sadraudzē" — vai arī tās nav. Pamats ir un paliks draudze. Bet draudze ir spiesta dzīvot un darboties polaritātēs. Polaritātes ir atšķirības, ar kurām jādzīvo, bet kurās nevar atrisināt vai nolīdzināt. Tās ir kā magnēta divi poli, kas velk katrs uz savu pusi. Bet ne viena, nedz otra puse nav pilnīga tikai pati par sevi. Mums jārunā par trim polaritātēm:

- 1) *parish* vs. draudze
- 2) kalpošana vs. atgriešana
- 3) ekskluzīvā vs. inkluzīvā draudze.

### *Parish vs. draudze*

Esam jau konstatējuši, ka "*parish*" ir rajons, "zeme". Šis jēdziens ietver visu, kas dotajā ģeogrāfiskajā vienībā atrodas:

a) atbildību par visiem iedzīvotājiem, vai tie pie draudzes pieder vai arī nepieder. Piemēram, palīdzības sniedzējiem Rietumos nav iespējams saprast un pieņemt, ka "humpali" paliek tikai draudzes locekļiem! Ja grib palīdzēt arī pansionātu un bērnu namu iedzīvotājiem, labākais veids, kā tos aizsniegt, šķiet caur mūsu draudzēm. Bet ja palīdzība paliek "draudzē", neiet uz visu "parish," ko tad lai dara? Kur tad paliek bauslis mīlēt savu tuvāko kā

sevi pašu, kur līdzība par žēlsirdīgo samarieti? Kā pastāvēs tas, kurš nav vienam no šiem vismazākajiem pat ūdens krūzi pasniedzis? (Mt. 25).

b) *Parish* ietver arī lauku saimniecības un tirgotājus, rūpnīcas un darbnīcas ekonomiskās problēmas.

c) *Parish* ietver apkārtnes uzturēšanas (ekoloģijas), sociālās un personiskās, ģimeņu un morālās lietas.

Jēdziens *parish* norāda, ka sadraudze nevar sevi atšķirt no sava "*Sitz und Leben*," no sava sociālā, ekonomiskā un politiskā konteksta. Draudze ir neizbēgami nolikta ar kājām uz zemes, pasaulē, tā nevar dzīvot kaut kur mākoņos jeb ierauties klosterī.

*Parish* jēdziens ietver arī vienas draudzes ciešu sadarbību ar otru, nosedzot bez spraugam un strejgabaliem visu zemi, tāpēc tas ietver arī Baznīcu kā daļu no lielās *parish* — valsts.

Savā labākajā nozīmē *parish* apzīmē kristiešu apņemšanos — misiju — kalpot un stiprināt, uzlabot sabiedrību. Par tās "svēto" un paraugu var uzskatīt pravieti Jeremiju, kurš tad, kad viņa impērija (Jūdu valsts) bruka, nopirka lauku, lai demonstrētu, ka viņš pieder savai zemei.

Sliktākajā izpausmē *parish* nozīmē ērtu samierināšanos, vieglu kompromisu starp reliģisku dzīvi un politiskiem spēkiem, piemērošanos pasaulei. *Parish* situācijā zina, ko nozīmē "atpusties Cīānā" (*to be at ease in Zion*, Amosa gr. 6,1): atsakoties no prasībām pēc taisnības, klusējot netaisnības priekša, pieņemt valsts aizsardzību un baudīt pastāvošās iekārtas labvēlību. Pārdot pirmdzimtā tiesības par lēcu virumu?

Otrs pōls šajā polaritātē ir draudze (*congregation*). Ja vajadzīgs teksts, Rom. 12. nodaļa kalpo labi. Kā *parish* fokuss ir zeme, tā draudzes — cilvēki, ticīgi, nodevušies (*committed*) cilvēki. "Draudze" ir tie cilvēki, kas ir izšķirušies iesaistīties un dzīvot ticības logos. Kamēr *parish* primārās attiecības ir ar sabiedrību, draudzes primārā attieksme ir atdalīšanās no pārējās sabiedrības. Draudze apmierina vajadzību pēc dziļas, spēcinošas reliģiskās sadraudzības, kuŗas pamatā ir nodošanās un citam cita atbalstīšana. Vieglāk nekā *parish*, draudze var palikt viena, nav atkarīga no saitēm un sadarbības ar citām draudzēm.

Savā labākajā izpausmē draudze stiprina ticību — nodošanos, kas ved uz personisku, morālu un garīgu augšanu un tanī pat laikā indivīdus mudina kalpot, palīdzēt risināt sociālās problēmas kā indivīdiem.



Pateicoties tiem draudzes locekļiem, kuņi draudzē gūto ticību isteno savā ikdienas dzīvē, savā labākajā formā draudze var saskatīt un arī cīnīties pret netaisnību politiskajā iekārtā. Bet kā tas darbojas? Pagātnē atsevišķi kristieši nav pietiekami labi cīnījušies pret netaisnām iekārtām un sistēmām. Tādām cīņām vajadzīga ne tikai draudzes, bet stipra baznīca.

Sliktākajā formā draudzes kļūst tuvredzīgas, veicina āreju reliģiozitāti un šauru personisku morālismu. Tās atsakās nest to nastas, kas ir ārpus draudzes. Tās spēj ignorēt bibliisko prasību celt taisnīgu sociālu iekārtu — "...labāk lai taisnība tiesā plūst kā straume un taisnīga rīcība sadzīvē kā mūžīgs strauts!" (skat. Amosa 5:14-24).

Jēzus aicināja baznīcu "būt pasaulē, bet ne no pasaules". Kā *parish*, tā arī draudze savā labākajā izpausmē tuvojas šim aicinājumam un uzdevumam. Bet *parish* tiecas grēkot, esot gandrīz vai pilnīgi "pasaulē". Draudzei ir pretējais kārdinājums — būt pilnīgi ārpus pasaules. Mums ir vajadzīgas kristiešu vienības, kas spēj uztvert enerģiju no abiem poliem. Tanī *communio sanctorum* vai "sadrudzēs", kas mums jāveido, šīs polārās realitātes paliks spriegumā. Kristiānismā dominēja *parish*, kaut Reformācija un brīvo baznīcu tradīcija (sevišķi Anglijā) uzturēja draudzes realitāti.

Mūsu laikā svārsteklis (pendelis) noteikti virzās no *parish* uz draudzi. Bet ir jāpasargā labākais no *parish* un jāizvairas no sliktāka, ko "draudze" ir nozīmējusi. Mums nav vajadzīgas ne "civilreliģijas *parish es*", nedz arī paštaiso draudzes, bet kaut kas jauns.

Kas notiks Latvijā? Vēlēšanās atjaunot, restaurēt nopostītās baznīcas — vai tā nav arī vēlēšanās atgriezties "vecajās, labajās" draudzēs, kas neko sevišķu ne no viena neprasiņa — divi lati gadā draudzes nodevu! Tā bija jāsamaksā, pirms mācītājs laulāja, kristīja bērnus, iesvetīja meitu vai delu, kādu izvadīja uz kapu kalniņu. Pēdējo gan bieži vien darīja skolmeistars, ērgelnieks jeb apstāvētājs. Paskataties E. Ķiploka albumā par draudzēm — cik daudz tūkstoši locekļu un cik maz desmitu dievgaldnieku!<sup>9</sup> Dievgaldnieku skaits ir draudzes gara dzīves termometrs. Baznīca nedrīkst kļūt par antikvariātu! Nedrīkst tikai atjaunot bijušo — ir jāveido un jāceļ arī jauns!

<sup>9</sup> Op. cit.

Varbūt mazu solīti uz jauno latvieši ir spēruši savās draudzēs Amerikā. Draudzes ir iemācījušas stāvēt uz savām kājām finansiāli. Tās aktīvi piedalās latviešu kultūras un sabiedriskās dzīves veidošanā. Amerikas Latviešu apvienība un Pasaules Brīvo Latviešu Apvienības nebūtu ne tuvu tik stipras, ja latviešu draudzes tās aktīvi neatbalstītu. Ja tām var pārnest, tad vienīgi nepiedalīšanos vietējās sabiedrības dzīvē. Bet toties tām ir misija: kalpot latviešu tautai, arī politiskā arēnā. Tur grib draudzei piesaistīt visus, kas vien vēlas iestāties. Robeža nav augsta, varbūt ir par zemu (skat. zemāk ekskluzivitātes - inkluzivitātes diskusiju). Bet no tā draudzes stiprums nav atkarīgs, jo stipras ir tikai tās draudzes, kurām ir stiprs kodols — draudze draudzē, bet kodols, kas nav apvilcis ar čaulu, bet ir kā magnēts, kas pievelk aizvien jaunus un aug augumā. Bez sevišķa plāna, jaunos apstākļos iemesti, ar sevišķu smeldzi sirdis par atņemto, pazaudēto, pamesto — latvieši ir mācījušies dzīvot un pastāvēt, un kalpot savai tautai svešumā, un arī šeit, tēvu zemē. Vai un par cik kaut ko no mūsu pieredzes var un vajag pielietot Latvijā — tas ir lielā mērā teoloģijas studentu, nākošo draudžu darbinieku un mācītāju rokā un ziņā.

### *Kalpošana vs. atgriešana*

Ši otra polaritāte attiecas tieši uz baznīcas misijas izpratni. Baznīca savu uzdevumu ir aprakstījusi gan kā pasaules atgriešanu (conversija) gan arī kā kalpošanu pasaulei. Abi jēdzieni nāk tieši no Jēzus darbības. Viņš savus sekotājus aicināja iet līdz pasaules galiem atgriežot ["...viņa vārdā būs sludināt atgriešanu un grēku piedošanu visām tautām, iesākot no Jeruzālemes (Lk. 24:47) "...līdz pašam pasaules galam" (Ap.d. 1:8, skat. arī Mk. 16:15)]. Bet viņš savus mācekļus sūtīja arī kalpot, tāpat kā viņš bija kalpojis ["...es jums priekšzīmi esmu devis, lai jūs darītu, ka es jums esmu darījis" (Jn. 13:15) "Jo jūs uz to esat aicināti; jo arī Kristus ir cietis jūsu labā, atstādams jums priekšzīmi, lai jūs sekotu Viņa pēdām." (1. Pēt. 2:21)].

Baznīca nekad nav nodevusies tikai vienam vai otram misijas veidam vai polam. Kaut arī abos, apustuliska un kristianisma laikmeta, galvenais publiskais modelis bija atgriešana, varetu domāt, no otras puses, ka galvenais privātais modelis ir vienmēr bijusi kalpošana. Milijoni vienkāršu kristīgu cilvēku

kalpodami, palīdzēdami saviem tuvākajiem un tiem, kas cieš sāpes, ir dzīvē istenojuši savu ticību, bieži nemaz nedomādami, ka tā ir misija.

Atgriešana savā labākajā izpausmē ieved svešnieku dzīvinošā attieksmē ar evaņģēliju un stiprinošu sadraudzi. To darīt ir vienmēr bijusi pavēle tiem, kas seko Jēzum. Vairāk nekā pavēle, tā ir bijusi dabīga ticības izpausme — veļšanas mīlestībā dot tālāk to, ko paši ir saņēmuši, dalīties ar citiem savā jaunajā, Kristū atrastajā dzīvē.

Savā visnepievilcīgākā formā atgriešana agrākos laikos ir novedusi pie reliģiska un militāra imperiālisma. Bet mūsu laikā šis imperiālisms parasti izpaužas psiholoģiskos spaidos un manipulācijās, kuŗas pārāk bieži maskē kā evaņģēlisma "crusades" — krusta kuŗus! — vai kampaņas. Abi nepārprotami militāri jēdzieni! Skeptiķis to var saukt arī par reliģisku skalpu medišanu.

Kalpošana, misijas otrs pols, atspoguļo to, kā Jēzus starp cilvēkiem dzīvoja kā kalps: "Savā starpā turiet tādu pat prātu, kāds ir arī Kristū Jēzū, kas, Dieva veidā budams, neturēja par laupījumu līdzināties Dievam, bet sevi iztukšoja, pieņemdams kalpa veidu ..." (Filip. 2:5-7). Milijoni ir sekojuši viņa piemēram un atdevuši sevi citiem. Skolotāji, ārsti, māsas, lauksaimniecības speciālisti, inženieri ir rādījuši šīs misijas nozīmi visās pasaules malās. Prasmīgi un iejūtīgi būdami, tie ir uzlabojuši citu dzīves apstākļus un kvalitāti. Jēzus vārdā parasti cilvēki ir kalpojuši parastiem cilvēkiem savā vidē. Šīs kalpošanas augļi ir iespaidīgi — skolas malu malas, veselības uzlabošanas un ārstniecības iestādes (negaidīts blakus produkts — cilvēku skaita eksplozija Āzijā un Āfrikā); valodu pierakstīšana un mācīšana, kas atvērusi sazināšanās durvis tautām un citim. Visas pasaules mērogā nobriest vienprātīga atziņa, ka indivīda labklājība ir vērtība, kas liekama pirmā vietā, jo "Jūs esat atpirkti ne ar iznicīgām lietām - sudrabu vai zeltu ... bet ar Kristus, šī bezvainīgā Jēra, dārgām asinīm" (I Pēt. 1:18-19).

Kalpošanai kārdinājums nav piespiest un manipulēt. Kalpošanas briesmas ir pazaudēt dziļumu un pamatu. Kalpošana var degenerēties vienkāršā labdarismā — labiņos darbiņos (*do-good-ism*) un aktīvismā, piemēram, Ziemsvētkos un varbūt arī Pļaujas svētkos vai Lieldienās sagatavot grozus ar pārtiku draudzes robežās esošajiem trūcīgajiem. Tas

ir labs darbiņš, kā aspirīns galvas sāpēm, kas islaicīgi novērs simptomu, bet neārstē slimību — nepalīdz mainīt sistēmu vai iekārtu, kas vismaz daļu ģimeņu atstāj trūkumā. Vissliktāko kalpošanu redzam neejdzīgās birokrātijās, kas institucionalizē labus nodomus, bet nesaglabā aicinājumu kalpot. Un to var tikpat viegli atrast baznīcās, kā valsts pasākumos. Tas notiek, ja kalpošana pazaudē ciešu sakaru ar Jēzus stāstu un paraugu. Draudzēm nāktnē būs jāpāraug vienkāršais jeb/vai, ko redzam šodien. Nevar izvēlēties kalpošanu vai atgriešanu: šī polaritāte ir jāiebūvē tanis struktūrās, kurās baznīcai radīsies vai arī taps apzinīgi radītas.

### *Ekskluzīva vai inkluzīva draudze*

Trešā polaritāte attiecas uz to, kā draudze saredz pati sevi. Vai tai vajag būt ekskluzīvai jeb inkluzīvai? Vai vajag draudzes locekļiem uzturēt stingras prasības, jeb atvērt durvis tik plaši, cik vien iespējams, lai iekļautu arī svešiniekus un piedzīvotājus? Abi poli atspoguļo svarīgas kristīgā manojuma daļas.

Baznīcā ir daudz precedentu skaidri novilkām robežām un stingrai to ievērošanai. Dažreiz šīs robežas ir bijušas galvenokārt **morālas** ("anštendīga" morāla dzīve); citreiz galvenokārt **kredālas** (pareiza ticība saskaņā ar specifiskiem doktrināliem dokumentiem); reizēm tās var būt **sociālas** (piederība "pareizai" cilvēku grupai.) Cik luteriskajās draudzēs Latvijā ir arī krievi? Visi Latvijā dzīvojošie krievi nav nedz pareizticīgi, nedz arī baptisti. Vai luteriskās draudzes tos aicina pie sevis? Kā var bibliiski attaisnot neaicināšanu? Kur ļaužu vairākums šādas robežas atzīst, tur var panākt lielu vienveidību. Bet ja aiz standartiem nav vairs īstas iekšējas pārliecības, ekskluzīva sadraudze sadrūp.

"Temperance" — alkohola nelietošana, piemēram, kalpoja kā viena tādā robeža tādiem reliģiskiem grupējumiem kā metodistu baznīca. Bet, kad draudžu locekļi un vadītāji pieņēma faktu, ka pat daži metodistu mācītāji reizēm iedzer — šī morālā robeža izira. Smejas, ka metodisti esot tie kristieši, kas dzer tikai tad, kad citi metodisti nav klāt. Bībeles "nemaldība" vēl joprojām kalpo kā spēcīga robeža daudziem. Bet pat daži no tiem sāk tagad brīnīties par Jonas trim dienām zivs vēderā vai visa radiānu sešās 24 stundu dienās. Un jo vairāk brīnās, jo vājāka šī robeža kļūst. Un šīs robežas aizstāvju

skaļums un kaujnieciskums tikai norāda pieaugošu nedrošību par to.

Sliktākajā formā ekskluzivitāte kļūst par sastingušu, nelokāmu legalismu, kas visus sašķiro taisnos un netaisnos, bet pēc cilvēku veidota mēra. Skeptiķi dažkārt teic, ka viens no reliģijas likumiem esot, ka cilvēki sadalās divi grupās — taisnajos un netaisnajos — un tie taisnie parasti izdara šo sadalīšanu. [Skat. līdzību par muitnieku un farizeju templī — Lk. 18:9-14.]

Bet ekskluzivitāte ir svarīga, tā nozīmē vairāk nekā šīs robežas. Ekskluzivitāte teic, ka vajag būt vietai, kurā izvēle, ticējums un darījums parāda starpību starp tiem, kas ir iekšā un tiem, kas nav. Ekskluzivitāte pieprasa, lai tas, kurš sevi pieskaita kristīgai sadraudzei, arī stāv par kaut ko, ne par visu ko. Labākā izpausmē tā izraisa fokusētu enerģiju un stabilu draudzes dzīvi.

Inkluzivitāte iet otra virziena. Ta atver durvis plaši pasaules dažādībai, ieaicina svešinieku draudzē, neprasot jautājumus. Labākajā gadījumā tā izpaužas viesmīlībā un ir pa priekšu nākošās zēlastības (*preventent grace*) izpausme — cilvēku pieņem lādu, kāds viņš ir, pieņem, pirms tas akceptēšanu prasa vai nopelna. Tā norāda uz nepieņemamā pieņemšanu — "Kristus par mums miris, kad vēl bijam grēcinieki" (Rom. 5:8)

Sliktākajā formā inkluzivitāte piederību draudzei degradē uz nulli. Draudzēm, kas nākušas no *parish* tradīcijas, būs jānovelk robežas — kādas tās būs?

Atceros debati apm. 1960. gadā, kad dāņu izcelsmes ļaudis pieprasīja "99 gadus par 33 centiem" — ja kāds vienreiz 3 gadu laikā ir draudzei devis iegūto ziedojumu, tad to nevar no draudzes svītrot. Tik ļoti dāņu izcelsmes draudzes gribēja piepaturēt visus dāņu izcelsmes amerikāņus. Tāda inkluzivitāte bija cena, ko citiem vajadzēja maksāt, lai dāņu baznīca pievienotos jaunajai "*Lutheran Church in America*," kurā 1962. gadā apvienojās vācu, zviedru, dāņu un somu izcelsmes sinodes un baznīcas.

LELBA draudžu paraugstatuti noteic, ka pilntiesīgi ir tie iesvētītie draudzes locekļi, kuri vismaz vienu reizi gadā saņem svēto vakarēdienu un draudzi atbalsta finansiāli. Ja svētais vakarēdiens nav vismaz vienu reizi gadā saņemts, zaudē balsttiesības, ja tā pagājuši divi gadi un nekas nav arī ziedots, tad tāds uzskatāms par no draudzes izstājušos. Bet

daudzes atbildība par tā cilvēka dvēseli tomēr nav izbeigusies!

Latvijas luteriskās Baznīcas 1928. gada Satversmē 21. pants nosacīja, ka "Draudzes locekļi, kuri par 2 gadiem nav samaksājuši noteiktos nodokļus draudzes un baznīcas vispārējām vajadzībām, uzskatāmi kā izstājušies no draudzes." Tāds pats pants tikpat labi varētu būt jelkuras sekulāras biedrības vai kluba statūtos! Bet mēģinājums to padarīt "religiskāku" Sinodē 1996. gada janvārī nav sevišķi veiksmīgs. Tad pieņemtais tas pats 21. pants saka: "Draudzes locekļi, kuri vismaz vienreiz gadā nav saņēmuši Svēto Vakaredienu un kuri 2 gadus nav maksājuši noteiktos ziedojumus draudzes un Baznīcas vispārējām vajadzībām, uzskatāmi kā izstājušies no draudzes un Baznīcas." Uzlabojums ir tas, ka prasa vismaz minimālu garīgu darbību, dievgaldu vismaz reizi gadā, nevis tikai nodokļu maksāšanu vai ziedošanu. Bet ja nu maksā, bet pie dievgalda nenāk? Jeb nemaksā, bet pie dievgalda nāk katru gadu? Šis neskaidrības vajadzētu novērst.

Šīs trīs polaritātes — *parish* vs. draudze, kalpošana vs. atgriešana, ekskluzīva vs. inkluzīva draudze — šie trīs magnētiskie lauki ir ta vieta, kurā draudzei un baznīcai jāveido struktūras un procesi, kas parāda, ka tā ir *ekklesia* — aicinātā, izredzētā Dieva tauta. Šo sešu polu mijiedarbībā baznīcai vajadzēs izšķirties, kāda būs tās locekļu loma, mācītāju uzdevumi un pienākumi, pārraudzīšanas (episkopāta) funkcijas, teoloģijas un izglītības vieta un veids.

I Pēt. 2:3 -10: "Ja jūs esat baudījuši, ka tas Kungs ir labs, ejiet pie Viņa kā pie dzīva akmens, kas gan cilvēku atmests, bet Dievam izredzēts un dargs. Un uzceliet no sevis pašiem kā dzīviem akmeņiem garīgu namu un topiet par svētu priesteru saimi, nesot garīgus upurus, kas Dievam ir patīkami, caur Jezu Kristu ... jūs esat izredzēta cilts, ķēniskiģi priesteri, svēta tauta, Dieva īpašums, lai jūs paustu tā varenos darbus, kas jūs ir aicinājis no tumsas savā brīniskiģajā gaismā, jūs, kas citkārt nebijāt tauta, bet tagad Dieva tauta, kas nebijāt apzēloti, bet tagad esat apzēloti."

*Gatis Līdums***Cilvēks Dieva līdzībā**

**B**ija miglains un auksts 1991. gada rudens novakars kādā mazā pilsētiņā Zviedrijas dienvidrietumos. Kopā ar diviem citiem latviešu studentiem bijām nule kā sākuši studijas Bībeles koledžā un, tā kā vakars bija gadījies brīvais, nolēmām apmeklēt angļu valodas dievkalpojumu pilsētiņas Vasarsvētku draudzes dievnamā.

Dievkalpojums, uz kuru bija pulcējušies kādi 25 cilvēki, tika noturēts dievnama pagrabā. Gandrīz visi klātesošie bija bēgļi no dažādām Āfrikas valstīm. Pēc tam kad bijām dziedājuši gan tradicionālos korāļus, gan afrikāņu dziesmas bungu pavadījumā, piecēlās brālis Daniēls no Angolas, lai sacītu svētrunu. Svētrunas tēma bija par to, kā kristietis var piespiest sātanu bēgt. Pamatojoties uz Āfrikas dabas reliģiju pieredzi, brālis Daniēls runāja par to, cik liels spēks šo reliģiju rituālos piemīt dažādiem tēliem un imidžiem. Velkot zināmas paralēles ar dabas reliģijām, runātājs izdarīja apgalvojumu, ka līdzīgi kā cilvēkiem, arī Sātanam ir baīl no zināmiem tēliem, jo sevišķi no Dieva tēla, proti - cilvēka. Tad, sprediķa noslēgumā, runātājs uzaicināja visus klātesošos doties mājās un pavadīt kādu brīdi spoguļa priekšā vērojot savu attēlu spogulī. "Atcerieties", viņš teica, "spoguļi jūs redzēsiet Dievu, tāpēc, ka jūs esat radīti Dieva līdzībā." Tajā brīdī es pie sevis nodomāju: "Nu gan pietiek! Tas jau ir mazliet par daudz pat priekš harizmātiskas bēgļu draudzes!"

Pēc dievkalpojuma, mērojot trīs kilometrus garo ceļu gabalu atpakaļ līdz skolai, mes savā starpā pārrunājām baznīcā dzirdēto. Līdz brīdim, kad varēja samaniņt koledžas mācību korpusu, mēs jau bijām

nolēmuši no minētās draudzes labāk turēties tālāk. Galvenais iemesls šāda lēmuma pieņemšanai bija braļa Daniēla svētrunas noslēgumā izteiktie vārdi.

Kaut arī lēmums tika pieņemts un mēs to tiešām pildījām, es reizi pa reizei domās atgriezos pie tajā vakarā dzirdētās svētrunas. Jo vairāk es par to domāju, jo vairāk jautājumu man radās. Vai visi cilvēki ir radīti Dieva līdzībā? Ja tā patiešām ir, tad vai visiem cilvēkiem šī līdzība piemīt vienādā mērā? No kā tad šī Dieva līdzība īsti sastāv? Vai to var ieraudzīt spogulī? Visbeidzot, ko tas nozīmē - būt radītam Dieva līdzībā. Un ko tam vajadzētu nozīmēt katra Kristus sekotāja dzīvē? Patiesībā šie ir jautājumi, pie kuriem agri vai vēlu nonāk ikviens patiesi meklējoša kristietis un kristietis. Šie arī ir jautājumi, uz kuriem es centīšos atrast atbildes šī rakstā.

### Metode

Lai noteiktu, kas ir un kas nav Dieva līdzība vai *imago Dei* cilvēkā, ir tikušas pielietotas dažādas metodes. Daži teologi ir lietojuši tā dēvēto substantīvo metodi un centušies salīdzināt Dieva un cilvēka atribūtus. Pamatojoties uz šo metodi, Dieva līdzību veido tie atribūti, kas cilvēkam un Dievam ir vienādi. Diemžēl šāda metode automātiski izslēdz darbību un aktivitātes kā Dieva līdzības daļu. Citi savukārt ir mēģinājuši teikt, ka šī līdzība ir tas unikālais, kas piemīt cilvēkam atšķirībā no dzīvniekiem. Šīni gadījumā, pielietojot šādu metodi, tādas lietas kā lēmumu pieņemšana, spēja izšķirties, seksualitāte un vēl šīs tas cits tiek automātiski izslēgts kā Dieva līdzībai cilvēkā neraksturīgs. Vel citi ir mēģinājuši salīdzināt cilvēku pirms grēkā krišanas ar cilvēku pēc grēkā krišanas vai, piemēram, petit Kristus personu kā Dieva pilnības attēlu, vai arī visu pētniecības darbu koncentrēt uz to "jauno radījumu", kurš parādās pestīšanas procesa rezultātā kā Dieva līdzības nesējs. Diemžēl, lai cik arī labas šeit uzskaitītās metodes nebūtu, tās visas automātiski izslēdz kādu iespējamo Dieva līdzības daļu vai aspektu kā nepieņemamu. Runājot par grūtībām, kas saistās ar korektas metodoloģijas jautājumiem attiecībā uz *imago Dei* pētniecību, D.J.A. Klains ir secinājis sekojošo: "Izskatas, ka teoloģiskā pētniecība attiecībā uz Dieva līdzības problēmu ir nonākusi sava veida strupcelā, jo dažādas izejas pozīcijas, kas visas



šķiet pienemamas, tomēr noved pie atšķirīgiemsecinājumiem."<sup>1</sup>

Šie vārdi, kurus Klains ir rakstījis pirms apaļiem 30 gadiem, šķiet, nemaz nav zaudējuši savu aktualitāti. Tāpēc, manuprāt, saprātīga konsensa sasniegšanas vārdā ir pilnīgi nepieciešami vispirms noskaidrot nozīmes tiem vārdiem, kas ir lietoti Bībeles oriģinālvalodas, lai aprakstītu Dieva līdzību cilvēkā. Un, otrkārt, ir jāizdara rūpīga to rakstu vietu eksegēze, kurās iepriekšminētie vārdi parādās.

#### *Vecajā un Jaunajā Derībā lietoto vārdu īsa analīze*

Runājot par *imago Dei*, Vecās Derības ebreju tekstā tiek principā lietoti divi vārdi. Abi šie vārdi *tselem* un *demūth* parādās kopā 1. Mozus grāmatā 1:26, proti, pirmajā Bībeles pantā, kur tiek minēts cilvēks. Pašā pirmajā instance, kad Bībeles teksts runā par cilvēku, cilvēks tiek nepārprotami "definēts" kā būtne, kas radīta pēc Dieva tēla (*tselem*) un līdzības (*demuth*). Šo vārdu pielietojums rada iespaidu, ka Dieva tēls un līdzība ir fundamentāls un svarīgs (iespējams, pat vissvarīgākais) cilvēcības aspekts.

Vīriešu dzimtes lietvārds *tselem* Vecajā Derībā kopumā ir lietots 31 reizi.<sup>2</sup> Tas ir darināts no saknes, kuras pamatnozīme ir izgriezt, izcirst. Atkarībā no konteksta *tselem* var būt trīs nozīmes.<sup>3</sup> Tas var tikt lietots, lai aprakstītu kādas dabā eksistojošas lietas skulpturālu atveidu, kā, piemēram, zelta trumus un zelta peles 1 Samuēla grāmatā 6:4-5. Otrkārt, tas var aprakstīt kaut kā attēlu vai līdzību (1. Mozus 1:26-27). Visbeidzot, *tselem* var aprakstīt līdzību tēlainā vai alegoriskā nozīmē, piemēram, salīdzinot cilvēku ar ēnu (Psalms 39,7). Šis trīs nozīmes (runājot par Dieva līdzību cilvēkā patiesībā tikai pirmās divas nozīmes ir svarīgas, jo nav nekāda pamata uzskatīt, ka 1. Mozus grāmatas 1., 5. un 9. nodaļu kontekstā *tselem* tiktu lietots alegoriskā nozīmē), kā arī vārdam *tselem*

<sup>1</sup> D.J.A. Clines, "The Image of God in Man," *Tyndale Bulletin* 19 (1968). p. 61.

<sup>2</sup> Wigram, *The New Englishman's Hebrew Concordance* (Peaboy, MA: Hendrickson, 1984). p. 1073.

<sup>3</sup> Francis Brown, S.R. Driver, un Charles Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peaboy, MA: Hendrickson, 1979). pp. 853-854.

pamatā esošās saknes nozīme stipri liek domāt, ka cilvēks kaut kādā veidā ir Dieva reprezentācija un ka reprezentēt Dievu ir svarīga cilvēka eksistences dimensija. Pamatojoties uz *beth essentiae* pielietojumu savienojumā ar *tselem* 1. Mozus grāmatā, D.J.A. Klains šo domu ir izteicis sekojoši: “*Tātad, pamatojoties uz 1. Mozus grāmatas 1. nodaļu, mēs varam teikt, ka ne cilvēkam Dieva līdzība ir iedota, nedz arī cilvēks ir radīts Dieva līdzībā, bet [pareizāk sakot] cilvēks pats ir Dieva līdzība.*”

Sieviešu dzimtes lietvārda *demūth* pamatā ir sakne, kuras nozīme ir līdzināties, būt līdzīgam. Šis vārds Vecajā Derībā parādās 24 reizes<sup>4</sup> un atkarībā no konteksta tas var gan aptvert dažādas lietvārda “līdzība” kanotācijas<sup>5</sup>, gan arī tikt lietots kā apstākļa vārds (piemeram, Jesajas 13,4, Ecechiēla 23,15). Kaut arī *tselem* un *demūth* ir divi dažādi vārdi ar divām dažādām nozīmēm, preteji Ireneja<sup>6</sup> un viņa sekotāju formulētajai teorijai, tie neapzīmē divas atšķirīgas un savstarpēji nodalītas *imago Dei* daļas. No semantiskās analīzes viedokļa korektāka šķiet pozīcija, saskaņā ar kuru vārdam *demūth* “*nav atsevišķas nozīmes pašam par sevi, bet tas drīzāk specifiski apraksta līdzības veidu, proti - reprezentatīvu līdzību*”<sup>7</sup>. Šāda izpratne šķiet tikai loģiska, jo, ja kadas lietas attēls ir darināts kā oriģināla kopija, tad pamatoti varam sagaidīt, ka šī kopija kaut kādā veidā līdzināsies minētajam oriģinālam. Citiem vārdiem sakot, tēls saskaņā ar šeit izklāstīto definīciju būs *imago* tikai tad, ja tas līdzināsies oriģinālam pēc kura tas ir izgatavots. Tāpēc 1. Mozus grāmatas 1. nodaļas kontekstā “*abi [šie] vārdi kopā saku mums, ka cilvēks ir Dieva reprezentācija, kas zināmos aspektos ir tāda pati kā Dievs*”<sup>8</sup>.

Lai labāk izprastu Bibliisko *imago Dei* doktrīnas koncepciju, līdzās Vecajā Derībā lietotajiem terminiem ir jāaplūko arī tiem atbilstošie Jaunās Derības ekvivalenti. *Koinē* grieķu valoda ir divi vārdi - *eikon* un

<sup>4</sup> Clines, p. 80.

<sup>5</sup> Wigram, pp. 345-346.

<sup>6</sup> Brown, Driver, un Briggs, pp. 198.

<sup>7</sup> Anthony Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986) pp. 33-35.

<sup>8</sup> Clines, 92.

<sup>9</sup> Hoekema, 13.

*charaktēr*, kas parasti tiek tulkoti kā tēls vai attēls.<sup>10</sup> Vārdam *eikon* atkarībā no konteksta var būt divas nozīmes. Pirmkārt, tas var nozīmēt tēlu vai iegūtu līdzību. Šī nozīme, piemēram, parādās, runājot par ķeizara attēlu uz denārija (Mateja 22:20, Marka 12:16, Lukas 20:24) vai arī aprakstot Kristu kā Dieva attēlu (2 Korintiešiem 4,4).<sup>11</sup> Otrkārt, tas var nozīmēt formu vai izskatu. Šādā nozīmē *eikon* ir lietots, piemēram, Vēstulē kolosiešiem 3:10, kur tas apraksta "jauno cilvēku" kā Dieva morālu reprezentāciju.<sup>12</sup>

Arī *charaktēr* tāpat kā *eikon* pamatā ir divas nozīmes. Pirmkārt, tas var nozīmēt gravēšanai paredzētu darbarīku. Otrkārt - tas var nozīmēt zīmogu vai nospiedumu, "kāds ir redzams uz monētas vai zīmoga, pie kam, no vienas puses, zīmogs vai veidne, kas atstāj nospiedumu, nes sevis radīto "tēlu", un, no otras puses, visas radītā "tēla" īpašības atbilst to radošā instrumenta īpašībām. Jaunajā Derībā [šis vārds] lietots alegoriski Ēbreju vēstulē 1,3, aprakstot Dieva dēlu kā Vīna atveidu jeb substances nospiedumu."<sup>13</sup>

Ir pavisam ēetri dažādi grieķu vārdi, kas Jaunajā Derībā ir tulkoti kā *līdzība*.<sup>14</sup> *Imago Dei* doktrīnas analīzes kontekstā divi no tiem - *homoioima* un *homoiosis* ir īpaši nozīmīgi. Ja vārds *homoiosis* vienkārši nozīmē līdzību, kā to var redzēt vienīgajā vietā, kur šis vārds parādās Jaunajā Derībā - Jēkaba vēstulē 3,9<sup>15</sup>, tad vārdam *homoioima* atkarībā no konteksta var būt četras dažādas nozīmes.<sup>16</sup> Pirmkārt, tas var nozīmēt līdzību vispārīgā nozīmē. Otrajā nozīmē, kada tas ir lietots, piemēram, Romiešu vēstulē 1,23, tas var nozīmēt tēlu vai kopiju. Treškārt, tas var nozīmēt formu jeb izskatu. Tieši tāds lietojums parādās, piemēram, Jāņa atklāsmes grāmatā 9:7. Taču ceturajā nozīmē šis tēmas ietvaros

<sup>10</sup> W.E. Vine, Merrill Unger, and William White, *Vine's Expository Dictionary of Biblical Words* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1985) p. 318 -319 Jaunās Derības nodaļā.

<sup>11</sup> William Arndt, un Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago, 1957) p. 221.

<sup>12</sup> Vine, p. 318.

<sup>13</sup> Turpat, p. 319.

<sup>14</sup> Turpat, p. 372.

<sup>15</sup> Vine, p. 372.

<sup>16</sup> Arndt un Gingrich, p. 570.

ir visinteresantākā. Šīnī nozīmē *homoioma* parādās Jaunajā Derībā tikai divas reizes - Filipiešu vēstulē 2:7 un Romiešu vēstulē 8:3. Abās šajās rakstu vietās, kur apustulis Pāvils runā par Kristus zemes dzīvi: "Nozīmē nav pilnīgi skaidra... šie izteikumi ... varētu nozīmēt, ka Tam Kungam Vina Zemes dzīves kalpošanas laikā piemita pilnīgi cilvēciska forma un ka Vina fiziskais ķermenis, tāpat kā cilvēku ķermeni, bija spējīgs grēkot. Vai arī, ka Vinam piemita tikai cilvēka forma, ka Viņš tika uzlūkots kā cilvēks..., patiesībā tomēr paliekot Dievišķa Būtne pat šīnī pasaulē. Nemot vērā to, kā Pāvils vispār runā par Kristu, var diezgan droši apgalvot, ka viņa nolūks, lietojot šo vārdu, ir izcelt to, ka Jēzus savā zemes dzīves kalpošana bija līdzīgs grēcīgajiem cilvēkiem un tajā pašā laikā pilnīgi atšķirīgs no viņiem."<sup>17</sup>

### *Dažādie imago Dei aspekti*

No iepriekšējā sadaļā iztirzātajām, Bībelē lietoto terminu definīcijām ir skaidrs, ka mēs, cilvēki, zināmos aspektos esam tādi paši kā Dievs. Kaut kādā ziņā mēs esam mazas Dieva "skulptūras", taču mēs neesam statiski veidojumi, kādas parasti ir skulptūras. Mēs kustamies, elpojam, runājam, fantazējam, radām, sapņojam un darām vēl daudzas pēc būtības ļoti "cilvēciskas" lietas. Citiem vārdiem sakot, mēs esam dinamiskas psihosomatiskas būtnes, kas, savu ikdienas dzīvi šīnī pasaulē dzīvojot, kaut ka aktīvi līdzināmies (lasīt kā darbības vārdu) Dievam. Patiesībā jautājums būtu jāformulē sekojoši: kā tieši vai kādā veidā tad mēs šo Dieva līdzību izdzīvojam, Viņu šajā pasaulē reprezentēdami. Kuras spējas, īpašības, kapacitātes mums piemīt "vienkārši tāpat", un kuras tiek iesaistītas dinamiskajā Dieva līdzības izdzīvošanas procesā? Vai varbūt tomēr ir tā, ka visa mūsu psihosomatiskā būtne vienlīdz aktīvi ir iesaistīta šajā procesā? Sekojošajā *imago Dei* dažādo aspektu iztirzājuma es centīšos vismaz pietuvoties atbildēm uz šiem ārkārtīgi nozīmīgajiem jautājumiem.

Jau ar pašiem pirmajiem *imago Dei* doktrīnas formulēšanas mēģinājumiem dažādu teologu rakstos iezīmējas krietna spriedze starp minētajiem Dieva līdzības dažādajiem aspektiem. Pirmais teologs, kurš centas izstrādāt sistemātisku šīs doktrīnas formulējumu, bija Lionas bīskaps Irenejs, kurš

<sup>17</sup> Turpat.

nonāca pie secinājuma, ka iesākumā Dieva līdzība cilvēkā ir sastāvējusi no divām atsevišķām daļām. Balstoties uz hipotēzi, ka radīšanas stāstā lietotie ebreju vārdi *tselem* un *demūth* apraksta divas dažādas lietas, viņš pieņēma, ka Dieva tēls cilvēkā ir atrodams racionālajā domāšanā, kas ir pilnībā saglabājusies arī pēc grēkā křišanas. Dieva līdzība, no otras puses, grēka křišanas rezultātā ir tikusi pazaudēta un šodien tiek atjaunota tikai ticīgajos.<sup>18</sup>

Ireneja pozīcijai līdzīgi dikotomiski un duālistiski uzskati ir sastopami Sv. Augustīna un Sv. Akvīnas Toma darbos. Lai gan Augustīna darbos galvenais uzsvars tiek likts uz *imago* vienotību, tam atrodoties pareizās attiecībās ar Dievu, tomēr arī viņš uzskata, ka pastāv atšķirība starp *imago* un *similitudo*. Bez tam Augustīns krasi nodala arī "racionālo dvēseli kā zemākas kārtas izzīnu (*scientia*) un garīgo dvēseli kā augstākas kārtas izzīnu (*sapientia*)".<sup>19</sup>

Akvīnas Toms, kurš nepiekrita pozīcijai, saskaņā ar kuru Dieva tēls un līdzība cilvēkā apraksta divas dažādas lietas, tomēr uzskatīja, ka *imago Dei* sastāv no divām daļām. Viņš attīstīja uzskatu, ka, křirot grēkā, cilvēks ir pazaudējis *imago Dei* līdzības daļu jeb *donum superadditum supernaturale*. Šī *donum superadditum* Akvīnas Toma teoloģiskajā sistēmā ir īpaša zēlastības dāvana, kas pirms grēkā křišanas tika dota cilvēkam, lai ar tās palīdzību viņš varētu likt savas dabas "augstajiem aspektiem" pakļaut un kontrolēt savas dabas "zemos aspektus". Kaut arī grēkā křišana ir iznīcinājusi *donum superadditum*, visiem cilvēkiem vēl ir palikusi t.s. racionālā dvēsele jeb *anima rationalis*, kas principā ir "cilvēka dabiskā spēja saprast un mīlet Dievu".<sup>20</sup>

Šķiet, ka Reformācijas laiks sev līdzī atnesa krietni vien vienotāku un nedalāmāku *imago Dei* koncepciju, kāda tā ir atrodama Mārtiņa Lutera un Zana Kalvīna darbos. Kaut arī abu šo teologu domas dalījās jautājumā par to, vai Dieva līdzība cilvēkā ir vai nav zudusi grēkā křišanas rezultātā (Luters uzskatīja, ka grēkā křišana ir pilnīgi iznīcinājusi *imago Dei*, turpretim Kalvīns runāja par to, ka *imago* ir principā sakropļots līdz nepazīšanai, bet tomēr vēl

<sup>18</sup> Hoekema, pp. 33-35.

<sup>19</sup> Ray Anderson, *On Being Human. Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982) pp. 217-218.

<sup>20</sup> Hoekema, pp. 36-42.

arvien atrodams katrā cilvēkā), viņiem tomēr izdevās noformulēt "*kristoloģiskāku imago izpratni - [proti], kā attiecību realitāti, kas sakņojas esamībā Kristū*".<sup>21</sup> Lai nu kā, bet Reformācijas laikā izstrādātais Dieva tēla un līdzības formulējums ir tālāk attīstīts un pilnveidots triju par šo tēmu visvairāk rakstījušo divdesmitā gadsimta teologu darbos. Kaut arī visi šie protestantu domātāji - Karlis Barts, Emīls Brunners un Gerits Kornēlis Berkouvers ir spējuši vienoties par kādām ar *imago Dei* saistītām fundamentālām nostādnēm, tomēr viņu darbos ir vērojamas arī diezgan krasas atšķirības.<sup>22</sup>

Kārlis Barts pamatā uzskata, ka Dieva tēls un līdzība cilvēkā ir meklējama attiecību fenomenā. Līdzība starp Dievu un cilvēku parādās tieši attiecību jomā (*analogia relationis*) un nevis esamības vai būtmes jomā (*analogia entis*).<sup>23</sup> Grēkā krišanas fakts šo līdzību cilvēkam atņemt nevar, jo pat pēc krišanas cilvēks vēl arvien ir spējīgs stāties "Es - Tu" veida attiecībās gan ar Dievu, gan ar saviem līdzcilvēkiem. Bartam "*pieidalīšanās cilvēciskumā pati par sevi ir imago*"<sup>24</sup>, jo visa cilvēce kopumā ir determinēta atrasties zem dievišķā Vārda autoritātes. Gan Brunnera, gan Berkouvera darbos *imago Dei* arī ir aprakstīts galvenokārt kā attiecību fenomens, taču šo attiecību fokuss un raksturs abu teologu izpratnē ir atšķirīgs. Pēc Berkouvera domām, cilvēks "pēc definīcijas" ir neizbēgami saistīts attiecībās ar Dievu<sup>25</sup>, turpretim Brunnera izpratnē "*patiesa cilvēka eksistence ir eksistence Dieva mīlestībā*".<sup>26</sup> Brunnera teoloģijā *imago* piemīt divi aspekti - materiālais un formālais. Grēkā krišana Dieva līdzību ir ietekmējusi tādējādi, ka tās materiālais aspekts (patiesi pareizā praktiskā attieksme pret Dievu un līdzcilvēku) ir zudis, taču formālais aspekts (spēja, kapacitāte pareizi attiekties pret Dievu un līdzcilvēku) ir pilnībā saglabājies. Brunners uzsver, ka galvenā Jaunās Derības vēsts ir par to, kā zudusi Dieva līdzība cilvēkā tiek atjaunota Jēzū Kristū un caur Jēzu Kristu.<sup>27</sup> Līdzīgi Brunneram, arī Berkouvers runā par

<sup>21</sup> Anderson, p. 220.

<sup>22</sup> Turpat, p. 221.

<sup>23</sup> Hoekema, p. 50.

<sup>24</sup> Anderson, p. 223.

<sup>25</sup> Hoekema, p. 59.

<sup>26</sup> Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (Philadelphia: Westminster, 1953), p. 58.

<sup>27</sup> Turpat.

šīs līdzības atjaunošanu Kristū, taču viņš to dara, izmantojot "vecā cilvēka novilkšanas" un "jaunā cilvēka apvilksanas" terminoloģiju.<sup>28</sup> Tātad, kā redzams, abu šo teologu attīstītajās nostādnēs Dieva līdzība cilvēkā tiek traktēta galvenokārt kā attiecību fenomēns, taču ar stingri teleoloģisku ievirzi.

Attiecībā uz dažādajiem šeit īsumā aplūkotajiem *imago Dei* traktējumiem, nevar nepamanīt, ka pastāv būtiskas atšķirības starp agrinās baznīcas domātāju, reformatoru un 20. gadsimta vadošo teologu pieejām šai doktrinai. Ja pirmajos mūsu ēras gadsimtos *imago* tika uztverts kā kaut kas primāri substancionāls vai strukturāls, tad mūsdienu teoloģiskajā domā Dieva līdzības esence tiek meklēta attiecībās, nereti saglabājot arī stipru teleoloģisku orientāciju. Šeit pamatoti var rasties jautājums - kam tad ir taisnība? Vai *imago Dei* galu galā ir pamatā meklējams attiecībās? Jeb, iespējams, tas tomēr ir pamatā strukturāls, substancionāls vai teleoloģisks fenomēns?

Visi šīnī rakstā iepriekš minētie teologi, kā arī daudzi citi, kas šeit nav minēti, savas teoloģiskas pozīcijas balsta Bībeles tekstā, taču, kā redzams, galarezultātā atstītie *imago Dei* modeļi tomēr ir krietni vien atšķirīgi. Šķiet, ka daudzas dažādajos modeļos vērojamās atšķirības izriet no pieņēmuma, ka *imago* sastāv no vairākām atsevišķām (visbiežāk divām) daļām. Šis pieņēmums, savukārt, balstās uz hipotēzi, ka, tā kā cilvēks grēkā krišanas rezultātā kaut ko ir zaudējis, tad droši vien zaudēta ir kāda *imago Dei* daļa. Tieši šīs hipotēzes dēļ ir bijis iespējams attīstīt dažādus atšķirīgus Dieva tēla un līdzības teoloģiskos modeļus. Taču šī hipotēze, lai cik tā arī nebūtu pievilcīga, nav un arī nedrīkst būt vienīgais izejas punkts, runājot par doto tēmu.

Alternatīvs *imago Dei* modelis var tikt pamatots pieņēmumā, ka Dieva tēls un līdzība cilvēkā nebūt nesastāv no atsevišķām sastāvdaļām, kuras vienu pēc otras var pazaudēt. Šādu pieņēmumu varētu pamatot kaut vai ar faktu, ka Bībelē šāda *imago* daudzdaļība nekur nav aprakstīta. Tāpat arī neviens Bībeles kanona teksts nemāca, ka Dieva tēla un līdzības daļas mūsos varētu tikt pazaudētas vai arī kādreiz ir tikušas pazaudētas. Tapēc, manuprāt, pats lielākais, ko var apgalvot vai hipotētiski pieņemt, ir tas, ka *imago Dei* pieņemt vairāki aspekti vai

<sup>28</sup> Hoekema, pp. 61-62.

dimensijas un nevis atsevišķas sastāvdaļas. Pamatojoties uz Bibelē atrodamo informāciju, ar lielāku vai mazāku skaidrības pakāpi var identificēt četras *imago Dei* dimensijas, proti, attiecību, teleoloģisko, substancionālo un funkcionālo. Turpmāk katra no tām tiks atsevišķi iztirzāta, iesākot ar attiecību dimensiju.

1. Mozus grāmatas 1. nodaļas 26-27. pantos termins "Dieva tēls un līdzība" parādās pirmo reizi Bibelē. Šajos pantos tiek aprakstīta cilvēka radīšana. Un lai arī daudz ir sacīts un rakstīts par to, kāda nozīme ir daudzskaitļa pirmās personas formu pielietojumam 26. pantā, tomēr, runājot par *imago*, liekas, ka 27. pantam tomēr ir lielāka nozīme: "Un Dievs radīja cilvēku pēc sava tēla un līdzības, pēc sava tēla Viņš to radīja, vīrieti un sievieti viņš radīja." Ņķiet, šis ir viens no tiem pantiem, kura izprašanai nav nepieciešama nekāda "dziļākas" vai "garīgākas" nozīmes atklāšana. Pat pavirši izlasot šo pantu, rodas iespaids, ka viriškība un sieviškība ir neatņemamas Dieva tēla un līdzības komponentes. Tas, ka Dievs radīja divas unikāli atšķirīgas un tomēr satriecoši līdzīgas būtnes, apveltītas ar spēju un gribu stāties ļoti kompleksās divpusējās attiecībās, norāda, ka attiecības ir *imago Dei* neatņemama dimensija. Karlis Barts, komentējot iepriekšminēto rakstu vietu, ir teicis sekojošo: "*Vai gan vēl kas cits varētu būt acimredzamāks kā no šīs skaidrās norādes izrietošais secinājums, ka Dieva radītās būtnes tēls un līdzība nozīmē eksistenci konfrontācijā, proti, šinī konfrontācijā, šinī divu cilvēku, kas ir vīrietis un sieviete, pretnostatījumā un savienībā ...?*"<sup>29</sup>

Vēl viens ļoti nopietns pierādījums tam, ka Dieva tēlam un līdzībai cilvēkā piemīt attiecību dimensija, ir Jaunas Derības macība par kristīgo draudzi kā vienotu, kolektīvu veidojumu, kurš tiek progresīvi atjaunots Kristus līdzība. Šis mācības kontekstā labāk ir saskatāma arī vertikālā (cilvēks - Dievs) attiecību dimensijas dinamika. Par šo dinamiku sīkāk tiks runāts *imago Dei* teleoloģiskās un kolektīvās dimensijas kontekstā.

Līdzīgi kā tas ir Dieva tēla un līdzības attiecību dimensijas gadījumā, Ņķiet, ka Bibelē var atrast pietiekami daudz pamatojuma, lai runātu arī par tās teleoloģisko dimensiju. Saskaņā ar svešvārdu

<sup>29</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1 (Edinburgh: T.&T. Clark, 1960) p. 195.



vārdnīcā sniegto definīciju, teleoloģija ir "Mācība, pēc kuras dabai piemīt mērktiecība, tās procesiem - iekšēja cēlonība".<sup>30</sup> Tātad var uzdot jautājumu: kāds tad ir mērķis vai nolūks tam, ka cilvēki ir radīti Dieva līdzība?

Jaunajā Derībā ir vairākas rakstu vietas, kas runā par Jēzu Kristu kā pilnīgu Dieva attēlu vai tēlu. Piemēram, 2. Korintiešu vēstulē 4,4 ir teikts, ka Kristus ir Dieva attēls (*eikon tou Theou*). Šeit diemžēl uzreiz jāpiezīmē, ka gan 1965. gada latviešu Bībeles tulkojumā, gan arī 1997. gada Revidētajā tekstā šis pants nav pārāk veiksmīgi iztulkots, jo nav īsti skaidrs, uz ko attiecas vārds "attēls" - Kristu pašu vai viņa godības evaņģēliju. Tāda pati doma ir pausta arī Kolosiešu vēstulē 1,15, kur ir teikts, ka Kristus ir "neredzamā Dieva" attēls (*eikon tou Theou tou aoratou*). Šis pants, cita starpā, skaidri runā pretī uzskatam, ka, ja jau Dievam nav fiziska ķermeņa, tad ķermenis nevar arī būt daļa no *imago Dei*. Arī Ebreju vēstulē 1,3 Kristus ir pavisam nepārprotami aprakstīts kā Dieva "godības atspulgs (*apaugasma*) un būtības attēls (*charaktēr*)". Bez tam Jaunajā Derībā ir skaidri teikts, ka tos cilvēkus, ko Dievs ir nozīmējis, Viņš arī "nolēmis darīt līdzīgus sava Dēla tēlam (*eikon*)" (Romiešiem 8,29). Teksasas Medicīnas centra zinātniskais līdzstrādnieks un medicīnas ētikas pasniedzējs Roberts Nelsons, runājot par *imago Dei* doktrīnas implikācijām ģenētikas un ģēnu inženierijas sakara, ir teicis vārdus, kas ļoti labi ilustrē iepriekšminētajos pantos izteikto patiesību: "Bībiskā mācība par *imago Dei* jeb Dieva tēlu [un līdzību cilvēkā] ir pati pirmā un vissvarīgākā liecība par cilvēka dabu. Lai cik arī dažādi šī mācība tiktu interpretēta, tā norāda, ka visas cilvēces un katra atsevišķa cilvēka dzīves cieņa, vērtība un svētums pašos pamatos slēpjas attiecībās ar Dievu ka radītāju. Vēl vairāk, Jaunās Derības valodā runājot, šis tēls pilnībā ir parādīts Jēzū Kristū, kuram mēs visi kā fragmentēta un provizionāla tēla nesēji galu galā tiksim pielīdzināti (2. Kor. 3,18)".<sup>31</sup>

Apustulis Jānis šo pašu domu ir formulējis apsolījuma veidā: "Mēs zinām, ka, kad tas atklāsies, mēs būsim viņam līdzīgi, jo mēs redzēsim viņu, kāds viņš ir" (1. Jāņa 3,2). Šī panta plašākā kontekstā

<sup>30</sup> *Svesvardu vārdnīca* (Rīga: Norden, 1996), p. 744.

<sup>31</sup> Robert Nelson, *On the New Frontiers of Genetics and Religion* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), p. 109.

Jānis paskaidro, ka "mēs būsim viņam līdzīgi" ir teikts par pilnīga svētuma stāvokli, kas atrodas svēttapsāns procesa pašas beigās. Pie tam šis process, kas pamatojas uz Kristū iegūto pestīšanu, ir lēns un pakāpenisks.

Kaut arī mēs esam tikuši radīti pēc Dieva tēla un līdzības un kaut arī mēs šo līdzību nesam neatkarīgi no savām personīgajām attiecībām ar Dievu, mēs tomēr esam grēkā kritušās cilvēku rases pārstāvji. atšķirti no svētā Dieva. Kā raksta pazīstamais amerikāņu teologs Kornelijs Plantinga: *"Runājot par Dieva tēlu, svarīgākais ir tas, ka grēks izmaina tā seju. Piemēram, radīšanā dotie godības un dievbērnības attēli tagad drīzāk atgādina atlabsanas un pārcilvēciskas izglāšanās attēlus uz grēka un vispārējās nožēlojamības fona. Jaunajā Derībā dotos godības, dievbērnības, brīvības, paaugstināšanas un dzīvības tēlus cilvēks [vispār] var saprast tikai tad, kad viņš ir izjutis grēku verdzības, ciešanu un nāves uzbrukošo spēku."*<sup>32</sup> Citiem vārdiem runājot, pestīšanas galamērķis ir Dieva bērnu statusa atjaunošana ticīgajiem, darot tos kā paša Dieva kritušos attēlus līdzīgus Dieva pilnīgajam attēlam - Jēzum Kristum. No šeit teiktā ir redzams, ka *imago Dei* noteikti ir raksturīga skaidri teleoloģiska dimensija.

Ja runa ir par *imago* strukturālo vai substanciālo aspektu, tad pirmajā brīdī rodas zināmas grūtības, jo Bībelē nekur nav skaidri pateikts, ka cilvēks ir parsonība, vai arī, ka cilvēkam piemistu personība. No otras puses, tomēr jāsaprot, ka substanciālais aspekts *imago Dei* ir tik fundamentāls un neatņemams, ka Svetajos Rakstos tas vienkārši ir pieņemts kā kaut kas pats par sevi saprotams. It īpaši labi tas ir redzams situācijās un kontekstos, kad runa ir par indivīda izvēli un atbildību.

Jau no paša cilvēces vēstures sākuma cilvēkam ir bijusi raksturīga spēja izdarīt izvēli, kā arī uzņemties (vai arī izvēlēties neuzņemties) atbildību par izdarīto izvēli. Kopš radīšanas cilvēks ir spējīgs uz to, ko Leonards Verduins sauc par "subjekta lomu". Patiesībā gan grēkā krišana, gan pestīšana ir cieši saistītas ar šo konkrēto Dieva tēla un līdzības aspektu. Kad pirmais cilvēku pāris izvēlējās

<sup>32</sup> Cornelius Plantinga, "Images of God", *Christian Faith and Practice in the Modern World*, red. Mark Noll un David Wells (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), p. 58.

nepaklausīt Dievam un nobaudīt augli no koka dārza vidū (1. Mozus 3. nodaļa), viņi abi tika saukti pie atbildības par izdarīto izvēli. Manuprāt, Leonards Verduins ir lieliski pratis parādīt grēkā krišanas, pestīšanas un *imago* substancīālās dimensijas ciešo saistību: *“Visaugstajam atkal paslēpjoties iekšējā monologā, lai izplānotu redemptīvos pasākumus, būtu pilnīgi neiedomājami ignorēt faktu, ka Viņam ir darīšana ar radījumu, kam uzticeta pilnīgi jauna dimensija, proti - spēja uz subjekta lomu. Pestīšanas plans bija jārada piemērots šādai būtnei. Tas arī tika izdarīts. Šajā plānā cilvēku rasei vēlreiz tiek piedāvāts apcerēt alternatīvos ceļus. Šīnī plānā ir ietverta arī no cilvēkiem sagaidītā sofa skietamais “kaprīzums”, jo šis solis nekādā gadījumā nevar būt “pats par sevi saprotams”. Ja tas būtu “pats par sevi saprotams”, tas būtu piemērots jebkādai zemākai būtnei, bet pilnīgi nepiemērots tam, kurš ir radīts pēc Viņa “tēla un līdzības”.*<sup>33</sup>

Substancīālajā *imago Dei* dimensijā no teoloģijas viedokļa racionālā transcendence tiek uzskatīta par tikpat pašsaprotamu kā spēja izdarīt izvēli. Lai izdarītu pārdomātu, ar personīgo atbildību saistītu izvēli (pretstatā uz instinktiem balstītai izvelei, kas raksturīga dzīvniekiem), cilvēkam vispirms noteikti ir jābūt kapacitātei zināt, saprast, atcereties un loģiski spriest. Citiem vārdiem runājot, cilvēkam ir jābūt apveltītam ar racionālo transcendenci, kas ietver arī refleksijas un kontemplācijas spēju. Sv. Anselms klasiskā sholastiskās teoloģijas manierē savā fundamentālajā darbā “*Monologium*” to ir aprakstījis sekojoši: *“Tāpēc droši varētu teikt, ka prāts ir pats savs spogulis, jo tas apcerē, ja tā varētu teikt, to, ko tus nevar skatīt vaigu vaigā. Jo, ja jau prāts vienīgais no visām radītajam lietam spēj pats sevi aptvert un mīlēt, es nesaskatu nevienu iemeslu lai noliegtu, ka tas ir tās būtnes patiesais attēls, kura savā atminā, saprātā un mīlestībā ir apvienojusies neaprakstāmajā Trīsvienībā. Vai arī varētu teikt, ka tas pats rāda, ka patiesībā ir šis Būtnes attēls tieši tāpēc, ka spēj šo Būtni atminēties, aptvert un mīlēt. Tāpēc, jo cēlāks un līdzīgāks šai Būtnēi tas ir, jo skaidrāk tas ir atpazīstams kā tās attēls. [...] Tātad var secināt, ka nevienam radījumam*

<sup>33</sup> Leonard Verduin, *In His Image*, The Reformed Journal (May 1985), p. 10.

*tadas gara spējas nav dāvātas, kas tik patiesi būtu to Radītāja attēls.*<sup>24</sup>

Kā jau iepriekš ir minēts, kaut arī vārds personība Bībelē neparādās, fakts, ka cilvēks ir personība Bibliiskajā antropoloģijā tiek pieņemts kā dotais lielums. Pie tam šis personības *imago Dei* substanciaļa dimensija aptver cilvēka spēju izdarīt izvēli, racionālās transcendences spēju, ka arī cilvēka spēju stāties nozīmes pilnās abpusējās attiecības ar kādu citu būtni.

Bez trim nule aplūkotajām *imago* dimensijām pastāv vēl arī ceturta - funkcionālā dimensija, kuras izpratne un interpretācija ir radījusi ne vienu vien viedokļu sadursmi. Kopuma teoloģijā tiek runāts par trīs atšķirīgām cilvēka funkcijām šajā pasaulē. Pirmkārt, cilvēkam ir jalielk lietā Dieva dotās substantīvās kapacitātes (sk. iepriekš). Otrkārt, pakļaut zemi un valdīt pār dzīvo radību. Un treškārt, cilvēkam ir jābūt neredzamā Dieva redzamai reprezentācijai uz šīs planētas.

Saskaņā ar Bībelē atrodama informāciju par Dievu, ir skaidrs, ka Dievam nav fiziska ķermeņa. Arī Jēzus ir apstiprinājis šo patiesību sacīdams, ka "Dievs ir gars" (Jaņa ev. 4:24). Kaut kada, mums līdz galam neizprotama iemesla dēļ, Dievs ir izvēlējis radīt cilvēku kā savu pārstāvi vai reprezentāciju virs zemes un uzdot tam zināmus pienākumus un atbildības jomas. Taču, tā kā šī pasaule atrodas fizikālajā universā un ir daļa no laikā un telpā eksistējošās realitātes, tad principā visām būtnēm ir nepieciešams fizisks ķermenis, lai varētu šajā pasaulē adekvāti funkcionēt. Skaidrāku priekšstatu par šo principu var iegūt, sīkāk izpētot senebreju vārda *tselem* pielietojumu.

Kā jau tas iepriekš tika norādīts, vārds *tselem* pamata nozīmē "skulpturalu atveidu". Tieši šini nozīmē minetais vārds Vecajā Derībā ir minēts visbiežāk. *Tselem* funkcionālais aspekts kļūst vieglāk saprotams, aplūkojot, piemēram, rakstu vietu pravieša Daniēla grāmatā 1,1-18. Šeit ir aprakstīts ķeniņa Nebukadnēcara zelta tēls, kurš tika uzstādīts Duras klajumā, lai tauta to varētu pielūgt. Lai arī šī statuja ir atšķirīga no paša Nebukadnēcara gan izmēru ziņā (60 olektis augsta), gan izejmateriāla ziņā (darināta no zelta), tā vēl arvien ir ķeniņa

<sup>24</sup> Sāint Anselm, *Basic Writings*, 2nd ed. (La Salle, IL: Open Court, 1962), p. 132.

reprezentatīva spēcīga līdzība. Turklāt šai statujai ir arī pavisam skaidra funkcionāla nozīme. Tai ir jāattēlo vai jāreprezentē ķēniņš Nebukadnēcars viņa prombūtnes laikā. Kad trīs Jūdas cilts jaunekļi atsakās šo statuju pielūgt, viņi tiek notiesāti uz nāvi. Kāpēc? Sprotams, ne jau tāpēc, ka viņi nav vēlējušies mesties zemē zelta statujas priekšā. Nāves sods tiek piespriests par neuzticības un necienas izrādīšanu ķēniņam, kuru dotā statuja reprezentē. šeit kļūst skaidra paralēle starp minēto zelta statuju un cilvēku. Kaut gan, lietojot Kārļa Barta terminoloģiju, Dievs noteikti ir "pavisam citādāks" (*das ganz Andere*), cilvēks tomēr ir ļoti iespaidīgs un iedarbīgs Dieva pārstāvis zemes virsū. Tātad viena no *imago Dei* funkcijām cilvēkā ir padarīt redzamas zināmas neredzamā Dieva īpašības vai kvalitātes.

Vel viena cilvēka funkcija ir pakļaut zemi un valdīt pār to (1. Mozus 1,28). Teologu vidū ir bijusi ne viena vien diskusija par to, cik nozīmīgi ir "pakļaušanas" un "valdīšanas" aspekti, runājot par cilvēku ka *imago Dei*. Ieteikto interpretāciju spektrs ir visai plašs - sākot ar apgalvojumu, ka šie divi aspekti ir primārā *imago* funkcija, un beidzot ar secinājumu, ka abi šie aspekti ir tikai kaut kas līdzīgs *imago* blakusproduktam. Kā jau parasti, arī šinī jautājumā patiesība droši vien ir meklējama kaut kur vidū starp šiem diviem viedokļiem. Katrā ziņā, apskatot šo jautājumu 8. psalma gaismā, ir skaidrs, ka abi dotie aspekti nebūt nav mazsvarīgi. Taču, atgriezoties pie 1. Mozus 1,28. ir jāsaka, ka šī panta dziļākai izpratnei ir nepieciešams papētīt plasaku kontekstu, kurā tas ir iekļauts. Tikai dažus pantus tālāk, 1. Mozus grāmatas 2. nodaļā ir labi redzams, kā šī "pakļaušana" un "valdīšana" izpaužas dzīvē. Otrās nodaļas 15. pantā Dievs cilvēku ievieto dārzā, lai cilvēks dārzu "koptu un sargātu". Tieši šie abi vārdi ir īpaši nozīmīgi un saistoši 1. Mozus 1,28 apspriešanas kontekstā.

Vārds, kas 1. Mozus 2,15 tulkots kā "kopt", ir senebreju darbības vārds *'abad*, kuram atkarībā no konteksta var būt trīs pamatnozīmes: strādāt, kalpot, un nozīme, ko aptuveni varētu tulkot kā "nodarboties ar Dieva pielūgšanu".<sup>35</sup> Savukārt vārds, kurš ir tulkots kā "sargāt", ir darbības vārds *sāmar*, kura daudzo nozīmju klāstā ietilpst - apsaimniekot, vērot,

<sup>35</sup> Brown, Driver, and Briggs, p. 712.

uzmanīt, sataupīt, pārvaldīt un sargāt.<sup>36</sup> Šis dažādās abu 1. Mozus grāmatas 2,15 apspriežamo vārdu nozīmes liek domāt, ka diezin vai Dievs gribēja, lai cilvēks brutāli ekspluatētu pārējo radību, kā viens otrs kristietības pretinieks to kādreiz ir patvaļīgi iztulkojis. Patiesībā doma šinī panta ir gluži pretēja. Cilvēks kā reprezentatīvs Dieva tēls tika noņemts uz zemes, lai viņš sargātu "šalomisko" radībā valdošo harmoniju. Kornēlijs Plantinga vienā no savām nesen klajā nākušajām grāmatām ir diezgan plaši attīstījis domu, ka Dieva sākotnēji paredzēto radītās pasaules eksistences stāvokli vislabāk var raksturot ar ebreju vārdu *šalom*: "*Dieva, cilvēku un visas radības kopā saaugšana vienā vienotā taisnības, piepildījuma un iepriecus tīmeklī ir tas, ko ebreju pravieši sauc par šalom. Mēs to saucam par mieru, taču tas nozīmē daudz vairāk kā tikai vienkāršu iekšēja miera stāvokli vai pamieru starp karojošām pusēm. Bībelē šalom nozīmē universālu uzplaukumu, vienotību un iepriecus pilnības stāvokli, kurā dabiskās vajadzības ir apmierinātas un dabas dotās dāvanas auglīgi liktas lietā, stāvokli, kas iedvesmo priekpilnu brīnumu, kad Radītājs un Pestītājs atver durvis un ieaicina pie sevis radījumus, par kuriem viņš priecājas. Citiem vārdiem sakot - šalom apraksta to, kā visām lietām patiesībā vajadzētu notikt.*"<sup>37</sup> Tieši šādā situācijā Dievs ievietoja cilvēku pirms grēkā krišanas, pie tam, cilvēkam tika dots mandāts - nosargāt to stāvokli, kurā lietas notiek tā, kā tām patiesībā vajadzētu notikt. Mēs, protams, zinām, kāds ir šī stāsta turpinājums. Cilvēks krita no tā augstā un atbildīgā stāvokļa, ko Dievs viņam bija uzticējis, un kopš tā brīža lietas nebūt vairs nenotiek tā, kā tām patiesībā vajadzētu notikt. Visu to notikumu detaļas, kas saistās ar grēkā krišanu, pieder sistemātiskās teoloģijas hamartioloģijas nozarei. Taču, atgriežoties pie šī raksta tēmas, var secināt, ka *imago Dei* tiešām piemīt skaidri saredzama funkcionāla komponente, jeb dimensija. Šajā dimensijā ietilpst cilvēka atbildība darīt redzamu neredzamo Dievu, valdīt par pārējo radību un dzīvojot pielietot substancālās kapacitātes.

Šinī raksta apakšnodaļā es esmu centies aprakstīt četras *imago Dei* piemītošās dimensijas - attiecību,

<sup>36</sup> Turpat, p. 1036.

<sup>37</sup> Cornelius Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 10.

teleoloģisko, substancialo un funkcionālo. Preteji viedoklim, saskaņā ar kuru *imago Dei* sastāv no atsevišķām sastāvdaļām, iepriekš aplūkotās četras dimensijas palīdz Dieva telu un līdzību cilvēka traktēt kā ļoti kompleksu, tomēr nedalāmi vienotu entitāti. Šīs četras dimensijas norāda uz divām centrālajām *imago Dei*, ja tā varētu teikt, pamattēmām, proti, uz atbildības sajūtas vadītu darbošanos un mīlestības motivētu piedalīšanos attiecībās ar citām būtnēm.<sup>3\*</sup>

#### *Kolektīvā un individualā pieeja imago*

Gan Vecajā, gan Jaunajā Derībā var redzēt, ka Dievs strādā ar un pie cilvēkiem divos līmeņos - individualajā un kolektīvajā. Tā kā Dievs mūs ir radījis kā morāli atbildīgas būtnes, mēs esam personīgi atbildīgi par izdarīto izvēli. Ja mēs pārkāpjam likumu, tad ir tikai taisnīgi arī saņemt attiecīgu sodu par pārkāpumu. No otras puses, Dievs mūs ir radījis kā sociālas būtnes. Visi cilvēki ir piederīgi savām ģimenēm, dotajā apvidū dzīvojošajām kopienām, savām nācijām un visbeidzot - cilvēku rasei kopumā. Starp cilvēkiem pastāv lieta, ko varētu nosacīti dēvēt par kolektīvo solidaritāti, kas darbojas visos četros nule minētajos līmeņos. Arī Dievs savā darbībā ar un pie cilvēkiem ievēro šo principu. Viens no visdramatiskākajiem piemēriem šim principam darbībā ir redzams grēkā krišanas un pestīšanas drāmā (Romiešiem 5,12-21). Tieši šī kolektīvās solidaritātes principa dēļ, viena cilvēka izdarītais grēks bija pietiekams iemesls visas cilvēku rases grēkā krišanai, un savukārt, pateicoties vienas personas, Jēzus Kristus, redemptīvās uzvaras jebkuram cilvēku rasei piederīgajam ir iespējams personīgi iegūt pestīšanas dāvanu. Jauna Derība runā arī par to, ka visi tie cilvēki, kas ir uzticējušies Kristum kā savam personīgajam pestītājam, veido vienu miesu, kuras galva ir Jēzus Kristus pats (1. Korintiešiem 12; Kolosiešiem 1,15-23). Bez tam, kā jau iepriekš tika minēts, Jaunā Derība runā arī par to, ka visi kristieši tiek pakāpeniski darīti līdzīgi Kristum, kas ir precīzs paša Dieva "būtības attēls". Šī sakarā pamatoti var uzdot svarīgu jautājumu. Ja jau cilvēces un jo īpaši atpestīto cilvēku kopības kolektīvais aspekts ir tik svarīgs, tad varbūt *imago*

<sup>3\*</sup> Stanton Jones, un Richard Butman, *Modern Psychotherapies. A Comprehensive Christian Appraisal* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991), pp. 47-49.

Dei vajadzētu traktēt primāri (vai arī tikai un vienīgi) kā kolektīvu fenomenu? Tieši šādu tēzi ir izvirzījuši daži teologi, kuru darbos *imago Dei* tiek galvenokārt aprakstīts kā attiecību fenomēns. Viens no viņiem ir Herijs R. Boers, kurš grāmatā “*An Ember Still Glowing*” šo teoriju iztirza sīkāk. Viņš, piemēram, raksta: “*Es nedomāju, ka Dieva tēls un līdzība ir kāda cilvēkiem un Dievam kopīga rakstura īpašība vai iezīme, kas lautu teikt, ka katrs cilvēks ir “Dieva tēls”. Es uzskatu, ka visa cilvēce - pagātnes, tagadnes un nākotnes, vīrieši un sievietes, veci un jauni, visas rases ka organiska vienība konstitūe vienu Dieva tēlu.*”<sup>39</sup>

Neskatoties uz visu šīs koncepcijas pievilcību it īpaši universalistiskas soterioloģijas kontekstā, to tomēr nav iespējams harmoniski savienot ar Bibliisko *imago Dei* izpratni, sevišķi ar Vecajā Derībā atrodamajam atziņam. Lai labāk izprastu ar šeit iztīrīzto teoriju saistītās problēmas, pilnīgi pietiek nedaudz paanalizēt divas rakstu vietas. 1. Mozus grāmatā 2,7 ir stāstīts par to, kā tika radīts cilvēks. Patiesībā stāsts iesākas jau 2. nodaļas 4. pantā ar vārdu *to'dot*, kurš latviešu Bibelēs ir tulkots kā “šis ir stāsts par”. Senebreju valodā vārds *to'dot* nereti funkcionē kā teleobjektīvs, kas palīdz lasītājam “pievilkt tuvāk” kādu specifisku detaļu, kas iepriekš jau ir tikusi aprakstīta.<sup>40</sup> Citiem vārdiem sakot, jau 1. nodaļas 27. pantā ir pasacīts, ka cilvēks ir radīts pēc Dieva tēla un līdzības. Sākot ar 2. nodaļas 4. pantu Bībeles teksts sīkāk paskaidro, kā tieši jau pieminētā radišana ir notikusi. 2. nodaļas 7. pants atrefere paša radišanas akta detaļas. Šajā akta Dievs savieno cilvēka fizisko, no zemes pīšļiem sastāvošo ķermeni ar savu paša elpu jeb “dzīvības dvasu”, kā rezultata cilvēks top par “dzīvu dvēseli” (1965. gada revidētāja latviešu tekstā frāze *nepeš hāyā* ir iztulkota burtiski precīzi atšķirībā no 1965. gada teksta, kur šī frāze ir tulkota kā “dzīva būtne”). Līdz tās pašas nodaļas 22. pantam pirmais radītais cilvēks ir vienīgais cilvēks zemes virsū. Bībeles teksts gan nepasaka, cik ilgs ir laika periods starp 7. un 20. pantu, taču, spriežot pēc tā, ka šajā laikā pirmais cilvēks dod vārdus pēc kārtas visiem dzīvniekiem, var secināt, ka tas ir diezgan ilgs laika posms. Saskaņā ar Boera pausto

<sup>39</sup> Harry Boer, *An Ember Still Glowing* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. IX.

<sup>40</sup> Robert Hughes, un Carl Laney, *New Bible Companion* (Wheaton, IL: Tyndale House, 1990), p. 4.



tēzi visa šī perioda laika Adams gluži vēl nav Dieva tēls un līdzība. Par tādu viņš pilnībā kļūst tikai tad, kad uz skatuves parādās Ieva, jo tikai pēc viņas parādīšanās *imago* iegūst tam absolūti neatņemamo kolektīvo raksturu. šis arguments tomēr šķiet augstākā mērā spekulatīvs un pretejs 1. Mozus grāmatas pirmo divu nodaļu kontekstam un ievirzei (sk. arī 8. psalmu, kas būtībā sava veida lirisks komentārs 1. Mozus 1.27-28).

Otrā rakstu vieta, kas ļoti skaidri runā pretī Bocrā pozīcijai, ir 1. Mozus grāmatas 9:5, kur Dievs dod, ja tā var teikt, "teorētisko pamatojumu" nāves soda piemērošanai slepkavības izdarīšanas gadījumā. Abos šajos pantos ebreju lietvards "cilvēks", tāpat kā visi ar to saistītie darbības vārdi, ir lietoti vienskaitlī. No konteksta ir diezgan skaidrs, ka šī rakstu vieta nerunā par masu slepkavībām ( kaut gan implikācijas noteikti ir attiecināmas arī uz masu slepkavībām). Runa ir par viena cilvēka noslepkavošanu, turklāt ir pilnīgi viennozīmīgi teikts, ka šīs slepkavības upuris kā atsevišķs indivīds ir Dieva tēls (*tselem*). Kā vienīgais iemesls Dieva paša iestādītā nāves soda piemērošanai par slepkavības izdarīšanu ir minēts tas, ka slepkavība iznīcina *imago Dei*.

Pamatojoties uz šeit aplūkotajām divām rakstu vietām, kā arī uz citiem abās Derībās atrodamajiem ar šo tēmu saistītajiem tekstiem, var pavisam droši teikt: katrs atsevišķais cilvēks kā indivīds ir radīts pēc Dieva tēla un līdzības. No otras puses, vienotās miesas metafora, kas ir plaši lietota Jaunajā Derībā, runājot par atpestīto cilvēku sadraudzi, liek domāt, ka visa kristīgā baznīca kopumā ir patiesais Kristus *imago*. Un Jēzus, kā jau tas ir aprakstīts iepriekš, ir pilnīgs un precīzs neredzamā Dieva "būtības attēls". Nav nemaz grūti saskatīt, ka abi šie viedokļi, šķiet, ir pretrunā. Un šo pretrunu kaut kada veida ir jāmeģina sekmīgi atrisināt.

Es uzskatu, ka diezin vai ir iespējams atrast modeli, kas pilnīgi harmoniski apvienotu gan individuālo, gan kolektīvo *imago Dei* aspektus. Taču, ir iespējams krietni vien mazināt radušos spriedzi, ja mēs iedomātos *imago* kā koncentriskus gredzenus kādā plāknē, līdzīgus gadu gredzeniem koka stumbrā (vai arī telpiskās dimensijās - daudzslāņainu lodī), pieņemot, ka katrs lielākais gredzens apraksta jaunu *imago Dei* atklāsmes un tai sekojošās izpratnes līmeni. Ja pieņemam, ka pašā šo koncentrisko gredzenu centrā atrodas mūsu izpratne par Dieva tēlu

un līdzību pašā cilvēces vēstures sakuma, tad vislielākais - ārējais gredzens šīni modeli aprakstītu to *imago Dei* izpratni, kāda ir tikai pašam Dievam. Redemptīvajai vēsturei kā zieda pumpuram pakāpeniski atveroties, cilvēku izpratne ar Dieva tēlu un līdzību saistītajos jautājumos lēnām pārvietojas no koncentrisko gredzenu centra aizvien tuvāk ārējam gredzenam. Jo vairāk mēs pietuvosimies ārējam gredzenam, jo labāk spēsim harmonizēt individuālo un kolektīvo *imago Dei* aspektus. Patreiz gan, diemžēl mums vēl arvien ir jāmacās samierināties un sadzīvot ar zināmu daudzumu spriedzes starp šiem abiem aspektiem.

### *Imago un grēkā krišana*

Kā jau tas ir redzams vairākos šīni raksta izmantotajos citātos, kā arī lielākajā daļā teoloģisko tekstu, kur ir analizēta *imago Dei* koncepcija, teologu vairākums uzskata, ka grēkā krišana visai dramatiski ietekmēja Dieva tēlu un līdzību cilvēkā. Šīs pozīcijas aizstāvju argumenti var nosacīti tikt iedalīti divās grupās. Pirmajā kategorijā ietilpst visi tie argumenti, kas saistās ar uzskatu, ka *imago Dei* sastāv no atsevišķām daļām, pie tam kādas daļas grēkā krišanas rezultāta ir pazaudētas. Otrajā kategorijā pamatā var sagrupēt tos argumentus, kas tiek balstīti uz Jaunās Derības rakstu vietām, kurās Jēzus Kristus tiek aprakstīts kā pilnīgs Dieva attēls un kurās tiek uzsvērts, ka katrs kristietis eventuāli tiks darīts līdzīgs Kristus attēlam vai arī atjaunots šajā attēlā (piem. Kolosiešiem 1,15; 3,10).

Pirmajā kategorijā ietilpstošie argumenti nav nedz pārāk sarežģīti, nedz arī pārāk grūti atspēkojami. Jau šī raksta pirmajā daļā tika apskatītas atšķirības starp ebreju vārdiem *tselem* un *demuth*, ka arī tika izdarīts pamatots secinājums, ka par *imago Dei* tematiku runājošajos Bībeles tekstos abi šie vardi ir praktiski lietoti kā sinonīmi. Turklāt 1. Mozus grāmatā 9,5-6 panti ir spēcīgs pierādījums tam, ka grēkā krišana vismaz individuālajā plāksnē pilnīgi nemaz nav mazinājusi vai atcēlusi faktu, ka cilvēks ir *imago Dei*. Starp citu, šajos divos pantos Dievs pats runā un Viņš pats ir tas, kurš uzsver, ka jau krietnu laika sprīdi pēc grēkā krišanas cilvēks vēl arvien ir pilnīgs Dieva tēla nesējs. Ir teologi, kas tomēr iebilst pret šādu 5. un 6. panta traktējumu, norādot, ka 9. nodaļas pantos neparādās vārds *demuth*, bet gan tikai *tselem*. Saskaņā ar viņu proponēto viedokli vārds

*demūth* šajos pantos nav lietots tāpēc, ka *imago Dei demūth* daļa ir vai nu pilnīgi pazudusi, vai arī tik tālu sakropļota, ka nav vairs pieminēšanas vērtā. Šādam vai līdzīgam argumentam tomēr nav īpaši grūti oponēt. Pirmkārt, kā jau tas iepriekš ir teikts, nav nekāda pamata uzskatīt, ka *tselem* un *demūth* apraksta atšķirīgas entitātes. Otrkārt, no senebreju valodas viedokļa raugoties, vārds *demūth* minētajos pantos varētu būt izlaists ar nolūku. Toras komentētājs Sarna Nahums uzskata, ka: "Otrs termins, kas lietots cilvēka radīšanas sakarā [1. Mozus] 1,26 un 5,3 - "līdzība", ēbreju *demūth* - seit ir izlaists. Iespējams tādēļ, ka līdzīgi skanošu vārdu grupa - *dam*, "asinis", "adam", "cilvēks", un *demūth* varētu atbalsot nepieņemamo babilonisko uzskatu, ka cilvēks tika radīts, samaisot mālus un dievišķas asinis."<sup>31</sup> Tātad attiecībā uz 1. Mozus grāmatas 9,5-6 ir pamats izdarīt secinājumu, ka *imago Dei* cilvēkos mūsdienās ir tikpat klātesošs kā tas bija pirms grēkā krišanas.

Otrajā kategorijā ietilpstošie argumenti ir kompleksāki un nav tik viegli atspēkojami. Kā jau tas iepriekš šim raksta tika minēts, Jēzus ir precīzs Dieva būtības jeb rakstura attēls (Ēbrejiem 1,3) un "neredzamā Dieva attēls" (Kolosiešiem 1,15). Tāpat ir zināms, ka kristieši tiek "pārvērsti viņa paša līdzībā no spožuma uz spožumu" (2. Korintiešiem 3,18 - 4,4) un ka šī procesa redzamā daļa norisinās mums apģērbjot jauno cilvēku, "kas atjaunojas atziņā par sava radītāja attēlu" (Kolosiešiem 3,10; Efeziešiem 3,23-24). Ir arī rakstīts, ka viss tas notiek, jo Dievs mūs ir nozīmējis, lai darītu "līdzīgus sava dēla tēlam" (Romiešiem 8,29). Ir teologi, kas pieņem, ka, ta kā šis rakstu vietas runā par ticīgo transformāciju, pateicoties "jaunā cilvēka" uzģērbšanai, tad ir jāsecina, ka ar mūsu "vecu cilvēku" kaut kas nav kārtībā. Vai nu grēkā krišanas rezultātā kaut kas no šī "vecā cilvēka" (*imago Dei* pirms grēkā krišanas) ir zudis, vai arī tas viss kopumā grēkā krišanas rezultātā ir ticis tā sabojāts, ka nu tas noteikti ir jānomaina pret "jauno cilvēku". Šāda un līdzīga veida loģika parasti tiek balstīta pieņēmumā, ka no oriģinālā *imago Dei* kaut kas noteikti ir pazudis.

Atzīstot, ka šai loģikai noteikti ir savas stiprās puses, es tomēr gribētu uzdrīkstēties apgalvot, ka ir iespējama arī harmoniskāka pieeja dotās problēmas

<sup>31</sup> Nahum Sarna, *The JPS Torah Commentary, Genesis*, (New York: The Jewish Publication Society, 1989), p. 62.

risināšanā. Te atkal vajadzētu Dieva telu un līdzību cilvēka iztēloties kā no koncentriskiem gredzeniem sastavošu apli vai daudzslāņainu lodī. Šinī modeli *imago Dei* pirms grēkā krišanas un Jaunajā Derībā aprakstīto Kristus līdzību, kurā mēs tiekam atjaunoti, simbolizētu divi dažādi gredzeni vai slāņi. Redemptīvajai vēsturei attīstoties un ticīgo kopībai tiekot progresīvi transformētai Kristus līdzībā, mēs pakāpeniski virzāmies no lodes centra virzienā uz virsējo slāni, kas simbolizē Kristus līdzību (*imago Christi*) visā tās pilnībā. Manuprāt, šis modelis ir veiksmīgs tāpēc, ka tas nepieprasa *a priori* pieņemt, ka vai nu kāda daļa no *imago Dei* grēkā krišanas rezultātā ir pazaudēta, vai arī viss *imago* ir ticis kaut kādā veidā sabojāts, un nu tam ir nepieciešams remonts. Šis modelis dod iespēju formulēt pozīciju, saskaņā ar kuru nekas no Dieva tēla un līdzības cilvēkā greka krišanas rezultātā nav pazaudēts. Patiesībā ir noticis tas, ka grēkā krišanas rezultātā *imago Dei* ir ticis nocirsts, izolēts no pilnasinīgajām un pozitīvai izaugsmei absolūti nepieciešamajām attiecībām ar Dievu. Šajā izolācijas stavoklī tas ir apjucis, akls un dezorientēts tik lielā mērā, ka tikai personīgas attiecības ar Jēzu Kristu to spēj parorientēt atpakaļ uz "izaugsmes režīmu".

Neapšaubāmi, arī šeit aprakstītajam modelim ir savas vājās puses. Tomēr, manuprāt, tas dod iespēju eleganti harmonizēt Svētajos Rakstos atrodamo informāciju par *imago Dei*. Kaut arī šo modeli bez tālākas izstrādes droši vien nevar lietot kā teoloģisku koncepciju, to noteikti var izmantot, lai iegūtu plašāku un dziļāku izpratni par arkārtīgi nozīmīgu doktrīnu.

### *Imago Dei doktrīnas praktiskās implikācijas*

Pēc tam kad viss sakāmais ir pateikts (un diezin vai tāds brīdis teoloģija vispār jebkad pienāks), viens jautājums tomēr vēl paliek. Nu un tad? Nu un tad, ka cilvēks ir radīts pēc Dieva tēla un līdzības? Ko tas maina? Vai šī doktrīna padara cilvēku labāku? Var jau būt, ka tā cilvēku nepadara labāku, taču nesalīdzināmi vērtīgāku gan. Fakts, ka mēs esam radīti Dieva līdzībā, ir vienīgais patiesais pamats, uz kura var novietot un celt tadas nopietnas lietas ka cilvēka vērtība un cieņa. Mēs neesam nedz kvalitatīva barība tāriem, nedz arī visaugstāk organizētie dzīvnieki.

Mēs esam kvalitatīvi atšķirīgi no visas pārējās radības. Savā ziņā varētu pat teikt, ka cilvēku no dzīvnieka šķir gaismas gadi vienkārši tāpēc, ka cilvēkā saskaņā ar Dieva paša izstrādāto dizainu ir "iebūvēta" misija - attēlot un pārstāvēt Dievu uz zemes. Ši arī ir doktrīnas pirmā implikācija ar visām no tās izrietošām sekām.

Kristīgās kalpošanas konteksta tas nozīmē, ka kristiešiem nav pilnīgi nekāda pamatojuma noraudzīties nekristiešos kā elles ugunim jau iepriekš sagatavotā "malkā". Lai arī cik zemu kritis, cilvēks vēl aizvien ir Dieva tēls un līdzība gluži vienkārši tāpēc, ka Dievam tā labpatik. Vēl tas nozīmē, ka visiem cilvēkiem, bet jo sevišķi kristiešiem, ir jāienem pilnīga bezkompromisa nostāja pret tādām darbībām ka eitanāzija, aborti, genocīds un citām, kas ir vērstas uz Dieva līdzībā radītu cilvēcisku būtņu iznīcināšanu (vienīgais Bibliiski pamatotais izņēmums šeit varētu būt nāves soda izpildīšana slepkavam).

Otrā implikācija ir tāda, ka, tā kā pilnīgi viss cilvēks ir radīts Dieva līdzībā (nevis tikai kāda cilvēka daļa), tad kalpošanas kontekstā pilnīgi visam cilvēkam arī ir jāpieverš uzmanība. Akceptējot šādu Bibliisku, nedalītu un vienojošu cilvēka modeli, noteikti krasi mazinātos nozīme arī tādām no kalpošanas viedokļa perifēram jautājumam kā dihotomiska vai trihotomiska cilvēciskās būtnes antropoloģiskā interpretācija. Vienalga, vai cilvēku konstituē divas vai trīs daļas, tās visas pelna vienādi daudz uzmanības no mūsu puses. Kā uzskata plaši pazīstamais amerikāņu reformātu teologs Entonijs Hoekema, šāda vienojoša un nesadrumstalota antropoloģiska pozīcija noteikti spēcīgi ietekmēs darbošanos un kalpošanu baznīcā, misijas darbā, izglītībā, ģimenes dzīvē, medicīnā, psiholoģijā un arī padomdošanā.<sup>42</sup>

Treškārt, *imago Dei* doktrīnai ir ļoti nopietnas un tālejošas implikācijas to kristiešu kalpošanā, kuri formāli vai neformāli nodarbojas ar padomdošanu (šobrīd Latvijas kristiešu vidē plaši lietotais termins "padomdošana" gan nav pārāk veiksmīgs tulkojums angļu vārdam *counselling*, kas Rietumu puslodē jau ir ieguvis principā patstāvīga psihoterapijas novirziena statusu) gan draudzes vidū, gan arī sekulārā vidē. Īpaši strādājot ar nekristiešiem, šeit izklāstītī principi varētu atbrīvot kristīgu padomdeveju no

<sup>42</sup> Hoekema, pp. 222-226.

iekšējas nepieciešamības izstāstīt 10 minūtēs visu Eviņģēliju nekristietim, kurš ludz padomu kādā specifiskā jautājumā. Amerikāņu pastorālais psihologs Rodnijs Vanderplūgs (*Vanderploeg*) ir aprakstījis, kā balstišanās uz *imago Dei* teoloģisko koncepciju ietekmē psihoterapijas (padomdošanas) procesu gadījumā, ja psihoterapeits (padomdevējs) ir kristietis, bet klients - nav: *"Terapeitam identificējot, noskaidrojot un palīdzot klientam strādāt ar viņa intrapsihiskajām grūtībām šo abpusējo attiecību ietvaros, klientam var daudzus jautājumus izkristalizēties skaidrība, līdzdzīvojot vienkāršā sarunā, pat bez nekādiem terapeita mēģinājumiem spredikot vai evaņģelizēt. Kristīgais psihoterapeits var strādāt saskanā ar savu sirdsapzinu, vienkārši "darot" labu terapiju un apzinoties, ka viņa vai viņš piedalās Dieva valstības darba, palīdzot cilvēkiem aktualizēt imago Dei aicinājumu. Jautājums, vai no tā tālak sekos svētdzīve, tiek atstāts Jahves rokās, kur patiesība arī ir tā istā vieta."*<sup>43</sup> Šie vārdi, protams, neattiecas uz kristietiem, kurš baiļu vai kāda cita iemesla dēļ meklē attaisnojošus iemeslus, lai varētu izvairīties no tādas kristīgās dzīves integrālas sastāvdaļas kā evaņģelizācija. Tieši pretēji, šis citāts ir domāts kristietim, kurš no visas sirds meklē iespējas pasludināt Eviņģēliju, tajā pat laikā vēloties palikt maksimāli jūtīgs pret citiem cilvēkiem un viņu izteiktajām vajadzībām.

Kristīgais šveiciešu psihiatrs Pols Turnjē (*Tournier*) arī ir formulējis līdzīgu pieeju aizraujošajā un nedaudz pretrunīgajā grāmatā *"Vraie ou fausse culpabilite"* (angļu tulkojumā *"Guilt and Grace. A Psychological Study."*), kur viņš attīsta domu, ka kristīga arsta vai psihiatra darbs bēc būtības ir garīga kalpošana pec Melhizedeka kārtas. Grāmatas beigu daļā viņš izdara secinājumu: *"... ja medicinā no jauna tiks sākts runāt par garīgām lietām, tad pastāv risks, ka no jauna tiks ievazātas filozofiskās un teoloģiskās kontraversijas, no kurām garīgumam bija jātiek valā jau pirms trīs vai ēetriem gadsimtiem. Tāpēc mums pašiem savai paaudzei ir jāizstrādā tāda cilvēka koncepcija, kas nem vērā visu cilvēku pilnībā, ietverot arī viņa garīgo dimensiju. Turklāt, tai ir jābūt vienādi piemērojamai visiem cilvēkiem - ticīgiem un neticīgiem.*

<sup>43</sup> Rodney Vanderploeg, *Imago Dei as Foundational to Psychotherapy: Integration Versus Segregation*, *Journal of Psychology and Theology* 9(1981): p. 303.

*vienalga kādai baznīcai piederotiem.*<sup>34</sup> Paul Tournier, Guilt and Grace. A Psychological Study (New York: Harper & Row, 1962) 212. Paul Tournier, Guilt and Grace. A Psychological Study (New York: Harper & Row, 1962) 212.

*Imago Dei* doktrīna ir tas stūrakmens, uz kura šādu cilvēka koncepciju var un vajag būvēt. Zādas koncepcijas nepieciešamība kristīgajai baznīcai kļūs aizvien akūtāka, it īpaši pārkāpjot nākamā gadu tūkstoša sliekšni un gatavojoties piedāvāt pasaulei: inteligentus un pārdomātus kristīgus risinājumus tados nopietnos jautājumos kā pārapsdzīvotība, jauni atklājumi un iespējas ģenētikā, dabas bagātību pakāpeniska noplicināšana un vēl daudzās citās problēmās, par kuru eksistenci un patiesajiem apmēriem mēs uzzināsim vēl tikai nākotnē.

---

<sup>34</sup> Paul Tournier, *Guilt and Grace. A Psychological Study* (New York: Harper & Row, 1962), p. 212.

## Dace Skudriņa

### Dzīves un nāves krustceļus staigājot. Kapelāna darbs slimnīcā

**P**lkst. 7:45. Ir agrs svētdienas rīts, un 17 stāvus augstā *Barnes-Jewish* slimnīca ir ietīta miglas un dūmakas vālos. Masivitātes un lieluma dēļ majestātiska un elpu aizraujoša, *Barnes-Jewish* paceļas pāri pārējo ēku jumtiem kā ceļrādis ne vien reanimācijas helikopteriem, bet arī daudziem, jo daudziem kas traucas uz *Barnes-Jewish* saņemt medicīnisko palīdzību.

Daudziem tā saistās ar cerību, sāpēm un ardievām. 1500 gultasvietu lielajā slimnīcā ciņa par dzīvību ar nāvi, ciņa starp cerību un izmisumu, prieku un bēdām ir nepārtraukta. Nakts dežūrkapelāna nogurušās acis atspoguļo pagājušās nakts nemierīgumu un saspringtību.

Vārdi, uzvārdi, situāciju apraksti; emociju, vaimanu, sāpju, gīmeņu, piederīgo izmisuma un apjukuma attēlojumi iezīmē manas darba dienas sākumu un ataino visneiedomājamo situāciju realitāti. Divdesmit trīs gadus vecs jauneklis, nākot no darba, sašauts galvā no garām braucošas mašīnas un cietis neatgriezenisku smadzeņu konfūziju. Pēc ārstu domām, tuvāko 12 stundu laikā viņam iestāsies smadzeņu nāve. taču ģimene tic, ka Dievs brīnumaina kārtā viņu dziedinās. Kāda citā nodaļā pusmūža sieviete mirst no AIDS, un piederīgie izpaušmi savām dvēseles sāpēm un seram rod, dusmās zākājot medicīnisko personālu, sabiedrību un Dievu. Uzņemšanas nodaļā ievesta kāda jauna sieviete, kurai sācies spontālais aborts, un viņas čuksti: "Kāpēc?" - Dievam, ārstiem un kapelānam ir tikpat izmisīgi kā viņas asaru plūdi. Šķiet, ka darba šeit jau



pietiktu veselai dienai, taču peidžera rimtais signāls nepārtraukti atgādina, ka cīņa par dzīvību ar nāvi ir neatlaidīga, nepielūdzama un saspringta.

Pikst. 8:12. Zvans no reanimācijas nodaļas – divdesmit trīs gadus vecajam jauneklim ir iestājusies smadzeņu nāve, un ģimenei ir jāizšķiras, kad tā vēlas atslēgt medicīnisko aparatūru, kas tagad mākslīgi uztur viņu pie dzīvības. Kā kapelānei mans uzdevums ir ne vien būt kopā ar sērojošo ģimeni, bet arī palīdzēt tai izšķirties par lēmumiem, kas atbilstu visas ģimenes locekļu uzskatiem un ņemtu vērā katra atsevišķa reliģisko, garīgo<sup>1</sup> uzskatu, izpausmju aspektus sērošanas laikā. Paceļas jautājums par orgānu ziedošanu, ārsti man nepacietīgi vaicā, vai šis būtu pienācīgs brīdis runāt ar piederīgajiem par šīm lietām. Katrai minūtei tagad ir zelta vērtība, piederīgo “jā” vai “nē” izšķirs nākotnē vairākiem, kas gaida uz orgānu pārstādīšanu nedēļām, mēnešiem, gadiem. Kapelāne/s šādos brīžos ir dzīvības un nāves, izmisuma un cerības krustceļu staigātājs. Kapelāne/s ne vien palīdz tuviniekiem izprast jautājumu par orgānu ziedošanas būtību un nepieciešamību, bet arī iedrošina katru atsevišķi meklēt jēgu, veidus, kā sasaistīt to ar visu notiekošo. Lai gan orgānu ziedošana un dzīvības dāvašana kādam, kam zudusi cerība uz atveseļošanos, ir ārstu sapnis, kas apvij ikvienu absolūtas smadzeņu nāves gadījumu, kapelāna uzmanības centrā ir piederīgie un viņu izjūtas, reliģiskie, garīgie uzskati, meklējumi un jautājumi. Tajā pašā laikā kapelāne/s ir cieši saistīts ar medicīnisko personālu, un viņas/a darbs ar ģimeni ietekme medicīnisko aprūpi un iznākumu. Pāriet vismaz kādas divdesmit minūtes, pirms es dodu apstiprinošu atbildi ārstiem, ka piederīgie ir gatavi runāt par lietām, kas saistās ar pacienta atslēgšanu no medicīniskās aparatūras un orgānu ziedošanu. Ģimene vēlas dziedot, ticot, ka tādējādi viņu tuvākais turpinās dzīvot un palīdzēs citiem. Māte raudot stāsta par savu dēla labsirdīgumu un devīgumu un savu neizpratni, sāpi, ka tik drausmīga traģēdija ir skārusi viņu ģimeni. Cieši turot manu roku, viņa lūdz mani būt klat, kad visa ģimene pēdējo reizi ies palātā

<sup>1</sup> Es attiecinu vārdu *religisks* šeit uz personas uzskatiem, ja tie atspoguļo baznīcas tradīciju, doktrīnas, liturģisko praksi. Es lietoju vārdu *garīgs*, kad apskatu personas dzīves pieredzes, kultūras, vides ietekmē izveidojušos uzskatus par garīgām lietām, kas dažreiz atšķiras no baznīcas mācības.

atvadīties no tuvinieka: "Pats Dievs tagad nevar vairs ko mainīt, bet laikam jau tāpēc viņš suta līdzilvēkus, kas var uzklaustīt manu dvēseles sāpi un tukšumu."

Plkst. 9:30. Kapelā noturu interdenominacionālo svētbrīdi. Ieradušies aptuveni desmit cilvēki. Lielākā daļa no viņiem atvesti no psihiatriskās nodaļas. Lūgšanas laikā kapelu piepilda dažādas skaņas un vārdi – tikai viņiem pašiem saprotamā valodā psihiatriskie slimnieki lūdz Dievu. Murmināšana, klusi vaidi un čuksti turpinās visu svētbrīža laiku. Taču kapela šķiet Dieva neizmērojamās mīlestības un zelastības piepildīta, kad atvadoties es spiežu ikviena roku un, ielukojojoties ciešanu un slimības izmocītajās sejās, pretī saņemu kautrīgu, vāju smaidu.

Plkst. 10:10. Satraukts zvans atnes vēsti, ka N., pusmūža sieviete ar AIDS, ir aizgājusi mūžībā, un viņas tuvinieki draud iesūdzēt slimnīcu tiesā, jo, pēc viņu domām, paciente nav saņēmusi kvalitatīvu medicīnas aprūpi. Pret mani vēršas dusmu, sāpju un bezspēcīguma pārvērstas sejas. "Mums nav vajadzīgi Jūsu pakalpojumi. Viņi ļāva viņai nomirt, ko tad Jūs tagad varat vairs izdarīt – uzcelt viņu no miroņiem?" Palātu piepilda smags klusums; nāves realitāte ir pieteikusī sevi caur dusmām, bezvārdu nopūtām un iekšēju sastingumu, saskaldot ģimenes vienotību un nošķirot vienu no otra. Ejot no viena pie otra, es klusi izsaku savu līdzjūtību un gaidot ielūkojos katrā seja. Sākumā atturīgi, tad vārdu pa vārdam piederīgi atklāj sava rūgtuma un dusmu cēloni. Sabiedrības tiesājošā, pārmetošā attieksme pret viņu māti un tuvāko, tikai tādēļ, ka viņai bija AIDS, medicīniskās apdrošināšanas kompānijas birokrātisms, pašas ģimenes vainas apziņa un bezspēcīgums, nolūkojoties viņas ciešanās, ir cieši savījies ar viņu izpratni par dzīves jēgu un Dieva vietu tajā. Brīžiem ir grūti klausīties šajā stāstā, jo rūgtums un dusmas kā mesti akmeņi sāpīgi atsitās pret mani. Tomēr kā kapelānei mans uzdevums šādos brīžos ir palīdzēt piederīgajiem izteikt savas dusmas, emocionālo sāpi, bezspēcīgumu, kas ir neatņemama seru izpausme un kas ļauj tiesām aptvert nāves neatvairāmo klātbūtni. Kapelāne/s nesteidzas ar spriedumu, padomdošanu, Dieva Vārdu vai emociju apklusināšanu, bet, uzklaustot un esot kopā ar piederīgajiem nāves izraisīto dusmu un emociju priekšā, kapelāne/s cenšas izprast situācijas daudzšķautnību, tuvinieku reliģiskos, garīgos uzskatus un kā tas ietekmē viņu sērošanas procesu. N. ģimene atstāj palātu

klusēdama, joprojām gaisā virmo neizsāpētu dusmu vilnis. Tomēr viņu klusajā aiziešanā ir jaušama vienotība. Pašiem nemaz nezinot, viņi ir atklājuši savu sāpi, emocijas viens otram, dalījušies savās bēdās, atbalstījuši viens otru, meklējot izskaidrojumu notikušajam, un iezīmejuši sakumu kopīgam sēru procesam. Tikai retais atskatās un pamāj man ar galvu, pirms viņi nozūd lifta durvis. Retas ir tās reizes, kad tuvinieki spēj vārdos izteikt kapelānes/a klātbūtnes nozīmi, visbiežāk tas manāms viņu attieksmē, sēru izpausmēs, jēgas meklējumu un notikušā izskaidrojuma gaitā. Ne bez iemesla, lai kļūtu par slimnīcas kapelāni/u, ir jāiziet vismaz 1-2 gadu klīniskā pastorālā apmācība (*Clinical Pastoral Education*), kuras laikā kapelāni tiek apmācīti ne vien strādāt ar pacientiem, ģimenēm dažādu krīzes situāciju, traumatisku gadījumu ietvaros, bet arī praktiski pielietot iegūtās zināšanas klīniskās pastorālās apmācības parrauga vadībā. Šķietami vienkāršas lietas, kā bēdu uzklausišana un līdzjūtības izpaušana apmācību procesa laikā tiek apskatītas sarežģītu teoriju un metodoloģiju, kā arī visdažādāko garīgo vajadzību, jautājumu un izpausmju gaismā. Slimnīcas kapelāns bieži tiek salīdzināts ar dvēseles psihologu, padomdevēju, mācītāju, līdzjūtīgu cilvēku. Lai arī visi iepriekšminētie apzīmējumi ir savā veidā attiecināmi uz kapelānu, diemžēl tie pilnībā neatspoguļo kapelāna amata definīciju. Neapšaubāmi, kapelāns darbā ar pacientiem un viņu piederīgajiem izmanto zināšanas, kas pamatotas psiholoģijā, socioloģijā un citās humanitārās zinātnēs, taču kapelāna mērķis nav iegūt izpratni par pacienta vai viņa piederīgo psiholoģiski sociālo stāvokli. Kapelānu vairāk interesē, kā dažādas emocijas, izjūtas, notikumi, krasi pavērsieni dzīvē slimības deļ ietekme pacienta un viņa piederīgo garīgo dzīvi, kā tie veicina vai aiztur tās pilnīgu izpausmi ikdienā. Kapelāns nepievērs uzmanību tikai un vienīgi dvēselei, bet gan uzmanīgi uzklausa un izseko, kā pats patients un viņa piederīgie atrod un saskata saikni starp dvēseli, viņu garīgo dzīvi un fizisko realitāti, no dienas dienā saskaroties ar slimības sekām un izpausmēm.

Lai arī padomdošana un profesionālas palīdzības sniegšana ir kapelāna amata ietvaros, tā tomēr ir krasi atšķirīga no sabiedrībā valdošās izpratnes un tas izskaidrojuma. Kapelāns nemēģina, un tas nav viņa/as mērķis atrast "pareizos vārdus" un izsmeltošas

atbildes uz pacienta un viņa piederīgo jautājumiem, šaubām, dzīves jēgas un izpratnes meklējumiem. Tieši otrādi, kapelāns iedrošina un mudina pacientu un viņa piederīgos atrast pašiem vārdus, atbildes, kas visprecīzāk, vistiešāk izteic viņu iekšējo dvēselisko, garīgo stāvokli, kas saskan ar, kristietību atspoguļo viņu ticības dzīvi un uzskatus par viņu personīgo dzīvi, tās jēgu un nozīmi un Svētā<sup>2</sup> vietu tajā. Kapelāns īpašu uzmanību pievērš pacienta un viņa piederīgo meklējumiem sarežģēt, atrast slimības jēgu, nozīmi un tās vietu viņu garīgajā, kā arī ticības dzīvē.

Līdzīgi kā ārstam, sociālajam darbiniekam, arī slimnīcas kapelāna amatam ir nepieciešama specifiska augstākā izglītība. Gan mācītājam, gan kapelānam ir augstākā teoloģiskā izglītība, taču atšķirībā no mācītāja kapelāna darba "lauks" nav draudze ar konkrētas ticības (luterāņu, katoļu u.c.) ievirzi. Slimnīcas kapelāns sniedz aprūpi dažādu konfesiju pārstāvjiem un viņa/as mērķis ir "uzrunāt" cilvēkus viņu garīgās, ticības dzīves ietvaros saprotamā valodā. Tas nozīmē: kapelāna izvērtējums un skatījums var būt atšķirīgs no mācītāja, kas uzlūko lietas konkrētas konfesijas mācību un nostādņu gaismā. Kapelāns vairāk uzsver ielūkošanos pacienta un viņa piederīgo personīgās ticības, garīgās dzīves izpausmēs un norisēs, kas bieži vien var būt atšķirīgas vai arī nesaskanēt ar paša kapelāna ticības uzskatiem. Kapelāna mērķis nav pieverst pacientu un viņa piederīgos vienai vai otrai konfesijai, ticībai, bet gan ļaut viņiem pašiem atklāt savas garīgās dzīves pamatnostādnes un izprast kā tās viņiem palīdz, sniedz atbalstu, saskaroties ar slimību un tās daudzveidīgajam izpausmem un sekām. Tomēr šeit jāatzīmē, ka slimnīcas kapelāna un dažādu konfesiju mācītāju sadarbība ir nepārtraukta, jo bieži pacientu un viņu piederīgo ticības, garīgās dzīves izpausmes ir cieši saistītas ar noteiktu konfesiju, draudzi, ticības kopu un to iesaistīšana pacienta un viņa piederīgo aprūpē ir ne vien velama, bet nepieciešama, lai nodrošinātu pēc iespējas labāku garīgās aprūpes kvalitāti.

<sup>2</sup> Šāds apzīmējums ir izvēlēts ar nodomu, tādējādi atvēlot katram brīvi izvēlēties apzīmējumu, kas izteic, viņaprāt, Augstākās Būtnes nozīmi – Dievs, Dievišķais Spēks, Enerģija u.c..

Līdzjūtība, atklātība, godīgums un konfidencialitātes ievērošana ir kapelāna darba ētikas principi. Taču tikai savienoti ar profesionālām iemaņām un izglītību, tie sniedz vēlamu rezultātu un palīdz pacientam un viņa piederīgajiem atklāt saikni starp dvēseli, viņu garīgo dzīvi un fizisko realitāti, no dienas dienā saskaroties ar slimības sekām un izpausmēm.

Seit jāuzsver, ka kapelāna darbs nav atdalāms, nošķirams no pārējo pacienta aprūpē iesaistīto speciālistu darba, bet gan uzlūkojams kā daļa no kopīgi sniegtas aprūpes un ir cieši saistīts ar pārējo medicīniskās aprūpes pārstāvju iesaistīšanos tajā. Tādēļ, lai arī ģimene ir atstājusi nodaļu, mans kapelānes darbs vēl nav galā. N. ģimenes dusmu plūdi un draudi ir atstājuši iespaidu ne vien uz medmāsām, ārstiem, bet ikvienu, kas bija iesaistīts N. aprūpē. Atbalsta sniegšana medicīniskajam personālam ir svarīga un nepieciešama, jo pacienta nāve neizbēgami atstāj iespaidu uz to un padara medicīniskā personāla sērošanu smagāku, kad nāves klātbūtnē ir apvīta ar tuvinieku dusmām, neapmierinātību, draudiem. Neskaitāmas reizes esmu mierinājusi ne vien sērojošo ģimeni, bet arī medmāsas, kuras, ātri noraušot asaras, mēģina slēpt šķiršanās sāpi. Arī šoreiz man preti vērsās vairāki vaicājoši skatieni: "Kāpēc tā? Kāpēc tik daudz naida? Viss iespējamais tika darīts. Nekas vairs N. nevarēja līdzēt." Dažādu atmiņu stāstījumi par N. savijas ar medicīniskā personāla emocijām, vainas apziņu, neizpratni un notikušā izskaidrojumiem. Kapelāne/s šādos brīžos ir vairāk klausītāja lomā, pievēršot īpašu uzmanību vārdiem, žestiem, vārdos neizteiktajam, kas ļauj viņai/am noteikt, ne vien kā notikušais ir ietekmējis medicīnisko personālu, bet arī kādā veida viņa/s viņiem varētu profesionāli palīdzēt.

Plkst. 11:15. Kāds patients, pēc ticības katolis, vēlas saņemt Sv. Vakarēdienu un izsūdzēt grēkus priesterim. *Barnes-Jewish* Sv. Vakarēdienu parasti izdala katoļu laji. Priesteris tiek pieaicināts krīzes situācijās, ja patients un piederīgie pēc ticības ir katoli vai arī, ja patients velas izsūdzēt grēkus un saņemt svaidīšanu ar eļļu. Pāiet vismaz desmit minutes, pirms sameklēju priesteri. Esmu apzvanījusi gandrīz visas tuvākās katoļu baznīcas, kad beidzot klausules otrā galā atskan balss, apsolot apmeklēt pacientu tuvākās stundas laikā. Šī nav pirmā reize un pēdējā reize, kad mana darba funkcijas iziet ārpus

slimnīcas sienām. Kapelāne/s cieši sadarbojas ar dažādu konfesiju mācītājiem, tādējādi mēģinot sniegt pacientam un piederīgajiem viņu reliģiskajiem, garīgiem uzskatiem atbilstošu aprūpi.

Plkst. 11:33. Zvans no dzemdību nodaļas. Māte, kas tikko kā dzemdējusi nedzīvu bērniņu spontānā aborta rezultātā, vēlas to nokristīt. Turot rokās nedzīvā bērna ķermeņi, pēcdzemdību sapņu un izmisuma pārņemta, A. sakņupusi raud. Es pieeju tuvāk, un mes abas kadu laiku aplūkojam bērna sejiņu. A. uzmanīgi, it kā gribēdama par kaut ko pārliecināties, pārskaita viņa pirkstiņus, tad cieši jo cieši piespiež viņu sev klāt, it kā daļu no savas dzīvības atdot gribēdama. Es klusēju. Kad dzīvības došana pārvēršas nāves saņemšanā, kad mātei ir dota tikai viena iespēja pirmo reizi satikties un atvadīties no sava bērna, laiks stāv uz vietas un izsaka sevi klusumā, kas šoreiz ir daļa no svētuma. Debešķīgs miers un saskaņa atspoguļojas bērna mazajā, caurspidīgajā sejiņā, un A. sākotnēji runā čukstus, it kā baidoties pārtraukt šo svēto mirkli. Viņas stāsts ir pilns izmisuma, bezcerības un ciešanu, un asaras nerimst ritēt pār viņas vaigiem. "Lūdzu, kapelān, nokristiet viņu! Es gribu, lai mans puisītis būtu pie Dieva debesīs!" – viņa pacel bērniņu pret mani, it kā zēlastību lūgdama. Stunda paiet nemanot, mums esot sarunā par Dievu. Viņa zēlastību, mīlestību un Viņa paša Dēla ciešanām. Es lūdzu Dievu un dodu svētību bērniņam, iezīmējot krusta zīmi ar A. asarām, kas satecējušas uz viņa pieres. Mātes asaras ir pierimušas. Man aizejot, viņa, noliekusies pār bērniņu, kaut ko viņam stāsta. Atvadu pasaku?

Peidzērs nenorimdams zvana visu dienu un arī nakti. Kad nakošajā rītā es pabeidzu savu 24 stundu dezūru, skaitļi runā paši par sevi. Diennakts laikā es esmu bijusi izsaukta vairāk nekā 18 reizes, 7 no tiem bijuši nāves gadījumi, vairāk nekā 5 reizes esmu apmeklējusi ģimenes reanimācijas nodaļā. Atskaidri, situāciju, aprakstu aizpildītas veidlapas lēnām guļas uz rakstāmgalda. Taču liekas, ka nevis papīrlapas, bet cilvēki, katrs ar savu dzīvesstāstu, ir sasēduši uz galda.

Plkst. 8:00. Ir pirmdienas rīts, un slimnīcas gaiteni, biroji, uzgaidāmās telpas ir piepildīti ar dzīvīgām kustībām un skaņām. Ciņa par dzīvību un nāvi, ciņa starp cerību un izmisumu, prieku un bēdām ir nepārtraucama. Es pāršķirstu situāciju, pareizāk,

dzīvesstāstu aprakstus un lūdzu par tiem, kas cīņu ir izcīnījuši, un par tiem, kas vēl cīnās.

Atskan satrauktais peidžera zvans. Kārtējo reizi tieku atgādināta ka dzīves un nāves krustceles staigājot, ciņa ir nebeidzama.

## Imants Kalniņš

### Dažas piezīmes par pastorālās aprūpes jautājumiem M. Lutera teoloģijā

#### 1. Pastorālā aprūpe un M. Lutera teoloģija

Pastorālā aprūpe ir jēdziens, ko lieto, lai aprakstītu kalpošanu cilvēkiem. Tas ir celies no vārda *Seelsorge*, t.i. dvēseļu kopšana līdz ar visu, ko tā ietver: sludināšanu, mācīšanu, slimnieku apmeklēšanu un sakramentu pārvaldīšanu. Plašākā nozīmē pastorālā aprūpe ir identa ar kalpošanu kopumā, - viss, ko vien mācītājs dara kā mācītājs, ir pastorālā aprūpe.

Šaurākā nozīmē tā ir "dvēseļu ganišana", kas nodarbojas ar dziedināšanu, atbalstīšanu un vadišanu. Saskaņā ar šo izpratni arī radas Karola Vaisa (Caroll Wise) definīcija attiecībā uz pastorālo aprūpi kā "mācītāja darbu, aprūpējot draudzes cilvēkus, īpaši, ja tie ir slimi vai ja tiem ir kādas citas problēmas". Lai atšķirtu iepriekšminēto no padomdošanas, Vaisa piebilst, ka pastorālā aprūpe ietver īsas dažāda biežuma tikšanās un nevis regulāras sarunas, kas turpinātos kādā laika posmā.

Saskaņā ar augšminētajiem ieteikumiem, pastorālā aprūpe pamata ir attiecības, kuras tiek realizētas kristīgās ticības dvēseļu kopšanas aspektā.

Abu nozīmju, tiklab plašākās, kā šaurākās, pielietojums ir sastopams M. Lutera teoloģijā pastorālās aprūpes kontekstā. Kad Lutera min pastorālo aprūpi plašākā nozīmē – "*die Seelen weiden*" (kopt dvēseles) vai "*für Seelen sorgen*" (rūpēties par dvēselēm), viņš saprot ar to pareizu visu mācītāja kalpošanas pienākumu pildīšanu.

Kad mēs aplūkojam, kā Lutera lietojis šo jēdzienu šaurākajā nozīmē, mums pirmām kārtām jāmin



privātā grēksūdze, par kuru viņš raksta, ka to sirsnīgi atbalstot ("Babilonas gūsts", 1520).

Arī "Smalkaldes artikulos" (2:4), nosaukdams dažādus "zēlastības līdzekļus", kurus mums sniedz Evaņģēlijs, Lutera, pamatodamies Mt. 18:20, min "brālīgas sarunas un mierinājumu" (*per mutuum colloquium et consolationem fratrum*). Šķiet, ka šis īsais izteikums atklāj Lutera izpratni par pastorālās aprūpes nozīmi un būtību, kuru viņš citviet nav izteicis tik tieši.

Mums arī nevajadzētu aizmirst, ka Lutera pasaules uzskatu ietekmēja viduslaiku domāšana, kas uzlūkoja pasauli kā ļaunuma placdarmu, pār kuru valda velns, raganas un dēmoni. Lai gan Lutera reaģēja uz sava laika rūpēm un vajadzībām, viņu daudz nenodarbināja jautājumi, kuri ir nozīmīgi pastorālajā aprūpē mūsdienās, kā, piemēram, veselība un tās saistība ar pestīšanu. Lutera problēma – kā es varu atrast zēlsirdīgu Dievu – mūsdienās ir transformējusies jautājumā – kā man atrast jēgu šajā bezjēdzīgajā pasaulē. Ir acīmredzami, ka atšķirība starp Lutera interesēm un mūsdienu pastorālās aprūpes interesēm vismaz daļēji ir vēsturisku apstākļu nosacīta.

Lai kā arī nebūtu, garīga rakstura padomi ieņēma nozīmīgu vietu Lutera teoloģijā. Patiesībā reformācija sākās ar Lutera pastorālajām rūpēm par viņa draudzes locekļu attieksmi pret Dievu un savu pestīšanu ("Vēstule Maincas arhibīskapam", 1571. g. 31. oktobri). Arī cituviet Lutera teoloģijā sastopami izteikumi pastorālās aprūpes sakarībā.

## 2. Grēks un pestīšana

Lutera iebildumi pret sava laika baznīcu tikai daļēji attiecās uz komercializēšanas procesu indulgenču pārdošanas sakarībā, viņa protests galvenokārt bija reliģiskas un pastorālās dabas. Lutera iebilda pret cilvēku acīmredzamo tiekšanos manipulēt ar Dievu, un viņa pastorālās uzmanības lokā bija garīgi ievainots cilvēks, "*der Angefochtene Mensch*" – cilvēks, kas ir grēka un bausības ievainots.

Lutera saskata cilvēku viņa gājumā uz nāvi un tiesu un viņa dziļo nemieru par savu mūžīgo pestīšanu vai sodu. Pastāvošā baznīcas organizācija bija domāta, lai nostiprinātu cilvēka parliedzību par pestīšanu, tā bija sistēma, kas realizēja cilvēka objektīvas, kvantitatīvas un relatīvas attiecības ar Dievu. Tā kā baznīca neuzskatīja, ka cilvēks spētu

sasniegt pestīšanu, pateicoties viņa paša taisnumam, tā piedēvēja šo veikumu labo darbu nopelniem apvienojumā ar žēlastību kā objektīvu realitāti, kas dota sakramentu svinēšanā. Tā pestīšana tika sasniegta Dieva dotās pestīšanas un cilvēka paspestīšanas sintēzē. Žēlastība tajā tika papildināta ar bauslibu, un bauslība – ar žēlastību.

Nožēlniekam šķita, ka viņa gandarišanas darbi pēc grēksūdzes apmierina Dievu un dara piedošanu iespējamu. Priesteris uzskatīja, ka viņa amats devis viņam varu sniegt vai aizturēt piedošanu Dieva vārdā.

Šis sistēmas kvantitatīvais raksturs izpaudās arī dažādu ētisku priekšrakstu formulējumos mūkiem, priesteriem un lajiem, kā arī dievišķā soda diferenciacijā (mūžīgais sods par nāves grēkiem, šķīstītava – vieglākiem pārkāpumiem).

Pastāvot šādiem nosacījumiem, neviens nekad nebija drošs par pestīšanu. Nekad nevarēja būt pietiekošo daudz izdarīts, un nebija pārliecības par saņemto pestīšanu. Šis nedrošības rezultāts bija dziļais nemiers viduslaiku beigu sabiedrībā. Un no šī nemiera un vainas izauga Lutera jautājums – kā es varu atrast žēlsirdīgu Dievu.

Lutera lielais atklājums bija bibliskās Dieva taisnības izpratnes atkalatgūšana. Pretēji viduslaiku baznīcas formulējumam, kas definēja taisnību kā Dieva tiesu pēc bauslības, Luters redz to kā pilnīgu Dieva žēlastību un mīlestību, kas pasludināta Evaņģēlijā.

Reliģija Luteram nozīmē personiskas attiecības starp Dievu un cilvēku. Patiesībā visas cilvēka attiecības tiek aprakstītas dinamiski, saskaņā ar to, vai tās palīdz vai traucē attiecībām ar Dievu. Dieva attieksme, savukārt, ir pamatota Evaņģēlijā par grēku piedošanu un pestīšanu.

Luteram Dievs ir reāls kā mūsu dzīves sastāvdaļa, nevis tikai pazīstams, pateicoties saprātam vai loģikai, sevis aizliegšanai vai ekstazei.

Līdzīgi arī Antons Boisen (Anton Boisen), viens no garīdznieku kliniskās apmācības iedibinātājiem un pastorālās aprūpes kustības aizsācējs ASV, secina, ka teoloģijai vajadzētu būt reālistiskai, lai tajā gūtu atbalsi visdramatiskākā, eksistenciālākā auh kritiskākā dzīves pieredze. un tādēļ pastāv pastorālā aprūpe.

### 3. Cilvēks kā grēcinieks

Luters interpretēja grēku ne tikai kā sākotnējā taisnuma zaudēšanu, kā to darīja sholastiķi, bet kā iekšēju visa cilvēka atsvešināšanos no Dieva, tā ka cilvēks atsakās uzticēties Dieva žēlastībai un ir tiešā opozīcijā Viņam. Komentēdams 51. psalmu, Lutera raksta, ka "tādēļ ir liela gudriba izprast, ka mēs esam pilnīgi grēka pārņēmti, lai mēs nedomātu par grēku nenopietni kā pāvesta teologi, kas definē grēku kā kaut ko, kas teikts, darīts vai domāts pret Dieva bauslību" ("51. psalma komentārs", LW 12:307). Tādēļ Lutera izpratne vienmēr ir orientēta uz Dievu, nevis uz bezpersonisku likumu, kas ir pārkāpts. Grēks ir reliģisks un komunikatīvs koncepts, nevis vienīgi morāls vai juridisks.

Luters izprata grēku galvenokārt kā neticību, kura ir nevis negribēšana vai nespēja ticēt baznīcas doktrinām, bet kurā, līdzīgi ticībai, ir iesaistīts viss cilvēks – gan praktiski, gan teorētiski, gan emocionāli.

Cilvēks ir pilnīgi novērsies no Dieva un vērstš pats uz sevi un pasauli. No tā izriet, ka dabiskais cilvēks ir pilnīgi samaitāts, grēks ir tas, kas darbojas viņā, un kā dabiskajam cilvēkam nav spēka gribēt vai sasniegt savu pestīšanu. Savā ticības apliecības tresējā artikula skaidrojumā Lutera raksta: "Es ticu, ka es ar savu paša spēku vai prātu nevaru ticēt uz Jēzu Kristu, manu Kungu, vai nākt pie Viņa; bet Svētais Gars ir saucis mani caur Evaņģēliju, apgaismojis mani ar savām dāvanām, svētījis un uztur mani ticībā".

Ir nozīmīgi, ka Lutera norāda, ka: "miesa" un "gars" Pāvila lietojumā attiecība uz cilvēka stāvokli nav tas pats, kas mūsu ķermeniskā un garīgā daļa. Pieņemdams bibliisko cilvēka dabas iedalījumu miesā, dvēselē un garā, viņš nesaista to ar paulīnisko cīņu savu miesu un garu. "Miesa" nav ķermeņa iekāru pamats – lai gan tās patiesi attiecas uz to – bet gan tas ir viss cilvēks, kas tiecas pēc pašpestīšanas ("Komentārs par Vēstuli galatiešiem 3:3", LW 26:216).

Kā grēciniekam cilvēkam piemīt atsvešinātība, ko Tillihs raksturo ar vārdiem "saišu saraušana, konflikts, pašiznīcināšana, bezjēdzīgums un visaptveroša bezcerība".

Kliniskie vērojumi liecina, ka mūsu dzīves pieredze nav sev līdzī sašķeltību, atsvešināšanos un nemieru. Tomēr indivīda atsvešināšanās nav tikai atsvešināšanās no sevis paša un citiem, patiesībā viņš ir atsvešināts no dzīves primārajām pamatstruktūrām, no tā reālā spēka, kas ir spējīgs

dot patiesu prieku un nozīmi viņa eksistencei – no Dieva.

Man šķiet, ka šī ir situācija, kuru Antons Boisens sauc par “cilvēces ciešanu liecībām”, un arī mani teoloģijas studenta, mācītāja, padomdevēja un cilvēka vērojumi to apliecina. Katru dienu es tiekos ar cilvēkiem, kuriem ir visdažādākie traucējumi un sašķeltības izpausmes – despotiski māti, viņas dumpīgo meitu, vientulīgu atraitni, šizofrēniķi, cilvēku depresijā... Es saskaros arī ar savu sašķeltību un nemiēru. Arī es kādreiz jūtu un piedzīvoju vientulību, atšķirtību, bezjēdzīgumu un bailes un šaubas, kas noliedz dzīvi.

Bet, kaut gan mēs nevaram būt indeferenti pret dzīves noliegumu, mēs vienmēr varam gūt atbalstu Dievā, kurš vēlas dot mums dzīves piepildījumu un veselumu.

#### 4. Taisnošana zēlastībā caur ticību

Pēc Lutera domām, Evaņģēlija galvenā vests ir taisnošana zēlastībā caur ticību. Tā ir lieta, kuras dēļ baznīca stāv vai krīt, ar kuru neviens nevar tikt pakļauts vai uzvarēts, jo no tās ir atkarīgas visas lietas, kuras mēs mācām un darām par spīti pāvestam, velnam un visai pasaulei (“Šmalkaldes artikuli”, 2:1). Tillihs nosauc to par protestantisma būtības pirmo un pamata formulējumu.

Taisnošana nav kaut kas, ko sasniedzam vai izpelnāmies, bet tas ir attaisnojošs spriedums, ko Dievs pasludina mums, atzīdams mūs par taisnotiem, par spīti mūsu grēcīgumam. “Zēlastības dēļ mums piedoti mūsu grēki un dota Kristus taisnība. Kristus dēļ Dievs uzskata grēcinieku par taisnu (“Komentāri par Vēstuli galatiešiem”, 1,195). Taisnošanā netiek atzīti un pieņemti mūsu nopelni, bet cilvēks “uzskatāms pilnīgi par Dieva taisnotu, kurš piedod un ir zēlsirdīgs” (“Disputi par taisnošanu”, LW 34:168).

Ir svarīgi ievērot, ka piezīmē Tillihs, ka taisnošanas pamatā nav ticība, bet zēlastība. Luters nesaka, ka vienīgais pestīšanai nepieciešamais darbs ir ticība, tāpēc ka ticība nav darbs. Ticēt nenozīmē sasniegt to ar prāta piepūli, nedz arī cerība ir gribas piepūles rezultāts. Ticība kā tāda ir Dieva zēlastības dāvanas pieņemšana.

Jāpiezīmē arī, ka taisnošana nenozīmē, ka mes esam kļuvuši pilnīgi vai kā mēs pārstājam grēkot. Kristietī ir vienlaikus taisnot un grēcinieks – *simul*

*justus et peccator*, - "kaut gan taisnots, viņš vēl aizvien ir grēcinieks" ("Disputi par taisnošanu", LW 34:152). Lutērs sauc par "ticību" jaunas personiskas attiecības starp Dievu un cilvēku, nevis objektīvu stāvokli, kurā kāds atrodas. Tas nozīmē pieņemt un uzticēties tā, ka Dievs ir cilvēku pieņēmis un piedevs viņam grēkus. Pastorāla aprūpe, kā tika definēts šī raksta sākumā, ir attiecības, cilvēciska saskarsme, kuras nolūks ir sagatavot ceļu Dieva un cilvēka attiecībām. Kā mēs jau redzējām, Dieva un cilvēka sastapšanās būtība ir grēku piedošana un zēlastības piedzīvošana. Tas ir atklājums, ka mēs stāvam Dieva priekšā, kuram varam paļāvīgi uzticēties un Viņu mīlēt, ja Viņš mūs ir pieņēmis bez jebkādiem mūsu nopelniem.

Tomēr, kā Karls Rodžers ir norādījis, cilvēks nemil sevi neierobežoti. Mēs tiecamies veidot sevi pieņemamus saskaņā ar mums nozīmīgām vērtībām. Pēc Rodžersa domām, pieņemšana nozīmē "cienīt un augstu vērtēt otru kā unikālu un pieredzes ceļā". Tas ļauj cerēt, ka šī pieņemšanas pieredze, kas tiek saņemta pastorālajā aprūpē, palīdzēs veidot pieņemošu un uzticības pilnu attieksmi pašam pret sevi un pret citiem, īpaši pret Dievu. Kā izrādās, indivīds tādejādi aizvien vairāk ir spējīgs pārvarēt savu atsvešināšanos un ar to saistītos faktorus (nemieru, vainas apziņu, kaunu, bezjēdzīgumu utt.). Viņš arī ir vairāk spējīgs izlauzties no dažādām atkarībām, kuras var izteikt vai nu psiholoģiskos, psihiskos un sociālos jēdzienos, vai arī, kā Lutērs, runāt par tām ka par sātanu un dēmoniskiem spēkiem.

### 5. Krusta teoloģija

Taisnošana ir atkarīga vienīgi no Kristus. Mūsu attiecības ar Dievu caur Kristu ir vienīgais veids, ka mēs varam Dievu iepazīt. Patiesībā, saka Lutērs, "vienīgi mīlota Dieva Dēla, mūsu Kunga Jēzus Kristus zēlastībā un patiesībā mājo dzīvība, un vienīgi tas, kas paliek Viņā, pazīst Dievu" (LW 22:158).

Būtiskais pestīšanas elements ir Kristus upura nāve. Kristus "ir izpircis mani, pazudušu un notiesātu radījumu, ar savām dārgajām asinīm un ar savām bezvainīgajām ciešanām un nāvi" (Šmalkaldes artikuli", LW :545).

Kristus uzņēms uz sevis Dieva dusmas, kuras mēs bijām izpelnījušies par saviem grēkiem. Piepildāms bauslibu un izciezdams sodu, Viņš deva

gandarījumu mūsu vietā un izpirka grēcniekus no Dieva. Kristus izpērkošais upuris iedibināja jaunas attiecības starp Dievu un cilvēku. Tas izpaužas grēku piedošanā, sirds parvērība, un tas nepārprotami apliecina Dieva mīlestību.

Kristus krustā Tillihs atšķir vēsturisko notikumu un simbolu, kas pamatos vēsturiskajā faktā. Lutera pats atzīst, ka to, ka krustā sistais vīrs no Nācaretes ir miesā nākušais Dieva Dēls, nevar saskatīt nedz miesīgām, nedz arī saprāta gaismā. To var aptvert vienīgi ticībā, nevis pierādīt ar prātu. Vienīgi, skatīts ticības acīm, Dievs ir Dievs, kas atklāj sevi Kristus krustā.

Mums tas nozīmē, ka vienīgi tas ir taisns šī apslēptā Dieva priekšā (Dieva, kurš apslēpts ciešanas), kas uzņemas krustu un vairs nepretendē būt taisns savu darbu dēļ. Un būt taisnotam nozīmē būt līdzdalīgam Kristus krustā, tāpat kā Viņš līdzdala mūsu ciešanas.

Ridzains Prenters (Regin Prenter) noraida mēģinājumus interpretēt Lutera krusta teoloģiju kā krusta teoloģiju bez vārda un kā vārda teoloģiju bez krusta. Tādējādi viņš noraida viduslaiku (kā arī daudzu citu) Kristus ciešanu "atdarināšanu", kā arī postreformācijas teoloģijas "objektīvo mācību", t.i. morālismu un racionalismu.

Kristus inkarnācija ir vissvarīgākais apstiprinājums Dieva cilvēciskajai dabi, īpaši kā tas aprakstīts Lutera darbos par ciešanām un Kristus krusta dziedinošo mīlestību. Pastorālā aprūpe var smelties ierosmi

Lutera krusta teoloģijā attiecībā uz to, ka Kristus ciešanas nebija tikai traģisks notikums, bet gan arī notikums, kas piešķir jēgu mūsu dzīvei.

Kad Kirkegors raksta par patiesību, kas dziedina "nāves slimību", viņš raksta par šīs patiesības personisku iemiesojumu Kristū. Un šī dziedinošā patiesība nav tikai vēsturiska notikuma pieminēšana, bet arī tagadnes dzīvē īstenība. Kristus īstenība ir klātesoša mūsu pieredzē un attiecībās.

Jūdžins Gendlins (Eugene Gendlin) uzskata, ka personības dziedinošās pārmaiņas ir rodamas pieredzē, kas izpaužas konkrētās izjūtās. Bez tam viņš uzskata, ka attiecības ietver pieredzes pārmaiņu iespējas un ka tādas pārmaiņas kvalitatīvi pārveido visu cilvēka dzīvi.

Attiecībā uz pastorālo aprūpi tas nozīmē, ka Kristus klātbūtne mūsu ciešanās, kā arī mūsu

lidzdaļa Viņa ciešanās var ienest pārmaiņas mūsu dzīvē. Kristus dziedinošās mīlestības pieredze var piešķirt visām mūsu attiecībām jaunu nozīmi un dziedinošu spēku. Galu gala tā var arī ietekmēt mūsu individualitāti un identitāti.

### *6. Lutera priekšstats par pasaulīgo varu*

Kaut gan Lutera atziņa, ka Dievs iejaucas pasaule un lietu dabiskajā kārtībā, šī iejaukšanās ir tikai sekundāras dabas. Vienlaikus viņš uzsvēra, ka šīs divas atšķirīgās sfēras galu galā ir piederīgas Dievam. "Iaiciģā kārtībā pasaulē... nav cilvēka darbības un sasniegumu radīta, bet gan ir atkarīga no Dieva" ("Sprediķis par 65. psalmu", 1534.). Tā kā dabiskā kārtība ir Dieva iedibināta, mums nevajag to nicināt, bet drīzāk atteikties ar cieņu pret mūsu piederību tajā.

Dabiskā kārtība visā tās praktiskajā pielietojumā pamatojas dabiskajā likumā. Lutera raksta par divām dažādām bauslības funkcijām: 1) civiļo funkciju, lai uzturētu pasaulē mieru un kārtību, un 2) garīgo funkciju, uzrādot mums mūsu grēkus, lai sagatavotu ceļu Evaņģēlijam. Lutera uzskatīja, ka dabisko likumu pilnīgi aprijis grēks.

Lutera sociālie un pastorālie priekšstati bija pamatoti atziņa, ka "ticība darbība parādās kā mīlestība", t.i., ka cilvēks izturas taisnīgi pret savu tuvāko, ka viņš to mīl. Tādējādi šīs mīlestības motīvs galu galā aptvēra visas cilvēka problemas.

Lutera traktāti, pastorālas vēstules, sprediķi un lekcijas vienmēr ir garīgu padomu pārpilni. Lutera acis garīgs padoms vienmēr ir saistīts ar ticību audziņošu, stīprinošu un darbīgu ticību. Tā kā ticība nāk no uzklausišanas, Dieva vārds (Evaņģēlijs) ieņem galveno vietu tajā. Šis uzskats norāda, ka šīs pasaules norises ir uzlūkojamas pestīšanas gaismā.

Aplūkodams šīs problēmas, Lutera uzsvēra, ka viņa pastorālajam darbam piemīt tikai padomdevēja funkcijas. Viņš cilvēkiem deva padomu, kā viņi varētu rīkoties, nevis teica, kas viņiem būtu jādara. Viņš tā rīkojās vairāku iemeslu dēļ.

Pirmkārt, Lutera netiecās pēc teokrātijas. Viņš nevēlējās, ka baznīca valdītu pār pasauli.

Otrkārt, Lutera nevēlējās pārstāvēt kādu kazuistikas formu. Viņš tikai centās pielietot mīlestības bausli konkrētās situācijas, par kurām Svētie Raksti nedod skaidrus norādījumus.

Lutera attieksmi ietekmēja arī viņa parliecība, ka pasaules gals vairs nav tālu. Viņš bija cieši pārliecināts, ka šīs pasaules vēsture tuvojas beigām un Kristus otrā atnākšana ir tuvu. Šī parliecība ietekmēja viņa attieksmi pret ciešanām. Pēc Lutera domām, cilvēkiem jāpanes dzīves negācijas, līdz viņi sasniegs dzīves apliecinājumu. Arī ciešanās kristietis var piedzīvot savu augstāko triumfu, kaut arī viņš neaptver šo ciešanu iemeslus.



*Māra Vidnere*

**Sāpju ceļš garīgumā**

*Moto:*

*Jaunatne, kas vienaldzībā pāiet garām  
nesenās pagātnes mocekļiem, nepazīdama  
savu tēvu upurdarbus, nolemta bojāejai.  
Zenta Maurina*

**V**ēl aizvien paliek atklāts jautājums par nepatiesi apvainoto un sodīto Latvijas pilsoņu - politiski represēto personu - dzīves liecību un pieredzes mantojuma sociāli psiholoģiskajiem aspektiem.

Vairāk nekā pusgadsimts pagājis no tā laika, kad sākās latviešu tautas smagākais sāpju ceļš - sarkanā terora genocīds pret latviešu tautu, kurš iezīmējis vairākus terora viļņus un kura rezultātā gājusi bojā vismaz piektā daļa latviešu tautas. Šo vēsturisko apstākļu rezultātā latviešu īpatsvars Latvijas iedzīvotāju vidū ir samazinājies no 80 procentiem 1940. gadā līdz aptuveni 50 procentiem pašreiz.

Genocīds nozīmē ne tikai neapbruņotu svešas armijas virsnieku un karavīru apšaušanu, okupētās zemes iedzīvotāju iznīcināšanu vai izsūtīšanu uz vietām, kur viņi aiziet bojā ekstrēmās apstākļos. Genocīds nozīmē arī to, ka okupētās zemes tautai tiek radīti tādi apstākļi, kuros tā ar laiku zaudē savu identitāti, nacionālo pašapziņu, valodu utt. Genocīds ir arī svešas pilsonības uzspiešana okupētas zemes tautai, lai okupants it kā likumības aizsegā varētu izmantot šīs zemes iedzīvotājus karā, lai okupētās zemes iedzīvotājus varētu sodīt it kā par tādas dzimtenes nodevību, ar kuru viņiem nav nekāda sakara. Tas jau ir divkārs un trīskārs genocīds pret

neizsargātu tautu. Genocīds nozīmē okupētās tautas sanaidot savā starpā, lai tās pašas vājinātu vai iznīcinātu viena otru. Genocīds nozīmē arī okupētajās zemēs iesūtīt pie citas nācijas pieredzēšos, lai pamatnāciju nostādītu mazākuma stāvoklī savā dzimtene un vadītu tas sociālas norises.

Visi šie mehānismi tika iedarbināti vienlaicīgi un kompleksi kā efektīvas sviras genocīda veikšanai.

Kā liecina 1993. gada 16.maijā notikušās konferences "Komunistiskā totalitārisma un genocīda prakse Latvijā" apkopotie materiāli, no 1940. līdz 1953. gadam Latvija bija zaudējusi 564 800 savu pilsoņu. Šo deportēto un iznīcināto cilvēku vietā Latvijā tika iemitināti vairāk nekā miljons okupētājvalsts - PSRS pilsoņu; tas ir pretrunā ar 1949. gada 12.augusta Ženēvas konvencijas 49.pantu, kas aizliedz "... pilsoņu deportāciju no okupētās teritorijas vai savu iedzīvotāju pārvietošanu uz okupēto teritoriju".

Vecākā gadagājuma un vidējās paaudzes cilvēkiem tas viss ir saprotams, patiess, sāpīgs un problemātisks jautājums.

Izumānās zinātnes uzdevums būtu steidzīgi veikt dziļus un nopietnus daudzozaru (vēstures, ekonomikas, filozofijas, socioloģijas, sociālpsiholoģijas un ekstrēmās psiholoģijas) pētījumus, lai ne tikai izprastu genocīda būtību un vēsturiskos apstākļus, bet arī tā atstātās pēdas sociālajās norisēs un cilvēka psiholoģijā. Šī tautas pārdzīvotā sāpe ir realitāte, kas ietekme arī šodienas dzīves procesus. No psiholoģijas viedokļa - cilvēka dziļākie pārdzīvojumi tiek izstumti zemāpziņā, tādējādi uz laiku darbojas kā psiholoģisks aizsargmehānisms. To pašu varam attiecināt arī uz tautas sociālo psihi jeb tai piemētošo apziņas veidu.

Taču šāds dabas sniegtais aizsargmehānisms neatrisina problēmu. Cilvēkam pēc kāda laika ir jāatgriežas pie tās kā pie smagas psiholoģiski motivētas darbības - pārdzīvojuma, kura, risinot problēmas, viņš nonak pie jaunas atziņas, izpratnes un jēgas.

Apzināti vai neapzināti atstājot šo problēmu novārtā, mēs ne tikai atsakāmies no iepriekšējās paaudzes pieredzes fenomena, bet arī nespējam izvērtēt šodienas aktualitātes un izprast nākotnes iespējamus variantus.

No šiem cilvēkiem, kuri pārdzīvojuši ieslodzījumu Gulaga nometnēs un izsūtījumu, ir palikusi ļoti maza

daļiņa; patreiz Latvijā vēl dzīvo aptuveni 30 tūkstoši bijušo politiski represēto cilvēku.

Šie cilvēki ir pieredzējuši represijas un diskrimināciju kā pastāvīgu pret viņiem vērstu padomju totalitārās valsts politiku. Tās galvenās izpausmes: uzraudzības un soda iestāžu terors, mūža ilguma saīsināšana, izglītības "iesaldēšana", profesionālās darbības ierobežošana, cilvēka cieņu aizskarošas rīcības kultivēšana. Tāda politika pret tik lielu un vitālu sabiedrības daļu varēja radīt vienīgi ievērojamus zaudējumus Latvijas saimniecībai un kultūrai, postoši ietekmēt sabiedrības demogrāfisko struktūru. Oficiālās varas destruktīvā attieksme pret politiski represētajiem cilvēkiem uzskatāma par vienu no praktiskās rīcības virzieniem ne tikai pamatnācijas sociālpolitiskajai sašķelšanai, bet arī starpnacionālo attiecību demagoģiskai ievirzei, tādā veidā sekmējot PSRS (Krievijas) impērisko mērķu īstenošanu.

Viena no aktuālākajām šo represēto cilvēku pašreizējām problēmām vecumdienas, kad viņu dzīves gadu skaits ir pari 70 un aktualas kļuvušas veselības problēmas, ir sadzīves materiālie apstākļi. Pēc aptaujā sniegtajām atbildēm, t.i., respondentu pašvērtējumā, 22,7 % materiālais stāvoklis ir ļoti slikts, lielākajam vairumam - 72,9 % - tāds pats kā citiem un tikai apmēram 4 % ar materiālo stāvokli ir apmierināti.

Šie dati liecina, ka bijušie represētie cilvēki, tāpat kā vislielākā daļa pensionāru - Latvijas pilsoņu, savā zemē ir maznodrošināti, t.i., nabadzīgi (pie šāda statusa pieskaitāmi).

Kaut arī pensijas vecuma cilvēki saņem garantētu pensiju un piemaksu par ieslodzījumā vai izsūtījumā pavadīto laiku (par katru tur pavadīto gadu piemaksa 20 santīmu), tomēr šie cilvēki savu statusu novērtē ka ļoti zemu. Par iemeslu tam ir arī nepilnības pensiju likumā, problēmas ar denacionalizētā ipašuma atgūšanu, privatizācijas jautājumi u.c. Tik zems sava statusa pašnovērtējums neapšaubāmi liecina par represēto cilvēku nomākto sociālo pašizjūtu.

Bet kā demokrātiskā sabiedrībā var atļauties nosaukt šos cilvēkus par nabadzīgiem, ja viņi visu mūžu ir strādājuši un pat vergojuši Gulaga noietnēs? Nedrīkst nosaukt un uzskatīt par nabadzīgu, ar šo vārdu vēlreiz pazemojot cilvēku, kuram valsts un sabiedrība kopumā ir parādā - un ne tikai par darbu

vien, - bet vēl aizvien nespēj rast risinājumus ne materiālajām, ne morālajām problēmām.

Un, lai gan ļoti daudz represēto cilvēku dzīvo galējā trūkumā (4,74% no visu represēto skaita), šī bezizejas izjūta pēc satura ir dažāda. Tātad gandrīz 5 procenti jeb pavisam Latvijā vairāk nekā 8000 represēto cilvēku atrodas bezizejai līdzīgā stāvoklī. Te nav piemērojami abstrakti stereotipi - sak, tie nu būtu cilvēki, kuriem nav ko ēst un krāsns ziemā auksta. Var atsevišķos gadījumos būt arī tā, taču daudz biežāk šī bezizejas izjūta saturā ir gluži citāda.

Ir vientuļi cilvēki, kas, vecuma dēļ nespēdami sevi pienācīgi apkopt, apzinās tuvojamies šķietamu bezizeju, un nav neviena, kas uzņemtos rūpes laikā iekārtot šādu veco cilvēku pansionātā. Cits nav bijis mēnešiem ilgi pagalmā svaigā gaisā tikai tadēļ, ka bez trūkstosajiem invalida ratīniem pārvietoties nav spējīgs un ilgstošas mazkustības apstākļos uz kruķiem kāju muskuļu atrofijas dēļ nostāties nevar. Vēl cits izjūt galēju atstumtību (viņam tā šķiet bezizeja), dzīvodams gan paēdis un siltumā, bet mūsu pētījuma aptaujas lapā vai personīgi stāsta: "*Kaut atnāktu jel reizi kāds ar mani aprunāties.*" Šim vīram (Augustam Ceram) jau ir krietni vairāk nekā 90 gadi, savulaik dienējis pie ģenerāļa Berķa par šoferi, kā pats izsakās: "*Cētrus karus pārlaidis, esmu sistis, sauts, kārts un vēl tagad dzīvs,*" - un ar lepnumu atceras ģenerāļa Berķa uzslavu: "*Kad tu sēdi pie stūres, es esmu drošs,*" kas stiprinājusi visus šos gadus. Kaujās gūto ievainojumu rētas gan aizdzijušas, pienācis arī it kā brīvības laiks, bet dvēselē tieši tagadējie apstākļi, vienaldzība pret notikušo, jaunās paaudzes nespēja saredzēt kļūdas atkarotajiem, radījuši jaunus ievainojumus, kas vieš dzīvi gandrīz vai nepaciešamu.

Kas gan ir daži tūkstoši cilvēku - vai viņu bezizejai līdzīgo stāvoklī nevarētu padarīt vismaz par iztiekamu? Tūlīņ jāsaka, ka ar sabiedrisko organizāciju aktivitātēm te līdzēts nebūs. Neglābs arī epizodiski humanās palīdzības dāvājumi. Palīdzībai jābūt sistematiskai un nepārtrauktai. Palīdzībai jāklūst par valsts politikas sastāvdaļu, ar attiecīgu uzskaiti un aprūpi. *Protams, ja valsts vadās pēc nostādnes, ka šie laudis ir Latvijas brīvības cīnītāji.*

Daudzos gadījumos saņemta pensija ir summa, kas ļauj segt vienīgi nepieciešamākos - komunālos un ikdienas izdevumus. Tāpēc šajā gadījumā ir svarīgi

konstatēt to, kā cilvēks novērtē savas materialās iespējas, kā arī savas iespējas ietekmēt sabiedrības dzīvi. Tātad runa ir par viņa sociālo pašapziņu. Pieraduši iztikt ar to, kas ir, būt pieticīgiem un izprostošiem, šiem cilvēkiem vairāk rūp "mūsu mazās Zemītes" brīvības un neatkarības jautājumi. Gandrīz ceturtās daļas respondentu pārdomas un piezīmes aptaujas anketās ir veltītas sociāli politiskajiem jautājumiem, kas pamatā izteikti šādiem vārdiem: *"Mēs, latvieši, esam saimnieki savā zemē. Un lai mūsu valsti un tautu vadītu isti vīri, kuri domātu ne tikai par sevi, bet gan par visas tautas labklājību, lai zeltu mūsu Latvija."*

Joprojām respondentu lielākā daļa savu vietu redz sociālās hierarhijas pakājē un "jūtas aprāpti", un tā ir krīzes situācija. Ne tikai materiālā, bet arī sociālās pašapziņas krīze. Daudzi bijušie represētie atzīst, ka *"ir grūti bijis vienmēr - Sibīrijā, ciešot aukstumu un badu, atgriežoties - trūkumu un nicinājumu, bet tagad - vel grūtāk! Kad redzi, ka viss Svētais tiek nozaimots un sarūpētais izsaimniekots."*

Veiktās aptaujas rezultāti rāda, ka šobrīd Latvijas sociālajā struktūrā starp politiski represētajiem faktiski nav vidusslāņa ar atbilstošu sociāli ekonomisko statusu un pašapziņu.

Varbūt tas izskaidrojams ar to, ka tautas vēstures "baltās" lappuses vēl nav pietiekami atsegtas un atspoguļotas ar faktiem, lai tam pievērstu vajadzīgo uzmanību. Tāpēc arī diskusijās ar bijušajiem represētajiem skan vēlējums, lai *"tautas izdzīvoto sāpi neizkropļotu iznestu tās vēsturē."* Vēl Latvijas prokuratūras arhīvos atrodas vairāk nekā 60 tūkstoši komunistiskā režīma upuru krimināllietu biezos sējumos, ar "pamatotām" apsūdzībām vissmagākajos Kriminālkodeksa likumu pantos. Šodien tas ir pierādījums, kā apziņas tips var iesakņoties masu - sociālajā psihē, izveidojot "tautas ienaidnieka" tēlu. Lai gan pilnīgi cita ir šo cilvēku izpratne par represiju faktu. Tā savā dzejoli atsedz V.Klešņiks:

*Ko saviem mazbērniem lai stāstu*

*Par tēva sētu postīto?*

*Par to, cik ciešanu un lāstu*

*Ir sanemts tautai neparko.*

*Ko saviem mazbērniem lai stāstu*

*Par tūkstošiem to izvesto?*

*Ka dzīvē maz tiem bijis glāstu,*

*Vēl šodien nezina - par ko.*

*Ko saviem mazbērniem lai stāstu*

*Par upēm, guisu sārnoto?  
Jums arī janes būs šī nasta,  
Kā mantojums - bet par neko.*

Bijušajiem represētajiem ir svarīgi, lai šie procesi tiktu analizēti un novadīti līdz tautas apziņai, vienkārši ar domu, "lai tas nekad vairs neatkārtotos." Taču tikpat svarīgi ir arī jaunajai paaudzei pieskarties "šī mantojuma" būtībai, lai nepaliktu *2kaut kas iesākts, bet nepabeigts*2.

Kāda ir mūsu attieksme pret notikušo, ko mēs gribam saprast, paturēt par pamatu turpmākajai dzīvei?

Vispirms tā ir šo cilvēku pārdzīvojumu pieredze un tās izpratne. Pārdzīvojuma pieredzes izpratne ir apstākļu novērtējums, cilvēka pašizziņas, pašizglītošanās un pilnveidošanās ceļš. Tas ir ceļš pie sevis un citu izpratnes, cilvēka dzīves jēgas un vērtību izvērtēšanas, brīvas gribas fascinējums - radišana, savs liktenis, ceļš uz cilvēku un tautu savstarpēju izpratni, kas pieņemusi augstus humānistiskus ideālus.

Pārdzīvojuma pieredzes izpratnes problēma ir svarīga ar savu nozīmi gan personīgajā, gan arī sabiedriskajā dzīvē (izglītībā, zinātnē, kultūrā, politikā, medicīnā utt.).

Pieredzes svarīgo nozīmi personības pilnveidošanā ir uzsvēris humānās psiholoģijas pārstāvis K.Rodžerss, kurš postulē cilvēka augšanu pieredzes procesā kā absolūtu.

Kāda ir mūsu attieksme pret notikušo, ko mēs gribam saprast, paturēt sev par pamatu turpmākajai dzīvei? Tāpēc ir svarīgi atklāt jēdzienu - "izpratne."

Izpratni kā starpdisciplīnas interpretācijas formu var reducēt divās atsevišķās pieejās šim fenomenam - kā kultūrvēsturisku un izziņas pieeju. Pagājušajā gadsimtā hermeneitikā "izpratne" tika traktēta kā "iedzīvošanās" iepriekšējo paaudžu un laikabiedru domas un jūtās, 20. gs. otrajā pusē izpratne jau tiek traktēta daudz plašāk: ka universāla psihiska spēja un pat kā cilvēka dzīvesveids. Kultūrvēsturiskajā kontekstā izpratne tiek aplūkota kā kategorija, kas ietilpīgāka par sapratni, izziņu vai individuālo domāšanu.

Pēc vācu filozofa H. gādamera domām, jebkura izpratne vienmēr ir kaut kas lielāks par vienkāršu psiholoģisku aktu (domāšanu, apercēpciju jeb apziņu uztveri). Izpratne - tā vienmēr ir reakcija uz sadzīvē notiekošo. Izpratne cilvēkam ir vajadzīga, lai

tas izprastu pats sevi, noteiktu, kas viņš ir, kādu vietu ieņem sabiedrībā. Cilvēka dzīves jēga slepjas izpratnē, bet ne izziņā, ne arī subjekta un apkārtējās vides mijiedarbībā. Izpratnē ir īpašs, tikai cilvēkam piemītošs eksistences veids. Šajā veidā subjekts realizē sevi kā garīgu un personisku sākumu, kā radītāju, vienlaicīgi būdams laika produkts. Psihologijā līdzīgas domas izsaka V. Frankls, uzskatot, ka cilvēka galvenais aicinājums ir meklēt dzīves jēgu, tās izpratni.

Izpratnes problēma ir ne tikai psiholoģisks, bet arī filozofisks jautājums tajā nozīmē, ka tā tiek risināta ne tikai ar siloģiskiem pierādījumiem, bet arī ar dažādu patiesības izpratnes faktu jeb fenomenu deklarācijām, kas veido kādu uzskatu vienību.

Šī problēma ir būtiska arī tapēc, ka tās atrisinājums liek pamatus visai turpmakas dzīves psiholoģiskai ievirzei un dzīves jēgas filozofiskai izpratnei. Tā liek meklēt, atrast un sakārtot "augstākās patiesības" izziņas nosacījumus, pieņemot kādas noteiktas, sev nepieciešamas reālās vērtības.

Izpratnes problēma ir iekšējs, psihisks akts, ko var introspektīvi vērot jeb uztvert reflektīvi tikai sevi. Pārdzīvojumu pieredzē "sakopojot" ne tikai to, kas ir noticis, t.i., apzinoties iekšējos eksistējošos aktus un tos izvērtējot, bet arī tos, kas skar gribu un jūtas, cilvēks intuitīvā veidā atklāj arī to subjektu, kas tos vieno, tas ir - mūsu ES koncepciju.

ES - kā personiskās izziņas un izpratnes subjekts: ES - kā spēja sevi koncentrēt, izziņāt un novērtēt pašam sevi, ES - kā savas personības pārdzīvojuma forma, kurā izdalām fizisko ES limeni, sociālo ES limeni, psiholoģisko ES limeni un eksistenciālo ES limeni jeb EGO. Tātad mūsu ES - tā aktu novērtējums, pārdzīvojumu pieredzes izpratnē, ieslēdzot sevi arī morālo sirdsapziņu kā primāro avotu, kurā meklējami tie elementi, kas atrisina izpratnes problēmu.

ES koncepcija kļūst kā personiskās izziņas subjekts: ES - kodols, patība, spēja sevi koncentrēt, izziņāt un novērtēt pašam sevi. Apziņas iekšējo intelektuālo saturu citi var izziņāt tikai tad, ja to atklāj citiem, vai arī pateicoties subtilai novērošanai, balstoties uz salīdzinošas analogijas pamata.

Tātad mūsu ES koncepcija un tā aktu intelektuālā apziņa, būdama vienota morālā apziņā un sirdsapziņā, ir sākotnējais avots, kas atrisina pārdzīvojuma pieredzes problēmu. Intelektuālā

apziņa ir kā "aizslēgta svētnīca", kuras tiešās ieejas "atslēga" ir katra personiskā introspektīvā refleksija, pašrefleksija (P. Ladusāns, 1994).

Izpratne ir intelektuāls akts, kurā nevis ar kaut kādiem slēdzieniem vai abstrakciju, bet ipatnēja konkrēta pārdzīvojuma veidā, pilnīgi jaunā un drošā pieredzē intelektuāli saskaramies ar iekšējām īstenībām, kas eksistē.

Šī iekšējā pieredze ir intuīcija vārda īstajā nozīmē. Tas ir oriģināls dotums: tieša, konkrēta iekšējo psihisko pārmaiņu un to subjekta intelektuālā pieredze.

Pārdzīvojuma pieredzes izpratne vienlaicīgi ietver arī personīgo ES kā attiecīgo eksistējošo subjektu un nosaka iekšējo, konkrēto, atsevišķo dotību izvērtējumu. Izpratne ir spontāna, t.i., tā ir prāta darbība, kas norisinās bez metodiskas organizācijas.

Šāds analītisks process filozofijā tiek dēvēts arī par fenomenu intuitīvās izziņas metodi, kuras pamatlicēji ir E. Huserls, M. Heidegers un N. Hartmanis.

Apskatot šīs metodes aprakstošo procesu, varam tajā atrast līdzību ar šī procesa kā "intelektuālās apziņas attiecību uz patiesības izziņu", lai tad vēlāk, atkarība no šiem datiem, "veiktu dotā patiesības izziņas fakta kritisko pārbaudi, gara acu priekšā paturot tās reālo vērtību un sistemātisku kritisko atzīnu sakārtojumu" (P. Ladusāns, 1994).

Tādā veidā rodas refleksīvā apziņa, kas ir jauns akts, kurš pievienojas tiešajai apziņai. Tā projicējas uz iekšējiem aktiem un to subjektu, ievēd diferenciaciju mūsu iekšējā pasaulē, liekot šķirt mūsu ES, prātu, psihisko aktu, lai mēs varētu arī turpmāk nodoties iekšējo gara aktu studijām no loģiski formālā, gnozeoloģiskā, metafiziskā, ētiskā viedokļa. Šajos pētījumos mūs vada reflektīvā apziņa, kas saistās ar tām iekšējām psihiskajām realitātēm, kuras viņš tieši apzinās.

Tematiski šaurākā izziņas procesā izpratne tiek apskatīta kā domāšanas procedūra. Individuālā izpratnes specifika ir būtiska subjekta domu formulējuma, novērtējot morālos, tiesiskos, politiskos un ekonomiskos aspektus vienmēr mainīgajā sociālajā vidē.

Pētot izpratnes jēdzienu, saistot to ar pārdzīvojuma pieredzi kā subjektīvu fenomenu, kurā atspoguļojas cilvēka aktīvā attieksme pret apkārtējo vidi, var izanalizēt pārdzīvojuma pieredzes izpratnes



fenomenu no subjektīvās pieejas puses. Šāds virziens psiholoģiskajos pētījumos ir sakotnēji sastopams B. Ananjeva un S. Rubinšteina darbos.

Termins "izpratne" tiek saistīts arī ar terminu "sapratne", kam zinātniskajā literatūrā ir vairāki varianti: metodoloģiskais, kognitīvais, loģiskais, lingvistiskais, komunikatīvais un psiholoģiskais.

Izpratne būtība ir saistošs mezgls, kas savieno kopā izziņu, jūtas un saskarsmi. Rietumu filozofijā šīs problēmas metodoloģiskās izpētes kontekstā izpratnes problēmas analizē izpratni lieto kā interpretāciju.

Izpratne metodoloģiskajā nozīmē ir tādā metode, ar kuru tiek noteikta zinātniskā fakta nozīme. Līdztekus iepriekšējam izskaidrojumam izpratne ir viens no psihoanalītiskās situācijas galvenajiem komponentiem. Psihoanalītiskā izpratne ir unikāla tādēļ, ka tai piemīt vienmēr īpaša, savai situācijas izpratne - konkrētajā saskarsmes situācijā. Principiāli svarīga nozīme ir tam, ka divi subjekti netiek apskatīti ārpus saskarsmes situācijas - izpratne iespējama tikai kā "intersubjektīvo notikumu apgūšanas process". Āreji tas izpaužas "brīvo asociāciju" prioritātē psihoanalīzes procesā, tapēc "psihoanalītiskā izpratne" kļūst subjektīva, situatīva, neatkārtojama un zaudē savu intersubjektīvo vērtējumu. Šāds traktējums pilnība atbilst tam, ka "viena cilvēka uzkrātā dzīves pieredze nevar kļūt par priekšnosacījumu otra cilvēka izziņas darbībai" (R. Abdurahmanovs, 1993).

Būtībā izpratne ir saistīta ar personības dzīves filozofiju jeb transpersonālo faktoru. Jo dziļāka ir šī dzīves filozofija, jo dziļākus apziņas spektra līmeņus tā aizskar. Tādējādi, piekritot K. Vilberga teorijai, arī pārdzīvojamā pieredzes izpratnes veidošanā svarīga nozīme ir personības gatavībai pieņemt un iedziļināties cēlonībā, kas slēpjas personības mainīgajā, neordinārajā būtībā. Arī psihoterapijas procesā svarīgi ir atklāt šo personībai nozīmīgo apziņas spektra līmeni, kurā meklējamās nozīmīgas terapeitiskās ievirzes.

Interpretācija (izskaidrojums) nav tikai noteikta procedūra, kas palīdz subjektam izprast savus pārdzīvojumus, bet vienlaicīgi arī ir mēģinājums sasniegt tādu pārdzīvojumu izpratnes skaidrojumu kas kļūtu būtiski nozīmīgs subjektam.

Interpretācija tikai tad kļūst patiesa, kad aizskar subjekta problēmu un pārdzīvojumu lauku, dodot

iespēju veidot radošu veseluma izpratni, kura būtu saistīta ar personības kognitīvajām un emocionālajām šķautnēm.

Tāda izpratne ir atslēga integrālam pasizziņas procesam, veidojot jaunu interpretāciju. Risinot tālāk šo problēmu par pārdzīvojuma pieredzes izpratni, interpretācijas kategoriju varam aplūkot arī no cita viedokļa - *kā jaunu zināšanu ieslēgšanu subjekta iepriekšējā pieredzē.*

Kognitīvaja pieeja izpratnes problēma aplūkota kā jaunu zināšanu iekļaušana esošo kontekstā. Uzsvars tiek likts uz objektīvu zināšanu saturu, bet tas, kas veido subjekta pieredzes izpratnes "intelektuālo bagāzu", kaut arī atzīts, tomēr nekļūst par analīzes priekšmetu.

Daudzi psihologi koncentrējuši savu uzmanību uz subjekta zināšanu struktūras organizāciju, kuras raksturs un māksla operēt ar tām nosaka izpratni. *"Izpratnes process ir identisks izvēles procesam un izprotamāko sfēru skaidrojumam, kas izskaidro situāciju (vai tekstu), kuru nepieciešams izprast."* Šajā gadījumā izpratne un risinājums rodas tad, kad ārējās uzdevuma struktūras reprezentācija visvairāk atbilst tās iekšējam pieņēmumam.

Citu izpratnes būtības risinājums tiek minēts kā *ieejosās informācijas un iepriekšējo zināšanu apvienojošs produkts.* Iepriekšējās zināšanas ir tikai semantiski priekšnosacījumi izpratnei, bet *"pirmeksperimentālo zināšanu klāsts nav pietiekams izpratnei: svarīgi, lai zināšanas aktualizētos izpratnes laikā."* Taču jautājums, kā notiek šī procesa aktualizācija (piemēram, kāpēc uz vienu un to pašu ievadīto informāciju dažādiem cilvēkiem var aktualizēties dažādu zināšanu struktūras), paliek atklāts. Tādējādi izpratni mēs varam raksturot ne tikai kā spējas veidot priekšstatu, bet arī kā spējas izdarīt slēdzienu.

Loģikas ietekme izpratnes psiholoģiskajos pētījumos izpaužas tādā izteikumā kā *"loģiskie secinājumi"*, kas ir izpratnes procesa sastāvdaļa.

Izpratnes subjekts tiek apskatīts nevis kā cilvēks ar tam piemītošajām psiholoģiskajām īpatnībām (noteiktām rakstura īpašībām, motīviem utt.), bet gan kā noteiktas sistēmas nesējs ar attiecīgu ieejošo informāciju un iespējamību uz noteikta tipa izejošas informācijas saņemšanu. Šis zinjmu sistēmas ir pakārtotas subjekta iekšējā pieredzē.

Loģiskie secinājumi, kas vērsti uz izpratni, tiek panākti divējādi. Ja, analizējot konkrētas informatīvās situācijas, trūkst nepieciešamo datu sapratnei, tie tiek ņemti no freimiem. Kādi secinājumi izriet no esošas situācijas?

Ja ienākošie notikumi nevar organizēties subjektam zināmā freimā, subjekts cenšas atrast saikni starp sevi un agrāk bijušo notikumu (situāciju), un šajā procesā organizējas jauns freims augstākā līmenī, kas apvieno esošo un iepriekšējo pieredzi.

Izpratnes psiholoģiskās formas ir ne tikai kā empīriskā līmeņa apgūšanas, bet arī kā teorētiskās izziņas determinācija un izziņas attieksme. Īstenība - kā pilnīga uztveres aina. *"Izpratne ne tikai par to, kā ir, ... bet kā būtu jābūt"* (A. Uhtomskis, 1994). Izpratne ir specifisks izziņas attiecību tips, kas vērstas uz cilvēka un tā darba produktu izziņu jeb pieredzi (J. Bistrickis, V. Filatovs, 1983).

Visu to rezumējot, varam teikt, ka izpratne ir izziņas, atmiņas, hipotēzes un gribas apvienojums kā domāšanas procesa un jūtu sintēzes rezultāts.

Izpratnes galvenā funkcija ir apdomāta uzvedība un indivīda orientācija sabiedriskajā dzīvē, kultūrā un vēsturē, tās procesā tiek atklāti parādību nepieciešamie sakari, īpašības, likumsakarības, tiek meklētas un izmēģinātas mērķtiecīgas metodes un līdzekļi darbībai. Tādējādi pieredze tiek saprasta gan kā sabiedriskā subjekta mijiedarbība ar apkārtējo pasauli, gan arī kā šādas mijiedarbības rezultāts.

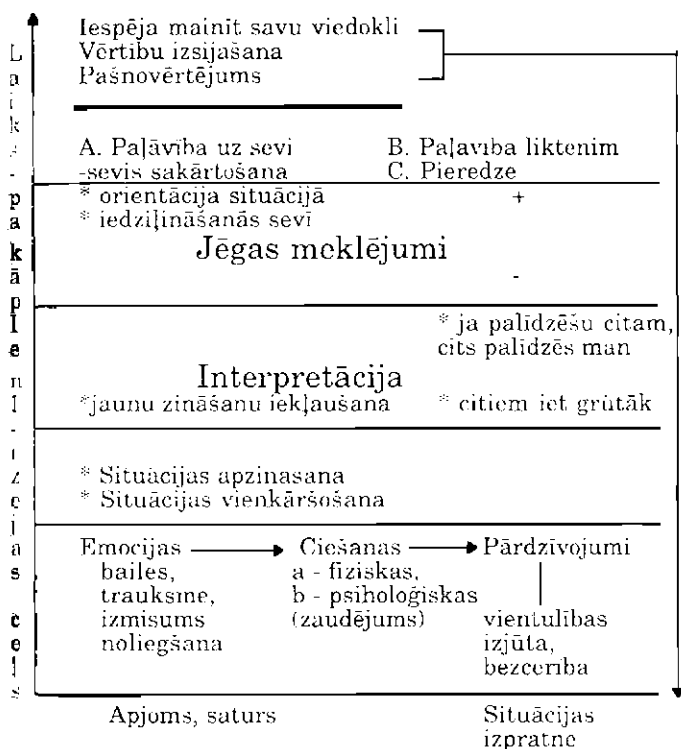
Izpratne ir nepieciešams komponents otra cilvēka izziņā. Savstarpējā izpratne - nepieciešams nosacījums saskarsmē.

Izprastās zināšanas par pasauli satur subjekta priekšstatu par to, kādai ir jābūt pasaulei. Izpratne šajā gadījumā ir esošā un nepieciešamā pretstatīšanas process un rezultāts. Izpratnes individuāla specifika vienmēr ir atkarīga no tās vērtību un sociālo normu sistēmas, uz kuru cilvēks attiecina izprasto. Ja normas, pēc kurām cilvēki orientējas savā ikdienas uzvedībā, stipri atšķiras, savstarpējā sadarbība nav iespējama un izpratne ir apgrūtināta.

Savstarpējā izpratne veidojas, saskarot priekšstatus par saskarsmes situāciju, kas ietver apspriežamo priekšmetu un partnerus. Izpratnes psiholoģiska pētījuma specifika izpaužas šī fenomena izziņāšanā - *cilvēku attiecību subjektīvās formas pret izpratnes objektu - un informācijas interpretācija.*

Savstarpējai izpratnei ir situatīvs raksturs; tā izpaužas konkrētā pieredzē un šīs pieredzes pārnešanas spēja. Taču cilvēks, apliecinot sevi darbība, pieņem noteiktu, aktīvu jēgas meklējumu nostādni jeb nostāju, kas spētu atrisināt ganga pašapliecinājuma problēmu.

Pārdzīvojumu pieredzē izpratni varam attēlot kā struktūrmodeļi, kas ietver sevī pakāpienus izejas meklējumu ceļā dzīves kritiskajās situācijās. Izejas meklējumu ceļš faktiski ir dzīves jēgas meklējumu rezultāts, kurā notiek sevis novērtējums, vērtību izsijāšana un iespēja mainīt savu viedokli (*sk. 1. shēmu*).



1. shēma. Pārdzīvojuma pieredzes izpratne

Arī pēc K. Horneja un R. Meija domām, cilvēka dzīves traģiskais nozīmīgums slēpjas pārdzīvojuma pieredzes izpratnē. Lielākās briesmas ir tās, ka mēģinājums sevi aizsargāt no bezcerīguma ved uz sāpīgu nemieru. Ja tas notiek un ja situācija kļūst nelabojama, sekas ir mūsu potenciālā ierobežošanās. Un vai nu mēs tad attīstāmies un augam kā

cilvēciskas būtnes, vai kapitulējam kādai autoritārisma destruktīvai formai. Nemiers ir savas personīgās, cilvēciskās vērtības zaudēšana, tie ir draudi kļūt par neko. Tāpēc cilvēka eksistence ir pastāvīga cīņa, kurā tiekam vai netiekam galā ar dzīves problēmām un virzāmies uz priekšu savu potenci īstenošanā.

Ja cilvēks nolēmj uzņemties atbildību, viņš nemiera pieredzi izlieto konstruktīvi. Ja viņš baidās uzdot būtiskus jautājumus, viņš noraida savu atbildību un bloķē savu potenciālu realizēšanu. Šajā gadījumā vainīgs ir arī cilvēka eksistences ontoloģiskais raksturojums. Stipram nemieram piemīt tendence ierobežot mūsu apzināšanos, un mes mēģinām pasargāt sevi no sāpēm, lietojot dažādus aizsardzības mehānismus, arī tos, kurus pirmais postulēja Z.Freids. Šī sekundārā aizsardzība kavē sevis paša aizsardzības īsto apgūšanu un tādējādi traucē augšanu.

Pieredzes un radošās apziņas augstākās virsotnes atsedzas savstarpēji maināmos jēdzienos. Apziņa pārkāpj savas robežas, kļūst transcendentāla, kad bez izkropļojumiem ieraugām patiesību. Intelektuālajā dzīvē cilvēks induktīvi izprot, ko nozīmē patiesība un zināšana. Sākotnēji tā ir patiesības ideja, skaidra, bet vēl neizvēsta. Gnozeoloģiski patiesība definējama kā prāta un lietu saskaņa, tas, kas atbilst īstenībai. Tātad šis definējums izteic aktīvu cilvēka līdzdalību un *saskaņu* ar realitāti. Šī saskaņa realizējas tāpēc, ka cilvēkam tā ir izprotama, jo satur iekšējo inteligibilitāti (saprotamību). Taču iekšējā inteligibilitāte veidojas ilgstoša procesa - dzīves pieredzes izpratnes procesā, kurā izkristalizējas cilvēka augstakas, dzīves jēgu saturošās vērtības. Cilveka dzīves pieredzes izpratne tātad ir nemitīga savas vērtību sistēmas apzināšanas un pilnveidošanas ceļš.

Rezumējot pārdzīvojuma pieredzes teorētisko izklāstu, varam uzsvērt, ka pārdzīvojuma pieredze prasa no cilvēka atšķirīgu iekšējo darbību; dažāda veida reakcijas parādās personības iekšējo resursu galējas aktivizācijas veidā, lai saglabātu dzīvību un vēlāk atrastu savu dzīves nodomu realizācijas iespējas (*sk. 2.shēmu*).

Paļāvība uz Dievu

**I. Augstākais (Mind) limenis**

+

## Pieredze

Dzīves satura izziņāšanas vajadzības

Pašapliecināšanās vajadzība - Atklāsmes vajadzības

**II. Transpersonālais limenis**

Fizioloģiskās vajadzības

Pašsaglabāšanās vajadzība

Sociālās vajadzības

Vajadzība pēc atziņas

Pašapliecināšanās  
vajadzība**III. Eksistenciālais limenis**

Societālās psihe īpašības

\* Mentalitāte (ievirzes, vērtības)

2. shēma. Vajadzību nomaīņa (izvērtošana)  
pārdzīvojuma procesa

Ļoti smagas dzīves situācijas cilvēkam liek pārvērtēt savas vērtību gradācijas, vienlaicīgi rekonstruējot savu ES būtību, jo cilvēka dzīve pamatā nav nekas cits kā pastāvīga kritisko apstākļu pārvarēšana.

Skēršļi cilvēka dzīves darbībā var būt fiziski, bioloģiski, psiholoģiski un sociāli. Krīzes situācijā vienlaicīgi tiek pārtraukta psiholoģiska nākotne, tās jēga un dzīves veselums, tāpēc šajā situācijā pastāv iespēja, ka sagraust visa cilvēka dzīves sistēma. Krīzes situāciju pārvarēšanas process tad arī ir pārdzīvojums, pie tam šī termina jēga ir saistāma ar kontemplāciju un negatīvām emocijām, kas atspoguļo apziņā subjektīvo attieksmi pret pārdzīvojuma izraisītāju faktoru. Pārdzīvojuma krīzes rezultāts var būt divējāds. Tas izpaužas vai nu kā krīzes rezultātā pārtrauktās dzīves atjaunošana, tās atdzimšana, vai arī tās pārtapsana principiāli jauna dzīvē. Jebkurā gadījumā tā ir personīgas, obligāti darbīgas, bet ne novērojošas dzīves veidošana, tā ir dzīves ceļa pašizveidošana jeb radīšana.

Tāpat pārdzīvojums ir sevišķs darbības process, kas patstāvīgs, dziļi individuāls process, kurā notiek

subjekta un ārējās pasaules - reālās dzīves problēmu - mijiedarbība. Taču šādi psiholoģiski motivēts darbības process nosaka augstas, intensīvas cilvēka psihiskās aktivitātes nepieciešamību, kuras pamatā ir noteikti psiholoģiski avoti, kas stimulē risinājuma rašanos pārdzīvojuma procesā.

Tāpat pārdzīvojuma pieredzes izpratne nav tikai sevis atspoguļojums un pašvertējums, ne tikai pasīvs atminējums, bet radošs akts, aktīva pašizziņa, kas spēj izmainīt vai *"ietekmēt apziņas vērtību - jēgas struktūru"*, *"kalpot par gribas ģeneratoru, garīgās enerģijas ģeneratoru"* (O. Drobnickis, 1974).

Pārdzīvojuma pieredzes izpratne ir arī apstākļu novērtējums cilvēka pašizziņai, cilvēka pašattīstības un pilnveidošanās ceļš. Tas ir ceļš pie sevis un citu izpratnes, cilvēka dzīves jēgas un vērtību izvērtēšanas, brīvas gribas fascinejums - radišana, savs liktenis, ceļš uz cilvēku un tautu savstarpēju izpratni, kas pieņēmusi augstus humanistiskus ideālus.

Taču noteicējs faktors pārdzīvojuma pieredzē ir psihiskās aktivitātes - garīgās spriedzes virzība uz dzīves jēgas un vērtību līdzsvarotību sevi.

Pārdzīvojuma pieredzes izpratnes problēma ir ne tikai psiholoģisks, bet arī filozofisks jautājums, un tā atrisinājums liek pamatus visas turpmākās dzīves psiholoģiskai ievirzei un dzīves jēgas filozofiskai izpratnei.

Pārdzīvojuma process jaanalīze ne tikai kā subjekta emocionālā spriedze un apziņas stāvoklis, bet arī kā cilvēka iekšēja daba - partapsana, kuras rezultāta cilvēks spēj pārciest sevišķi smagus dzīves notikumus, reizē saglabājot un atjaunojot sevi garīgo līdzsvaru, spēju tikt galā ar kritisku situāciju.

Vispārsteidzošākais ir šo cilvēku apgarotība, kas iegūta ciešanās un pārdzīvojumu pieredzē. Ciešanas uzlūkojot, ceļas arī šo cilvēku pašvērtības jūtas. Viņus vieno šī pārdzīvojuma pieredze, kas liek viņiem just domāt un darboties ar citādu jēgu un darbības motivāciju. Pamats šai apgarotībai ir pašvērtības izjuta, kuras kvalitāti ir noteikušas daudzas grūtības iemantotas un parbaudītas īpašības.

Gara spēks, kas demonstrēts pret tiranijas ļaunumu, atsedzot tās niecību, ir augstākā vērtība, kas būtiska visos laikos, jo, lai gan vēsture pierāda, ka nelielā laika sprīdī var iznīcināt veselas tautas, nevar uzvarēt totāls garīgs ļaunums. To pierāda

cilvēka spējas pretstāvēt, atrast sevi jaunu spēku un iespējas salauztajā dzīves programmā, spējas pacelties pāri apstākļiem un pierādīt, ka ļaunums ir tikai spēka izsmieklis, kura varenība balstās uz cilvēka bailēm un nezinašanu.

Viņu - nepatiesi apvainoto un sodīto dzīve kalpo kā apstiprinājums dzīves turpinājumam, absurda teoriju gāšanai un jau aprobežu cilvēciskuma tikumisko normu aizsardzībai. *Vai mēs to apzināties?*

*Atbilde:*

*Mīlie vecāki!*

*Jūs esat atstājuši mantojumu, ko nenopirkt pat par visas pasaules zeltu. Mīlestību uz savu tēvu zemi, uz darbu, uz cilvēku un godīgu cilvēka vārdu. Lai Dievs dod šo mantojumu nest stipriem un godīgiem mūsu bērniem un bērnubērniem savai Tēvzemei. Nepazaudēt šīs dziļas, mūžīgās saknes ar pagātņi. Nekad, nekad si stiprā koka saknes nenocērtiet. Ja nocirtīsiet - pazudīsiet.*

*Jums ir jārod droši, plati ceļi uz tēvu zemes ziedošo nākotni - uz brīvu, laimīgu Latviju! Sinī gaismas ceļā visu cietēju, mocekļu Svētība ies mūsu mūžos līdzī...*

*Vera Drizele, deportēta 1949. gadā*



*Ārija Karpova*

### **Psiholoģijas atvērtība un garīguma attīstība**

**D**zīves māksla ir galvenā no mākslam jebkuros laikos, bet tās vērtība īpaši augsta kļūst lielu pārmaiņu laikos. Dzīves mākslas apgūšanā palīdz filozofija, vēsture, reliģijas un kulturas vēsture, pasaules tautu un latviešu literatūra, mākslas dažādie veidi un, protams, psiholoģija, kura kā zinātne un prakse ir ļoti sazarota. Sociālais vadmotīvs psihologa praktiskajā darbībā – palīdzēt cilvēkiem sarežģītās dzīves kolīzijās, sākot ar bērnudārzu un beidzot ar nežēlīgu konkurenci lietišķajā pasaulē. Panākumu atslēga – uzticēšanās psihologam. Kādas pārdomas radušās, uzklāusot ģimenes kolīzijas?

Pāreju no vienas sabiedriskās iekārtas citā Latvijā “neiezīmēja strikti robežstabi” vai “visas tautas aktīva ciņa”. Pāreju noteica atsevišķo aktivitāšu gan laikā, gan telpā kopsaplūdums, noteikta vēstures gaitas loģika ar daudzu valstu un tautu iesaistišanos. Mēs daudz ko nezinām no tā, kā tas notika reāli, un vēl vairāk nezinām par to, kā tas atainojies psiholoģiskajā spogulī, tautas kopumā un katra konkrētā cilvēka garīguma krātuvēs... Tur vissvarīgākie nereti ir gaistošie pustopi, nianšu zīmējumi, samezģlojumi... Mēs zinām par to visu ļoti maz, pat neapzināties nezināmā, neapjausta apjomus. Katrs meklē savu apjautu un skaidrojumu, daudzi apvienojas, lai meklētu un atrastu kopīgiem spēkiem. Visātrāk “patiesību” atrod varas un naudas turētāji, jo ik dienas jāpieņem strikti jauni lēmumi, lai vēl pārliecinotāk valdītu un bagātību vairotu... Sava sāpīgā patiesība rodas to prātos, kuri atrodas Gausa līknes (normāla sadalījuma) preteja - nulles pozīcijā, kuriem nav un nekad nebūs ne viena, ne otra. Vairakumu veido pēdējie, bez izteiktas tā saucamās vidussķiras, kuru galvās tad arī rodami

patiesības daudzie varianti ar dažāda dziļuma un pamatotības pakāpi...

Mēs tik maz pazīstam cilvēka **dabu** līdzās ikdienā paustajai pašpārlicinātībai par pretējo. Laikam viens no pamatcēloņiem garīgās harmonijas veidošanas un stabilizēšanās dramatiskajām, pat traģiskajām peripetijām ir psiholoģisko, fizioloģisko un tikumisko likumību principiāla nesakritība.

Tūkstošgadēs cilvēces kultūra un zinātne uzkrājusi milzīgu pieredzi dzīves mākslā un līdz ar to garīgās stabilitātes noteikta līmeņa sasniegšanā. Katrs cilvēks no tā paņem savu mazumiņu vai daudzumiņu, piedāvā savu pienesumu, iemieso iedarbināto arhetipu izpausmes atbilstoši savām vienreizējām nosliecēm, jūtām, raksturam, attieksmēm – tā tad individualitātei, lai kāda mēroga tā arī nebūtu.

Mūsdienu dzīves “mužeklis” – iesaistīšanās sabiedriskajās aktivitātēs, darba vai ekonomiskajās attiecībās, ģimenes kompleksajās emocionāli tikumiskajās utt. – it kā objektīvi daudz vairāk veicina iekšējo pretrunīgumu, nesakartotību, nesaskaņotību, saraustītību... līdz nespējai veidot garīgas un loģiskas konsekvences rosinātu, emocionāli stabili iekšējo pasauli vai dvēseli.

Katrā ziņā sakoptas dvēseles, garīgā veseluma un līdzsvarotības sasniegšana kā mērķis prasa milzīgu, ļoti saspringtu, speciālu darbošanos. Iekšējās pasaules nesakartotība un nelīdzsvarotība ir “drošākais” pamats tam sociālo attiecību formām, kuras nesaistās ar sadraudzību, sadarbību, vertikālo un horizontālo kontaktu sabalansētību, aktīvu altruistisku pašaižliezīguma tendenču dzīvi un dzīvīgumu apliecināšanu, auglīgo virzienu. Gluži otrādi, sociālo kāpņu visos līmeņos - pārvalde - izpildītāji, darba devējs -ņēmējs, ... skolotājs un audzinātājs – audzēkņi, ... vecāki un bērni, vīrs un sieva... viņu attiecības, darbošanos un uzvedību pārāk bieži determinē patmīlība, manas vajadzības, ne otra vai citu vajadzības, manas intereses un retāk arī manu tuvāko problēmas, un ne mazākā mērā – ne manu “tuvāko Tālāko”, bez kuriem nebūtu šī vienīgā Latvijas valsts vīrs zemes. Mūsu pašreizēja premjera bieži atkārtotā frāze “Es milu šo valsti” kļuvusi par liekulības un neīstuma simbolu.

Kas tam var stāties pretī? Kas būtu aktīvi liekams pretī **nekopības** impulsiem? Garīgā attīstība vispār un garīguma uzkrājumu pārstrukturēšana un papildināšana noteikti ir pamatu pamats. Tas

apzināti aizsākams ģimenē. Garīgums un izglītošanas ievirzes, kas sāktojas ģimenē, ir neatraujami saistītas parādības. Par izkoptu garīgumu liecina nobriedušas personības augsts attīstības un pašregulācijas līmenis, kurā dzīves darbību un ikdienas uzvedību nosaka augstākās morāles vērtības. Lai varētu cilvēka iekšējo pasauli raksturot ar garīguma dimensiju, jānoskaidro noteiktu priekšnosacījumu esamības un tapšanas līmenis. Šie priekšnosacījumi ir iekšējās pasaules **veidola veselums** un **mērķtiecība** ne ka situatīvas izpausmes, bet balstītas iegūtās pieredzes un zināšanu jēgsakaros, to apzinatībā. Tās, protams, iekļauj arī zināma "pārrāvuma" periodus, ko raksturo iepriekšējās pieredzes pārskatīšana sakarā ar tās iespējamo disfunkcionalitāti, subjektīvs krīzes pārdzīvojums, mokoši jaunu "risinājumu" meklējumi, neziņas un nenoteiktības garāki vai īsāki mirkli, kas šķiet mūžība utt.

Tikai dziļa **sevis** (un laikabiedru) izziņāšana sadarbojoties, saskaroties, daudzveidīgi komunicējot ļauj kļūt **brīvākam** un **atbildīgākam** ikdienā. Garīgs un garīgumu iemiesojošs cilvēks nav iedomājams kā izolēts, tikai savas egocentriskās vajadzības apmierinošs indivīds, kas ikdienā risinātu savas personīgās problēmas, saistītas ar personīgo efektīvo piemērošanos pastavošajam sociumam kā sistēmai. Garīgs cilvēks pietiekami konstruktīvi un galvenais atbilstoši savai uzskatu sistēmai risina arī tās, bet vienlaicīgi izjūt **vispārcilvēciskus mērķus**, apjauš savu vietu tautas (bet varbūt cilvēces) pagātnes – tagadnes – nākotnes tikumisko vērtību aizsargāšanā, attīstīšanā un iemiesošanā.

Sava garīguma kvalitāti un kvantitāti indivīds aktualizē un iegūst ikdienas aktivitātēs, apjaušot to un veidojot savu potenciālu tapšanas – pašaudzināšanas, mācīšanās, mainīšanās un pārveidošanās - gaitā.

Cilvēks piedzimst ar orientācijas refleksi, piedzimst zinātkārs, ar jaunu iespaidu vajadzību (L. Božoviča), ar nepieciešamību veidot orientēšanās modeli vai sistēmu, ar pieķeršanās un atdarināšanas tieksmi (E. Fromms). Bez šaubām, cilvēkam ir arī daudz citu vajadzību...

Par **veselu** var uzskatīt tadu sabiedrību, kurā atbilst cilvēka vajadzībām – vismaz tām, kuras ir **objektīvi** novērtējamas izpētes procesā. Pastāvīga zināšanu apguves un paplašināšanas vajadzība ir

nemainīgs cilvēkberna atribūts, ja neiejaucas pataloģiju veicinoši spēki.

Augstākā garīguma nesēji rodas un veidojas uz plašas garīgi veselās un attīstītas populācijas fona un tās radītos, ne vienmēr taustāmos ietvaros. Jebkuras izglītošanas ievirzēm pretstavošas, apzināti vai neapzināti izveidojušās barjeras ir bīstamas kā katra atsevišķa individa nācījas garīgajam potenciālam.

Cilvēks piedzimst, aug, veidojas un sāk pašrealizāciju ģimenē. Par ģimenes situāciju saistībā ar izglītošanās ievirzēm un līdz ar to garīguma veicināšanu var spriest, tikai apskatot to kā sarežģītu, kompleksi determinētu sistēmu. Ģimenei ir pastarpinātājas un saistītājas loma – tā ir pirmā sabiedrība bērnam – un tāpēc atbildīga par topošās personības, arī par tapšanas procesa iekļauto emocionāli saistīto ģimenes locekļu – no vienas puses, un sociālās struktūras, no otras puses, optimālu sasaisti. Optimāli tādējādi, lai veicinātu bērna (un katra ģimenes locekļa) attīstību, respektējot viņa dabisko potenciālu, iekšējo dabu, un atraisītu viņa darbīgu patstāvības, garīguma, brīvības, atbildīguma un konkrētas kompetences virzienā tā, lai sabiedrība darba sadales procesā būtu ieguvēja, lai topošās personības īpašības un spējas veicinātu nācījas tagadnes vai nākotnes progresu gan ikdienas, gan paliekošākas darbības rezultātā.

Sabiedrība nevar pastāvēt, ja tās pamatvajadzības – dzīves procesus nodrošinošo priekšmetu (lietu, vielu utt.) ražošana vai to ieguve apmaiņas ceļā, saražoto bagātību pārvalde un sadale, jaunās paaudzes socializācija, jaunpiedzimušo un mazo bērnu, kā arī veco cilvēku, vājo, slimo, invalīdu un citu dažādi cietušo vai ļauna likteņa pabērnu aprūpe utt. – netiek apmierinātas. Tātad atsevišķām personībām kā sabiedrības locekļiem jābūt **motivētiem** tieši uz tām aktivitātēm un darbībām, kuras atbilst **sabiedrības** vajadzībām – tās pastāvēšanas nodrošinājumam. Lieki teikt, ka personībai – **liderim pēc būtības** šīs spējas un motivētība piemīt augstākajās pakāpēs.

Ģimenes kodols ikdienas dzīves aktivitātēs ir šis **liclais** motivācijas nodrošinātājs, radītājs, veidotājs, attīstītājs. Pašreizējos apstākļos ģimenes socializācija iezīmējas arī izteikti negatīvas tendences, kuras bloķē produktīvu dzīvi, iedragā cilvēka bioloģisko būtību, traucējot izpausties enerģijai un spontanitātei, kura ir vissvarīgāka cilvēka paštapšanā.

Ģimēni veidojošie cilvēki kā neatkarīgas personības, viņu apzinātais un neapzinātais dzīves un garīguma kopšanas veids, specifiskās sociālās un individuālās aktivitātes arī nosaka gan ģimenes autonomijas pakāpi un iespējas, gan arī ģimenes kā mainīgajiem sociāli ekonomiskajiem apstākļiem pretstāvētāja subjekta spēku.

Paaudžu sakarus ģimenes audzināšanas funkcijas realizācija īpaši aktualizē dzīves intensifikācija, papildizglītības nepieciešamība, paaugstināta darba slodze utt. Mūsdienu sabiedrībā dominē tā sauktā multikulturālā vide, kurā var tikt akcentēti polipopulāri aspekti. Un tieši šajā ziņā vecvecāku piedalīšanās audzināšanā no visagrakas bērības var būt īpaši daudzsolōša. Bagātā un reize mīloši dāsnā pieredze mazbērniem un mazmazbērniem var sniegt neapveramas bagātības. Tautas dziesmas, paradumi, rituāli, dažādu kultūras pārvērtību nepartrauktība, tolerance, iecietība, pietāte pret **citādi** domājošiem, jūtošajiem, darošajiem un neuzspiesta iepazīšanās ar tiem caur vecvecāku pieredzi – šī garīgā vērtība ir neizmērojama. No masu mēdijiem un ikdienas sadzīves pāri visu vecumu bērniem gāžas informācija par vardarbību, zagšanu, seksuālām perversijām kā ... gandrīz dabisku dzīves sastāvdaļu. Vai patiesi, piemēram zagšana gan ikdienas, gan valstiskā līmenī ir jau uzskatāma par **cilvēka kā personības** un dzīves **līdera** cienīgu nodarbošanos? Vai tā ir savienojama ar garīgumu?

Katram cilvēkam ir nepieciešama dzīves **teritorija**. Zvēriem piemīt teritorijas instinkts, kurš arī nesaudzīgā ciņā realizējas. Ģimēni pēc valsts pamatlikuma ir tiesības uz savu teritoriju – mitekli, dzīvokli, māju, pili – to noteiks katra spējas. 1998. gadā Latvijā no dzīvokļiem izlikta 2007 ģimenes. Vairāk par pusi latviešu ģimeņu dzīvo divistabu dzīvokļos, kas arī neveicina fizisku un psihisku veselību, emocionālu un intelektuālu līdzsvarotību, kura nepieciešama produktīvam darbam un saskarsmei.

Latvijā dzīvo 640 tūkstoši pensionāru – kāds milzīgs garīgais mantojums un multikulturālas vides veidošanas balsts tas varētu būt sabiedrībai, ja lielākā daļa no viņiem neciestu badu, vientulību, nošķirtību, pamestību un pat dzīvības briesmas, ievērojot to noziedzības statistiku, kas saistās ar lauku māju un tāpat pilsētas dzīvokļu aplaupīšanu un veco cilvēku ievainošanu un nogalināšanu. Viņi

atrodas savas dzīves beigu posmā, un viņiem palīdzība, sabiedrības cēlums nepieciešams **tūlīt**, cita laika vairs nebūs.

Mūsu pētnieciskās darba grupas ietvaros psihoterapeite L. Rutka savas prakses analizē nodala trīs pamatvajadzības, uz kurām, pēc viņas domām, balstās pārējās un no kuru apmierināšanas pakāpes ir atkarīga cilvēka **laimes** izjūta un līdz ar to arī problēmu lielums. Tās ir:

1. tieksme sevi apliecināt;
2. tieksme pēc mīlestības;
3. tieksme pēc psiholoģiskas drošības.

Vai eksistē atsevišķa – vajadzība būt garīgam, pēc garīguma? Noteikti eksistē vajadzība būt garīgi attīstītam, vismaz katram pieejamā, viņam raksturīgajā izpratnē (piem., but viltīgākam, apkārtīgākam) labākam konkrētās aktivitātēs...

Kopdzīves uzsākšanai nepieciešams augsts un dziļš personības briedums. Neabsolutizējot **vecuma** nozīmi, tomēr Rietumu tendence doties likumīgā laulībā 26-30 gadu vecumā ir likumsakarīga. Cilvēkam vajadzētu iziet pašapliecināšanās, draudzības un mīlestības attiecību veidošanas skolu, pašam iemācīties psiholoģiskas drošības pamatus un paņēmienus.

**Nenobriedusi** personība citus piemēro savu nepilnību kompensācijai vai slēpšanai, plēš "ielāpiem vai pa diedziņam", lai aizklātu savas – tomēr savas personības funkcionāli "negatīvās daļas – vājās vietas. Tā ir sāpīga procedūra un īpaši kaitīga (pataloģizējoša!), ja ieilgst, kļūst hroniska. Tās simptomi neveicina garīgās veselības pamatnes stiprumu nekādā ziņā. Daudzi simptomi liecina par ģimenes humāno saišu apdraudētību un līdz ar to garīgās veselības, pašcieņas un ticības saviem spēkiem apzinātas kopšanas nepieciešamību. Izgļītošanās ievirzes, atvērtība zināšanām ir spēcīgs līdzeklis šajā ziņā. Dehumanizācija saistās ar cietirdību un vardarbību, vainas meklēšanu otrā, paš aizsardzības pieaugumu utt.

Ja pieņem par pamatu humanistiskās vai fenomenoloģiskās psiholoģijas pamatprincipus, tad "katrs cilvēks savās darbībās vadās pēc **saviem priekšstatiem**", un, lai viņš tiem uzticētos, paštapšanas procesā grūts attīstības ceļš veicams, pilns traucsmes, nemiera, nenoteiktības, jo cilvēka darbība ris dinamiskā vidē, procesā, nemitīga mainībā. Bet tikai **procesā** Es (kam pieder visi

priekšstati) pakapeniski, **īsti**, drosmīgi arī atklājas, iemiesojot pašstenošanās tendenci. Darbošanas process prasa pastāvīgi pieņemt **patstāvīgus** lēmumus, un šī **patstāvība** augstas nenoteiktības apstākļos arī izraisa trauksmainību. Tomēr apbalvojums par izciesto ir nozīmīgs un subjektīvi “salds” – personības neatkarības apzināšanās. Bagātākas iekšējās garīgas pasaules veidošanās, dzīves samezglājumu pārvarēšanas pieredzes uzkrāšanas, kas pakapeniski arī ved uz personības – lidera pozīciju, pēc būtības. Jebkurās sarunās, diskusijās un jo vairāk dokumentos jābūt piesardzīgiem, lietojot izteicienus par “atbilstību izglītības standartiem”. Kas mūs interesē vairāk – neatkarīga, brīva, izvēlēties protoša un par izvēli atbildēt griboša utt. jauna cilvēka tapsana vai standartizēts cilvēks? Pedētais veidojas mūžīga nedrošība un bailēs “neatbilst standartam”, “būt nepareizam”... un sakarā ar to nosodītam un nepieņemtām. Tad cilvēks neveidojas ne iekšēji brīvs, ne saprotošs, ne empātisks, ne humāns, ne mīlēt protošs attiecības ar citiem.

Bet “mīlestība ir asinis, kas riņķo tevi un mani bez tām mēs sažūstam” (S. Rone, 1998).

Un vienlaikus **vispāratzīts** secinājums dažādas pārliecības un daudzu psihologu darbos - mūsdienų cilvēka psiholoģijas īpatnība – jūtu dzīves noplicināšanās vai agresīva uzbudinājuma rašanās vieglums. Šī īpatnība radusies kā loģiskas, objektīvas sekas tam, kas notiek pasaulē:

- sociālie, sociālekonomiskie un politiskie (militārie) apvērsumi,

- zinātniski tehniskā progresa augļu komercializācija,

- urbanizācija ar multikomunikāciju<sup>1</sup>, kura producē emocionālos standartus, šablonus,

- sēdošā civilizācija (datortehnika, TV, kino, teātris), kas radījusi disproporciju starp fiziskajām un nervu slodzēm, tā veicinot atkāpes fiziskajā un garīgajā funkcionēšanā utt.

Kad cilvēks cieš no iekšējās sadalītības, komunikācijas pārbagātības un nervu pārslodzes, kas ir tikai daļa no ikdienas psiholoģiskā raksturojuma.

<sup>1</sup> Pēc angļu sociologu datiem, vidēji pilsētņiekam ir no 500 līdz 2000 pazīstamu cilvēku, ja viņš nav mazulis, bezdarbņieks vai pensionārs.

viņš egoizējas, kļūst "es" centrisks, jo norūpējies par pašsaglabāšanos.

Informācijas pieejamība, izglītība mūža garumā, mākslas izpratne un pārdzīvojums utt. veicina **pašvērtības** veidošanos. Tātad pastiprinās **individualizācijas** process, kurš it kā optimistiski ved uz nākotni ar tādu personību veidošanos, kam piemīt sarežģīta un bagāta iekšējā pasaule, kaut kontinuuma vienā galā var atrasties izteikti "egocentriskas pašvērtības" nesējs, bet pretējā pusē - līderis, kura vērtības kalpo kopībai.

Psiholoģijas zināšanas palīdz galvenajā - pašam maksimāli rūpēties par savu garīgumu visās tā izpausmēs. Īpaša nozīme ir t.s. psiholoģiskās domāšanas attīstīšanai, ar ko jāsaprot tās domāšanas veids, kurš vērstu uz dvēseles jeb psihes procesu un to mīļdarbības ar apkārtējo vidi izpratni. Akadēmiskā psiholoģija, centīgi sekojot dabaszinātņu piemēram un rūpēdamās par **zinātniskumu**, sliecas aprakstīt cilvēka pasauli līdzīgi tam, operacionāli un formalizēti mērot jūtas un vajadzības, objektivizējot reakcijas kā psihs darbības materiālās izpausmes. Psiholoģijas praktiskajā pielietošanā tas ved uz tās "organiskas" blakus nolikšanas citiem "priekšmetiskajiem" speciālistiem - skolotājiem, ekonomistiem, juristiem, arstiem, politologiem u.c. Tātad psihologs izrādas blakus tiem, kuri galvenokārt nodarbojas ar priekšmetisko pasauli. Tālāk gribētos citēt krievu akadēmiķa V. Ponomarenko 1993. gadā izteiktās domas manā brīvā interpretācijā. Atrāsianās blakus priekšmetiskajiem speciālistiem - šajā apstākli arī slēpts iemesls psiholoģijas kā specialitātes par cilvēka Dvēseli vājais prestižs. Psiholoģija it kā atrodas pasaules celtnes dibenā - laiks uzpeldēt augšā. Fiziķi jau ir sapratuši, ka tagadējā pasaules ēkas fiziskā aina būtu būtiski attīstāma. Vai tiešām mēs vēl nejutām, ka kosmisma gars dzīvās matērijas biolauku, ģeopolitiskās domāšanas, Visuma apziņas **otrā** Es veidoles jau jutami un trausmaini ietekmē mūsu intelektu? Psiholoģijas zinātni gaida epohāls atklājums, ja tā aizdomāsies par Gara fizisko atainojumu uz zemes bioenerģētisko meridiānu veidā. Zinātnieki ir apzinājuši garumus un platumus fiziskai orientācijai telpa, sakariem ar apkārtējo dabu. Tieši tāpat ir arī garīgie meridiāni, kur telpā - Izplatījumā krustojas garīgie un dabas spēki, veidojot kosmogoniskā un zemes gara vienotības ģenerāciju lauku. Visplanetas



savstarpējās garīgās sapratnes veidošanās vārdā psiholoģijas zinātnei piederētos nodarboties ar apziņas kanāliem ārpus cilvēka, ar tiem kanāliem, kuri uzņem vienotu enerģiju no kopīgiem visaptverošā prāta ģenerācijas laukiem. Cilvēka pasaule kļuvusi pārāk alogiska un cietsirdīga. Kaut uz zemes ir pietiekošo visa tā, kas nepieciešams cilvēka dabiskajam satam. Taču nav cilvēkam pietiekamas spējas **uzturēt gara** – garīguma lāpu – tā ne tikai dziest, bet arī ļaundabīgi kropļojas. Kaut kādu iemeslu dēļ, acimredzot, ir pazaudēts Visuma saprata enerģētiskās atkodēšanas mehānisms... Ja pieņemam, ka eksistē psihiskais lauks, jābut arī psihiskajai vielai. Visdrīzāk Visuma izplatījumā tā eksistē kā informācijas substance, kura aizbrāžas garām mūsu apziņai. Atšifrēšanas kods, jādoma, saistāms ar laiku, kurš nesakrīt ar mūsu termodinamiskās dzīves cikliem. Jādoma, ka tieši biolauka garīgās telpas organizētības pakāpes nesakārtotība ar fiziskā lauka organizācijas limeni laika rada šķēršļus svarīgākajam no iespējamiem atklājumiem. Un šis atklājums ir Gara vienotības Izplatījumā psihiskā satura kods. Cilvēki uz Zemes ir izauguši no Dabas “biksītēm” un sak izjust savu alogiskuma un haotisma stāvokli, savu vientulību. Dvēseli sāk nomākt esamības bezjēdzīguma izraisīta pusapzināta trauksmainība. Tas arī diktē neatliekamu nepieciešamību meklēt un atrast principiāli jaunas, iespējams, **psiholoģiskā teoloģiskas** paradigmas Garīgas apvienošanas interesēs.

Psiholoģija kļūs par vienu no prestižākajam zinātnēm, ja tā neizvairīsies no mokošiem Himēras uzdevumiem. Un tāds uzdevums noteikti ir sasniegt garīgo spēku, tikumisko sākumu izziņas limeni ne tikai valsts vēstures vai pastāvošās civilizācijas telpā, bet krietni vien tālāk aiz tās robežām. Tad var saplūst zinātniskā un reliģiozā apziņa, kura varētu kļūt par visplanētas mehānismu psiholoģiski pilnskanīgai pietātei Dzīves un dzīvības priekšā, kas ir augstākā radības pakāpe, un nāves kā nemirstības priekšā – Kosmiskā Sākuma cikliskuma un atkārtojamības rezultātā. Ja iemācīsimies pazīt Gara spēkus, ātrāk pratīsim psiholoģiski pašpārvaldīt arī tā sociumu visās iespējamās izpausmēs.

*Elmīra Cacure*

**Visbūtiskākās pieredzes meklējumos:  
Ieskats K. g. Junga atziņās par reliģiju**

**A**nalītiskās psiholoģijas pamatlicējs K.G. Junga psiholoģijas vēsturē iegājis ar saviem konceptiem par kolektīvo bezapziņu, tās arhetipisko saturu un ar šiem abiem jēdzieniem saistīto personības individuācijas (sevis apzināšanās, izkopsēšanas, tapšanas un piepildīšanas) ceļu. Uzskatu daudznozīmīgums Junga tekstos, jautājumu traktējuma nenobeigtība, atvērtās perspektīvas, blīvais kultūrvēsturiskais fons, aizplivurotās norādes un mājiņi padara Junga darbu lasīšanu par aizraujošu, dažam labam arī kaitinošu (skat., piem., Pola Rikēra piezīmi: Рикер П. *Герменевтика и психоанализ. Религия и вера*, М.: "Искусство", 1996, с. 111) nodarbi. Var pievienoties I. Šuvajevam, ka Junga teksti ir "aicinājums uz sarunu, pārdomām", centieni "iesaistīt radošā apjēgsmē".<sup>1</sup> Ar to arī ir izskaidrojams atšķirīgais Junga sacerejumu un viņa personības traktējums – katram savs Junga.

Arī Junga darbi par reliģiju ir sarežģīti un daudznozīmīgi. Tajos ir rodamas kaismīgas reliģiskas pārdomas un meklējumi, arī Junga paša reliģiskās pieredzes izklāsts; tajā paša laika viņam piemita nopietnam zinātniekam "nepiedienīgas aizraušanas" ar okultismu un gnosticismu. Tādēļ Junga macība tiek saukta arī par mūsdienu gnosticismu.<sup>2</sup> Tas, ka Junga lokalizēja reliģiskās pieredzes un ideju avotu

<sup>1</sup> Junga K.G. *Psiholoģiskie tipi*. – R.: Zvaigzne ABC, 1996, 2. papildin. izd. – 19.lpp.

<sup>2</sup> Šuvajevs I. *Psihoanalīze un dzīves māksla*. – R.: Intelekts, 1998, 2. izd. – 19.lpp.

cilvēka psihē, pamudināja apsūdzēt viņu psiholoģismā, agnosticismā un pat ateismā.<sup>3</sup> Vienlaikus viņš nodēvēts arī par “dziļi reliģiozu cilvēku”,<sup>4</sup> “vientuļnieku, kas rūpīgi izstrādā pats savu pestīšanas plānu”<sup>5</sup> ...

Jungs pats tiecas novilkt reliģisko fenomenu psiholoģiskās pētniecības robežas: “.. ir noteikts arī ļoti skaidrs psiholoģiskās pieejas lietojuma ierobežojums. [...] Arī reliģijas [tāpat kā mākslas – E.C.] jomā mums ir jāveic līdzīga nošķiršana: arī tur psiholoģisko interpretāciju var attiecināt tikai uz emocionālajiem un simboliskajiem fenomeniem, kas nekādā ziņā neskar un nevar skart reliģijas būtību. Pretējā gadījumā ne tikai reliģiju, bet arī mākslu aplūkot kā psiholoģijas apakšdisciplīnu”.<sup>6</sup>

Bezapziņu Jungus uzskata par reliģiskās pieredzes starpnieku, “mediju”.<sup>7</sup> To, ka dievība uz mums iedarbojas, mes varam konstatēt tikai ar psihes starpniecību, bet nespējam konstatēt, vai tas izriet no Dieva vai no bezapziņas.” Jungus piezīmē, ka viņa vērojumi nav mēģinājumi pierādīt Dieva esamību, bet tikai apliecina dievības arhetipiskā tēla eksistenci – no psiholoģijas viedokļa par Dievu vairāk neko nevar pateikt.” Reliģiskās pieredzes galīgais cēlonis ir viņpus cilvēka izziņas iespējām.<sup>8</sup>

Interpretējot Dievu kā kaut ko cilvēka psihiskajā struktūrā, netiek mazināta Viņa esamības ticamība, bet gan mēģināts tuvoties iespējai viņu izprast.<sup>9</sup> Tāpat arī tas, ka tā sauktie metafiziskie izteikumi tiek uzlūkoti kā psihisks process, nebūt nenozīmē, ka tie ir tikai “kaut kas psihisks”. Šādas izpētes robežu

<sup>3</sup> Wulff D. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary View*. New York: John Wiley and Sons, 1991, 434. lpp.

<sup>4</sup> Renģe V. *Psiholoģija: personības psiholoģiskas teorijas*: lekciju kurss autora redakcijā. R. : Zvaigzne ABC, 1999, 45.lpp.

<sup>5</sup> Wulff D. *Psychology of Religion*, 444. lpp.

<sup>6</sup> Jungus K. G. *Par analītiskās psiholoģijas attiecībām ar poētisko jaunrādī*, “Grāmata”, 1990, Nr. 9. 15.lpp.

<sup>7</sup> *Tagadnes izaicinājums: Karla Gustava Junga 120. dzimšanas dienai veltīts rakstu krājums.*, R.: Intelektis, 1996, 42.lpp.

<sup>8</sup> Юнг К.Г. *Ответ Нову*, М.: Аст, Канон, 1998, с. 234.

<sup>9</sup> Юнг К.Г. *Архетипи и символ*, М.: Renaissance, 1991, с.171.

<sup>10</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 42.lpp.

<sup>11</sup> Юнг К.Г. *Воспоминания, сновидения, размышления*, М.: Аст 1998, с.422.

apzināšanās iezīmē jaunas, daudz augstākas izziņas sākumu<sup>12</sup> ...

Šie un līdzīgi Junga izteikumi pieļauj secināt, ka Junga atzinis arī ārpus cilvēka un pāri cilvēkam stāvošas garīgas realitātes iespēju, lai gan atsakās no intelektuālām spekulācijām par to. Junga nenodarbojas ar transcendences jautājumiem teoloģiskā traktējumā, viņu interesē Dieva pieredzes atspīdums cilvēka dvēselē un šīs pieredzes rezultātā notiekošās transformācijas. Junga pieeja ir aicinājums kristīgās mitoloģēmas izprast kā iekšējas simboliskas norises cilvēkā.<sup>13</sup> (Šī ievirze izraisa zināmas asociācijas ar Bībeles mācību par Svēto Garu, kas mājo cilvēkā, māca un aizstāv viņu, atgādina viņam dievišķas patiesības, - lai gan, protams, Junga uzskatus šajā jautājumā nevajadzētu pārprast.)

Starp faktoriem, kas ietekmēja Junga priekšstatus par reliģiju, būtiska nozīme ir viņa bērnības un agrinās jaunības pieredzei, kas aprakstīta viņa interesantajā dvēseles autobiogrāfijā "Atmiņas, sapņi, pārdomas". Jaatgādina, ka Junga tēvs bija luterāņu mācītājs, tādejādi mazais Karls Gustavs ar reliģisko vidi un idejām saskaras vistiesākajā veidā, bet to izraisītā ietekme nebija tāda, kādu Junga audzinātāji varbūt būtu cerējuši... Atmiņu grāmatā aprakstīts, kā zēnā mostas aizdomas un neuzticēšanās pret viņa reliģiskās vides radīto shematisko Jēzus tēlu.<sup>14</sup> Viņu vairāk valdzina un piesaista visuvarenais, godības noslēpumā tītais Dievs: "Es lūdzu Dievu, un tas tiešām iedarbojās uz mani nomierinoši, šeit nebija pretrunu. Pret Dievu es neizjutu neuzticēšanos. Vēl vairāk. Viņš nebija "melns cilvēks" [dramatisks mazā Karla Gustava bērnības pieredzes tēls - E.C.] un nebija "Herr Jesus", kas spilgtām krāsām attēlots gleznas ļaužu, kas izturas pret Viņu familiāri, ielenkumā. Viņš (Dievs) bija nekam nelīdzināma butne, kuru, ka es biju dzirdējis, neviens nespej iztēloties. Viņš bija, neapsaubāmi, kaut kas līdzīgs ļoti varenam sirmgalvim. Manai izjutai atbilda bauslis: neradi sev elkus. Pret Dievu nedrīkst izturēties tik familiāri kā pret "Herr Jesus", kas nevienam nebija nekāds

<sup>12</sup> Юнг К.Г. *Ответ Нову*, М.: Аст, Канон, 1998, с. 98.

<sup>13</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 22.lpp.

<sup>14</sup> Юнг К.Г. *Воспоминания, сновидения, размышления*, М.: Аст 1998, сс. 28., 29.

“noslēpums”.<sup>15</sup> (Jungs tā arī neatrod Kristū Pestītāju, bet vēlākajos gados viņa tekstos nereti izteikti cieņas un bijības pilni vārdi par Jēzus personību.) Atmiņu grāmatā Jungs arī apraksta savu pusaudža gadu viziju, kā Dievs no debesīm, no sava zelta troņa, satriec drupās katedrāli. Drausmīgās vīzijas redzējumu zēns uztver kā Dieva gribu, un šī pieredze liek viņam secināt, ka Dievs spēj būt arī šausmīgs.<sup>16</sup> (Cita starpā, šis redzējums varētu arī norādīt, ka dzīvā Dieva pieredze dažkārt ir kontrastējoša ar cilvēku priekšstatiem un iepriekšpieņēmumiem, kurus šajā gadījumā simbolizē katedrāles tēls.) Jaunā Junga reliģiskā pieredze saistās ar Dieva ambivalences un antinomiskuma izjūtu. Nevienš viņa tuvumā, šķiet, nespēj to līdzdalīt. Savos reliģiskajos meklējumos Jungs parlapo dogmatikas gramatas, bet atrod tajās tikai skaistus un tukšus vārdus.<sup>17</sup> Viņš jūtas vientuļš savās šaubās, bet nespēj dalīties ar tēvu, jo intuitīvi jūt, ka viņš atbildēs tā, kā viņam liek darīt pienākums, ka viņš baidās domāt dziļāk, baidās no nepastarpinātās Dieva pieredzes, kas var izrādīties arī neparasta un satricinoša<sup>18</sup> ... Jungs izsaka nožēlu, ka viņa tēva ticības aizspriedumi un bailes nav ļāvušas viņam piedzīvot dzīvo Dievu, kas paceļas pāri visam brīvs un visvarens un aicina arī cilvēkus kļūt tikpat brīviem.<sup>19</sup> Jaunajam Jungam šī pieredze ir dota: “Es vairs nebiju vientuļš, es atrados ārpus laika, un Viņš, kas bijis vienmēr un bus vienmēr, galu galā man atbildēja. Šis manas sarunas ar manu Otro [Es] bija dziļš pārdzīvojums – no vienas puses, smaga ciņa, no otras – vislielākā svētlaieme”.<sup>20</sup> Šajā aprakstā saruna ar Dievu ir vienlaikus arī pašsaruna. Jungam jau toreiz šķiet, ka reliģiskie priekšstati cilvēkiem var aizstāt attiecības ar dzīvo Dievu un liegt cilvēkiem nepieciešamību izprast ticības jautājumus.<sup>21</sup> Iesvētības un pirmā Svētā Vakarēdiena saņemšana rada Jungā vilšanos. “Varbūt es pats biju pie tā vainīgs?”, viņš prāto. “Bet es gatavojos tam visā nopietnībā, cerēdams, ka tikšu apgaismots un piedzīvošu Dieva žēlastības brīnumu, - bet nekas nenotika. Dieva nebija tajā visā. Dievs

<sup>15</sup> Turpat, 44., 45. lpp.,

<sup>16</sup> Turpat, 58., 59. lpp.

<sup>17</sup> Turpat, 81. lpp.

<sup>18</sup> Turpat, 72., 96. lpp.

<sup>19</sup> Turpat, 59. lpp.

<sup>20</sup> Turpat, 68. lpp.

<sup>21</sup> Turpat, 66. lpp.

gribēja, lai es tiktu šķirts no baznīcas un mana tēva ticības. Es izrādījos nošķirts no visiem cilvēkiem, jo viņi ticēja ne tā kā es. Si apzināšanās kā ēna nogūlās pār manu dzīvi, un tas turpinājās, līdz es iestājos universitātē”.<sup>22</sup>

Protams, grūti noteikt mistifikācijas pakāpi un vēlākas refleksijas uzslāņojumus šajās agrinās reliģiskās pieredzes atmiņās, bet tajās jau jaušams Junga darbos par reliģiju dominejošais akcents uz individuālo reliģisko pieredzi, baznīcas institucionālo izpausmju kritika, Dieva ambivalences un antinomiskuma izjuta un kontraversalitāte kristietības pamatjautājumu skaidrošanā.

Pret reliģiju vispar un tās lomu Junga attieksme ir neapšaubāmi pozitīva: “.. indivīds savu patieso eksistences pamatotību, garīgo un tikumisko autonomiju nerod nekur citur kā pārpasaulīgā principa, kas spēj relativēt ārējo faktoru vareno ietekmi. Indivīds, kas nav sakņots Dievā, balstoties uz saviem uzskatiem, nekādi nespēj pretoties pasaules fiziskajai un morālajai varai”.<sup>23</sup> Jungam kā praktiķim ir svarīga arī reliģijas loma cilvēka psihiskās veselības saglabāšanā un atjaunošanā.<sup>24</sup> Tā ka reliģiskie prieksstati izsaka cilvēka veselumu, to aktualizēšana sekmē arī personības veselumu,<sup>25</sup> jebkura reliģiska prakse ir arī “dvēseliskas higiēnas metode”.<sup>26</sup> Vēstulē mācītājam Hansam Vegmanam Jungš pat izskāš, ka tikai visaptveroša reliģiska kustība būtu spējīga savaldīt velnišķos destruktīvos spēkus pasaulē.<sup>27</sup>

Pašu reliģiju Jungš definē kā kaut ko cilvēkam specifiski piemītošu, viņa “instinktīvo noslieci”.<sup>28</sup> Pret reliģijas institucionālo formu – kristīgo baznīcu – Jungam ir dīvēja attieksme. No vienas puses, baznīca ar rituālu un dogmu palīdzību sekmē cilvēka psihes neapzināto spēku izpausmi un formēšanu,<sup>29</sup> no otras puses, prasot ticīgā pakļaušanos, baznīca ierobežo

<sup>22</sup> Turpat, 77. lpp.

<sup>23</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 17., arī 15.lpp.

<sup>24</sup> Šuvajevs I. *Psihoanalīze un dzīves māksla*, 17.lpp.

<sup>25</sup> Юнг К.Г. *Аналитическая психология: Прошлое и настоящее*, М.: Мартис, 1995, с. 216.

<sup>26</sup> Jungš K. G. *Dvēseles pasaule*. R.: Spektrs, 1994, 114.lpp.

<sup>27</sup> Юнг К.Г. *Аналитическая психология: Прошлое и настоящее*, М.: Мартис, 1995, с. 200.

<sup>28</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 32.lpp.

<sup>29</sup> Jungš K. G. *Dvēseles pasaule*, 128.lpp.

cilvēka brīvību Dieva priekšā,<sup>30</sup> kas Jungam šķiet ļoti būtiska. Jungs arī šķir konfesiju kā noteiktu kolektīvu pārlicību un reliģiju kā subjektīvu attieksmi pret noteiktiem metafiziskiem faktoriem.<sup>31</sup> Konfesiju viņš uzskata par savdabīgu kompromisu ar valsti, pasaulīgo īstenību. Cilveka konfesionālā piederība, mehāniski un neelastīgi uztverta, var arī traucēt cilvēkam augt un atjaunoties garā.<sup>32</sup> Konkrēti protestantismu Jungs kritizē par nepatīku un ignoranci pret psiholoģiju,<sup>33</sup> kā arī, viņaprāt, dogmātu un rituālu sagraušānu.<sup>34</sup> (Baznīca, kā jau minēts, uzņemas cilvēka bezapziņas spēku atraisīšanas un formēšanas lomu, pasargājot cilvēku no saskarsmes ar savu tiešo iekšējo pieredzi, kas var būt arī nepanesama, novest pie neprāta, apjukuma, depresijas, sašķeltības.<sup>35</sup>) Grēksūdzes kā sakramenta izzušana protestantismā saasina cilvēka iekšējos konfliktus; ticības praksē zūd konkrētas izpausmes, kas liecinātu par Dieva atbildi uz ticīgā cilvēka apņemšanos.<sup>36</sup> Protestantismā tādējādi ir lielaks akcents uz cilvēka personisko, individuālo atbildību Dieva priekšā. Protestants ir viens Dieva priekšā. Ja viņš to var izturēt, viņam ir unikāla iespēja piedzīvot nepastarpinātu reliģisku pieredzi<sup>37</sup> ... Jungs kritiski vērtē arī sievišķā elementa trūkumu protestantismā: pēc Junga domām, tā ir izteikti virišķīga reliģija. Katolicismā to kompensē Jaunavas Marijas kults. (Dieva "sievišķības", "mātišķuma" – beznosacījumu pieņemšanas, gādīguma, rūpju - un "virišķības", "tēvišķuma" – normētības, kārtības, kritiskuma – psiholoģisko problemātiku aplūko E. Fromms darbā "Mīlestības māksla", nodaļā par Dieva mīlestību. Interesantu piezīmi izsaka E. Ēriksons sava psihoanalītiskajā pētījumā par Lutera jaunību (Эриксон Э. Г. Молодой Лютер, М.: Медиум, 1996. – с.371.), proti, Lutera, kura priekšstatos domineja tiesājošs Jēzus tēls, kas viņu nomaca, atrada pieņemoša matišķuma attieksmi Bibēlē, Dieva zelastības idejā, kas izraisīja viņa atvērtību un uzticešanos un ko viņš spēja tālāk sniegt arī citiem.)

<sup>30</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 22.lpp.

<sup>31</sup> Turpat, 15.lpp.

<sup>32</sup> Turpat, 29.lpp.

<sup>33</sup> Юнг К.Г. *Архетипи и символ*, М.: Renaissance, 1991, с. 160.

<sup>34</sup> Turpat, 143.lpp.

<sup>35</sup> Turpat, 159., 160.lpp.

<sup>36</sup> Jungs K. G. *Dvēseles pasaule*, 113.lpp.

<sup>37</sup> Юнг К.Г. *Архетипи и символ*, М.: Renaissance, 1991, с. 164.

Daudzviet Jungs atzīngi izsakās arī par katolisko rituālo praksi, kas ir efektīva, darbojoties ar cilvēka bezapziņas spēkiem. Turklāt protestantisma trūkumus, vismaz – kā Jungs tos saskatīja, viņš pazina “no iekšpuses”. Jāpiezīmē, ka, neraugoties uz daudzām būtiskām norādēm, Junga uzskati šajā sakarībā, neapšaubāmi, var izraisīt kritiku par pārsteidzīgu vispārinājumu izdarīšanu uz nepietiekamu konfesionāli dogmatisku zināšanu pamata. Var būt, ka to var skaidrot arī kā “iestrēgšanu” pusaudzā gadu un agrinās jaunības negatīvajā reliģiskajā pieredzē.

Iespējams arī, ka Junga baznīcas atsevišķu institucionālu aspektu kritika uztverama kā fons, lai izceltu indivīda reliģiskas pieredzes dominējošo lomu. Tieši reliģiskā pieredze ir patiesās ticības izcelsmes vieta;<sup>38</sup> tā garantē ticības noturīgumu;<sup>39</sup> tā ir indivīda autonomijas un brīvības noteicēja,<sup>40</sup> skaistuma un dzīves jēgas avots.<sup>41</sup> Attiecībām ar Dievu jāķļūst empiriskām, citādi tām nav nekādas jēgas.<sup>42</sup> Kā ilustrācija šeit noderēs Junga paša brieduma gadu krīzes situācijas pieredze, kad viņa dvēseli pārplūdina arhetipisku tēlu vilnis. Savā atmiņu grāmatā viņš raksta, ka viņam radusies izjūta: kāda augstāka vara vadījusi viņu šajā graužošajā bezapziņas plūsmā, tā viņu atbalstījusi un galu galā devusi viņam spēkus tikt ar visu galā<sup>43</sup> ...

Reliģiskās pieredzes centrā ir attiecības ar Dievu, ko Jungs savas pieredzes kontekstā dēvē par “augstāko varu”. Kā šīs attiecības veidojas, kā tās izprast, - par to zināmu ieskatu sniedz jau Junga atmiņu grāmata, kas ilustrē Dieva tēla veidošanos jaunā Junga dvēselē. Jungs, kā jau minēts, akcentē cilvēka individuālo reliģisko pieredzi: “Dievs ir dvēseliskais nepastarpinātas izzināmības fakts. [...] ..vistiesākā un līdz ar to visreālākā pieredze, kuru nevar nedz apsmiet, nedz pierādīt kā neesošu.”<sup>44</sup> Daļēji garīgās pasaules interpretācijā Jungs seko klasiskās psihoanalīzes tradīcijai, uzskatot, ka, piemēram, gari ir patstāvīgas dvēseles daļas

<sup>38</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 41.lpp.

<sup>39</sup> Turpat, 21.lpp.

<sup>40</sup> Turpat, 16.lpp.

<sup>41</sup> Юнг К.Г. *Архетипы и символы*. М.: Renaissance, 1991, с. 192.

<sup>42</sup> Юнг К.Г. *Ответ Нову*. М.: Аст, Канон, 1998, с. 291.

<sup>43</sup> Юнг К.Г. *Воспоминания, сновидения, размышления*. М.:

Аст 1998, с. 219.

<sup>44</sup> Jungs K. G. *Dvēseles pasaule*, 59.lpp.



projekcijas;<sup>45</sup> afekti tiek personificēti kā dēmoni,<sup>46</sup> un "pat dievi ir tikai mūsu pašu dvēseļu izstarojumi un atspulgi".<sup>47</sup> Šo projekciju raksturs ir atkarīgs no cilvēka attīstības līmeņa.<sup>48</sup> Taču Junga priekšstats par Dievu (tīri psiholoģiskā līmenī) redzama transformācija. Ja sākotnēji Jungš Dieva tēlā saskatīja psihiskas enerģijas projekciju, tad vēlāk atzina, ka Dieva ideja un reliģiskie fenomeni nav tikai psihisko procesu projekcijas, bet arī neaizstājami simboli, kas izsaka cilvēka veselumu un ved viņu pie tā.<sup>49</sup>

Dieva tēls Junga priekšstats aplūkojams psihes struktūras un cilvēka individuācijas konceptu sakarībā. Cilvēka psihe, saskaņā ar tradicionālajiem psihoanalītiskajiem priekšstatiem, sastāv no apzinātās daļas un bezapziņas, kas ir apjomīgākā un dominējošākā cilvēka motivācijās un rīcībā. Jungš šajā koncepcijā ienes kolektīvās bezapziņas jēdzienu, kura uzglabā un manifestē gadu tūkstošiem ilgu cilvēces pieredzes mantojumu attiecībā uz dzīves pamatjautājumiem. Šo mantojumu sauc par arhetipiem – "sākotnējām, iedzimtām psihiskām struktūrām",<sup>50</sup> priekšstatu un pārdzīvojumu stereotipiem.<sup>51</sup> Viens no būtiskākajiem kolektīvajā bezapziņā ir patības arhetips, kas izsaka cilvēka tieksanos pēc pilnības, savu spēku integrācijas utt., ir sava veida "dievišķā dzirksts cilvēka kolektīvajā bezapziņā". Patības arhetipu simbolizē krusts, aplis, kvadrāts, roze utt.<sup>52</sup> Patības arhetips ir arī dievības simbola veidotājs. Jungš piezīmē, ka "Dieva tēls, tieši izsakoties, sakrīt ne ar bezapziņu vispār, bet ar tās noteiktu elementu, proti, ar patības arhetipu. Empīriski mēs nespējam to atdalīt no Dieva tēla."<sup>53</sup> Arī Kristus tādējādi ir patības arhetipa manifestācija. Kristus kā patības simbols harmonizē, izlīdzina pretrunu pārus – dievišķais/cilvēciskais; gars/miesas; dzīvība/nāve.<sup>54</sup> Kristus tēlam Jungš veltī daudzus

<sup>45</sup> Turpat, 36.lpp.

<sup>46</sup> Turpat, 60.lpp.

<sup>47</sup> Turpat, 150.lpp.

<sup>48</sup> Turpat, 121.lpp.

<sup>49</sup> Wulff D. *Psychology of Religion*, 432.lpp.

<sup>50</sup> *Psiholoģijas vārdnīca*/ G. Breslava red., R.: Mācību Grāmata, 1999, – 17.lpp.

<sup>51</sup> Renģe V. *Psiholoģija*, 63.lpp.

<sup>52</sup> Turpat, 63.lpp.

<sup>53</sup> Юнг К.Г. *Ответ Иову*, М.: Аст, Канон, 1998, с. 291.

<sup>54</sup> Самуилс О. *Юнг и постюнгянцы: курс юнгианского*

apbrinas un atzinības vārdus, uzskatot viņu par reti apdāvinātu cilvēku, kas spējis izteikt kopīgās, kaut arī neapzinātās sava laika cerības.<sup>55</sup> Kristus dzīve Junga acīs ir personības tapšanas ideāls,<sup>56</sup> individuācijas paraugs.<sup>57</sup> Tā ir kļuvusi par svētu simbolu tāpēc, ka tā ir psiholoģisks prototips vienīgajai jēgpilnajai dzīvei, dzīvei, kas tiecas uz individuālo, sava ceļa beznosacītu īstenošanu, - uzskata Jungs.<sup>58</sup> Dieva tapšanu par cilvēku Jungs skaidro simboliski – kā radošu pretrunu cīņu cilvēkā, šo pretrunu sintēzi patībā, individuālā veselumā.<sup>59</sup> Šādā skaidrojumā sekošana Kristum nav vis mehānisks *imitatio Christi*, bet grūtais individuācijas ceļš, kurā mirst mūsu ikdienišķais “es”, lai dvēsele varētu piedzimt patība – Dieva Dēls.<sup>60</sup> “Pretēji Kristus teiktajam, ticīgie cenšas palikt bērni tā vieta, lai kļūtu kā bērni”,<sup>61</sup> kritiski piezīmē Jungs.

Kopumā visu Trīsvienības simboliku Jungs skaidro ar psihs struktūrelementu palīdzību, sasaistot to ar trim apziņas attīstības pakāpēm – cilvēces bērnības pasauli, pasīvu apziņu; individualizētu, autonomu apziņu un, visbeidzot, reflektīvu apziņu.<sup>62</sup> Jungs uzskata, ka Trīsvienības dogmātā trūkst tās sievišķās daļas, metafiziskā sievietes tēla. Katolicismā to kompensē Jaunavas Marijas godināšana, Marijai masu priekšstatos iegūstot dievības lomu. Tas izskaidrojams ar apstākli, ka sievišķajai sākotnei reliģiskajā uztverē nepieciešama tikpat personiska izpausme un pārstāvniecība kā virišķajai. Tādējādi Marija psiholoģiski iegūst Trīsvienības tēla sievišķā papildinājuma lomu.<sup>63</sup>

Jungs pievērsas arī Dieva antinomijas jautājumam – “Atbildē Ījābam”, viskontraversālākajā

психоязыча. М.: Черо, 1997, с. 164.

<sup>55</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления, М.: Аст 1998, с. 260.

<sup>56</sup> Юнг К.Г. Конфликты детской души, М.: Канон, 1995, с. 202.

<sup>57</sup> Юнг К.Г. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее, М.: Мартис, 1995, с. 205.

<sup>58</sup> Юнг К.Г. Конфликты детской души, М.: Канон, 1995, с. 22.

<sup>59</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления, М.: Аст 1998, с. 410.

<sup>60</sup> Wulff D. *Psychology of Religion*, 442.lpp.

<sup>61</sup> Jungs K. G. *Dvēseles pasaule*, 120.lpp.

<sup>62</sup> *Tagadnes izaicinājums*, 269., 270.lpp.

<sup>63</sup> Юнг К.Г. *Ответ Нову*, М.: Аст, Канон, 1998, сс. 284-289.

no Junga darbiem, viņš parāda Dieva tēla transformāciju Bībelē.<sup>64</sup>

Patības simbolikai kopumā, kā teikts iepriekš, ir būtiska loma cilvēka individuācijas procesā, apziņas un bezapziņas spēku harmonizēšanā. To sekmē, piemēram, apziņas pievēršana krustam kā veseluma un pilnības simbolam.<sup>65</sup> Kristīšanas rituālu Jungš simboliski saista ar individuālās dvēseles dzimšanu no kolektīvās bezapziņas.<sup>66</sup> Šis otrreizējās piedzimšanas rezultātā pieaug cilvēka apzinātības un līdz ar to garīgās apgaismotības līmenis. Tādēļ šis process nereti atainots ar gaismas tēlu palīdzību.<sup>67</sup>

Kristus tēls simboliski izsaka veselumu; interiorizējot to dvēselē, piemēram, dievkalpojuma laikā, arī kristietis tuvojas šim veselumam.<sup>68</sup>

Junga uzmanību attiecībā uz reliģijas psiholoģisko izpēti saista reliģisko fenomenu simbolisks skaidrojums, taču viņam ir nepatīkama liekvārdība un absolutizēšana priekšstatos par Dievu. "Mums ir nepieciešama saikne ar transcendentu, bet varu pār to viņa mums nedod",<sup>69</sup> rezumē Jungš.

"Saiknes ar transcendentu" atjaunošanu Jungš uzskata par vienu no dvēseļu kopēja uzdevumiem. Jungš izsaka pieņēmumu, ka vienlaicīgi ar reliģiozitātes pazaudēšanu jūtami pieaudzis neurožu skaits,<sup>70</sup> savukārt, ikviena viņa pusmūža pacienta pamatproblēma bijusi atvedināma uz viņa attieksmi pret reliģiju, un arī viņa izveseļošanās bija saistīta ar savas reliģiozitātes atkalatjaunošanu;<sup>71</sup> bezapziņas simbolu izstrādāšana (šai gadījumā ar patības arhetipu saistīto reliģisko simbolu) īsteno apzinātā un neapzinātā satura apvienošanu, t.i., personības harmonizēšanu.<sup>72</sup>

Dvēseļu kopējs šajā dziedināšanas procesā ieņem zināmu psiholoģiska biktstēva lomu.<sup>73</sup> "Biktstēvam" ir nepieciešams pieņemt otru cilvēku (cietēju, cilvēku

<sup>64</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы: курс юнгианского психоанализа, М.: ЧеРо, 1997, с. 164.

<sup>65</sup> Юнг К.Г. *Ответ Иову*, М.: Аст, Канон, 1998, с. 95.

<sup>66</sup> Jungš K. G. *Dvēseles pasaule*, 36.lpp.

<sup>67</sup> Turpat, 146.lpp.

<sup>68</sup> Юнг К.Г. *Ответ Иову*, М.: Аст, Канон, 1998, сс. 75,76.

<sup>69</sup> Юнг К.Г. *Аналитическая психология: Прошое и настоящее*, М.: Мартис, 1995, с. 209.

<sup>70</sup> Юнг К.Г. *Бог и бессознательное*, М.: Олимп, 1998, с. 59.

<sup>71</sup> Turpat, 56., 7.lpp.

<sup>72</sup> Turpat, 451.-453.lpp.

<sup>73</sup> Jungš K. G. *Dvēseles pasaule*, 117.lpp.

problēmsituācijā) tadu, kāds viņš ir. Bet tas, savukārt, ir iespējams, ja esi pieņēmis pats sevi. Taču tas ir ārkārtīgi grūti. Cilvēki bēg paši no sevis, un daži iekrīt neurozē, netikuši līdz savai "Damaskas pieredzei".<sup>74</sup> Tā kā neviens nespēj pretendēt uz bezaizspriedumainu objektivitāti un sevis pieņemšanu, kā paraugu Jungs norāda Kristu.<sup>75</sup>

Jungs arī aplūko dvēseļu kopšanas jautājumu konfesionālā kontekstā. Viņš uzskata, ka protestantisma dvēseļu kopšanas arsenālā trūkst rituālu līdzekļu, ar kuru palīdzību varētu ietekmēt bezapziņu, izpaust tās spēkus.<sup>76</sup> Protestantisma dvēseļu kopšanas smaguma centrs gulst uz pastorālo sarunu. Tā var pavērt durvis uz bezapziņu.<sup>77</sup> Savukārt, iekļūstot šajā dvēseles krēslas zona, garīdznieks šādā vai tādā veidā izprovocē projekcijas rašanos (gan vīriešiem, gan sievietēm). Līdz ar to garīdzniekam draud briesmas tikt ievilkam smagos psiholoģiskos konfliktos, bet savā veidā tas ir arī svētīgi, jo konfrontē viņu ar patieso dzīvi un ar viņa paša problēmām.<sup>78</sup> Garīdznieks ir arī atbildīgs par to, lai cilvēku, kas viņam uzticējies, neatstātu vienatnē ar viņa dvēseles tumšajiem spēkiem.<sup>79</sup> Tādēļ protestantu garīdznieka interesi par psiholoģiju Jungs uzskata ne tikai par gluži likumīgu, bet pat nepieciešamu.<sup>80</sup>

Šis Junga atziņas ir izteiktas pirms vairākiem gadu desmitiem. Šobrīd atbildīgam dvēseļu kopējam ir pieejams pietiekami plašs tīklab zināšanu, kā metožu arsenāls, lai palīdzētu cilvēkam viņa problēmās un vajadzībās. Nemainīgi aktuāla vēl arvien ir iejūtība un izpratne poimēniskajā procesā, kā arī jautājums, kā (es domāju – lielākā daļa nešaubās par to, vai) iekļaut psiholoģijas zināšanas Evaņģēlija vēsts pasludināšanā konkrētam cilvēkam.

Nelielā rakstā, protams, nav iespējams sniegt Junga atziņu par reliģiju visaptverošu apskatu. Mans nolūks bija drīzāk iepazīstināt ar atsevišķām Junga atziņām par kristietību. Tādējādi virkne būtisku Junga ieskatu, piemēram, par Austrumu reliģijām,

<sup>74</sup> Юнг К.Г. *Бог и бессознательное*, М.: Олимп, 1998. сс. 63, 64.

<sup>75</sup> Turpat.

<sup>76</sup> Turpat, 78.lpp.

<sup>77</sup> Turpat, 79.lpp.

<sup>78</sup> Turpat, 82.lpp.

<sup>79</sup> Turpat 81.lpp.

<sup>80</sup> Turpat.

jogu, alķīmiju, gnosticismu paliek neaplūkotas. Tas var izraisīt pārmetumus par zināmu vienpusīgumu, šajā gadījumā par “Junga psiholoģijas reducēšanu uz kristietības psiholoģisku variantu”, kā piezīmējis Roberts Mūks (Mūks R. Latvju velis Junga un arhetipiskās psiholoģijas skatījumā. – R.: Valters un Rapa, 1999. - 86. lpp.). Ieinteresētajiem un neapmierinātajiem var gluži vienkārši ieteikt ķerties pie kāda Junga darbu par reliģiju izdevuma (kas krievu tulkojumā ir plaši pieejami) un atrast savas versijas un interpretācijas, piebilst, iebilst, argumentet...

Mēģinot izteikt dažas vispārinošas piezīmes attiecībā uz Junga ieguldījumu reliģijas psiholoģijā, jāuzsver reliģijas pozitīvās lomas novērtējums personības attīstībā, individa psihiskas veselības uzturēšanā un ētiskajās nostādnēs; individualas reliģiskās pieredzes būtiskās lomas uzsvērsana; Kristus nozīmes akcentēšana personības individuācijas procesā; kā arī dažu reliģijas institucionālo aspektu kritisks izvērtējums. Junga koncepti varētu arī izraisīt iebildumus par viņa priekšstatu attiecībā uz reliģiju nesistemātiskumu un pretrunīgumu; reliģijas psihiskā akcenta pārvērtēšanu; reliģiskās pieredzes un dogmatikas, kā arī baznīcas institucionālo aspektu dažkārt nepamatotu pretstatīšanu (tas, pārfrāzējot Junga paša izteikumu, gluži dabiski, izraisa šaubas par šādas, ar Svētajiem Rakstiem un draudzes ticību kontrastējošas “pieredzes” patiesajiem avotiem); tāpat arī par kristietības pamatdogmu pārinterpretēšanu. Kopumā Junga pieeju mēdz dēvēt par restauracionistisku – viņš aicina uz zudušas reliģiozitātes atjaunošanu; viņš vēlas norādīt uz šo ceļu, kas katram jāatrod un jānostaiga pašam.

*Uldis Jumejs*

**Vainas sajūta  
pastorālās padomdošanas praksē**

*“Kur nav krietnas vadības, tur tauta iet bojā, bet kur daudz saprātīgu padomdevēju, tur viss izdodas labi”*

*/Sal. pam. 11:14/*

**Ievads**

**Padomdošana /counseling/ pastorālajā aprūpē**

Pastorālā padomdošana /turpmāk PP/ ieņem īpašu vietu mācītāja veiktajā draudzes aprūpē. PP ir atbalsts un iedrošinājums draudzes locekļiem, kuri piedzīvo zaudējumus, vilšanos, atrodas izšķirošu lēmumu pieņemšanas situācijā. Tas ir atbalsts, sapratne un iedrošinājums indivīda specifiskajās, individuālajās dzīves problēmās. Tas var būt psihiskās un fiziskās slimības, indivīda iekšējie konflikti, nelaimes gadījumi, dažādas atkarības, ģimenes konflikti, šķiršanās situācijas. Bieži mācītājs ir vienīgā persona, kuram cilvēks uztic, atklāj savu samezgloto, vainas un pašnosodišanas apēnoto dvēseles dzīvi. Tas prasa mācītājam būt psiholoģiski un praktiski sagatavotam, informētam par šīm problēmām, kā arī zināt iespējamās atbalsta metodes.

Tomēr, kā raksta *Wayne Oates*, mācītājam, neatkarīgi no viņa sagatavotības, nav privilēģijas izvēlēties iesaistīties padomdošanā vai nē. Izvēle nav dot padomu vai nedot, bet ir izvēle to darīt disciplinētā un prasmīgā veidā vai pavirši un

neprasmīgi.<sup>1</sup> PP uzdevums ir mudināt, iedrošināt cilvēkus meklēt Dievu, palikt ("staigāt") attiecībā ar Dievu caur paļaušanos un ticību uz Jēzu Kristu, personīgi pieredzot piedošanu un taisnošanu un tādā veidā atvieglot indivīdam tā greka un vainas apziņas nastu.

PP galīgais mērķis ir palīdzēt indivīdam pieredzēt dziedāšanu, mācīšanos un garīgo izaugšanu (*personal-spiritual growth*), sasniedzot personības veselumu. Mācītāja kā padomdevēja darbs ir satikt indivīdu tā personīgajās problēmās "šeit un tagad" un iedrošināt to meklēt un "staigāt ar Dievu", neraugoties uz cilvēka dabas un eksistences ierobežojumiem, uzdrošināties iet cauri "vainas tumšajai ielejai" uz taisnošanas un piedošanas gaismu. PP var palīdzēt sasniegt dvēseles mieru ne pacienta labās apņemšanās dēļ, bet Kristus nopelnā, ticot uz Dieva taisnošanu un žēlastību.

PP teoloģiskajā pamatā galvenā nozīme ir luteriskajai doktrīnai par Dieva taisnošanu ticībā Kristus nopelna dēļ. Tā ir patiesība, ar kuru ne vien baznīca "stāv vai krit," bet arī padomdošanas iespēja un labā griba. Absolūti tas ir pamats padomdošanai, noliecoties pie vainas sajūtas saliekta grēcinieka.

#### Vaina

"Kādēļ Tu nenogriezies nost no manis un nepamet mani uz brīdi, ļaudams man norīt savas siekalas?"  
Āļjaba 7: 19/

Pastorālais padomdevējs *Earl D. Wilson* apraksta kāda pieredzējuša psihoterapeita atzišanos: "Darbs ar cilvēku vainas sajūtu mani mistificē. Liekas, es nevaru atrast veidu, kā palīdzēt daudzajiem cilvēkiem, kuri cieš no šīs problēmas. Reizēm es mēģinu rīkoties tā, it ka tā nebūtu reāla, bet tas nepalīdz. Vai arī es norādu uz to, ka tā saistās ar klienta vērtību sistemu, bet arī tas nepalīdz. Es jūtos ļoti frustrēts."<sup>2</sup> *J. Adams* gramatā "Bībiskas dvēseļu kopšanas pamati" /latv. tulk./ piemin kāda ārsta izteicienu, kuru var attiecināt arī uz vainas sajūtu: "Kāds lielas nervu dziedniecības iestādes vadītājs

<sup>1</sup> Clinebell H. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling*. Abingdon Press. 1989. P-47.

<sup>2</sup> Earl D. Wilson. *Counseling and Guilt*. Word Publishing. 1987. P.17.

Džeks Vinslavs /Anglija/ ir teicis: "Es varētu jau rīt atlaist mājās pusi manu slimnieku, ja viņi iegūtu dvēseles mieru un drošību, ka ir piedoti viņu grēki." Darbodamies 1965. g. dažās Ilinoisas nervu iestādēs, esmu guvis personīgu pārliecību par šī izteiciena pareizību." /115. lpp./

Vainas sajūta ir daudzu cilvēku ciešanu pamatā. Tā bieži ir kā cēlonis indivīda pašizolācijai un pašsodišanai. Satiekot cilvēkus depresijās, vientulībā, ģimenes locekļus, kuri ir cietuši no vardarbības ģimenē, indivīdus ar homoseksuālu orientāciju vai arī esošus dažādās atkarībās vai terminālos pacientus - var redzēt, ka vainas sajūta ir daļa no viņu ciešanām, kā ēna tos pavadot. Vaina tiek aprakstīta kā stāvoklis, kur reliģija un psiholoģija visbiežāk satiekas. Tā tiek aprakstīta kā izšķirošais faktors problēmās, kurš spiež cilvēkus nākt pie kristīga padomdevēja.<sup>3</sup>

G. Kolīns uzsver, ka sekmīgai padomdošanai ir svarīgi atšķirt dažādus vainas veidus, tāpēc autors apraksta objektīvo un subjektīvo vainas sajūtu.<sup>4</sup>

Objektīvā vaina rodas, kad likums ir pārkāpts un likuma pārkāpejs ir vainīgs, kaut arī tas subjektīvi nejūtas vainīgs. Ir četri objektīvās vainas veidi:

legālā vaina, kad ir pārkāpti sabiedriskie likumi;  
teoloģiskā vaina, kura ir gadījumā, kad "krīt cauri" paklausībā Dieva dotiem likumiem. Bībele uzrāda Dieva dotus standartus cilvēkam, kurus visi laiku pa laikam pārkāpj domās vai darbos. Sv. Raksti liecina, ka visi esam grēcinieki /Rom.3:23/ un esam vainīgi Dieva priekšā neatkarīgi no tā vai jūtam vainu, nožēlu vai nē.

Daudzi psihiatri un psihologi neatzīst teoloģiskās vainas esamību un absolūtu morālu standartu esamību un Dieva, kā šo likumu devēja, esamību. To, liekas, ir ērtāk pieņemt, ka vērtības un standarti ir relatīvi, atkarīgi no katra uzskatiem un pieredzes.

Tomēr šāds uzskats neatbrīvo no vainas sajūtas, bet padara to pavisam nesaprotamu, sašķeļot cilvēku iekšējā konfliktā, iedzenot neirotiskā trauksmē un vainā, kuru indivīds cenšas attaisnot, vai arī tā tiek "apsegta" ar daudzveidīgu psihosomatisko simptomātiku /"nodzīta" zemapziņā/. Tā var arī

<sup>3</sup> Collins Gary R. *Christian Counseling*. World Publishing. 1989. P. 135.

<sup>4</sup> Turpat.



izpausties agresivitātē pret citiem vai pašu /auto agresijā/, kā arī pat depresijās un psihotiskās epizodēs;

personīgā vaina, kura rodas, indivīdam ignorējot paša standartus vai tā var rasties no pretošanās sirdsapziņas mudinājumiem;

sociālā vaina, kad tiek pārkāpti nerakstīti, bet sociāli gaidīti, paredzēti nosacījumi. Tie var būt rupjas, izaicinošas uzvedības gadījumā vai arī "nevainīgi", kādu aprunājot.

Visos šajos gadījumos ir ne tikai vainas sajūta, bet cilvēks **ir vainīgs** un tāpēc jūt sevi nemieru un sasprindzinājumu neatkarīgi no tā, vai tas atzīst vai neatzīst vainu.

Subjektīvā vaina. Tā ir diskomfortabla nožēlas, kauna, pašnosodoša vainas un sirdsapziņas pārmetumu sajūta par to, ka ir domāts vai darīts kaut kas tāds, ko pats indivīds uzskata par sliktu. Tā bieži var būt arī neveiksmes gadījumā.

Šo vainas sajūtu pavada trauksme, bailes no soda, zems pašvērtējums un izolācijas sajūta. Šīs emocijas parasti ir vairāk vai mazāk izteiktas, tās nav patīkamas, bet ne vienmēr tās ir pašas par sevi sliktas. Tās var mudināt būt vēriņiem pret savu rīcību, meklēt piedošanu un taisnošanu Dieva priekšā, kā arī piedošanu no līdzcilvēkiem.

Parasti indivīda pieredzē pārklājas subjektīvā vainas sajūta un objektīvā vaina. Padomdevējam ir svarīgi, vai vainas pārdzīvojums ir atbilstošs nodarījumam, jo vainas sajūta var būt arī neatbilstoši smaga, paralizējoša, kura var nākt pat no kādām nelaipnām domām, kuru dēļ indivīds ir saliekts zem smagas pašsodīšanas un izolācijas no citiem, bailēm no soda, citu cilvēku un arī Dieva iespējamo sodu un nepiedošanu. PP ir svarīgi redzēt indivīdā šo subjektīvo un objektīvo vainu, to saistību un pārdzīvojuma atbilstību nodarījumam. Lai vainu varētu izvērtēt, cilvēkam /arī padomdevējam/ ir nepieciešami kādi objektīvi morālo vērtību kritēriji. Tāpēc vaina nevar būt pareizi saskatāma, vērtējama bez bibliskās izpratnes un ticības.

Jautājums par vainu savā konsekvencē ved pie morālo vērtību un vainas kritēriju bibliskās mācības. Un tas jau pārsniedz psiholoģijas, psihiatrijas un psihoterapijas kompetenci un izpētes lauku.

*Vainas bibliskā izpratne un tās nozīme padomdošana*

Parasti cilvēki, kā bieži arī padomdevēji, runā par "vainu" kā subjektīvu sajūtu vai subjektīvu vainu. Bībele viennozīmīgi vainu un vainas sajūtu apzīmē kā objektīvo vainu /skat. arī iepriekš minēto Kollina definēto "teoloģisko vainu"/, kā objektīvu, esošu cilvēka dvēseles stāvokli, vai viņš to atzīst par tādu vai nē. J.S. Adams raksta: "Ādama grēks bija reprezentatīvs /Rom. 5/. Ar to "ir grēkojuši visi" /Rom.5:12-grieku aorista laika forma norāda uz kadu vienreizēju, noslēgtu Ādama rīcību/; visi ir kļuvuši par grēciniekiem /Rom.5:19/. Arī bērni /kaut arī viņi nav grēkojuši līdzīgā mērā kā Ādams/ ir līdzvainīgi /:14/. Viens cilvēks /Ādams/ ar savu grēku /:12-19/ir ievēdis visu laikmetu cilvēkus ne vien postā, bet padarījis arī viņus par līdzvainīgiem."<sup>5</sup> Tātad katrs cilvēks nes sevi šo "iedzimto grēku" un arī dalās ar Ādamu /1. Moz. 3./ šajā dvēseles stāvokļa subjektīvajā pārdzīvojumā, kā arī līdzīga rīcības veidā. Pēc "grēkā krišanas" notikuma cilvēks ir un jūtas atsvešināts no Dieva, sajūt bailes, bēg, pretojas, apmelo sevi un citus, ir un jūtas vainīgs Dieva priekšā un sajūt kaunu /reizem arī nozēlu/ par savu stāvokli un rīcību.

Vaina ir gan teoloģiska, gan psiholoģiska problēma, tāpēc svarīgi ir izšķirt objektīvo vainu un vainas apziņu, uzsverot, ka patiesa vaina ir vainas apziņas cēlonis, kura izpaužas arī kā kauns, nožēla, sirdsapziņas pārmetumi, neskaidra trauksmes, bailu sajūta. Tā var summēties arī depresijās un dažādās psihosomatiskās slimībās. Visi šie simptomi ir kā sekas, un tikai to atvieglināšana nevar dot istu dziedināšanu. Istais cēlonis ir cilvēka atsvešinātās, pat naidīgās vai vienaldzīgās attiecības ar Dievu. Ja atvieglo tikai vainas radītos simptomus, tad tas var novest pie sirdsapziņas notrulināšanās /1.Tim. 4:2/. Sāpes un arī savā ziņā vainas sajūta līdzīgi kā arī, bailes no nāves /mūžīgās/ un Ne-Butības var spiest cilvēku meklēt attiecības ar Dievu. Tā arī fiziskās sāpes un bailes no nāves liek meklēt ārstu un zāles. Tāpēc Sv.Raksti noliedz dot virspusējus, vainu un reālos nodarījumus attaisnojošus padomus /Sal. pam. 28:17/, līdzīgi ka ārsti neatzīst pretsāpju līdzekļu lietošanu pirms ir uzstādīta diagnoze. Tomēr reizēm sāpes var radīt dzīvībai bīstamu stāvokli, tad tās ir

<sup>5</sup> J.S.Adams *Bibliskas dvēselu kopšanas pamati*. 1988. lpp. 92-93.

noteikti jāatvieglo, jo bailes, neticība ārstešanas iespējai var arī spiest liktenīgi izvairīties no iespējamās, patiesībā reālās palīdzības.

Klīniskā psiholoģija ir atklājusi, ka padomdevējs nevar atrisināt vainas sajūtas problēmu šo vainas sajūtu mazinot tikai ar vienkāršu, virspusēju uzmundrināšanu, bet tam pat neirotiskās vainas gadījumā jāakceptē pacienta jūtas.<sup>6</sup> Šo pašu analogiju padomdevējam jālieto attiecībā uz cilvēka dvēseles ciešanām, vainas, kauna, nožēlas radītiem un uzturētiem izmisuma stāvokļiem.

Vispirms jau tāpēc, ka uz to pavisam noteikti norāda Dieva Vārds. Kristus inkarnācija, dziedināšanas darbi Evaņģēlija, Krusta Nave un "Es esmu pie jums ik dienas līdz pasaules galam" /Mt. 28:20/ caur Sv. Garu un Baznīcu ir vainas saliekta, nobaidītā, glābšanai neticīgā, pat Dievam naidīgā cilvēka satikšana, apžēlošana un dziedināšana /Jņ. 3:16,17/.

Vainas apziņa pamatā atspoguļo divas sajūtas

1. Neizdošanās vai "caurkrišanas" sajūtu /sense of failure/;

2. Draudus vai sodu kā šīs neizdošanās sekas.

Pirmā atspoguļo pamatkonfliktu starp personu, kāda tā ir, un to, kāda tā /patiesībā : turpina vēlēties būt/ vēlējusies būt. Otrā ir patiesībā destruktīvās bailes par šo neizdošanos. Taisnīgums prasa par šo neizdošanos saņemt sodu. Obsesīvās un kompulsīvās neirozes, kuru pamatā ir vainas sajūta, ir savā veidā mēģinājums iegūt mierinājumu sodā / pašnosodījumā/. Mierinājums tiek iegūts parasti uz īsu brīdi, ja vainas patiesais, metafiziskais cēlonis netiek apzināts: iedzimtais grēks, atsvešinājums no Dieva un nespēja noticēt, pieņemt Dieva doto taisnošanu Kristus nopelna, tāpēc Taisnošanas doktrīna ar tās pamatojumu Evaņģēlija ir pamatu pamats padomdošanai vainas pārņemtas apziņas gadījumā.

Kollins apraksta divas iespējas /concepts/, kuras ir nozīmīgas padomdošanai vainas sajūtas gadījumā.<sup>7</sup>

konstruktīvā nožēla /constructive sorrow/. Tās minētas 2. Kor. 7:8-10 kā "dievišķās skumjas", kuras

<sup>6</sup> W.E. Hulme *Counseling and Theology*. Muhlenberg Press, Philadelphia 1956. p 156.

<sup>7</sup> Collins G. *Christian Counseling*. Word Publishing. 1988. p .137.

modina uz atgriešanos. Ap. Pāvils tās liek preti "pasaulīgajām skumjam"/ kā ekvivalents vainas sajūtai/, kuras nes nāvi /iespējami, caur atkarībām, pašnāvībām/;

dievišķo piedošanu kā JD vadmotīvu par Kristus nākšanu pasaulē un Krusta Nāvi, lai grēka un vainas saliektais cilvēks iegūtu piedošanu un tiktu atjaunota pilnā kopība ar Dievu /Mat.6:14-15, 18:21/. Autors uzsver arī vismaz divus, Evaņģēlijā pamatotus nosacījumus piedošanas saņemšanai. Tie ir vajadzība pēc nožēlošanas /1. Jņ. 1:9/ un gatavība piedot citiem

*"Kāpēc tu esi tik izmisusi, mana dvēsele, un tik nemiera pilna manī? Ceri uz Dievu, jo es Vinam vēl pateiksos, savam glābējam un savam Dievam!"*

*[Ps. 42:12/*

*"Jo Dievs savu Dēlu nav sūtījis pasaulē, lai tas pasauli tiesātu,*

*bet lai pasaule caur viņu tiktu glābta."* /Jņ. 3:17/

*Padomdošanas stratēģija vainas sajūtas gadījumā*

Kollins atzīst, ka vainas sajūtas gadījumos lielākas iespējas palīdzēt ir kristīgajiem padomdevējiem, jo vaina ir morālas dabas jautājums un vainas sajūta ir saistīta ar morālas dabas neveiksmēm.<sup>8</sup> Tie ir jautājumi par vērtību sistēmu, vērtību hierarhiju, cilvēka dabas un dvēseles izcelsmi un nosacījumiem, kā arī cilvēka attiecībām ar Dievu. Šie problēmu un padomdošanas aspekti pārsniedz tikai dabaszinātņu un materiālistisko pasaulē uzskatu terapeitiskās pieejas. Ir nereālistiski domāt, ka vainas sajūtas gadījumā var palīdzēt tikai ar sajūtu racionālu interpretāciju, emociju izteikšanu un simptomu mazinašanu. Bez terapeita personīgas paša ticības un reliģiskās pieredzes nav iespējams īsti izprast pacienta reliģiskas dabas pārdzīvojumus un prasmīgi palīdzēt pacientam orientēties garīgajos procesos. Bez jau minētajiem apsvērumiem PP darbā ir nepieciešama arī formālā teoloģiskā izglītība.

PP pamatā ir bibliskā patiesība un teoloģiskā izpratne par grēksūdzi, piedošanu un taisnošanu. Šo pieeju liekot par pamatu, Kollins apraksta sekojošu PP stratēģiju un principus<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Turpat, 142. lpp.

<sup>9</sup> Turpat, p. 142.

### 1. *Sapratne un Akceptēšana*

Cilvēki ar vainas apziņu bieži sevi nosoda un paredz, ka arī citi viņus nosodīs, tāpēc viņi jau uz tikšanos atnāk ar pašnosodišanos un ir diezgan nedroši, esoši aizsardzības pozīcijas. Tāpēc svarīga ir paša padomdevēja attieksme pret pacientu—tā var veicināt vainas redzēšanu un pašizmeklēšanu vai arī veicināt neuzticēšanos un aizsargāšanos. Šo attieksmi var palīdzēt noskaidrot sekojoši jautājumi pašam padomdevējam.

\* Kāda ir jūsu attieksme pret cilvēkiem, kuri ir grēkojuši vai turpina to darīt?

Kā jūtaties, kad viņi nožēlo un ir nolēmuši mainīties?

Kāda ir jūsu reakcija, kad pacientā nejūtat ne nožēlu, ne vainas apziņu?

Vajadzētu paturēt prātā Jēzus rīcības modeli: Jņ. 8: 3-11. Šī sievietē bija objektīvi vainīga un iespējami arī tā jutās, bet Kristus viņu nenosodīja kā cilvēku. Greku pavisam noteikti nosodot un no tā brīdinot, viņš tomēr runāja ar sievieti laipni, akceptējoši — "ari es tevi nepazudīnu".

Līdzīgi vajadzētu rīkoties arī padomdevējiem: ne mazinot nodarīto grēku, ne arī ieņemot morāli augstprātīgu pamācītāju pozīciju. Nav neviena taisna, visi esam "zem Dieva āmura" un varam krist. Padomdevēja uzdevums nav tiesāt, nedz arī pieņemt, ka vainas sajūtu varētu apturēt ar savu gribasspēku.

### 2. *Sapratnes veicināšana*

Dāvids atgriezās, nožēlojot un mainot savu rīcību, Natans viņu konfrontēja ar Dieva gribu, nosaucot vārdā Dāvida grēku: amoralitāti, slepkavību un krāpšanu. Šādu sapratni saņemot par savu nodarījumu, Dāvids atzina, nožēloja grēku un atrada piedošanu Dieva priekšā. Atlikušās dzīves laikā Dāvids gan cieta no nodarījuma sekām, bet bija brīvs no morālām sāpēm un vainīgas apziņas stāvokļa, jo bija saņēmis piedošanu /2. Sam. 12:1-14/.

Cilvēki bieži isti neapzinās, kāpēc viņiem ir vainas sajūta. Citi savukārt ātri atzīst nepareizu rīcību vai attieksmi, bet tāpat turpina justies vainīgi. Var būt arī skaidri likumu pārkāpumi, citu cilvēku aizvainošana vai pazemošana, bet nav nožēlas par nodarījumu. Padomdevējam šādos gadījumos vajag palīdzēt ieraudzīt reālo, objektīvo vainu un bieži pretrunīgās emocijas un sajūtas par izdarīto.

Vainas sajūta un sapratne, spēja to apzināties ir lielā merā saistīta ar audzināšanu un pagātnes pieredzi. Padomdevējam jāveicina šādu sapratni, pārrunājot sekojošus jautājumus:<sup>10</sup>

Kas jums dzīvē liek justies vainīgam?

Kā tikāt galā ar vainas sajūtu pagātnē?

Kas jums palīdzēja /nepalīdzēja/ pārvarēt vainas sajūtu?

Kādi ir jūsu vecāku pieņemumi par "labu" un "ļaunu"?

Vai vecāku prasības bija tik augstas, ka nevarējāt tās izpildīt?

Kas notika, kad pieredzējāt neveiksmes?

Vai bieži pieredzējāt vainošanu, kritiku un sodīšanu?

Ko jūsu baznīca māca par labu un ļaunu?

Vai ir skaidrs bibliskais pamats jūsu baznīcas mācībai?

Vai ir kādas lietas, par kurām citi jūtas vainīgi, bet jūs tās neuztrauc?

Vai dzīvē ir kādi nereāli mērķi, vai arī pacients tos mēģina sasniegt nereālā ceļā?

Kāda ir pacienta sapratne par piedošanas biblisko mācību?

### 3. Morālo uzskatu izmeklēšana un mācīšana

Pacientam ir jāpalīdz definēt priekšstatus par labo un ļauno un kā viņi tos saprot bibliskajā skatījumā. Daudzi jūtas vainīgi par to, ko Bībele par grēku neatzīst. Piemēram, kārdinājumus kā tādus vai sliktu domu piepeša ienākšana domās. Šeit vietā ir jautājums: "Ko Dievs patiesi grib no mums? " Dievs nepieprasa perfektumu, bet patiesu cenšanos darīt Viņa gribu, cik vien labi mēs to saprotam un cenšamies darīt to, cik vien tas mums iespējams. Galīgais vainas sajūtas risinājums ir, pieņemot vai akceptējot mūsu sāpes, ciešanas, neveiksmes un vainu, izsūdzēt grēkus Dieva un līdzcilvēku priekšā, lūgt pēc piedošanas un patiesi vēlēties nožēlot, tad ar Dieva palīdzību ticēt, ka mums ir piedots un mēs esam Dieva akceptēti, pirms paši esam akceptējuši sevi.

### 4. Nožēlošana un piedošana.

<sup>10</sup> Turpat, p. 143.

Ir, protams, iespējams pacientam saprast, ko Bībele māca par vainu un piedošanu, tomēr šeit iespējamās sekojošās problēmas:

*Es nespēju lūgt pēc piedošanas.* Tas nav padomdevēja uzdevums - spiest pacientus lūgt, sūdzēt un prasīt pēc Dieva piedošanas. Bieži, lai tas notiktu, ir jāpaiet kādam laikam. Uz to var tikai mudināt un par pacientu var lūgt. To butu derīgi saprast abiem. Labie darbi šei maz var palīdzēt. Raksti māca, ka piedošanas iegūšanai vienīgais, kas ir patiesi vajadzīgs, ir nožēlošana un grēku izsūdzēšana.

*Es nespēju just, ka man ir piedots.* Vainas sajūta nevar paiet kā "vienas nakts sardze", tam ir nepieciešams laiks. Tas jāapzinās abiem, gan padomdevējam, gan pacientam. Atliek tikai ticēt, ka ir piedots, pat, ja pacients tā nejūtas. Tam var palīdzēt padomdevēja iedrošinājums ticēt, visu sakramentu /Dieva žēlastības līdzekļu/ lietojums. Ne mazāk svarīga pieņemšanas sajūta un patiesums, kuru pacients jūt no padomdevēja puses.

*Es zinu, ka Dievs man ir piedēvis, bet es nespēju piedot citiem.* Piedošana nav viegls darbs un bieži iespējams tikai caur Dieva spēku, lūdzot un cerot. Daudzkārt pacienti uzliek sev prasību: ja esmu piedēvis, tad vairāk nekad nedrīkstu uz šo cilvēku sadusmoties. Tas nav pareizi, ja tu piedod atkal, tu esi piedēvis. Mēs visi esam "amatieri" šajā piedošanas spējā.

*Ka es varu piedot, ja nespēju aizmirst?* Tikai Dievs vienīgais ir spējīgs piedot un aizmirst. Cilvēks laiku pa laiku atcerēsies arī piedotus grēkus, īpaši netaisnības. Reizēm ir gudri to atcerēties, jo, ignorējot launās lietas pagātne, var būt draudi, ka tās var atkārtoties. Tāda atmiņu "uzpeldēšana" ir sava veida dzelonis, tā ciešanu daļa, kas ir piederīga cilvēka eksistencei. Parasti tur ir klāt *atkal* šaubas : vai Dievs man ir piedēvis? Svarīgi, ka šīs atmiņas atgriežas ar mazāku un mazāku destruktīvo emociju spēku.

**Anna Līduma**

### Latviskā audzināšana

**I**kviens cilvēks agri vai vēlu nonāk pie jautājuma: "Kas tas ir – Latviskā audzināšana?" Kā tā veidojusies? Kur meklēt atbildi?

Meklēsim atbildi latviešu tautas vēsturē.

Latvijas vēstures zinātniskie pētījumi atklāj, ka pirms daudziem tūkstošiem gadu Latvijas teritorijā ieradās pirmie iedzīvotāji – mednieki. Lai varētu izdzīvot, cilvēki apvienojās un dzivoja kopienas, bet savstarpēji radniecisku kopienu sauca par ģinti. Vīrieši nodarbojās ar medniecību un zvejniecību, bet sievietes gatavoja ēdienu, darināja apģērbu, gadāja par kārtību apmetnē. Svarīgākais sieviešu pienākums bija bērnu aprūpēšana un audzināšana. Tas bija akmens laikmets, jo visi darbarīki un ieroci bija darināti no akmens un kaula. Sieviete bija ļoti liela loma Kopienas dzīvē, tādēļ apmetnes dzīvi noteica un vadīja kopienas vecākā sieviete – ģints māte.

Vēlāk, apmēram pirms 4 tūkstošiem gadu, mūsu zemē ienāca ļaudis ar attīstītāku dzīves veidu: viņi mācēja apstrādāt zemi, sēt labību, nodarbojās ar lopkopību, darināja audumus no augu (nātru un lina) šķiedrām, aitu vilnas. Tie bija mūsu sentēvi – balti.

Mainoties paudzēm, cilvēki ieguva darba prasmi, jo pilnveidojās darba rīki: iepazīna varu, bronzu, vēlāk – dzelzi. Tā sākās dzelzs laikmets.

Senie latvieši bija čakli un darbīgi: vīrieši ara, sēja, plāva un kūla; sievietes mala, vērpa, auda, adīja. Vecāki radināja bērnus pie darba un grūtībām no mazotnes, iemacīja viņiem darba prasmi un izturību, rūpību un neatlaidību. Dzimta cieši turējās kopā, tās galva bija tēvs un sirds – māte. Senie latvieši bija izpalīdzīgi un viesmīlīgi. Katrs latvietis turēja par savu pienākumu aizstāvēt svešinieku savas zemes



robežas. Pēc savas dabas viņi bija laipna, cēla, atklāta un labsirdīga tauta. Pirms apmēram 1000 gadiem Latvijas teritorijā dzīvoja kurši, zemgaļi, latgaļi, sēļi un lībieši.

Laika gaitā pakāpeniski izveidojās latviešu tauta ar savu latviešu valodu. Lasīt viņi neprata, un arī grāmatu viņiem nebija, taču viņiem bija savas garīgās prasības, kuras viņi prata piepildīt. Latvieši prata saskatīt skaistumu, darināja rotaslietas: dzintara krelles, bronzas kakla riņķus, tērpiem izmantoja dabas krāsas u.c.. Visus darbus viņi veica ar prieku, dziedādami. Savu ikdienu un pārdzīvojumus, dažādus notikumus, dzīves un gadskārtas norises latvieši apdziedāja un izdziedāja dziesmās, kuru sacerēšanā piedalījās visa tauta. Dziesmas dziedāja visur un jebkuros apstākļos: darbus darot, vakarējot, visos svētkos, kur pulcējās latvieši. Tā izveidojās latviešu tautasdziesmas, no kurām mēs smeļamies informāciju par savas tautas vēsturi, jo tautasdziesmas tika nodotas no mutes mutē, no paaudzes uz paaudzi caur dzirdēšanu. Tās ir visas tautas dienasgrāmata, kurā attelots viss viņas mūžs (A. Bērzkalne).

Mūsu senči ne tikai dziedāja un strādāja. Viņi gan dzīvoja savrup un noslēgti, īpašus kontaktus nemeklēdami, tomēr viņiem bija jāaizstāvas pret kaimiņu ciltīm, kuras Latvijas izdevīgā ģeogrāfiska atrašanās vieta veda uz mūsu zemi laupīšanas un iedzīvošanās nolūkā. Vissivākie pretinieki esot bijuši igauņi un latviešu ciltsbrāļi leiši (U. Ģermanis). Tā kā mums tad vēl nebija vienotas valsts, karā veda virsaitis, bet sakarā ar vācu ienākšanu minēti 3 virsaišu vārdi: Tāļivaldis Beverīna, Viesturs Tērvetē, lībiešu Kaupo Turaidā. Šajā laika notika noslaņošanās kungos un apakšniekos. Zemkopji sāka tirgoties, tādēļ informācija par labajiem ģeogrāfiskajiem apstākļiem nonāca citu attālāku zemju valdnieku ausīs. Tie vēlējās iespīesties citu zemju teritorijā, vēlejas pakļaut sev arī mūsu arāju tautu. Tajā laikā zemju kolonizēšana un pakļaušana bija smalki izplānota un cieši saistīta ar kristietības ieviešanu un uzspiešanu, jo tie katoļu mūki, kas devās līdzti tirgotājiem izlūkos un sludināšanas nolūkā, uzskatīja, ka zeme, kurā viņi izplata kristietību, pieder viņiem bez ierunām. Latviešu tauta nebija kareivīga, tomēr izturēja divus centienus pakļaut to:

\* ap 1180. gadu Iksķilē mūks Meinhards ar laipnību centās iegūt tautas uzticību, taču viņam neizdevās pakļaut mežoņu tautu (U. Ģērmanis);

\* 1198. gadā nāca Bertolds ar krusta karotājiem, tā lībieši tika nokrustīti. Taču Bertolds krita no Imanta rokas, bet lībieši nomazgāja ticību Daugavā un padzina garīdzniekus.

Trešais vilnis nāca 1200. gadā ar mūku Albertu, kura rīcībā atradās 23 bruņoti krustnešu kuģi, viņš rīkojās viltīgi, nežēlīgi un nodevīgi:

\* ar viltu sagūstīto virsaišu izpirkšanai pretī saņēma 30 jaunekļus un aizveda gūstā uz Vāciju;

\* virsaitis Kaupo kļuva nodevējs;

\* Iksķilē nederēja par cietoksni, tādēļ savai apmetnei viņš izraudzījās Rīgas ciemu pie Daugavas, kurā ieteceja Rīdzīņas upe, veidodama labu ostu kuģiem. Tā, laikam ritot, latviešu tauta nonāca ilgā un smagā kalpībā, kas visadiem līdzekļiem traucēja latviskā dzīves veida pilnveidi.

Latvieši no iekarotājiem guva maz labuma, jo viņi pakāpeniski nonāca smagajā dzimtbūšanas jūgā, bet vēl vēlāk - verdzībā. Vienīgais mierinājums latviešiem bija dziesmas, kurās tie izteica savas cerības un ilgas:

Ej, Saulīte, drīz pie Dieva,

Dod man svētu vakaru,

Bargi kungī darbu deva,

Nedod svēta vakara.

Neraugoties uz smagajiem dzīves apstākļiem, latviešiem bijusi arī vajadzība garīgi bagātināties, grūtā brīdī saņemt mierinājumu, gūt iedvesmu tālākam darba cēlienam. Visas senās tautas Dievu vienmēr ir iztēlojušās konkrētā veidā, pie tam Dieva iztēle ir bijusi visai atšķirīga. Veids, kādā tauta iztēlojās Dievu, raksturoja attiecīgās tautas mentalitāti, viņas īpatno garīgo savdabību.

Jau no senatnes latvieši bijuši dabas bērni, bet viņu ticība – īsta dabas ticība. Krašnās ozolu birzes – Rāmavas viņiem bija svētīcu vietā. Tautas dziesmās viena no visbiežāk minētajām latviešu dievībām bija Dievs vai Debestēvs. Latviskā Dieva izpratne ļoti atšķīrās no seno jūdu Dieva izpratnes, jo senais latvietis:

\* Dievu pārdzīvo kā maigu, klusu, vienmēr klātesošu brīnumu, kura apjausmā jaaiztur elpa un bijībā jāklusē:

Klusu lielī, klusu mazi,

Dievs ienāca istabā.

\* Dievu nekad un nekur nesauca par Kungu. Dievs ir Dievs, Mīldieviņš;

\* Dieva izpausmi un Dieva būtības jēdzienu aptvēris kā "augstāko padomu", "padomu padomu" jeb, modernā izteiksmē, "universālo padomu", pat "universālo domu" (Paliepu Jānis, Kanādā, 1989.);

\* cilvēks ir dabas daļa, visa kosma daļa, cilvēks ir iekļauts dabā, kosma, Visumā. Dainās atspoguļots uzskats, ka arī dzīvniekam ir izjūtas, sava veida dvēsele, un pēc nāves gan cilvēks, gan dzīvnieks nonāk veļu valstī (M. Grīns);

\* cilvēks ir gan dabas daļa, gan arī atšķirīgs no pārējās radības ar sev īpato garīgo dzīvi. Senais latvietis izšķir labo no ļaunā, latviskajā Dieva izpratnē nav grēka jēdziena -;

\* pasakās Dievs parādīts kā nabadzīgs vecītis, kas piešķir pasakas varonim labus padomus, gudrību, ja varonis ir krietns un ar tīru dveseli. Dievs ir starp mums, kopā ar mums. Viņš ir labvēlīgs, līdzietīgs, gaišs, palīdz tiem, kam ir grūti. Dievs sarunājas ar mums katru vienatnē;

\* Dieva palīgu senlatvietis izlūdzas gan sev, gan novēl citiem: Dievspalīdz! Ardievu – palieciēt ar Dievu. Iespejams, ka paldies ir saīsinājums no palīdzī Dievs, ko novēl otram, izsakot pateicību.

Dainu Dievs neatriebjas, tikai palīdz labajam, bet ļaunajam – nepalīdz! Viņš palīdz ikvienam, kas ir krietns, satīcīgs un godīgs. Ne velti tautā saka "Palīdzī pats, tas Dievs palīdzēs" vai tautasdziesmā:

Ej, bāliņ, taisnu ceļu,

Runā taisnu valodiņu.

Tad ij Dievs palīdzēs

Taisnu ceļu nostaigāt.

Senlatviešu Dievs piešķīris cilvēkam daudz lielāku gribas brīvību un arī lielāku atbildību par saviem darbiem, piemēram, pasaku par sērdienīti pie vecīša: sērdienītei dota brīva izvēle, tādēļ viņa rikojas saskaņā ar savu sirdsapziņu un pārlicību: paņem smaržīgu ziepju gabaliņu, izmanto skaidro avotiņa udeni un bērza zaru pirtsslotu, tādēļ Dievs viņu atalgo ar bagātīgām dāvanām, bet istā meita ir alkatīga, nevīzīga, ar nepareizi rīcību, tādēļ pati cieš no nepareiza atalgojuma izvēles.

Paliepu Jānis raksta, ka "Apgalvojums, ka reliģija (tagadējā konvencionālā izpratnē) ir bijusi visu kultūru neatņemama sastāvdaļa, ir pašos pamatos nepareizs. Kas ir eksistējis visās kultūrās, tā ir cilvēka dzīves tvērums – atskārsme, vai nu to sauc

par dainu latviešu ziņu-miņu, vai arī par "Worldview", "Weltanschauung", vai citos vārdos citas kultūras valodās un citās tautās".

Kur, Dieviņi, tu paliksi, kad mēs visi nomirsim?

Ne tev teva, ne māmiņas, ne tev savu bāleliņu.

Tālāk viņš saka, ka dainu latvietis nemēģina definēt, kas ir Dievs, bet jautājumu veidā mēģina atrast Dieva vietu pasaule, ka arī Dieva atskārsmi cilvēkam tuvākā dzīvotvidē, t.i., Dieva izpausmi dabā. Šādas dainas cilvēkos neaudzina neiecietību un fanātismu, citu noliegšanu vai izmīcināšanu, bet gan labestību un saskaņu ar līdzcīvēkiem.

"Un visu to, kas atrodas mūsu novērojamu aplokos un aiz mūsu prāta pasaules, mēs apvienojam Dieva izpratnē." Latviešu tautai vēl ir saglabājušās Dieva dainas, bet citiem tāda dievatklāsmes mantojuma vairs nav.

Par latvisko Dieva izpratni vērtīgas atziņas ir devusi Maruta Voitkus - Lūkina laikrakstā labietis 1995. gada 90. burtnica: "Gadu tukstošiem mūsu priekštečiem sasaiste ar Dievu bija bijusi nepārtraukta un tieša, bez vidutāja. Viņi izjuta esmes brīnumu katrā mirklī, katrā savā dzīva cilvēka dzīvā un nepieciešamā darbībā. Viņi bija dievāji ļaudis, kas Dieviņu pieminēja ir rīta, vakarā un lukoja visu darīt tā, lai Dievam – radītājam, Mārai – dzīvības nesejai (Laimai – likteņa lēmējai - A.L.), ļaudīm un pasiēm itin viss būtu labi. Tāds bija dievājs labietis. Viengabalaina bija garīgā un vieliskā pasaule, bez pārtraukuma pārejas vietā no vienas otrā. 12. gs. beigās iebrāzās tēvišķie no rietumiem. Vācu krustneši noskatījās mūsu senču ikdienišķajā sasaistē ar dievišķo, pamācīja, ka tā nevar. Dievs neesot vis tur tajā bitē, tajā putna lidojumā, tajā cīelavīņas rābumā. Tā neesot nekāda dievredze, tas esot pagānisms, elkdievība, maldu mācība, bērnišķība, ietiepība, zaimi tam Kungam debesis, no kurienes viņš atsūtīs savu dēlu tiesat dzīvus un mirušus. Austrumniecisko To Kungu, savā istajā bulkiskajā vārdā sauktu Jahvi, viņi gan vēlāk, otra tulkojumā pārdēvēja dainu Dieva vārda. Nākošos 7 simts gados latvju tautas saknes cirta vāci, poļi, zviedri, krievi. Katrs niecināja latvju dievticību, līdz kamēr arī paši latvji to sāka dēvēt par mitoloģiju vai folkloru. To, ko māca krišnaiti, muniji, teozofi, astrologi, bachaiji, numerologi, aderu mekletāji un kristīgo misionāri, dēvējam par reliģiju, bet savu reliģiju – par mitoloģiju."

Ja 18. un 19. gs. latvietis iegūst izglītību, viņu dēvē par vācieti. Par vācieti turētā filozofa Imanuela Kanta piederību kuršu ciltij, tātad, latvju tautai, zin retais. Bet Kanta filozofija ir dainu baltās ētikas iedvesmota un caurstrāvota. Dievs viņam ir "Augstā debess pār mani un sirds balss mani", kas burts burta dievaja latvja pasaules skatījumā: "Lēni, lēni Dieviņš brauca no kalniņa lejiņā" un "ne suniša kājām spert, ne uguns pagalītes".

Ar nožēlu nākas konstatēt arī man, ka tagad, 20. gs. beigās, mēs arvien vairāk aizgūstam no citām tautām: drānas, ēdienus, dziesmas, dejas, svinam viņu svētkus, lasām žurnālus, skatāmies zemes kvalitātes un satura filmas, piesavināmies viņu ķermeņu kustības, viņu uzskatus par dzīvi un skaļi klaigājam par mīlestību, pieņemam visu negatīvo. Mūsu domas un valodu piesārņo svešu valodu aizgūvumi, dažādi nevēdzīgi izteicieni, mēs pārņemam svešu tautu pasaules redzējumu. Bet vissliktākais ir tas, ka mēs pakļaujamies no visurienes nākošajām tēvišķi gudrajām pamācībām...

Par latviskās audzināšanas vajadzību spēj runāt, ā tikai tas, kas ar latvisko audzināšanu nodarbojas; M. Grīns saka, ka tautu kopīgā garīgā vienība spēj saliedēt tautiskās jūtas, bet šādas jūtas vislabāk var attīstīties sabiedrībā, ļaužu kopībā. Taču šim spēkam vajadzīgo virzienu var dot tikai prāts un apziņa, bet tas ir izglītības un audzināšanas darba uzdevums. Izglītībai vajadzētu piepildīt cilvēka apziņu ar zināšanām par tautas tikumiem, labajam un ļaunajam īpašībām, dievestību. Audzināšanai vajadzētu attīstīt cilvēka dvēseli, lai cilvēks spētu šīs zināšanas izmantot gudri un lietderīgi gan personīga, gan sabiedriskā darbā.

Lai varētu veikt jebkuru uzdevumu, cilvēkam ir nepieciešami:

- \* griba to darīt;
- \* pārliecības apziņa, ka darbu ir iespējams veikt;
- \* visu vajadzīgo lietu sagādašana darba veikšanai;
- \* paša darba veikšana.

Pievienojos M. Grīna domai par to, ka no pirmsskolas līdz augstākajai mācību iestādei latviskajai audzināšanai ierādāma tikpat nozīmīga vieta kā valodai un vēsturei. Bet tas ir jādara ar nolūku stiprināt tautas pašapziņu, tad savas latviskās audzināšanas izpratne palīdzēs atrast līdzvērtīgu vietu citu tautu vidū. Ģimenei, skolai, sabiedrībai izglītības un audzināšanas politikā

jāparedz vieta latviskajai audzināšanai pasaules kontekstā, jo jaunā paaudze būs tā, kas turpinās latviskās latviešu tautas intereses.

Izcilais krievu kinorežisors Ņikita Mihalkovs 1996. gada 30. aprīlī Latvijas televīzija, atbildot uz jautājumu par latviešu kino nākotni, teica: "Lai latviešu tautas kino mākslu pamanītu pasaulē, tai jābūt nacionālai. Tikai tad tā kļūs internacionāla."

Lai latviešus pamanītu pasaulē, latviešiem vajadzētu pieturēties un kopt savu latvisko audzināšanu. Tas lielā mērā atkarīgs no ģimenes, jo vecāki ir tie cilvēki, kas ir pirmie bērnu audzinātāji. Tikai vēlāk bērni nonāk saskarsmē ar vidi. Tādēļ skolotājs jau saņem bērnu, kuram ir ielikta konkrēta darbošanas dzirkstelīte. Bērnu spējas attīstās darbībā, tādēļ lielajiem ir stingri jāpiedomā, kā bērnu ievirzīt aktīvas darboties gribēšanas gaisotnē. Te savu vārdu saka tautas pedagoģija, ko latviešu pedagoģis Jūlijs Rozītis ir aprakstījis savā publikācijā 1934. gadā. Jūlijs Rozītis, tāpat kā visi tā laika pedagoģiskās domas paudēji (J. Students, G. Odiņš, J. Greste, J. Bebris, P. Dauge, K. Obšteins, R. Liepiņš, K. Dēķēns, A. Vičs, L. Bērziņš u.c.), daudz rakstījis par latvisko – tautisko audzināšanu. Tas sasaucas ar mūsu senču tradīcijām. No raksta var izlobīt galveno domu: vecākiem ir jābūt ļoti gudriem, lai bērnam rastos pareiza dzīves stila motivācija, bet tas panākams ar vecāku personīgo paraugu ikdienas dzīvē. Tā kā mūsu vecvecākiem nav bijušas nekādas gudras audzināšanas teorijas, vienīgā lasāmviela mājās pēc smagā darba bijusi tikai Bībele un dziesmu grāmata, viņi nerunājuši par bērnu audzināšanu, jo tam nebija ne vajadzības, ne izpratnes, ne laika. Mūsu vecāku mūžs pagājis darbā, ikdienas pienākumu veikšanā, tādēļ viņi to prasīja arī no bērniem. "No sākuma man tas izlikās grūti, bija reizes, kas es turēju tēvu par cietsirdīgu, it sevišķi tad, kad labsirdīgā māte uzmetās man par zēlnieci un, man dzirdot, pārmeta tēvam viņa rīcību attiecībā uz mani." Pamazām stāvoklis esot uzlabojies: "Nē jau tādēļ, ka tēvs būtu ļāvies pierunāties un sācis mani lutināt, bet tādēļ, ka es Sāku pie darba pierast, strādāšana, tēva uzdevumu pildīšana ar laiku palika man par paražu, tā sakot, palika par otru dabu." Vēlāk, jau pieaugušā vecumā, viņš pats esot sev izvīrījis uzdevumus un jutis gandarījumu par paveikto, bet katra uzdevuma izpildīšana vedusi pie nākamā uzdevuma veikšanas. Viņš ir ļoti pateicīgs

tēvam par iegūto rudījumu, darba izpildīšanu līdz galam, tādēļ par iegūtajām zināšanām varot pateikties vienīgi darba mīlestībai un pienākuma apziņai, bet tas esot vienīgais vērtīgais mantojums, ko vecāki varot saviem bērniem dot. Tālāk J. Rozītis apraksta mūsu priekšteču "Īpatas audzināšanas senparažas", kuras nekur neesot jāmeklē, jo tās ir atrodamas mūsu dainas un citās gara mantās, "kas sniedz noapaļotu un uzskatāmi gleznainu tautiskās audzināšanas programmu". Skolai tikai to visu pareizi jāpielieto latviskas – tautiskas audzināšanas darbā ikdienā. Domāju, ka tas ir īpaši aktuāli mūsdienās, jo mūsu izglītības sistēmā ir ielikts ārdošais modelis: tā jau ir sagrāvusi latvisko muzikālās audzināšanas pēctecību, ar ko musu tauta galvenokārt varēja lepoties citu tautu vidū, bet, īstenojot jauno izglītības likumu, bērnu audzināšanas darbs tiks vispār sagrauts, jo, dzenoties pēc austrumu un rietumu audzināšanas modeļiem, nav ievērots Latvijas pedagoģijas zinātnes pamatlicēju latviskās audzināšanas izveidotais modelis. Pēc manām domām, pati lielākā aplamība, kāda tiek pieļauta, ir bezatziņju ieviešana un vērtēšanas sistēmas sagraušana, jo tas, no mana darba pieredzes, veicinās zināmas vecāku grupas bezatbildību pret savu bērnu audzināšanu.

Par audzināšanas teorijas un audzināšanas mākslas pamatu veidotāju Latvijā uzskatām Jūliju Aleksandru Studentu, jo viņš kopā ar citiem izciliem Latvijas brīvvalsts izglītības dzīves veidotājiem – K. Kasparsonu, V. Seili, K. Melnalksni u.c. nacionālās un cilvēces kultūras vērtību apguvē un kopšanā saskatīja izglītības gala mērķi – pilnīga cilvēka izveidi. Tas atklājas viņa 1933. gadā iznākušajā grāmatā "Vispārīgā pedagoģija", kas paredzēta vecākiem, jaunatnei un audzinātājiem. Ilgu laiku mēs viņa atziņas nepielietojām, pat neko nezinajām par tām, tagad tās ir jāatgūst un jāapgūst no jauna, tādēļ dažas atziņas atgādināšu:

\* ar audzināšanas palīdzību jāveido iekšējais cilvēks, jastiprina cilvēcība;

\* izglītības un audzināšanas darba uzdevums ir cilvēku izveidot par personību;

\* mācīšanās, studiju un audzināšanas nolūks nav laicīgas, bet garīgas mantas krāšana un vairošana.

J. Students aicina būt stipriem garīgajā laukā, it īpaši mākslā un zinātnē, izkopjot savas nacionālās īpašības. Viņš saka, ka materiālajā ziņā latvieši

nekad nevarēs sacensties ar lielajām tautam, pēc tā arī nav jātiecas. J. Students piezīmē, ka "Paidagoģijai kā zinātnei ir gan jāpaceļas pāri nācijas robežām un jābūt vispārnozīmīgai, bet, ja ievēro, ka paidagoģijas grāmata ir vienas noteiktas nācijas autora darbs, it dabiski, ka šis autors atradis par savu patikamu pienākumu ilustrēt arī vienu otru savas nācijas audzināšanas un izglītības lietu, apgaismot savas nācijas locekļu īpatnības utt."

Kas ir audzināšana? Atbildot ar J. Studenta vārdiem":

\* audzināšana ir gribas, jūtu un prāta attīstīšana virzienā uz audzināšanas mērķi;

\* audzināt var tikai apzinīgas būtnes, proti, cilvēku;

\* miesu var tikai vingrināt, bet pie miesas vingrināšanas nonākt vienīgi ar gara (prata, gribas, jūtu, afektu u. tml.) audzināšanu.

Audzināšana kā zinātne noskaidro audzināšanas uzdevumu, mērķi, metodes. Audzināšana kā māksla ir audzināšanas prakse.

Audzināšana ir īpatneja veida māksla, un to var nosaukt par audzināšanas tehniku. Cilvekam, kas grib būt audzinātais, pamatīgi jāmācās audzināšanas teorija. Pēc J. Studenta novērojuma, citīgākie, vērtīgākie un spējīgākie pedagogi ir tie klusākie, tie ir audzinātāji – mākslinieki, kas strādā nemanāmi. Viņš mudina visus apgūt zināšanas audzināšanas teorijā. (48-61).

J. Rozītis ir pedagogs – praktiķis, viņš atgādina, ka vispārīzglītojošās skolās sausam materiālismam (it īpaši pamatskolās) nedrīkstētu būt vietas, jo labklājību pēdējā laikā saprot ar vienkāršu nekā nedarišanu, par progresu mērķi uzskata tāda stāvokļa nodibināšanu, kur cilvēks galīgi atbrīvots no darba un pēdējais uzlikts mašīnai. Viņš raksta, ka latviešu gara mantas ir tās, kur "domāšana un jušana atmirdz gleznā vienībā, un visam cauri spīd tas pats sensenais pedagoģijas ideāls: tiekšanās pēc patiesa, daiļa, laba, neaizmirstot pie tam arī praktiski noderīgo.

Jau Pestalocijs par galveno audzināšanas uzdevumu ir izvirzījis prasību pēc cilvēka speju harmoniskas attīstības, bet no visam mākslām audzināšanas nolūkiem vislabāk noder mūzika – pareizāk – dziedāšana. Šo domu uztvēruši latviešu pedagoģijas lauka celmlauži jau no pirmās atmodas laika: J. Cimze, J. Bētiņš, vēlāk viņu ideju



turpinātāji: Kr. Valdemārs, kas 1854. gadā atklāti sevi nosauca: latvietis, Kr. Barons, J. Ālunāns, Fr. Brivzemnieks, Auseklis. Atmodas laika darbinieki strādāja, savas tautas izglītošanas un audzināšanas mērķu vadīti, īpaši viņi rūpējās par latviska dzīves veida un latviešu valodas izkopšanu.

Par to, ka viņu darbam ir nepārvērtējama nozīme, liecina latviešu tautas dzīvotspēja un savu tautas tradīciju kopsana un ievērošana. Tā tad arī ir latviskā tautiskā audzināšana.

Jūl. Rozītis 1929. gadā ir teicis, ka "Audzināšana ir kultūras tālādēstīšanas", bet J. Kursīte šo domu ir papildinājusi 1996. gadā: "Kultūra bez tradīciju pārmantojamības ir viendienas parādība, jo tai nav ne pagātnes, ne nākotnes. Pagātņi tā atmet pati, bet nākotne atmetīs viņu pašu. jo tagadnē ielikts nevis radošais, bet ārdošais modelis." Latviskā kultūras tālādēstīšanas darba process veiksies labāk, ja turēsimies pie latviskā gara mantas gudrības:

Dieviņš bija, Dievs palika,  
Dievam gudrs padomiņš,  
Dievs kokiem lapas deva,  
Dievs – vārpiņas tīrumā.

*Juris Tambergs*

**Zinātnes un reliģijas dialoga  
problēma 21. gadsimtā**

**XX** gadsimta un visa otrā gadu tūkstoša pēdējiem gadiem ritot, mūsu skati pievērsas gan aizejošā laikmeta izvertējumam, gan arī nākotnes perspektīvu prognozēm trešajam gadu tūkstotim. Šajā rakstā analizēsim iepriekš minētos jautājumus no abu lielo garīgo sfēru – zinātnes un reliģijas skatījuma, aplūkojot zinātnes un reliģijas savstarpēja dialoga problēmu un tā iespējamo attīstības virzienu nākotnē. Tam nolūkam vispirms īsumā raksturosim kopīgo un atšķirīgo zinātnes un reliģijas metodoloģiskajās nostādņēs.

Zinātne ir vērsta uz apkārtējās pasaules – dabas likumību un procesu, kā arī cilvēku sabiedrībā un ar cilvēku kā individu saistīto norišu izpēti, balstoties galvenokārt uz loģiski racionālām darbības metodēm, kuru augstākā pakāpe ir dotās zinātnes nozares matematizācija. Savā galējā konsekvencē zinātniskā metode noved pie naturālistiskā pasaules uzskata, saskaņā ar kuru zinātne spēj dot atbildes uz pilnīgi visiem mūsu dzīves jautājumiem. Cilvēks šajā skatījumā ir tāds pats izpētams dabas objekts kā visi citi. Tas nav nekas īpašs un “speciāls”<sup>1</sup>. Bet zinātniskā jaunrade un atklājumi ir iespējami tikai intuitīvā ceļā, kur tie izpaužas kā ar prātu

<sup>1</sup>Visvaldis Klīve. *Pa kuru ceļu? Pārdomas par iespējamām atbildēm uz mūsu dzīves lielajiem jautājumiem*. Lincoln, Nebraska: LELBA apgāds 1988.

neaptverami jaunu ideju vai problēmu atrisinājumu uzliesmojumi, kuriem ir irracionāls pamats.<sup>2</sup>

Reliģija (mēs galvenokārt balstīsimies uz kristietības tradīciju) turpretī ir vērsta uz cilvēka attiecībām ar Dievu, lai vispirms atrisinātu sev būtiskus, ar dzīves jēgu saistītus eksistenciālus jautājumus, un tikai pēc tam tā pievēršas Dieva plānam attiecība uz apkārtējo pasauli. Reliģija sakņojas ticības pārdzīvojumā, kuru var raksturot kā dievišķo Atklāsmi un kuram piemīt vārdos neizsakāma, transcendentāla daba. Loģiski racionālā metode arī tiek izmantota reliģiskajā tradīcijā (piem., Rietumu kristietība), bet tai tomēr ir sekundāra, pakārtota loma, jo ticība brīnumam ir reliģijas obligāta sastāvdaļa.<sup>3</sup>

Vienkāršoti runājot, atšķirība starp zinātnisko un reliģisko patiesības izziņāšanas metodi ir proporcijās – zinātne pārsvarā balstas uz cilvēka loģiski racionālo prātu, bet nevar iztikt bez irracionālā (intuitīvā) momenta, turpretī reliģija pamatojas dievišķajā Atklāsmē, t.i., transcendentālajā momentā, bet tā neizslēdz arī racionālās domāšanas nozīmi.

Atskatoties pagātnē, zinātnes un reliģijas attiecības ir bijušas visai sarežģītas un dramatiskas. Jauno laiku un reizē arī moderno dabas zinātņu sākums Eiropā 16. gs. raksturojas ar asu sadursmi starp zinātnes un Baznīcas nostādnēm, kuras spilgtākas epizodes saistas ar N. Kopernika, Dž. Bruno un G. Galileja vārdiem. Līdz ar to, kritot ģeocentriskajai pasaules sistēmai, kardinali mainījās astronomiskie priekšstati par Visuma (Universuma) uzbuvi. Atkāpšanās no tradicionāli bibliskās pasaules ainās (Gen. 1-2. nod.) nozīmēja arī atkāpšanās no viduslaiku tēzes: "Filozofija (un tātad arī zinātne vispār) ir teoloģijas kalpone," - un drīz vien dabaszinātnes un teoloģija gāja katra savu ceļu. Dabaszinātnes kļuva par Rietumu civilizācijas virzošo spēku, un ticība cilvēka racionālā, apgaismotā prāta varenībai galu galā noveda pie Lielās franču revolūcijas laikmeta tēzes: "Hipotēze par Dievu man nav vajadzīga" (P. Laplass).

19. gadsimta otrajā pusē līdz ar Č. Darvina evolūcijas teorijas parādīšanos kristīgajiem teologiem

<sup>2</sup>E.L. Feinberg. *Dvie kultury: Intuicija i logika v iskusstve i nauke*. Moskva: "Nauka" 1992 (krievu val.)

<sup>3</sup>Turpat.

bija jāpāriet aizstāvēšanas pozīcijās arī bioloģijas jautājumos un cilvēka izcelšanās problēmā. Nekad ticība zinātnes spēkam nav bijusi tik liela kā 19. gadsimtā, un nekad arī zinātnes nostādnes nav bijušas tik tālu no kristīgā, tradicionāli bibliskā skatījuma uz pasauli, kā šajā laikmeta.

Rezumējot šīs 19. gadsimta beigu zinātnes un kristīgo uzskatu atziņas par abām iepriekš minētajām problēmām, mēs tās varam izteikt sekojošā veidā, kas labi raksturo to lielās atšķirības.

Saskaņā ar 19. gs. zinātnes priekšstatiem materiālais Visums sastāv no bezgala daudzām zvaigznēm (citam Saulēm) un zvaigžņu pasaulēm, kas aizpilda visu bezgalīgo kosmisko telpu bez gala un malas. Visumam nav bijis sakuma un nebūs arī gala laika – tas pastāv mūžīgi. Dzīvība un dzīvo būtņu pasaule uz Zemes ir celusies pakāpeniskas evolūcijas ceļā no nedzīvās dabas, arī cilvēks ir šādas evolūcijas produkts.

Tradicionāli kristīgie priekšstati, kas balstas uz Sv. Rakstiem (Bībeli), savukārt atzīst pasaules galīgumu un ierobežotību – pasaulei un tātad arī materiālajam Visumam ir bijis sākums un būs arī gals, jo to ir radījis Dievs un viņš darīs arī tai galu. Dzīvības pamatā ir Dieva radīšanas akts, arī cilvēks – "radības kronis" un visa cilvēce ir Dieva gribas radīta no viena vienīga senču para (Ādama un Ievas).

Tagad ir pagājis vēl viens gadsimts un mēs jau raugamies uz nakoša 21. gs. vizijām. Kādas tad, lielos vilcienos, ir zinātnes atziņas par pasauli un cilvēku aizejošā 20. gadsimta beigās salīdzinājumā ar iepriekšējo – 19. gadsimtu?

Kosmoloģijā jeb macībā par Visuma izcelšanos un tā attīstības vispārīgajam likumībām mūsdienās valdošās ir nestacionārā Visuma teorijas, kas uzsver Visuma izmaiņas laikā. Pašlaik vairākums zinātnieku atbalsta tā saucamo Lielā Sprādziena modeli,<sup>1</sup> saskaņā ar kuru sākumā telpas un laika apvienojums – 4-dimensiju telpa-laiks un superblīvā matērija ir atradusies īpašā stāvoklī, ta saucamajā "singulārajā punktā", kura dabu zinātne patlaban sīkāk izskaidrot nespēj. Ar šī "singulārā punkta" Lielo Sprādzienu saista telpas-laika koordinātu atskaites sākumu, kuram vienkāršota skatījumā atbilst

<sup>1</sup>P. Coles and F. Lucchin. *Cosmology. The Origin and Evolution of Cosmic Structure*. (Chichester: John Wiley and Sons, 1995.)

kosmoloģiskā laika jeb Visuma vecuma un kosmiskās telpas izplešanās sākuma punkts.

Lielā Sprādziena modelim atbilst mūsu gadsimta trīs lielas kosmoloģiskie atklājumi. Pie tiem pieder kosmoloģiskās sarkanās nobides (Habla likums, 1929. g.) relikta starojuma (1965. g.) un šī starojuma ļoti sīkās, bet principiāli svarīgās nehomogenitātes (neviendabības) atklāšana (1992. g.), kas, pēc kosmologu domām, ir trīs visnozīmīgākajie novērojumi, kas apstiprina Lielā Sprādziena teorijas pareizību. Saskaņā ar mūsdienu novērtējumiem Visuma vecums kopš Lielā Sprādziena momenta ir ap 14-15 miljardi gadu, Saules kā zvaigznes vecums ir ap 5 miljardi gadu un Zemes kā planētas – ap 4,6 miljardi gadu.

Kas attiecas uz dzīvības izcelšanās problēmu, tad tā tiešā veidā joprojām nav atrisināta, bet parādās aizvien vairāk norādījumu, ka dzīvība ir kosmisks fenomens un tai, iespējams, ir ārpuszemes izcelsme (piemēram, joprojām diskutētais jautājums par 1996. g. ziņotajām dzīvības pedām Antarktīdā atrastajā meteorītā, kas cēlies no Marsa<sup>5</sup>). Dzīvības pirmo pēdu vecumu Zemes ūdenī zinātne novērtē aptuveni uz 3,5 miljardi gadu, bet tās parādīšanos uz sauszemes -- ap 400 miljoni gadu atpakaļ. Ap pašu evolūcijas teoriju tomēr joprojām nenorimst diskusijas, piemēram, jautājumā par jauno sugu pēkšņo, lecieņveida parādīšanos bez starposmiem. Jautājuma par mūsdienu tipa cilvēka – neoantropa izcelšanos bioloģijā ceļu lauž hipoteze par visu neoantropu ģenētisko izcelšanos no viena sākotnējā gēnu komplekta nesējiem – tā saucamā “molekulārā Adama” (1991. g., skat.<sup>6</sup>) un “mitohondriālās Ievas” (1987. g. skat.<sup>7</sup>), kura varētu būt dzīvojuši Āfrikā aptuveni pirms 160-290 tūkstošiem gadu.

Tatad, izmantojot gan katoļu, gan protestantu teologu aprindās mūsdienās plaši izplatīto mēreni liberālo Sv. Rakstu interpretāciju<sup>8</sup>, varam teikt, ka

<sup>5</sup>R.Cowen. *Meteorite Hints at Early Life on Mars*. In: "Science News", 150, No.6 (1996) p.84.

<sup>6</sup>A.Gibbons. *Looking for the Father of Us All*. In: "Science", 251, No.4992 (1991) pp.378-380.

<sup>7</sup>R.L.Cann, M.Stoneking, A.C.Wilson. *Mitochondrial DNA and Human Evolution*. In: "Nature", 325 (1987) pp.31-46.

<sup>8</sup>U.Saarnivaara. *Can the Bible Be Trusted? Old and New Testament. Introduction and Interpretation*. (Minneapolis: Osterhus Publishing House, 1983.)

20. gs. beigās zinātnes atziņas ir daudz tuvāk Bībelei nekā iepriekšējā, 19. gs. noslēgumā. Šī moderno zinātņu patiesību un bibliiski-kristīgo uzskatu atbilstība ir pat daudz detalizētāka un nozīmīgāka nekā to varam iedomāties pirmajā mirkļī, sekojot nupat iepriekš aprakstītajām sakritībām "galvenajos vilcienos". Izrādās, ka modernās kosmoloģijas, kosmogonijas (mācības par debess ķermeņu, tai skaita galaktiku, zvaigžņu, Saules un Saules sistēmas ķermeņu izcelšanos), Zemes ģeoloģiskās un biosferas vēstures atziņas ir iespējams interpretēt saskaņā ar bibliisko pasaules radīšanas 6 dienu stāstu (Gen. 1-2.), pie tam "radīšanas dienas" tiek saprastas kā "dažāda ilguma laika periodi", ko jau 1909. gadā ir pieļāvusi Romas Katoļu Baznīca.<sup>9</sup> Šāda Visuma sākuma, dzīvības un cilvēka izcelšanās interpretācija ir aplūkota mūsu darbā.<sup>10</sup>

Kopīgie momenti starp zinātnisko kosmoloģiju un Bībeles pasaules radīšanas stāstu tika pamanīti jau drīz pēc kosmoloģiskās sarkanās nobīdes un Visuma izplešanās atklāšanas.<sup>11</sup> 30-to gadu sākumā tie tika uzsvērti beļģu kosmologa un katoļu garīdznieka Ž.Lemetra darbos,<sup>12</sup> kurs arī izvirzīja ideju par Lielo Sprādzienu.<sup>13</sup> Bet līdz pat mūsu dienām šie zinātnes un kristīgās teoloģijas atziņu sakritības jautājumi nav izgājuši ārpus šauru akadēmisko aprindu

<sup>9</sup>E.Galbiati and A.Piazza. *Pagine Difficili della Bibbia (Antico Testamento)*. (Massimo-Milano, 1992). [krievu izdevums: Enriko Galbiati, Alessandro Pjacca. *Trudnyje stranicy Biblii (Vethij zavet)*. ("Hristianskaja Rossija", Milan-Moskva, 1992) (krievu val.).]

<sup>10</sup>J.Tamberg. *Dabaszinātniskas pasaules ainas interpretācija bibliiskā skatījumā*. "Dabaszinātnes un skolotāju izglītība", Rakstu krājums, 1.daļa. Rīgas Pedagoģijas un izglītības vadības augstskola, Daugavpils Pedagoģiskā universitāte. Starptautiskā zinātniskā konference, Rīga, 1999.g. 4.-5.februāris. (Rīga: "Varti", 1999) lpp.53-62.

<sup>11</sup>A.A.Grib. *Kosmoloģija: Sovremennostj i drevnostj*. Krājumā: "Issledovanija po istorii fiziki 1993-1994." Moskva: "Nauka" 1997, 150.-171.lpp.

<sup>12</sup>G.Lemaitre. *A Homogenous Universe of Constant Mass and Increasing Radius Accounting for the Radial Velocity of the Extra-Galactic Nebulae*. In: "Mon.Not.R.Astr.Soc.", 91 (1931) pp.483-490.; G.Lemaitre. L'univers en expansion. Ann.soc.sci.Brux. T.A53 (1933) p.97.

<sup>13</sup>A.A.Grib. *Kosmoloģija: Sovremennostj i drevnostj*. Krājumā: "Issledovanija po istorii fiziki 1993-1994", Moskva: "Nauka" 1997, 150.-171.lpp. (krievu val.).

uzmanības un tie nav devuši nozīmīgu impulsu plaša dialoga attīstībai starp zinātnisko un kristīgo sabiedrību.

Aplūkojot šīs situācijas cēloņus, jāatzīmē divi apstākļi, kas attiecas uz abām šī zinātnes un reliģijas dialoga pusēm.

Pirmkārt, ir jāņem vērā katras garīgās darbības sfēras zināma norobežošanās savu iepriekšējā laikmeta vispārīgo uzskatu loka. Zinātnieku sabiedrības vairākums joprojām atbalsta 19. gs. materiālisma tradīciju un naturalistisko pasaules uzskatu, kam piemīt ļoti liela inerce. Piemēram, kā to rāda nesen autoritatīvajā zinātniskajā žurnālā "Nature" publicētais pētījums,<sup>14</sup> tad ticību personīgam Dievam 1998. gadā atbalsta tikai ap 7,0% vadošo ASV zinātnieku, bet dvēseles nemirstības ideju – tikai ap 7,9%, bet gadsimta sākumā, 1914. gadā, šie rādītāji attiecīgi bija 27,7% un 35,2%. Tas ir arī viens no cēloņiem zinātnieku vairākuma noraidosai attieksmei pret teoloģiskiem jautājumiem. Tai pašā laikā netrūkst arī spilgtu izņēmumu pat starp visaugstākā līmeņa zinātniekiem vai arī gadījumu, kad notiek zinātnieku pievēršanās citu reliģisko uzskatu virzieniem, kas neatbilst monoteistiskajai (personīgā Dieva) tradīcijai. Tas pats attiecas arī uz kristīgo sabiedrību un teologu aprindām, kuras kopš iepriekš minētajiem 16. gs. notikumiem pārsvarā ir orientētas uz cilvēka iekšējo problēmu un humanitāro jautājumu risināšanu.

Otrkārt, ir jāreķinās ar metodoloģiskajām problēmām katras garīgās sfēras iekšienē, ar šo sfēru līdzsiniējo nostādņu un paradīgu krīzi. Tas arī izskaidro zinātnes un reliģijas uzmanības fokusēšanos uz šo jomu "iekšējo jautājumu" risināšanu, mazāk domājot par zinātnes un reliģijas savstarpējo dialogu. Šo stāvokli var saistīt ar vispārīgo idejisko situāciju mūsdienu Rietumu pasaulē, kura pašlaik ieiet postmodernisma laikmetā.

Postmodernisma filozofijas pamatiezīmēm mēs pieskarsimies ļoti īsi, jo par šo virzienu ir pieejama arī literatūra latviešu valodā<sup>15</sup> un mūsu mērķis ir plašāk

<sup>14</sup>Edward J. Larson, Larry Witham. *Leading scientists still reject God*. "Nature", vol.394, No.6691 (23 July 1998), p.313.

<sup>15</sup>Maija Kule, Rihards Kūlis. *Filosofija. Eksperimentāla mācību grāmata*. Rīga: "Burtnieks" 1999; Dzīns Edvards Vits, dēls. *Postmodernie laiki. Kristīgs ceļvedis mūsdienu*

aplūkot zinātnes un reliģijas līdzšinējo nostādņu krīzi sakarā ar dialoga problēmu starp abām sfērām.

Postmodernisma uzskatus<sup>16</sup> var raksturot kā ticības zudumu visparejiem sīzietiem (piem., idejai par cilveces progresu), sistēmai, vienībai un veselūmam. Šis virziens vērsas pret antropocentrismu (cilvēka nostādīšanu pasaules centrā, ta īpašā stāvokļa atzīšanu), logocentrismu (loģikas un prāta dominances atzīšanu un maksimālo uzticību tiem) un skaistuma idejas absolutizāciju (t.i., mākslas viennozīmīgo saistību ar skaisto) – tātad pret trim galvenajiem klasiskās filozofijas laikmeta Rietumu idejām. Aplūkojot postmodernisma filozofiju, sīkāc var izdalīt virkni īpašību jeb pazīmju, kas izsaka tās saturu ganeksaktajām disciplīnām tuvāk stāvošos terminos (nenoteiktība, fragmentācija, dekanonizācija, nereprezentējamība, hibridizācija, konstruktīvisms), gan arī humanitārā cikla zinātnēm vairāk saprotamā valodā (patības trūkums un dziļuma zaudēšana, ironija, karnevālisms, piedalīšanās, imanence jeb prāta spēja pašam sevi vispārīnāt simbolos).

Vērtējot eksakto zinātņu attīstību no mūsdienū postmodernistiskā laikmeta skatījuma, redzams, ka zinātnes krīzes pamati bija ielikti jau ar deduktīvi loģiskās metodes aizsakumu senajā Grieķijā. Slavenā Eīklīda piekta postulāta problēma (“caur katru punktu, kas atrodas ārpus dotās taisnes, var novilkīt tikai vienu taisni, kas paralēla dotajai taisnei”) galu galā noveda pie neeīklīda (Lobacevska, Rīmana) ģeometriju atklāšanas pagājušajā gadsimtā, kurās tīka izmantotas šīs problēmas risinājuma pārējās iespējamās alternatīvas (“... var novilkīt bezgalīgi daudz taisņu ...” – Lobacevska ģeometrijas un “... nevar novilkīt nevīnu taisni ...” – Rīmana ģeometrijas gadījumā). Bet tagad, 20. gs. beigās, pielietojot neeīklīda ģeometrijas kosmoloģijā, mums joprojām nav stingras atbildes uz jautājumu: “Vai mūsu Visuma telpas-laika ģeometrijai atbilst slēgtais (Rīmana ģeometrijas) vai vaļējais (Lobacevska ģeometrijas) kosmoloģiskais modelis? “Mēs visi

---

*domas un kultūras izpēte*. R.: Luterisma mantojuma fonds, 1999. [angļu oriģināls: Gene Edward Voith, Jr. *Post-Modern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*.

<sup>16</sup>Maija Kūle, Rihards Kūlis. *Filozofija. Eksperimentāla macību gramata*. Rīga: “Burtnieks” 1999.



joprojām pārsvarā sarunājamies pēc klasiskās (Aristoteļa) formālās loģikas likumiem, bet jau ap 19./20. gs. miju tika atklāta vesela virkne t.s. neklasisko loģiku, kas vēl gaida savu pielietojumu. 1931. gadā atklātās K. Gēdela teorēmas secinājums, ka principā nav iespējama pilna (izsmeloša) un nepretrunīga formāli-matemātiska teorija<sup>17</sup>, darīja galu pretenzijām uz visas matemātikas aptveršanu kādā vienotā, nepretrunīgā un pilnā deduktīvi-formāli-loģiskā sistēmā. P. Koenā 1963. g. dotais kontinuuma hipotēzes atrisinājums<sup>18</sup>, no kura izriet, ka matemātiķu principā var būvēt arī uz kāda vēl līdz šim nezināma (varbūt Dievam vien zināma?) "vidēji" bezgalīgi liela apjoma kopu pamata (t.i., tādu kopu, kuru apjoms atrodas "vidū" starp racionālo skaitļu un reālo skaitļu bezgalīgi lielo kopu apjomu), faktiski noved pie iespējas "sašķelt" visu matemātiķu līdzīgi tam, kā Eiklida piektais postulāts sašķēla visu ģeometriju uz trim variantiem. Tātad pašas matemātikas pamatos valda nenoteiktība un fragmentācija<sup>19</sup>, tā vairs nav uzskatāma par vienu loģiski-deduktīvu zinātņi<sup>20</sup>, bet tikai par "gabaliem deduktīvu un nepretrunīgu" nozari, atkarībā no katra "gabala" pamatā liktajām aksiomām un postulātiem. Šāda tendence ir novērojama arī dabas zinātnēs, un varbūt mūsdienu fiziķi ir vieni no pēdējiem, kas vēl tic vienotas, visu pasauli aptverošas fizikālās teorijas iespējai. Redzam, ka postmodernisma filozofija tikai fiksē to, kas ir bijis dziļi apslēpts zinātnes loģiski-racionālas metodoloģijas iekšienē jau no paša sākuma. Mūsu piemērā tā ir vienotās, par vienu pareizo uzskatītas Eiklida ģeometrijas fragmentācija uz vairākām arī pareizām, bet atšķirīgām ģeometrijām, starp kurām Eiklida ģeometrija ir tikai viens no iespējamajiem gadījumiem.

Dabas zinātnēs nenoteiktība ir sastopama jau klasiskās fizikas līmenī. Ļoti liela ķermeņu skaita gadījumā, kā, piemēram, pie zvaigžņu sistēmām (galaktikām) vai arī siltuma parādībām fizikā un

<sup>17</sup>K.M.Podnieks. *Vokrug teoremy Gedela*. Rīga: "Zinātne", 1992 (krievu val.)

<sup>18</sup>Moris Klain. *Matematika: Utrata opredelonnosti*. Moskva, "Mir", 1984 (krievu val.) no angļu: Morris Kline. *Mathematics: The Loss of Certainty*. New York: Oxford University Press. 1980.

<sup>19</sup>Turpat.

<sup>20</sup>Turpat.

termodinamikā, tiek ievesti daudzdaļiņu sistēmu raksturojošie vidējie lielumi (temperatūra, spiediens, entropija), kas tad arī apraksta šāda tipa sistēmas kā viena veseluma īpašības. Minētajos gadījumos vidējo lielumu ieviešanu vēl klasiskās fizikas priekšstatu līmenī var uzskatīt kā apstākļu spiestu nepieciešamību, jo tiek atzīts, ka principā būtu gan iespējams aprakstīt katras individuālās daļiņas kustību šādā milzīgā daudzdaļiņu sistēmā, bet tas cilvēkiem īri tehniski nav un acimredzot arī nebūs iespējams, atstājot tāda veida aprakstu vienīgi Dieva ziņā.

Pavisam cita situācija sastopama mikropasaules fizikā, kad mēs tās pašas daļiņas – atomus un molekulas aplūkojam no kvantu mehānikas viedokļa<sup>21</sup>. Tādā gadījumā zūd jēga priekšstatiem par daļiņas trajektoriju klasiskās fizikas izpratnē, jo mēs principā varam runāt tikai par varbūtību daļiņai atrasties kādā telpas punktā, pie tam šo varbūtību apraksta tā saucamā viļņu funkcija, kas satur pilnu informāciju par dotā mikroobjekta stāvokli. Fizikālos lielumus mikropasaule var aprakstīt tikai kā šiem lielumiem atbilstošo kvantu mehānikas operatoru vidējās vērtības, kuras aprēķina, šiem operatoriem iedarbojoties uz attiecīgā stāvokļa viļņu funkcijām. Mikroobjekta dabas atšķirību noūsu ikdienas priekšstatiem raksturo arī daļiņas-viļņu dualisms, saskaņā ar kuru dažos eksperimentos šis mikroobjekts izpaužas kā daļiņa (ar zināmu lokalizāciju telpā), bet citos – kā vilnis (bez noteiktas lokalizācijas telpā, it kā aizpildot “visu telpu”), pie tam nevienam no šiem aprakstiem nevar dot priekšroku (t.s. papildināmības princips). Kvantu mehānikas izpratneifiziķi ir izstrādājuši ap desmit dažādu interpretāciju<sup>22</sup>, pie tam vispopulārāko, N. Bora izveidoto t.s. Kopenhāģenas interpretāciju tikai ļoti nosacīti var uzskatīt par “kanonisko” interpretāciju, jo mūsdienās vērojama dažādu interpretāciju līdzvērtīga apspriešana, t.i., to “dekanonizācijas” process. Isumā varam teikt, ka mikropasaules teorija – kvantu mehānika raksturojas ar veselu virkni postmodernisma laikmeta pazīmju.

<sup>21</sup>A.Sadberi. *Kvantovaya mehanika i fizika elementarnyh častic*. Moskva: “Mir” 1989 (krieļu val.) (no angļu val. A.Sudbery, 1986).

<sup>22</sup>Turpat.

Mēs redzam, ka postmodernisma filozofiskās idejas caurstrāvo kvantu teoriju (kvantu mehāniku un no tās atvasināto, vel sarežģītako kvantu lauku teoriju), kas ir visas mikrofizikas (atomu, atomu kodolu un elementārdaļiņu fizikas) metodoloģiskais pamats. Līdzīga aina ir vērojama arī pretējā virzienā – megapasaules fizikā jeb kosmoloģijā, kura balstās uz mūsdienu gravitācijas lauka teoriju – A. Einšteina izstrādāto vispārīgo relativitātes teoriju (VRT)<sup>24</sup>. Arī šīs teorijas pamata pieņēmumi ir visai neparasti, grūti saprotami un akceptējami no ikdienas priekšstatu viedokļa. VRT balstās uz ideju, ka jebkura matērija, kurai piemīt masa jeb enerģija, izliec 4-dimensiju telpas-laika ģeometriju un pats gravitācijas lauks būtībā ir šī izliektā 4-dimensiju ģeometrija – “likā” telpa-laiks. Šīs teorijas secinājumi, ap kuru interpretāciju un izpratni arī joprojām nenorimst zinātnieku diskusijas, arī ir ļoti atšķirīgi no pārējām fizikā “pieņemtajām normām”. Piemēram, saskaņā ar VRT gravitācijas laukam atšķirība no elektromagnetiskā lauka nevar piekārtot kadu noteiktu enerģijas vērtību, tāpat tiek pieļauta ļoti neparastu, ārējam novērotājam nepieejamu, objektu – “melno caurumu” eksistence.

Bez šeit aprakstītajām tīri metodoloģiskajām fizikas fundamentālo pamatteoriju problēmām mikrofizika un kosmoloģija ir sadūrusies arī ar cita veida grūtībām – pēc “matērijas (t.i., vielas un lauku) satura”, ja var tā teikt. Ar to mēs saprotam šo zinātnes nozaru tālākās attīstības varbūtējos ierobežojumus cilvēces tīri tehnisko iespēju dēļ. Lai izstrādātu visaptverošu elementārdaļiņu un to mijiedarbību apvienošanas teoriju, ir nepieciešami aizvien lielāki daļiņu paātrinātāji, kuros var sasniegt aizvien augstākas enerģijas, pie kurām varētu novērot dažādos teorētiskajos modeļos paredzētās jaunās elementārdaļiņas (piemēram, tā saucamās supersimetriskās daļiņas). Bet šādu paātrinātāju būves un attiecīgo pētījumu izmaksas kļūst tik augstas, ka tās ir par lielu pat visbagātākajām pasaules valstīm. Tā, piemēram, ASV kongress 1993. g. pārtrauca finansēt jau par 25% uzbūvēto pasaulē lielāko daļiņu paātrinātāju pie Dallasas (Teksasas

<sup>24</sup>D. Landau i E.M. Lifšic. *Teoretiskaya fizika*, 2.sejums: Teorija pola. Izdanije sedmoje ispravlennoje. Moskva: “Nauka”, Glavnaya redakciya fiziko-matematičeskoj literaturi. 1988 (krievu val.).

stātā) ar vairāk nekā 80 km apkārtmēru! Bet elementārdaļiņu fizikā pazīstamo triju mijiedarbību (elektromagnētisko, vājo un stipro) “Lielās apvienošanas” teoriju pārbaude kļūst iespējama tikai pie tik augstām enerģijām, kādas uz Zemes būvētajos paātrinātajos nav domājams sasniegt. Tāpēc pašlaik, lai pārvarētu zināmas stagnācijas tendences, elementārdaļiņu fizikā pastiprinās interese par “ļoti agrā Visuma” pētījumiem kosmoloģijā, kad pirmajos mirkļos pēc Lielā Sprādziena bija sastopamas tik fantastiski augstas temperatūras un enerģijas, ka varēja pastāvēt ne vien fiziku meklētās eksotiskās elementārdaļiņas, bet bija piemēroti apstākļi, lai bez jau trim pieminētajām mijiedarbībām apvienotajā teorijā ietvertu arī ceturto dabas mijiedarbību – gravitāciju. Bet tas ir liels jautājums, vai ir sagaidāms progress matērijas uzbūves visdziļākā līmeņa izpratnē, tāpēc zinātnieku vidū pēdējos gados ir sastopami uzskati, kas atbalsta ideju par fizikas vai pat visas zinātnes galu jaunu dabas uzbūves principu un likumu atklāšanas jomā.<sup>24</sup>

Ja fizikas fundamentālo problēmu līmenī mūsdienās ir jāsastopas ar fragmentāciju, nenoteiktību un varbūt pat ar principiāla rakstura šķēršļiem tālākās attīstības jomā, tad lai šo stāvokli nākotnē mainītu, bioloģiskā cikla zinātnēs pašlaik situācija ir stipri atšķirīga.

Bioloģijas disciplinās<sup>25</sup> tagad ir vērojams ļoti straujas attīstības periods, kuram it īpaši raksturīgs ir tādu nozaru kā molekulārās bioloģijas, gēnu inženierijas un biotehnoloģijas uzplaukums. Ļoti būtisks moments te ir apstāklis, ka šīs zinātnes aptver arī mūs pašus – cilvēku kā bioloģisku būtni. Līdz ar to, aplūkojot bioloģijas attīstības jautājumus, kuros ietverta arī cilvēka problēma, ir jāņem vērā pēdējo gadu desmitu ne mazāk iespaidīgais progress citā jomā – datortehnikas, robototehnikas virziena un visos tajos pētījumos, kurus parasti apzīmē kā “mākslīgā intelekta” problēmu. Tāpēc mūsdienās aizvien plašāk tiek diskutēta un aizvien reālāku

<sup>24</sup>John Horgan. *The End of Science. Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. Helix Books. Addison-Wesley Publishing Company Inc. 1996.

<sup>25</sup>P.Kemp, K.Arms. *Vvedenije v biologiju*. Moskva: “Mir”, 1988 (krievu val.) [angļu val. Pamela S.Camp, Karen Arms. *Exploring Biology*. Second Edition. Saunders College Publishing (1984)].

pamatu iegūst sekojošu uzskatu virkne par šo nozaru tālākās attīstības scenāriju:

1). Pašas bioloģijas jomā jau tagad par realitāti kļūst augu un dzīvnieku sugu ģenētiskā izmaiņa un uzlabošana, lai iegūtu organismus ar vēlamām īpašībām. Nākotnē, manipulējot ar ģenētisko informāciju, kļūs iespējama to pilnīgi jaunu formu un sugu radīšana un pavairošana (piem., klonēšanas ceļā). Tas pats attiecas arī uz cilvēku. Tuvākajos gados (ap 2003. g.) sagaidāma starptautiskā "Cilvēka genoma" projekta pabeigšana, kas ļaus atšifrēt cilvēka pilno ģenētisko informāciju. Tātad kļūs iespējama gan smago ģenētiski iedzimto slimību ārstēšana, gan arī "molekulārā eīgenika" – cilvēka bioloģiskā mainīšana, uzlabošana utt.

2). Datortehnikas jomā mašīnas (kompjūteri jeb datori) pakāpeniski pārņem cilvēka vienu intelektuālās darbības lauciņu pēc otra. Lai atceramies tikai pirmo datorā uzvaru mačā ar pasaules šaha čempionu G. Kasparovu 1997. gada maijā. Viss tas veido psiholoģisko fonu tādai subjektīvai atziņai, ka, vienkāršoti sakot, "viss, kas iespējams cilvēkam, ir principā iespējams arī datoram, cilvēka smadzenes un datora procesors principā realizē vienu un to pašu darbību, tikai uz dažādiem "materiāliem nesējiem". Tātad starp cilvēka domāšanu un datora domāšanu nav nekādas būtiskas starpības".

3). No abiem iepriekšējiem punktiem tad tiek izdarīts arī loģiskais secinājums, ka ir iespējama arī sintēze starp abu veida "saprāta nesējiem" – t.i., cilvēka bioloģisko smadzeņu apvienojums (simbioze jeb hibrīds) ar datora procesoru – "mākslīgā intelekta" smadzenēm.

Lai gan tāda veida secinājumi pagaidām vēl iesniedzas zinātniskas fantastikas literatūras žanrā, kas ir piesātināta ar sižetiem par cilvēku ciņu ar Zemes radītām vai no citām civilizācijām nākušām bioloģiskām saprātīgām būtnēm vai datortehnišķiem "mākslīgā intelekta" monstriem un robotiem, tomēr tie izsaka kādu jau iepriekš minētu postmodernisma filozofijas tēzi. Šī tēze ir antropocentrisma noliegums, cilvēka nostādīšana līdzās (vai pat zem) citām uz Zemes mākslīgi radītām vai kaut kur citur Visumā sastopamam "saprātīgām būtnēm".

Šajā sakarībā jāatzīmē vēl viens datortehnikas sasniegumu virziens – tā saucama "virtuālās realitātes" joma, kas arī strauji pilnveidojas.

Piemēram, jau tagad ir ēku projektēšanas sistēmas, kur pasūtītājs var "virtuāla realitātē" izstaigāt un iepazīties ar arhitekta projektēto celtni bez attēlu un rasējumu aplūkošanas. Tāpat ir jau sastopami "mākslīgie kinoaktieri" dabīgo aktieru vieta, un, "virtuālās realitātes" tehnoloģijai pilnveidojoties, iespējams, ka cilvēks ar saviem maņu orgāniem nevarēs atšķirt "virtuālās realitātes pasauli" no "istās pasaules".

Līdz ar to būtu sasniegts postmodernisma ideāls – cilvēki ir tikai viena no daudzajām iespējamām mainīgajām būtņēm, kas var atrasties daudzās pasaulēs, pie tam nav jēgas jautāt, kura no tām ir istā, patiesā pasaule.

Tomēr jāatzīmē, ka virkne nopietnu pētnieku ir noskaņoti ļoti kritiski pret tāda veida vispārinājumiem, pasvītrojot būtiskas atšķirības starp cilvēka un datora "domāšanu". Starp tiem izcilajiem zinātniekiem, kuri uzskata, ka starp cilvēka smadzeņu darbību un datora (kompjūtera) darbību pastāv ļoti būtiskas atšķirības, vispirms gribētu minēt R. Penrouzu, kurš šīs problēmas analizē savā grāmatā.<sup>26</sup> Saskaņā ar R. Penrouzu jau dažu visvienkāršāko piemēru ("Tiringa testa" un "ķīniešu istabas") analīze rāda, ka cilvēka smadzeņu un kompjūtera darbības salīdzināšana pati par sevi ir ļoti smags uzdevums un tam nav iespējami vienkāršoti risinājumi. Piemēram, "ķīniešu istabas" testa gadījumā R. Penrouzs parāda, ka ir iespējams pilnīgi imitēt cilvēka saprātīgo rīcību, tomēr pašam imitētājam nesaprotot šī darba saturu un jēgu.

Pēc mūsu domām visnopietnāko uzmanību šajā sakarībā pelna krievu zinātnieka V. Naļimova koncepcija<sup>27</sup> par cilvēka domāšanas un apziņas kontinuālo (nepārtraukto) raksturu, kas populāri aplūkots arī Latvijā nesen publicētajā teologa M. Plātes darbā<sup>28</sup>. Tajā tiek norādīts, ka, lai gan cilvēku

<sup>26</sup>Roger Penrose. *The Emperors New Mind. Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*. Oxford University Press, New York-Oxford, 1989.

<sup>27</sup>V. V. Naļimov. *Veroyatnostnaya model' jazyka. O sootnosenii jestestvennyh i iskusstvennyh jazykov*. Izdaniye 2-je, pererabotannoje i dopolnennoje. Moskva: "Nauka" 1979 (krievu val).

<sup>28</sup>Modris Plāte. *Cilvēka apziņas struktūra un Svēto Rakstu interpretēšana*. Krājuma: "Reliģiski-filozofiski raksti. VI".

sazināšanās ar valodas palīdzību norisinās loģiski sakārtotu izteikumu formā ar diskrētiem simboliem – vārdiem, tiem piemīt gan atomārā (mutiskā, diskrēta, atsevišķā) nozīme, gan arī kontinuālā (nepārtrauktā – ar valodas polimorfismu, metaforām un zemtekstiem saistītā) nozīme. Tādējādi ar katru valodas vārdu saistās izplūdis tā jēgas un nozīmju lauks, pie tam valodas loģisko konstrukciju apdomāšana jeb dekodēšana norisinās kontinuālajā līmenī. Tātad priekšstats par vārda atomāro kā vienīgo pareizo jēgu ir iluzors, jo aiz valodas diskrētajiem simboliem slēpjas kontinuāls jēdzienisks saturs, kurš ir neizmērāms. Saskaņā ar šo koncepciju ne tikai cilvēka domāšana, bet arī visa apziņa ir kontinuāla, un tieši šis apstāklis to atšķir no datora “domāšanas”, kas strādā diskrēto simbolu līmenī.

Tomēr nevar novērtēt par zemu arī datortehnikas turpmākā progresa iespējas, attīstoties kvantu datoriem<sup>29</sup> vai jauniem kontinuāliem skaitļošanas modeļiem.<sup>30</sup>

Redzam, ka mūsdienu zinātnes attīstība ir saskārusies ar ļoti nopietnām problēmām, kas skar gan apkārtējās fizikālās pasaules tālākās izziņas iespējas, gan arī mūsu pašu bioloģiskās eksistences jautājumus. Te būtu īpaši jāatzīmē tas apstāklis, ka jaunākie bioloģijas un gēnu inženierijas sasniegumi ļauj pārveidot un manipulēt arī cilvēka bioloģisko dabu un tādējādi rada virkni ļoti sarežģītu ētiska un morāla rakstura problēmu. Tas ir liels izaicinājums arī mūsdienu teoloģijai.<sup>31</sup> Abos gadījumos talakā attīstība prasa jaunus, radikālus risinājumus, kas nav domājami bez zinātnes radošā – irracionālā momenta būtiskas aktivizācijas un lomas palielināšanas.

Tradicionālās zinātniskās pētniecības metodes un paradigmas nevar norādīt ceļu iepriekš minēto problēmu risināšanai, jo tieši viņu darbības rezultāts

Filozofijas un socioloģijas institūts. Prof.P.Dr.Haralda Biezā virsredakcija. Rīga, 1997. lpp. 155-182.

<sup>29</sup>John Preskill. *Battling Decoherence: The Fault-Tolerant Quantum Computer*. "Physics Today", June 1999, p.24-30.

<sup>30</sup>Joseph F.Traub. *A Continuous Model of Computation*. "Physics Today". May 1999, p.39-43.

<sup>31</sup>Andris Rubenis. *Ētika XX gadsimta. Praktiskā ētika*. Rīga: "Zvaigzne ABC", 1996; Andris Rubenis. *Ētika XX gadsimtā. Teorētiskā ētika*. Rīga: "Zvaigzne ABC", 1997.

ir secinājums – postmodernisma idejas ir kļuvušas par 20. gs. beigu zinātniskās pasaules ainas "īpatnību" un neatņemamu sastāvdaļu. Līdz ar to vispārīgais pasaules skatījums pašlaik saistās ar aizvien pieaugošo nesakārtotības jeb haosa komponentes dominanci. Haosu var gan sekmīgi petit atsevišķās zinātnes nozarēs, piemēram, dažādās fizikas disciplīnās, bet nospiedošs tā elementu pārsvars traucē izveidot vienotu un sakārtotu apkārtējās pasaules redzējumu.

Var būt, ka pirmie norādījumi uz iespējamo zinātnes nostādņu un paradigmu maiņu ir jau parādījušies mikropasaules fizikā, kur dažos pēdējos gados veiktie eksperimenti ļauj cerēt uz zināmu pagriezienu līdzšinējā kvantu mehānikas izpratnē, kāda tā izveidojās pēc 30-to gadu izcilo fizikū (pirmkārt, N. Bora un A. Einšteina) diskusijām. Te vispirms ir jāmin kvantu mehānikas saistīto (*entanglement*) stāvokļu kvantu teleportācijas eksperiments,<sup>32</sup> kurā patvaļīgos attālumos momentāni tiek pārnesti un rekonstruēti kvantu sistēmas stāvokļi. Ne mazāk nozīmīgs ir eksperiments ar atomu interferometru,<sup>33</sup> kurā tiek parādīts, ka daļiņas-viļņu papildināmības (komplementaritātes) principa pamatā drīzāk ir korelācija starp atoma kustību un to mērošo detektoru, nevis Heizenberga koordinātes-impulsa nenoteiktības sakarība, kā to uzskatīja līdz šim. Arī kosmoloģijas pēdējie sasniegumi – supernovu pētījumos iegūtie norādījumi, ka, laikam ritot, mūsu Visums izplešas aizvien straujāk kāda kosmoloģiska "piektā spēka" iedarbība, ko saista ar kādu vēl nepazīstamu matērijas formu ("kvintesenci"),<sup>34</sup> liecina par idejisku sakustēšanos zinātnieku uzskatos par

<sup>32</sup>Dik Bouwmeester, Jian-Wei Pan, Klauss Mattle, Manfred Eibl, Harald Weinfurter, Anton Zeilinger. *Experimental quantum teleportation*. "Nature", vol.390, No.6660 (11 Dec. 1997) p.575-579; T.Sudbery. *The fastest way from A to B*. *ibid.* p.551-552.

<sup>33</sup>S.Dürr, T.Nona, G.Rempe. *Origin of quantum-mechanical complementarity probed by a "which-way" experiment in an atom interferometer*. "Nature", vol.395, No.6697 (3 Sept. 1998) p.33-37.; Peter Knight. *Where the weirdness comes from*. *ibid.* p.12-13.

<sup>34</sup>Pedro G.Ferreira. *The quintessence of cosmology*. "CERN Courier" (International Journal of High Energy Physics), vol.39, No.5 (June 1999) p.13-15.



megapasauli. Tomēr līdz jaunai, padziļinātai mikropasaules un kosmoloģijas izpratnei acimredzot vēl ir garš ceļš ejams.

Līdzīgas problēmas novērojamas arī reliģijas jomā. Piemēram, Rietumu kristietībā Dieva Vārda sludināšana vairāk ir saistīta ar loģiski racionālo metodi, kurai ir bijusi ievērojama loma Viduslaiku katoļu filozofijas un vēlāk Jauno laiku zinātnes attīstībā. Bet pašai Rietumu kristietībai šīs metodes tradicionāla izmantošana mūsdienās ir novedusi pie Baznīcas racionālisma un pragmatisma, kura sekas ir tukšie dievnami un mācītāji, kas vairāk atgādina garīgo pakalpojumu dienesta ierēdņus. Kā norādīts darbā,<sup>35</sup> tad kristīgās Baznīcas sludinātais vārds ir nolietojies, izsīcis un līdz ar to rodas prasība meklēt papildu izteiksmes līdzekļus un formas tā pasludināšanai. Reliģijas sfērā šie jauno izteiksmes līdzekļu meklējumi, protams, ir saistīti ar tās pamata – transcendentālā pirmsakuma ierosināšanu un pacelšanu augstākā pakāpē.

Tātad gan zinātnē, gan arī reliģijā tālākā virzība prasa līdzīgu faktoru – irracionālā un transcendentālā pastiprināšanu, kas norāda arī uz šo sfēru dialoga potenciem nākotnē. No teoloģijas viedokļa, mēs varam postmodernisma laikmeta krīzi saistīt ar Sātana un Jauno spēku darbības<sup>36</sup> aktivizēšanos mūsu dienas, kurai ir nepieciešama aktīva un konstruktīva pretdarbība. No mūsu viedokļa, šī pretdarbība ir saistāma ar jaunu nostādņu un paradigmu meklējumiem, kuros iepriekš minēto apsvērumu dēļ zinātnē un teoloģijā ir saskatāmas daudzas kopīgas iezīmes.

Pievēršoties sīkāk šo jauno nostādņu meklējumiem, atgriezīsimies pie iepriekš apluktas modernās kosmoloģijas atziņu un Bībeles pasaules radīšanas stāsta sakritības problēmas. Kā tas ir iespējams, ka Mozus laikmeta (ap 15. gs. pirms Kristus) Dieva Vārda vēstījums (lietojot, protams, arī attiecīgā laika perioda valodu, jo senatnē taču nepazīna mūsdienu kosmoloģijas terminoloģiju) "lielās

<sup>35</sup>Modris Plāte. *Cilvēka apzinās struktūra un Svēto Rakstu interpretēšana*. Krājumā: "Reliģiski-filozofiski raksti. VI". Filozofijas un socioloģijas institūts. Prof.P.Dr.Haralda Bieza virsredakcijā. Rīga, 1997. lpp. 155-182.

<sup>36</sup>Visvaldis Klīve. *Pa kuru ceļu? Pārdomas par iespējamām atbildēm uz mūsu dzīves lielajiem jautājumiem*. (Lincoln, Nebraska: LELBA apgāds) 1988.

līnijās” atbilst mūsu 20. gadsimta kosmoloģijas atziņām?

Citiem vārdiem, tas ir jautājums par Dieva Atklāsmes darbības konkrēto mehānismu.

Viena no iespējamām atbildēm ir saistīta ar jau pieminētā V. Naļimova koncepciju, kurā tiek izteikts pieņēmums<sup>37</sup> par substanciālo kontinuālās apziņas lauku eksistenci ārpus cilvēka. Līdz ar to cilvēks nevis pats rada savu kontinuālo domāšanu, bet cilvēks darbojas tikai kā ārpus sevis pastāvošo kontinuālas apziņas plūsmu detektors. Priekšstats par kontinuālās apziņas substanciālo raksturu ir cieši saistīts ar Austrumu (Indijas, Ķīnas, Japānas) filozofiskajām mācībām. Austrumu filozofijas priekšstati tiek plaši izmantoti arī fizikā kvantu mehānikas un kvantu lauku teorijas priekšstatu interpretācijai,<sup>38</sup> piemēram, daļiņas-viļņu duālisma izpratnei kā diskrētā un nepārtrauktā (kontinualā) vienībai. V. Naļimovs savā jaunajā grāmatā<sup>39</sup> norāda arī uz analogiju starp fizikālā vakuuma stāvokli kvantu lauku teorijā un tā saucamā semantiskā vakuuma stāvokli psihisko parādību apraksta gadījumā. Šāda tipa pētījumi ir vērsti uz ļoti dziļas problēmas risinājumu – starpposma jeb tiltiņa meklējumiem starp materiālo un garīgo pasauli.

Pie konkrētiem fizikālā vakuuma teorijas attīstības mēģinājumiem varam minēt krievu fiziķa-teorētiķa G. Šipova darbus,<sup>40</sup> kur fizikālā vakuuma teorija tiek veidota uz tā saucamo torsionu lauku

<sup>37</sup>V. V. Naļimov. *Veroyatnostnaya model jazyka. O sootnošenii jestestvennyh i iskusstvennyh jazykov*. Izdaniye 2-je, pererabotannoje i dopolnennoje. Moskva: “Nauka” 1979 (krievu val.).

<sup>38</sup>Fritjof Kapra. *Dao fiziki. Issledovaniye parallelei mezdu sovremennoy fizikoj i misticizmom Vostoka.*, Sankt-Peterburg: “ORIS” 1994 (krievu val.).

<sup>39</sup>V. V. Naļimov, Ž. A. Drogaļina. *Realnostj nerealnogo. Veroyatnostnaya model bessoznatelnogo*. Moskva, Izd-vo “Mir idej”, AO AKRON, 1995 (krievu val.).

<sup>40</sup>G. I. Šipov. *Teorija fizičeskogo vakuuma. Novaya paradigma*. Moskva: Firma “NT-Centre” 1993 (krievu val.); A. E. Akimov, G. I. Šipov. *Torsionniye poļa i ih eksperimentalniye projavleniya. Soznaniye i fizičeskaya realnostj*. 1. sējums, No. 3 (1996) 28-43 lpp. (krievu val.); G. I. Šipov. *Teorija fizičeskogo vakuuma. Teorija, eksperimenty i tehnologii*. Izdaniye vtoroje, ispravlennoje i dopolnennoje. Moskva, “Nauka”, 1997 (krievu val.).

pamata. Šaja teorijā, kuras pamatu priekšstatus mēs aplūkojam rakstā,<sup>41</sup> primārie torsionu lauki tiek raksturoti kā visa Visuma informācijas nesēji bez enerģijas pārnesei, tiem piemīt superapziņa un "bezgalīga aktivitāte" - Dieva atribūti.<sup>42</sup>

Citu ceļu sakarību meklējumos starp fizikālajiem un apziņas laukiem iet amerikāņu fiziķis-teorētiķis Dž. Hagelins.<sup>43</sup> Viņš saista elementārdaļiņu fizikas vienotā lauka (kas ietver elektromagnētisko, vājo, stipro un gravitācijas mijiedarbību) eksistenci ar vienotā apziņas lauka priekšstatiem, kurus indiešu vēdisko zināšanu tradīciju garā ir attīstījis *Maharishi Mahesh Yogi*, pieņemot, ka modernās fizikas mijiedarbību vienotais lauks un substanciālais "tīrās apziņas" vienotais lauks ir identiski.

Redzam, ka vienu no iespējamiem Dieva Atklāsmes darbības skaidrojumiem gan mūsu apskatītajā Visuma sākuma problēma, gan arī daudzos citos jautājumos, varētu raksturot kā cilvēka apziņas tiešu pieslēgšanos ārpusē pastāvošajiem substanciālajiem superapziņas laukiem, kuriem piemīt Dieva atribūti.

Savā grāmatā,<sup>44</sup> aplūkojot zinātnes un reliģijas dialogu un to savstarpējās attiecības N. Bora kvantu mehānikas papildināmības principa garā, V. Naļimovs izvirza uzskatu, ka, ja mūsdienu zinātne grib atrisināt cilvēka problēmu, tad tai ir jāpieņem jauna paradigma, kas no līdzšinējās zinātnes nostādnes atšķiras trīs jautājumos:

1). Jāatsakās no novērojumu atkārtojāmības principa, jo, pētot cilvēku, ne tik daudz svarīga ir tā izturešanās atkārtojošos stāvokļos un formās, cik tie

<sup>41</sup>J.Tambergs. *Vai esam Einšteina sapņa piepildījuma liecinieki?* "Latvijas Vēstnesis", Nr.75/76 (1136/1137) 1998.g. 20.marts, 5.lpp.

<sup>42</sup>G.I.Sipov. *Teorija fizičeskogo vakuuma. Novaya paradigma.* Moskva: Firma "NT-Centr", 1993 (krievu val.).

<sup>43</sup>John S.Hagelin. *Is Consciousness the Unified Field? A Field Theorist's Perspective.* In: "Modern Science and Vedic Science. (Fairfield, Iowa, U.S.A., Maharishi International University, 1986), p.29-87. un J.S.Hagelina lekcija Latvijas Zinātņu Akadēmijā 1990.g. 12.decembrī.

<sup>44</sup>V.V.Naļimov, Ž.A.Drogaļina. *Realnostj nerealnogo. Veroyatnostnaya model' bessoznatelnogo.* Moskva, Izd-vo "Mir idej", AO AKRON: 1995 (krievu val.)

retie, izņēmuma gadījumi, kuros izpaužas mūsu apziņas spektra apslēptā daļa.

2). Jāatsakās no izziņas objekta un subjekta atdalīšanas prasības, jo tiešajai uztverei apslēptie mūsu apziņas spektra apgabali nevar tikt pēti ti no malas. Te jāatzīmē analogija ar mikroobjekta mērīšanas problēmu kvantu mehānikā.

3) Jāatsakās no uzskata, ka par ontoloģisko realitāti var atzīt tikai to, ko var reģistrēt ar mērinstrumentiem. Tā vietā ir jāliek uzskats, ka pats cilvēks kalpo kā īpaša veida detektors, kas zināmos apstākļos un pie zināmas tehnikas ir spējīgs atklāt to realitāti, kas paliek apslēpta fizikālajiem mērinstrumentiem.

Te, protams, jāatzīmē, ka šādu sakarību meklējumi starp fizikalajiem un substanciālās apziņas laukiem, kā arī jaunu zinātnes paradigmu izveides mēģinājumi, saņem arī zinātniskās sabiedrības kritiku, kā, piemēram, G. Šipova torsionu lauku teorijas gadījumā.<sup>45</sup> Šajā sakarībā mēs gribētu norādīt uz diviem apsvērumiem.

Pirmais no tiem ir saistīts ar zinātnieku un teologu aprindu nostājas īpatnībam minētajos jautājumos. Zinātniskā sabiedrība, ka jau iepriekš minēts, savā vairumā ir noskaņota materiālistiskās un naturālistiskās filozofijas virzienā, tāpēc no tās būtu grūti sagaidīt ātru, aktīvu atbalstu jaunu nostādņu atzīšanai un esošo zinātnisko paradigmu revīzijai. Teologu aprindas, savukārt, vairāk ir orientētas uz neparastā, brīnumainā lielo nozīmi un realitāti. Līdz ar to no zinātnieku puses ir saprotami pārspilējumi jauno uzskatu un virzienu noliegšanā, kas neatbilst līdzsīnējām nostādņēm un paradigmām, bet no teologu puses ir vērojama jebkuras jaunas zinātnes idejas vai virziena tūlītēja nekritisks atzīšana un pārāk augsta novērtēšana, kas galu galā var izrādīties kļūdaina (piemēram, eksperimenta nepilnības vai pat attiecīgā pētnieka negodprātības dēļ.).

Otrkārt, starp abiem zinātnes virzieniem – tradicionāliem pētījumiem un jaunu netradicionālu izziņas formu un paradigmu meklējumiem - ir jāpatur līdzsvars, kas gan bus atkarīgs no paša zinātnieka

<sup>45</sup>V.L.Ginzburg. *Recenziya na knigu E.P.Kruglakova. Čto že s nami proisходит?* (Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya RAN, 1998, 166 lpp.) "Uspehi fizičeskikh nauk", 169. sēj., No.3, 1999 g. marts, 358.lpp. (krievu val.).

personīgajiem filozofiskajiem un reliģiskajiem uzskatiem. No vienas puses, ir jāturpina līdzšinējie pētījumi, balstoties uz tradicionālajiem priekšstatiem un paturot prātā izteicienu: "Nesplāuj vecajā akā, pirms neesi izracis jaunu." Bet tai pašā laikā, strādājot tradicionālajā virzienā jeb turpinot dzert no vecās akas, mums ir jāatceras arī, ka, "visu laiku dzerot ūdeni no vienas un tās pašas akas, tas beidzot saks smirdēt", un tāpēc vienlaicīgi ir jārok arī jaunā aka jeb jāmeklē jaunas netradicionālas darba metodes un virzieni. Un mūsu subjektīvais uzskats ir, ka, ievērojot iepriekš apskatītās ļoti nopietnās problēmas un krīzes parādības, kādas vērojamas mūsdienu zinātnē, ar jaunās akas rakšanu tomēr vajadzētu pasteigties.

Ne mazāk nopietnas problēmas kristīgajai teoloģijai izvirzās meklējot jaunas Dieva Vārda pasludinājuma formas un izteiksmes līdzekļus. Kā atzīmēts M. Plātes darbā,<sup>46</sup> tad Dievs, protams, var svētīt un lietot pēc sava prāta arī mūsu vārdu tā līdzšinējā tradicionālajā pasludinājuma formā, bet tas neatceļ prasību pēc mēģinājumiem iziet ārpus pašreizējās evaņģēliskās kristietības stereotipās paradigmas. Un šī izeja darbā<sup>47</sup> tiek saskatīta tajā pat virzienā, kur to redz zinātnes jauno nostādņu un paradigmu pētnieki – Austrumu filozofisko priekšstatu izmantošana un kontinuālās domāšanas metožu aktivizācija. Starp citiem tāda veida ieteikumiem M. Plate min Austrumu dzen-budisma materiālu – koānas tipa izteikumu apgūšanu un lietošanu, kas palīdz noņemt loģiski diskrētājam apziņas līmenim raksturīgo duālistisko pretnostatījumu. Bez tam atzīmēta arī meditācijas loma, uzskatot, ka lūgšana un meditācija dialektiskā vienībā iegūst savu spēku attiecībā uz ieeju kontinuālajā apziņā. Nav apieta arī pirmsloģiskā apziņas līmeņa elementu jeb tiešās skatīšanās, nesadalītās pirmsloģiskās uztveres veida izmantošana Evaņģēlija līdzību izpratnei, nepiesaistot sevi pie to loģiski diskrētā izpratnes

<sup>46</sup>Modris Plāte. *Cilvēka apziņas struktūra un Svēto Rakstu interpretēšana*. Krājuma: "Reliģiski-filozofiski raksti. VI". Filozofijas un socioloģijas institūts. Prof.P.Dr.Haralda Bieža vīrsredakcijā. Rīga, 1997. lpp. 155-182.

<sup>47</sup>Turpat.

līmeņa (ar neizbēgamajām pretrunām, antinomijām un pilnā teksta ignorēšanu).

No šī ieskata jaunu nostādņu un paradigmu meklējumos zinātnē un reliģijā redzam, ka aktivitātēm no abām pusēm tiek izmantoti kopīgie momenti (Austrumu filozofiskās idejas un metodes, it īpaši priekšstati par apziņas kontinuālo komponenti), kas dod cerības šāda dialoga plašākai izvēšanai nākotnē. Noslēgumā pieminēsim, ka par vienu no spēcīgākajiem stimuliem zinātnes un reliģijas dialoga attīstīšanai varētu noderēt mūsdienās plaši diskutētais un lielu popularitāti ieguvušais Antropais princips.<sup>48</sup> Šis princips savā stiprajā formulējumā izsaka to, ka mūsu Visumam (un tātad arī fundamentālajiem fizikas parametriem, no kuriem tas ir atkarīgs) jābūt tādām, lai kādā tā attīstības posmā tajā tiktu pieļauta novērotāja (t.i., mūsu cilvēces) eksistence. Tātad mūsu Visums nav nejaus dabas spēku spēles rezultāts un līdz ar to viens no mūžīgajiem filozofijas jautājumiem – cilvēka un Visuma vienības problēma, - tiek skatīts zinātnes un reliģijas dialoga kontekstā.

<sup>48</sup>J.D.Barrow and F.J.Tipler. *The Antropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press., 1986.

## **Autori**

**E. Cacure**

Mag. theol.

**Iveta Leitāne**

Dr. philos.,

Latvijas Universitāte

**V. Vārsbergs**

Dr. h.c.,

Latvijas Universitāte

**I. Kalniņš**

Dr. theol.

Latvijas Universitāte

**A. Līduma**

LU pedagoģijas un psiholoģijas  
institūta doktorante

**D. Skudina**

B. theol., Edens Theological Seminary,  
St. Louis, Mo., ASV

**G. Līdums**

M. theol.,

Latvijas Universitāte

**R. Slenzcka**

Dr. theol., prof.,

LELB Lutera Akadēmija

**M. Vidnere**

Dr. hab. psych., Dr. oec., prof.,

Latvijas Universitāte

**Ā. Karpova**

Dr. hab. psych.

Latvijas universitāte

**U. Jumejs**

Med. Dr., B. theol.

LELB Lutera Akadēmija

**J. Tambergs**

Dr. habil. phys.

Latvijas Universitāte