

CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 65

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2015

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

Valdis Tēraudkalns, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte
Riho Altnurme, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija
Maija Baltiņa, *Dr. philol.*, Ventspils Augstskola
Juris Dreifelds, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda
Tomass Ekstrands (Ekstrand), *Dr.*, Upsalas Universitāte (*Uppsala universitet*), Zviedrija
Dace Balode, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
Deniss Hanovs, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte
Ralfs Kokins, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
Elizabete Taivāne, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
Stefans Šreiners (Schreiner), *Dr.*, Tbingenes Universitāte (*Universität Tübingen*), Vācija
Jouko Talonens (Talonen), *Ph. D.*, Helsinku Universitāte (*Helsingin Yliopisto*), Somija
Arvids Ziedonis, *Ph. D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg College, Allentown*), ASV
Hans Georgs Ziberts (Ziebertz), *Dr.*, Vircburgas Universitāte (*Universität Würzburg*), Vācija

Krājuma sastādītāja **Ilze Jansone**

Latviešu valodas redaktore **Laura Slišāne**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemiece**

Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

Laimas Geikinas rakstam izmantotas fotogrāfijas no Latvijas Universitātes bibliotēkas un Latvijas Universitātes Akadēmiskās bibliotēkas krājumiem.

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

Ceļš is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

- © Nikolaos Asproulis, Ingus Barovskis, Laima Geikina,
Rebecca A. Giselsbrecht, Ieva Jākobsone, K. Dž. S. Lombārds,
Eva Mārtuža, Jānis Rudzītis-Neimanis, Linards Rozentāls,
Ilze Stikāne, Valdis Tēraudkalns, Kristof K. P. Vanhoutte,
Jeļena Vediščeva, Alīda Zigmunde, 2015
© Latvijas Universitāte, 2015

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9934-18-093-4

SATURS

Žurnālam “Ceļš” – 80	5
Valdis Tēraudkalns	
Profesors Ludvigs Adamovičs (1884–1942): Teologs, pedagogs, sabiedriskais darbinieks	26
Laima Geikina	
Ludviga Adamoviča mācību grāmatas par Veco Derību	41
Jānis Rudzītis-Neimanis	
Adamoviču dzimtas devums pedagogijai	54
Jeļena Vediščeva Alida Zigmunde	
Ludviga Adamoviča ieguldījums folkloras pētniecībā	82
Ingus Barovskis	
Ludviga Adamoviča senlatviešu reliģijas izpratne	104
Eva Mārtuža	
Sieviešu ordinācija dinamiskā apziņas spirālveida attīstības pakāpju perspektīvā	115
Linards Rozentāls	
Homoseksualitāte un Adventistu baznīca: LGBT piederība adventistu kopienai	127
Ieva Jākobsone	
Nākamie TIPI: starpdisciplināritāte teoloģijas identitātē/ pētniecībā/izglītībā (TIPI) postsekulārā laikmetā	145
K. Dž. S. Lombārds	

And the Word Once More Turned into Flesh;
Or on the Various ‘Theological Turns’ in Contemporary
Continental Philosophy 156
Kristof K. P. Vanhoutte

A Historical Decoupage Arguing for the Particularity
of Theology and Christian Spirituality in Higher Education 177
Rebecca A. Giselbrecht

Theology and Other Disciplines: Some Basic Presuppositions
of Their Relationship. An Orthodox Reflection 197
Nikolaos Asproulis

Mysticism of the Beat Generation: Allen Ginsberg’s “Howl” 209
Ilze Stikāne

Valdis Tēraudkalns

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

2015. gadā apritēja 80 gadi kopš žurnāla “Ceļš” pirmā numura iznākšanas. Šī periodiskā izdevuma vēsture vienlaikus ir Latvijas baznīcā pazīstamu personību un notikumu vēsture, jo žurnāla gaita pie lasītāja ir cieši saistīta ar mainīgo kontekstu, kādā 20. gs. noritēja Latvijas reliģiskā dzīve.

Akadēmiski raksti par reliģijas problemātiku Eiropā pazīstami kopš zinātnisko žurnālu sākumiem. Par pirmo zinātnisko žurnālu uzskata “Journal des Sçavans” (pirmais numurs publicēts Francijā 1665. g.).¹ Tajā publicētie raksti bija pakļauti cenzūrai, kas noteica, ka nedrīkst paust spriedumus par ētiku, reliģiju vai politiku, kas būtu pretrunā ar Francijas vai citu kristīgo valstu valdnieku interesēm. Tomēr laiku pa laikam žurnālā tika iekļauti raksti par reliģiju, un tajos nav mēģināts mākslīgi veidot kompromisu starp kristietību, Bībeli un dabas zinātņu atklājumiem. Abas jomas tika nošķirtas, nekritizējot dabas zinātniekus par teoloģisku dogmu ignorēšanu.² Zinātnisko žurnālu sākumi sakrīta ar zinātnisko pētījumu rezultātu noformēšanas un apkopošanas standartizācijas procesa sākumiem – tika ieviestas atsaucis (tolaik nebūt ne pašsaprotama prakse, jo vēl 18. gs. Deivids Hjūms taisnojās, ka, sekojot Makjavelli un citu piemēram, savos darbos nelieto atsaucis), izdoti katalogi un bibliogrāfijas (piemēram, “Bibliothèque Française” (no 1584. g.)) utt.³

¹ Vēlāk tajā pašā gadā līdzīgs izdevums sāka iznākt Lielbritānijā – “Philosophical Transactions of the Royal Society”.

² Vairāk par “Journal des Sçavans” vēsturi sk. Brown, H. History and the Learned Journal. *Journal of the History of Ideas* 33:3, 1972, 365–378.

³ Burke, P. *A Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot*. Cambridge, Malden: Polity, 2000, 170–171; 208–209.

19. gs. Eiropā sāka iznākt virkne teoloģisku žurnālu, no kuriem daži pastāv vēl aizvien (piemēram, “Theologische Quartalschrift” no 1819. g.; “Theologische Rundschau” no 1897. g.; “Zeitschrift für Theologie und Kirche” no 1891. g.; “The Journal of Theological Studies” no 1899. g.).⁴ Vairums pirmo žurnālu teoloģijā bija vācu valodā. Kad 1899. gadā Anglijā sāka iznākt “The Journal of Theological Studies”, tā veidotāji atzina, ka, lai gan Anglijā ir žurnāli mācītājiem un ekseģētiem, līdz šim nav bijis specializēta žurnāla teoloģijā.⁵

19. gs. iznāca “Dorpatener Zeitschrift für Theologie und Kirche” (1859–1874),⁶ kas bija vienīgais tolaik Tērbatā (Dorpatā) iznākušais žurnāls, kas uzskatāms par teoloģijas problemātikai pilnībā veltītu izdevumu. Tā redaktors bija ietekmīgais vācbaltu teologs Aleksandrs Konstantīns fon Etingens (*Oettingen*), kas pats bija viens no ražīgākajiem rakstu autoriem. Mācītājs Kārlis Beldavs viņu atceras kā labu sprediķotāju, kas piesaistīja lielas klausītāju masas.⁷ Viņa vadītais teoloģijas žurnāls tika izdots laikā, kad sāka iznākt arī virkne citu vācbaltu periodisko izdevumu. Tādiem izdevumiem kā “Inländische Blätter” (1813–1817), “Das Inland” (1836–1863) un “Baltische Monatsschrift” (1859–1934) bija nozīmīga loma vācbaltu reģionālās identitātes radīšanā, veidojot priekšstatu par kopīgu *Heimat* (dzimtene, tulk. no vācu val.). Tas bija lēnu un kompleksu pārmaiņu rezultāts, jo vēl 19. gs. sākumā superintendants Karls Gotlobs Zontāgs (*Sonntag*), sprediķi uzrunājot landtāgu, teica, ka vācbaltu īstā dzimtene ir tolaik vēl sadrumstalotā Vācija. Jaunā identitāte veidojās spriedzē starp apziņu, ka Baltija ir vācbaltu mājas, un piederības izjūtas trūkumu (īpaši rusifikācijas politikas pastiprināšanās un igauņu un latviešu nacionālisma veidošanās kontekstā).⁸

⁴ Pieejams: <http://idb.uni-tuebingen.de/digitue/theo/thq/index.html>; <http://www.mohr.de/en/nc/journals.html>; <http://jts.oxfordjournals.org> (skatīts 23.01.2015.).

⁵ Wiles, M. The Journal of Theological Studies: Centenary Reflections. *Journal of Theological Studies* 50:2, 1999, 491.

⁶ Kā atzina redakcija, žurnālu pārtrauca izdot, jo mācītāji bija zaudējuši interesi par to un nesūtīja vairs publicēšanai rakstus. Redakcija arī atsaucās uz citiem konkrēti nenosauktiem iemesliem. *Erklärung der Redaktion. Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche* 14:5, 1874, 481.

⁷ Beldavs, K. Mani profesori. *Jaunatnes Ceļš* 9, 1933, 262.–264. lpp.

⁸ Plath, U. *Heimat: Rethinking Baltic German Spaces of Belonging. Kunstiteaduslikke Uurimusi* 23:3-4, 2014, 59–60.

“Ceļš” 30. gados

“Ceļš” nav pirmais turpinājumizdevums Latvijā, kas orientēts uz akadēmisko teoloģiju. Kopš 1925. gada iznāca “Reliģiski-filozofiski Raksti”. Šis krājums tika publicēts neregulāri – pavisam līdz 1940. gadam iznāca pieci sējumi. Iespējamai tika sagatavots arī sestais, taču okupācijas apstākļos to publicēt vairs nebija iespējams. Krājumā iekļauto rakstu pamatā bija Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības (tās sākotnējais nosaukums bija Teologu un filosofu biedrība) sēdēs lasīti referāti. Minētās biedrības atklāšanas sapulce notika 1922. gadā. Starp dibinātājiem bija tādi ievērojami filozofi un teologi kā V. Maldonis, P. Dāle, K. Kundziņš, L. Adamovičs u. c. Par pirmo priekšnieku ievēlēja V. Maldoni.⁹ Teoloģijas fakultātei bija būtiska loma biedrības izveidē, jo tieši Teoloģijas fakultāte iesniedza Latvijas Universitātes padomei apstiprināšanai tās statūtus. Biedrības dibināšanas sapulce notika Teoloģijas fakultātes telpās.¹⁰

Jau 20. gados bija mēģinājums veidot inteliģencei domātu luterāņu periodisko izdevumu. 1926. un 1927. gadā iznāca reliģiski-ētisku rakstu krājums “Ausma” (redaktors un izdevējs bija mācītājs Arvids Perlbahs). Uz pirmā numura aizmugurējā vāka bija norādīts, ka “Ausmā” līdzdarbojas Latvijas Universitātes un Mākslas akadēmijas audzēkņi, savu atbalstu un līdzdalību apsolījuši arī vairāki augstskolas mācībspēki un pazīstami literāti. Krājumā atrodams filozofa Paula Dāles raksts,¹¹ arī L. Adamoviča, V. Maldoņa, Longīna Ausēja un citu pazīstamu autoru teksti. Krājums izdots augstvērtīgā poligrāfijā ar J. Rozentāla un citu mākslinieku darbu reprodukcijām. Kopumā krājumam bija konservatīva ievirze, vairākos rakstos iezīmēta pesimistiska laikmeta aina.¹² Tas saistīts ar A. Perlbahta piētiskajiem uzskatiem. Tāpat ar viņa vārdu

⁹ Gills, N. Reliģiski-filozofisko rakstu (1925.–1936. g.) autori un Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība (1922.–1940. g.) Latvijā. *Reliģiski-filozofiski Raksti* 6, 1997, 32.–42. lpp.

¹⁰ Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrības darbība 1922.–24. g. *Reliģiski-filozofiski Raksti* I (1925), 80. lpp.

¹¹ Dāle, P. Panteisms, panenteisms un ļaunuma problēma. *Ausma* 3, 1926, 105.–109. lpp.

¹² Piemēram, sk. Franks, S. Garīgais tukšums un satikšanās ar Dievu. *Ausma* 8, 1927, 339.–348. lpp.

saistīta šķelšanās brāļu draudzē, kā rezultātā izveidojās Jaunā brāļu draudze, kuras garīgais vadītājs viņš bija.¹³ A. Perlbahs bija aktīvs evaņģelizētājs un uzstājās ar runām par populārām tēmām. Lūk, dažu viņa runu nosaukumi evaņģelizācijas nedēļā Ogrē 1939. gadā: “Patiesība vai ārprāts?”, “Bīstamākais ienaidnieks jeb vai varam ticēt velna esamībai?”¹⁴

30. gadu otrajā pusē iznāca daži akadēmiski teoloģiski turpinājumi. LU Teoloģijas fakultāte izdeva divus “*Studia Theologica*” sējumus. Pirmais no tiem bija veltīts Imanuela Bencingera, otrais – Voldemāra Maldoņa 70. dzimšanas dienai. No 1938. līdz 1940. gadam “Latvijas Universitātes Rakstu” ietvarā iznāca Teoloģijas fakultātes sērija, kurā tika publicēti Teoloģijas fakultātes mācībspēku (J. Rezevskis, E. Rumba, K. Kundziņš, L. Adamovičs) darbi. L. Adamovičs bija “Latvijas Universitātes Rakstu” kopkolēģijas loceklis un tehniskais redaktors (1936–1940).¹⁵ 1939. gadā sāka iznākt Romas katoļu teoloģijas fakultātes sērija. Līdz fakultātes slēgšanai (1940. g.) gan iznāca tikai viens sējums – profesora J. Rancāna pētījums latīņu valodā līdz ar diviem vēsturiskiem 18. gs. dokumentiem no Jelgavas katoļu baznīcas arhīva. 1939. un 1940. gadā iznāca “Latvijas Pareizticīgais Teoloģijas Vēstnesis”. Abu pēdējo izdevumu publicēšana ir cieši saistīta ar katoļu un pareizticīgo teoloģiskās izglītības struktūru atvēršanu Latvijas Universitātē autoritārā režīma laikā (Pareizticīgās teoloģijas nodaļa un Katoļu teoloģijas fakultāte).

Akadēmisku žurnālu teoloģijā sāka izdot arī kaimiņvalstī Igaunijā. “*Usuteadusline Ajakiri*” (mūsdienās – “*Usuteaduslik Ajakiri*”, tulk. “Teoloģijas Žurnāls”) sāka iznākt 1926. gadā. Sākumā to izdeva Tartu Universitātes Teoloģijas fakultāte, no 1933. gada – Akadēmiskā teoloģijas biedrība (*Akadeemiline Usuteaduslik Selts*). Tāpat kā citi reliģiski periodiskie izdevumi tas pārstāja iznākt 1940. gadā, bet tika atjaunots 2000. gadā. Igaņu pirmskara teoloģiskā žurnāla veidotāji (tā redaktors

¹³ Jaunā brāļu draudze tika reģistrēta 1932. gadā pēc tam, kad A. Perlbahs ar piekritējiem bija atstājuši esošo brāļu draudzi (Ceipe, G. *Latvijas brāļu draudzes vēsture 1918–1940*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2010, 148. lpp.

¹⁴ Vai modernais cilvēks var ticēt Bībelei? *Ogres Ziņas*, 1939. g. 2. sept., 1. lpp.

¹⁵ Gills, 43. lpp.

profesors Olafs Silds (*Sild*) pozicionēja to kā turpinājumu diviem žurnāliem, kuri iznāca pirms Pirmā pasaules kara, – jau pieminētajam “Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche” un “Nachrichten für die Evangelische Kirche Russlands” (sākumā iznāca Dorpatā, tad Rīgā).¹⁶

1935. gada janvārī laikrakstā “Svētdienas Rīts” tika ievietots sludinājums, kurā pieteikts jauns izdevums:

“Laikraksts sāks iznākt ar 1. februāri. Gadā seši numuri. Laikrakstu izdos Baznīcas Virsvalde. Viņš domāts baznīcas tautas inteligentām aprindām, kas interesējas par gara dzīves problēmām.”¹⁷

Diez vai mūsdienu lasītāji “Ceļu” arī tā pirmskara variantā sauktu par laikrakstu, taču jāņem vērā atšķirīgās terminoloģijas. 20. gs. sākumā izdotajā Konversācijas vārdnīcā teikts:

“Ar avīzēm jeb laikrakstiem saprot periodisko presi, kurā ziņo un apspriež tekošos notikumus politikas, sabiedrības, baznīcas, tautsaimniecības, zinātnes u. c. laukos.”¹⁸

Citētajā šķirkli “Latviska Gada Grāmata” saukta par pirmo laikrakstu. Mūsdienās šo izdevumu kategorizē kā žurnālu.¹⁹

“Ceļa” apakšvirsraksts visos tā numuros līdz 1940. gadam bija “laikraksts reliģijai un gara dzīvei”. “Gara dzīve” bija tolaik populārs jēdziens, ar ko apzīmēja kultūras aktivitātes (“vietas, kur kādreiz koncentrējās visa Jūrmalas gara dzīve...”),²⁰ cilvēka psihi (“sveša gara dzīve nav pieejama tiešai apjaušanai”),²¹ garīgumu un reliģisko dzīvi (“jaunā gara dzīve [...] bija dzīvā, mūžīgā Dieva dāvana”).²²

Par to, kādai lasītāju auditorijai būs domāts jaunais izdevums, šķiet, bijušas diskusijas un atšķirīgi viedokļi. Pirmajā

¹⁶ Prīta Rohtmetsa (*Rohtmets*) e-vēstule Valdim Tēraudkalnam 2014. g. 2. dec.

¹⁷ *Svētdienas Rīts*. 1935. g. 20. janv., 32. lpp.

¹⁸ Avīzniecība. *Konversācijas vārdnīca*. Rīga: Rīgas Latviešu biedrības Ziņību komisija, 1906, 1., 262. lpp.

¹⁹ Žurnāli. *Latvijas Enciklopēdija*. Rīga, Valērija Belakoņa izdevniecība, 2002–2009, 5., 989. lpp.

²⁰ Dārziņš, V. Jūrmalas koncertsezonu noslēdzot. *Rīts*, 1935. g. 25. aug., 8. lpp.

²¹ K. V-rs. Pedagoģiskie novērojumi un psiholoģiskais eksperiments. *Audzinātājs* 2, 1935, 80. lpp.

²² Grīnbergs, T. Reformācijas svētkos. *Jaunākās Ziņas*, 1937. g. 30. okt., 2. lpp.

“Ceļa” numurā luterāņu arhibīskaps Teodors Grīnbergs rakstīja, ka “Ceļš dos zinātniskus, reliģiskus, ētiskus un pedagogiskus rakstus”.²³ Tālākais Grīnberga teiktais gan skan kā celmsmīgs sprediķis. Mācītājs Gustavs Šaurums rakstā tajā pašā numurā lika citu akcentu – viņš atsaucās uz baznīcas virsvaldes lēmumu pēc LU Teoloģijas fakultātes absolventu biedrības ierosinājuma izdot “teoloģisku zinātnisku žurnālu”.²⁴ Vienlaikus G. Šauruma rakstītajā jaušams misionārisms: “Jauno laikrakstu nolēma nosaukt “Ceļš”, lai tas būtu ceļš, kas vestu mūsu laiku meklētājus pie mūžības jautājumu labākas izpratnes.”²⁵ Baznīcas virsvaldes protokoli rāda izdevuma koncepcijas maiņu – 1934. gada 18. oktobra sēdē baznīcas virsvalde nolēma izdot “teoloģiski zinātnisku žurnālu”, par kura atbildīgo redaktoru tika norīkots G. Šaurums.²⁶ Nākamajā sēdē (1934. gada 25. oktobrī) tika lemts jaunajam žurnālam dot nosaukumu “Theologs”, kā arī tika apstiprināta redaklējija, par kuras priekšsēdētāju kļuva arhibīskaps T. Grīnbergs.²⁷ Ņemot vērā, ka T. Grīnbergs nebija akadēmisks teologs, šāds lēmums uzskatāms vairāk par formālu un atspoguļo autoritārā režīma laika tendenci koncentrēt varu vienās rokās ne tikai valsts iestādēs, bet arī nevalstiskās organizācijās. Baznīcas virsvaldes 1934. gada 21. decembra sēdē ir jauns pavērsiens – nolemj izdot “reliģiski-ētiska satura žurnālu “Ceļš””.²⁸

Iepriekš minētā absolventu biedrība dibināta 1930. gadā, tajā bija aptuveni 70 biedri.²⁹ Starp tiem bija vēlāk pazīstami luteriskās baznīcas dažāda līmeņa darbinieki – A. Pone, L. Biteniece, N. Plāte, H. Biezais, P. Žibeiks u. c.³⁰ Kā liecina Latvijas Valsts vēstures arhīvā saglabājušies biedrības valdes protokoli, to vadīja Aleksandrs Mitulis,³¹ pārējie valdes locekļi bija Elīna Ozoliņa, Aleksandrs Mitulis, Alberts Freijs, Fēlikss³²

²³ Grīnbergs, T. Ceļam ceļā. *Ceļš 1*, 1935, 1. lpp.

²⁴ Šaurums, G. Gaitu sākot. *Ceļš 1*, 1935, 4. lpp.

²⁵ *Ibid.*, 4. lpp.

²⁶ Latvijas Evaņģēlistiski luteriskās baznīcas virsvaldes protokoli. Latvijas Nacionālais vēstures muzejs, IN 2919: 5, 9. lpp.

²⁷ *Ibid.*, 13.

²⁸ *Ibid.*, 34.

²⁹ Adamovičs, 882. lpp.

³⁰ Latvijas Valsts vēstures arhīvs (turpmāk – LVVA), 2474. f. , 1. a., 78. l., 1. lp.

³¹ A. Mitulis bija virsmācītājs Rīgas Jāņa otrajā ev. lut. draudzē.

³² Pirmskara rakstībā Fēlikss.

Trejš, Edgars Rumba. Pēdējais minētais vēlāk izstājās no valdes un viņa vietā 1938. gadā nāca Viesturs Šēfers. Biedrība rīkoja absolventu zinātniskās dienas (piemēram, 1932. gadā par tēmu “Kristietība un sociālais jautājums”).³³

Pirmo redkolēģiju veidoja pārstāvji no Teoloģijas fakultātes (K. Kundziņš un V. Maldonis), baznīcas virsvaldes (Ā. Mačulāns, E. Stange, G. Šaurums (atb. redaktors)), Teoloģijas fakultātes absolventu biedrības (A. Freijs un P. Rozenbergs) un skolu valdes (L. Bērziņš).³⁴ G. Šaurumam bija liela pieredze izdevējdarbībā. Viņš kopā ar Edgaru Bergu bija pirmais laikraksta “Svētdienas Rīts” (pirmais numurs 1920. g.) redaktors, kā arī daudzu grāmatu autors (gan celsmes literatūra, gan populārzinātniski vēsturiski darbi). Baznīcas virsvaldei centralizējot baznīcas izdevniecības aktivitātes un 1935. gada martā izveidojot izdevniecības un redakcijas komisiju, G. Šaurums tika iekļauts tās sastāvā (pārējie locekļi – K. Kundziņš, V. Maldonis, L. Bērziņš, A. Ivbulis, A. Freijs, Ā. Mačulāns, E. Stange, P. Rozenbergs).³⁵ Redkolēģijas sastāvā atspoguļojās luteriskajā baznīcā pārstāvētās dažādās frakcijas un teoloģiskie uzskati – Alberts Freijs 20. gados, būdams vēl students, kritizēja luterisko baznīcu par demokrātijas trūkumu draudžu pārvaldē, Ā. Mačulāns vairākus gadus bija Teoloģijas institūta direktors. Šī mācību iestāde tika izveidota kā konservatīva alternatīva LU Teoloģijas fakultātei.³⁶

No 1938. gada otrā numura par “Ceļa” atbildīgo redaktoru kļuva A. Freijs, bet G. Šaurums bija redkolēģijas loceklis. A. Freijs pēc Teoloģijas fakultātes sekmīgas pabeigšanas 1927. gadā palika strādāt fakultātē, paralēli darbojoties arī kā mācītājs un ticības mācības skolotājs. 1932. gadā viņš aizstāvēja doktora disertāciju. Pēc kara tika izsūtīts, vēlāk atkal strādāja par mācītāju un lasīja lekcijas Teoloģijas kursos. 1968. gadā kļuva par Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskapa vietas izpildītāju, taču tajā pašā gadā mira.³⁷ 1936. un 1937. gada numuros kā redkolēģijas locekļi minēti K. Kundziņš, V. Maldonis, L. Bērziņš, A. Freijs un P. Detlavs.

³³ LVVA, 2474. f., 1. a., 77. l., 2. lp.

³⁴ Šaurums, G. Gaitu sākot. *Ceļš 1*, 1935, 4. lpp.

³⁵ Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas virsvaldes protokoli, 50.–51. lpp.

³⁶ Vairāk par Ā. Mačulānu sk. Lauciņš, V. Starpkaru 20. gadsimta Latvijas Indriķis. *Svētdienas Rīts 10*, 2015, 20.–23. lpp.

³⁷ Gills, 57.–62. lpp.

“Ceļš” iznāca autoritārā režīma laikā. Tas atspoguļojas arī publikācijās. “Ceļā” ievietots K. Ulmaņa vēstījums 1940. gadam ar norādēm uz augošām grūtībām un draudiem mieram. Pamišus tajā piesaukti latviskošanas projekti: “Nu Rīga varēs pacelties patiesi latviskā gaismā un daiļumā.”³⁸ Citā numurā atrodams lišķīgs anonīma autora raksts, kurā apliecināta baznīcas padevība Ulmanim: “Zinot šo Latvijas valsts un Tautas Vadoņa labvēlību, [...] Latvijas evaņģēliskā baznīca [...] solās kalpot ar dedzību un uzticību mīļai Latvijai un tās Vadonim.”³⁹ Kopumā luteriskās baznīcas vadība centās saglabāt distanci no pārliecīgas sasaistes ar autoritāro režīmu. Tas, protams, bija atkarīgs no situācijas un pašas baznīcas interesēm. Zīmīgi, ka uzrunā baznīcas virsvaldes 1934. gada 14. decembra sēdē T. Grīnbergs sacīja, ka “baznīcas dzīve jāizsargā no politikas”.⁴⁰

Galvenās žurnāla sadaļas bija “Vispārīgi raksti”, “Skola un pedagogija”, “Domu izmaiņai”, “Grāmatu apskats” un “Hronika”. 1937. gada numuros nav sadaļas “Domu izmaiņai”. Tāda ir 1936. gada sestajā numurā – Haralda Biezā pārdomas par mācītāja darbu.⁴¹ 1938. gadā publicēts viņa raksts par baznīcu un inteliģenci.⁴² Viņš analizē inteliģences skepticisma cēloņus pret institucionālo reliģiju un godīgi atzīst, ka daudzi pārmetumi ir pamatoti un aicina uz reformām.

“Ceļā” publicētie raksti saturiski bija ļoti dažādi – līdzās akadēmiskiem pētījumiem (piemēram, K. Kundziņa darbs “Eröss un agapē”)⁴³ ievietoti arī celsmīgi raksti un atmiņas.⁴⁴ Publikācijās atspoguļojās žurnāla veidotāju atšķirīgie mērķi – kristietības popularizēšana inteliģences aprindās, akadēmiskās teoloģijas

³⁸ No Valsts prezidenta Kārļa Ulmaņa vēstījuma tautai gadu mijā. *Ceļš 1*, 1940, 1. lpp.

³⁹ Mūsu solījums Latvijai. *Ceļš 6*, 1938, 360. lpp.

⁴⁰ Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas virsvaldes protokoli, 32. lpp.; Citās situācijās Grīnbergs neskopojās ar K. Ulmaņa un viņa rīkotā apvērsuma slavināšanu. Sk., piemēram, Zvani sveic Tautas vienības svētkus. *Jaunākās Ziņas* 1937. g. 19. maijs, 6. lpp.

⁴¹ Biezais, H. Mācītāja reliģiskā un ētiskā personība. *Ceļš 6*, 1936, 374.–383. lpp.

⁴² Biezais, H. Mūsu baznīca un tagadnes inteliģence. *Ceļš 2*, 1938, 109.–115. lpp.

⁴³ Kundziņš, K. Eröss un agapē. Mīlestība Platona un Jaunās Derības izpratnē. *Ceļš 1*, 1935, 6.–13. lpp.; *Ceļš 2*, 1935, 73.–82. lpp.

⁴⁴ Sk., piemēram, Maldonis, V. Mani pirmie skolotāja gadi Silķītē. *Ceļš 4*, 1940, 208.–229. lpp.

attīstība, reliģiski-pedagoģisku materiālu publicēšana. Virkne “Ceļā” publicētu rakstu bija ar zinātnisku vērtību un minēti krājuma “Zinātne tēvzemei divdesmit gados: 1918–1938” sadaļā “Teoloģija”.⁴⁵

Reliģijpētniecība tolaik netika atsevišķi izdalīta izdevuma apakšvirsrakstā vai tematiskajās sadaļās, kas gan nenozīmē, ka “Ceļā” nebija šai nozarei veltītu rakstu (piemēram, godalgu saņēmēmais students V. Grāvīša raksts “Aizkapa dzīve latviešu tautas tradīcijā”).⁴⁶ Jāņem vērā ne tikai sarežģītās teoloģijas un reliģijpētniecības attiecības 19. gs. un 20. gs. pirmajā pusē Rietumu zinātnes pasaulē, bet arī tas, ka daļa zinātnieku (L. Adamovičs) vispārīgo reliģiju vēsturi ierindoja starp teoloģijas disciplinām.⁴⁷ Latviešu mitoloģijas pētniecība starpkaru Latvijas reliģijvēsturnieku darbos ieņēmu būtisku vietu. Tā nesaistījās tikai ar lokālu fenomenu analīzi, bet vienlaikus zinātniskā aprītē ievada citu valstu pētnieku jaunas atziņas. Tā L. Adamovičs iespaidojās no Gerarda van der Lēva un Rūdolda Oto. Senlatviešu ticībā dzīvam, nepersoniskam spēkam viņš saskata paralēles ar polinēziešu *manu*.⁴⁸

Līdzās teoloģiskiem rakstiem atrodamas publikācijas par baznīcas dzīves praktiskām problēmām – Edgars Ķiploks publicējis rakstu par administratīvu izmaiņu nepieciešamību luteriskās baznīcas struktūrās. Tās ir pārdomas pēc mācītāja J. Ķulliša ierosinājumiem 1939. gada mācītāju konferencē. Ķiploks cita starpā runā par to, ka lielās draudzēs vajag mācītāja palīga amatu, izmantojot statistikas datus, mēģina atbildēt uz jautājumu, kas Latvijas apstākļos ir robeža, pēc kuras saņemšanas draudzei jāpieņem mācītāja palīgs vai draudze jādala divās. Balstoties uz Vācijas pieredzi, tie ir 3000 cilvēku. Latvijā tas attiektos uz 30–40 % draudžu.⁴⁹

⁴⁵ Adamovičs, L., Freijs, A., Rumba, E. Teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados: 1918–1938*, red. Adamovičs, L. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 299.–338. lpp.

⁴⁶ Grāvītis, V. Aizkapa dzīve latviešu tautas tradīcijā. *Ceļš* 1 (1938), 12.–22. lpp.

⁴⁷ Adamovičs, L., Freijs, A., Rumba, E. Teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados: 1918–1938*, 299. lpp.

⁴⁸ Ķencis, T. Mitoloģijas pētniecība. *Latviešu folkloristika starpkaru posmā*, sast. un zin. red. Bula, D. Rīga: Zinātne, 2014, 315.–317. lpp.

⁴⁹ Ķiploks, E. Pārdomas par mūsu draudžu un mācītāju organizāciju. *Ceļš* 1, 1940, 20. lpp.

Latviešu Bībeles tulkojumu vēsturei nozīmīga ir Eduarda Zicāna tulkoto psalmu daļas publicēšana.⁵⁰ Šis tulkojums ir interesanta liecība par šo Teoloģijas fakultātes mācībspēku, kas lielākoties publicējies vācu valodā un par kuru tāpēc mazāk rakstīts, lai gan viņš, pateicoties latviešu mitoloģijas pētījumiem, pazīstams ne tikai teologu, bet arī folkloristu aprindās.⁵¹

“Ceļā” tika publicēti arī ārvalstu autoru teksti, piemēram, latviski tulkots G. J. van der Pola raksts par protestantisma reformēšanas mēģinājumiem Holandē.⁵² Vairums autoru bija latvieši, kas bija tam laikam saprotami, ņemot vērā Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas etnisko sastāvu, kā arī LU Teoloģijas fakultātes studentu etnisko piederību.⁵³ 1924. gadā Teoloģijas fakultātē studēja 82 latviešu un 12 vācu studenti, nebija neviena ebreju vai krievu studenta (salīdzinājumam Filoloģijas un filozofijas fakultātē tajā pašā gadā bija 684 latviešu, 16 vācu, 7 krievu, 6 ebreju un 3 citu tautību studenti).⁵⁴

Starpkaru periodā izdotajos “Ceļa” numuros atspoguļojas tā laika teoloģiskās kontraversijas – 1939. gadā publicēta LU Teoloģijas fakultātes atsauksme par Jāņa Sandera grāmatu “Kristīgās ticības reforma. Veltījums visām ticības šķīrām”.⁵⁵ Tās noslēgumā ir skarbs vērtējums, ka tas nav zinātnisks pētījums.

⁵⁰ Psalmi. *Ceļš 3*, 1935, 147.–149. lpp.

⁵¹ Kencis, T. *Mitoloģijas pētniecība*. 318.–319. lpp.

⁵² Van der Pols, G. J. Holandes protestantisma reorganizācijas mēģinājumi. *Ceļš 2*, 1939, 100.–102. lpp.

⁵³ Jāņem vērā, ka garīdzniekus un ticības mācības skolotājus vācu luterāņu draudzēm sagatavoja Rīgā izveidotā Herdera institūta (1921–1939) Teoloģijas nodaļa. Par šo vācbaltu privāto augstskolu vairāk sk. Millers-Šternbergs, R. Herdera institūts Rīgā. *800 gadi. Mūsu kopējā Rīga. Vācbaltiešu autoru apcerējumi*, Adolfs, R., Volfs T. Cepfs u. c., sast. Rīga: Karla Širrena biedrība, Latvijas Vēsture fonds, 2001, 132.–135. lpp.

⁵⁴ Bolīns, Horts Pērs. Svešie elementi. Latvijas Universitātes latviešu un ebreju studentu demarkācija un konflikts (1919–1940). *Latvijas Arhīvi 4*, 2004, 57. lpp.

⁵⁵ Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību. *Ceļš 2*, 1939, 109.–116. lpp.; J. Sandera aicinājums reformēt kristietību, attīrot to no Vecās Derības ietekmes, izpelnījās plašu kritiku. Konflikts veda viņu ārpus luterisma pie Latvju kristiešu draudzes izveides. Nesenu rakstu par J. Sanderu sk. Hiršs, A. Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu teoloģisko vīdi 20. gadsimta pirmajā pusē: personālisma psiholoģija kā reformu avots teologa Jāņa Sandera darbos. *Reliģiski-filozofiski Raksti 16*, 2013, 162.–184. lpp.

Argumentāciju gan daļēji iespaido autoritārisma ideoloģija, jo viens no kritiķu iebildumiem ir, ka J. Sandera uzskati neatbilst “latviskuma prasībām”.⁵⁶ Tas pamatots ar to, ka J. Sanders saista reliģiski tikumiskās dzīves uzplaukumu ar “pareizu ticību”, toties kritiķu skatījumā atjaunotni rosinās “vīrs, kas, dzīvodams ar visu savu būti līdzās latviešu tautas vitālajām interesēm, prātīs tās apgarot un apdzīvināt ar kristietības pestīšanas atziņu un Kristus dievišķās mīlestības pilnības garu, kas būs reizē nacionāls varonis un dedzīgs reliģisks ģēnijs”.⁵⁷ Eiropas kontekstā aktuāls ir raksts par vācu pagānismu.⁵⁸ Asa bija “Ceļa” reakcija uz “Latvijas Pareizticīgajā Teoloģijas Vēstnesī” publicēto Jaunās Derības tulkojuma kritiku, kā arī uz citā pareizticīgo izdevumā “Ticība un Dzīve” minēto faktu, ka kāds priesteris plāno savākt no draudzes locekļiem minētā Jaunās Derības izdevuma eksemplārus un tos sadedzināt.

“Mūsu acīs šie paņēmieni apliecina vienīgi to, ka pareizticīgo baznīcā vēl ir kaut kas līdzīgs viduslaiku garam.”⁵⁹

“Ceļā” atspoguļotas Latvijas un Igaunijas luterāņu baznīcu sarunas ar Anglijas baznīcas pārstāvjiem 1938. gadā. Viens no apspriesto tēmu lokiem saistījās ar bīskapa amatu. Latvijas pārstāvji (oficiālie pārstāvji bija T. Grīnbergs, V. Maldonis, K. Avots, A. Kundziņš, V. Grūners (no vācu draudzēm), E. Rumba, bet sarunās piedalījās arī daži citi) publicēja paziņojumu, kurā izteikta cerība, ka Latvijas luterāņu baznīca “pieņems tādas bīskapa amata formas un funkcijas, kas varētu sekmēt oikumeniskās vienības realizēšanos kristīgajā baznīcā”.⁶⁰ Rakstā gan pieminēts angļu delegācijas atzinums, ka Anglijas baznīcā pastāv dažādi uzskati šajā jautājumā. Jaunās paaudzes garīdzniekiem ir atšķirīgs viedoklis nekā mācītāju vairākumam. E. Rumba pauž simpātijas apustuliskās sukcesijas idejai un kritiski atstāsta nesenu sarunu: “Vēl neilgi atpakaļ kāda autoritatīva persona centās šo rindīņu rakstītājam iegaltot, ka viss, kas vien teoloģijā ir vērtīgs un mācītājam garīgajā darbā nepieciešams, esot pieejams vācu valodā.

⁵⁶ Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību, 116. lpp.

⁵⁷ *Ibid.*, 116. lpp.

⁵⁸ Reinharde, H. Vācticība. *Ceļš 2*, 1935, 109.–114. lpp.

⁵⁹ Kronika. *Ceļš 3*, 1940, 202. lpp.

⁶⁰ Rumba, E. Sarunas ar Anglijas baznīcas pārstāvjiem. *Ceļš 4*, 1938, 233. lpp.

Šādu viedokli var attaisnot vienīgi citu svešvalodu nezināšana un intereses trūkums.”⁶¹

Interesanta laikmeta liecība ir grāmatu apskati. Piemēram, V. Maldonis apskata Ernesta Brastiņa darbu “Samulsuma pārvarēšana” (1938). Līdzās kritikai Maldonis tolerantī atzīst, ka grāmata “ir liela, neskatoties uz to, ko sacīs dievturi vai filozofi, vai kristīgajie teologi”.⁶²

“Ceļā” ievietotas arī ceļojumu piezīmes. Kārlis Bilzens raksta par Bāzelē dzirdētajām Karla Bārta lekcijām. Viņš piemin sajūsmu, ar kādu slaveno teologu uzņēma klausītāji, kā arī apraksta Bārta runāšanas manieri: “Viņš vispār nav dedzīgs runātājs – rētors, viņš runā lēni, dažkārt pat pārteicoties it kā klusi, nevarīgi, – bet katru vārdu ļoti noteikti apsvēris.”⁶³ Jāņem vērā starptautiskiem akadēmiskiem kontaktiem tolaik labvēlīgais fons – līdz 30 gadu vidum praktiski netika ierobežoti pasniedzēju komandējumi uz ārvalstīm. Līdzekļus piešķīra Finanšu ministrija un 1920. gadā dibinātais Kultūras fonds, kurš paredzēja finanses “zinātnes un izglītības kopšanai un izplatīšanai”. Nereti zinātnieki varēja doties ceļojumos ar sievām.⁶⁴ Atbalstu studijām ārvalstīs sniedza arī luteriskā baznīca – baznīcas virsvalde 1935. gada augustā nolēma piešķirt K. Bilzenam studiju turpināšanai ārzemēs bezprocentu aizdevumu 1000 latu apmērā.⁶⁵

Sadaļā “Skola un pedagoģija” ievietotās publikācijas ir interesanta liecība par tā laika tendencēm reliģijas pedagoģijā. Daļa publikāciju autoru ir ieņēmuši paliekošu vietu Latvijas reliģiski-filozofiskās domas vēsturē, konkrēti, luterāņu sieviešu teoģu vēsturē. Milda Zīverte-Zālīte ir publicējusi materiālu pamatskolas piektajai klasei.⁶⁶ Viņa bija absolvējusi LU Teoloģijas fakultāti un pēc tam studējusi Filoloģijas-filozofijas fakultātes Pedagoģijas nodaļā, to gan nepabeidzot. Starpkaru

⁶¹ Rumba, E. Tuvināšanās ar Anglijas baznīcu. *Ceļš 3*, 1938, 163. lpp.

⁶² Maldonis, V. Ernesta Brastiņš. Samulsuma pārvarēšana. *Ceļš 6*, 1938, 419. lpp.

⁶³ Bilzens, K. Kad lasa Kārlis Bārts... *Ceļš 6*, 1935, 415. lpp.

⁶⁴ Reinsone, S. Folkloras studijas un pētniecība Latvijas Universitātē. *Latviešu folkloristiska starpkaru periodā*, sast. un zin. red. Bula, D. Rīga: Zinātne, 2014, 155.–156. lpp.

⁶⁵ Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas virsvaldes protokoli, 91. lpp.

⁶⁶ Zīverte-Zālīte, M. Jēzus un grēciniece. *Ceļš 6*, 1935, 416.–419. lpp.

periodā viņa pazīstama ar savām publikācijām (piemēram, par S. Kirkegoru).⁶⁷ Pēc Otrā pasaules kara strādāja Komponistu savienībā. Zenta Brauere “Ceļā” publicēja rakstu “Skolas lūgšana”.⁶⁸ Viņa bija pirmā akadēmiski izglītotā latviešu teoloģe, līdz 1936. gadam viņa bija Sieviešu teologu (nosaukums veidots atbilstoši tā laika patriarhālajām valodas normām) biedrības priekšiece (pēc īsa pārtraukuma viņa atkal ieņēma šo amatu un pildīja to līdz biedrības slēgšanai 1940. gadā).⁶⁹

Atjaunotais žurnāls “Ceļš”, sākot no 20. gs. 80. gadu beigām

1940. gadā slēgtais žurnāls “Ceļš” no jauna sāka iznākt 1988. gadā. Atjaunotais izdevums bija ar jaunu numerāciju, arī agrākā apakšvirsraksta vietā bija jauns – “teoloģisks rakstu krājums”. Formāli izdevējs bija Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca (LELB), taču žurnāla veidotāji bija saistīti ar LELB vadībai opozicionāro grupu “Atdzimšana un atjaunošanās”. Jautājums par žurnālu izdošanu skatīts LELB konsistorijas 1988. gada 17. maija un 11. jūlija sēdē. Laikraksts “Austrālijas Latvietis” augustā rakstīja, ka, lai gan numura salikums bija gatavs jau martā, tā iespiešana kavējās, kas tika skaidrots ar to, ka izdošanas atļauja jāsaņem no Maskavas. Laikraksts piebilda, ka, ja “konsistorija arī turpmāk žurnāla jautājumā izturēsies tikpat pasīvi un noraidīgi, tad iespējams, ka žurnālu iespiedīs ārzemēs, bez konsistorijas atbalsta”.⁷⁰ Informācija par “Ceļa” iznākšanu parādījās ārzemju latviešiem domātajā propagandas izdevumā “Dzimtenes Balss”, kur par atkal iznākušo žurnālu teikts, ka tam “kūmās bija vecās un jaunās paaudzes teologu grupa”. Rakstā gan nav minēta spriedze, kas tolaik pastāvēja luteriskajā baznīcā.⁷¹ 1987. gadā LELB konsistorija nosodīja “Atdzimšanas un atjaunošanās” izveidi un vēlāk dažādos

⁶⁷ Gills, 86.–87. lpp.

⁶⁸ Brauere, Z. Skolas lūgšana. *Ceļš I*, 1935, 39.–43. lpp.

⁶⁹ Tēraudkalns, V. Ceļš uz luterāņu sieviešu ordināciju Latvijā. *Ceļš 57*, 2006, 28.–30. lpp.

⁷⁰ Kā izdot baznīcas žurnālu? *Austrālijas Latvietis*. 1988. g. 19. aug., 5. lpp.; Īsas ziņas no dzimtenes. *Brīvā Latvija*. 1988. g. 22. aug., 8. lpp.; Atjaunos baznīcas mēnešrakstu Ceļš. *Austrālijas Latvietis*. 1988. g. 24. jūn., 2. lpp.

⁷¹ Ducmanis, P. Pēc 48 gadiem. *Dzimtenes Balss*. 1989. g. 30. marts, 6. lpp.

veidos vērsās pret tās dalībniekiem (tas gāja roku rokā ar padomju propagandistu publikācijām presē un varasiestāžu akcijām pret opozīcijas kustību).⁷²

“Ceļa” redkolēģijā sākotnēji bija Jānis Liepiņš (galv. red.), Juris Rubenis (galv. red. vietn.), Roberts Akmentiņš, Arturs Kaminskis, Modris Plāte un Jānis Vanags. Mācītājs M. Plāte atceras, ka sava tēva mācītāja Nikolaja Plātes bibliotēkā atradis pirmskara “Ceļa” numurus, un tā radusies ideja atjaunot šo izdevumu. Praktiskais ieceres īstenotājs bija mācītājs Juris Rubenis.⁷³ J. Rubenis intervijā teicis, ka baznīcas vadībai pietuvinātais prāvests J. Liepiņš galvenā redaktora pienākumiem tika piesaistīts nomināli kā “konstruktīvs un diplomātisks cilvēks”.⁷⁴ Tas bija svarīgi, jo līdz 1989. gadam LELB saglabājās līdzšinējā vadība (arhibīskaps Ēriks Mesters), kurai opozicionāri pārmeta stagnātismu un kolaboracionismu. Zīmīgi, ka Ē. Mestera sarakstītajā LELB vēstures grāmatā žurnāla “Ceļš” izdošana nav pieminēta.⁷⁵

Jānis Liepiņš ievadvārdos iezīmēja rakstu krājuma galveno mērķauditoriju – luterāņu garīdzniekus, īpaši pieminot, ka mērķis ir “paplašināt jaunās paaudzes mācītāju teoloģisko redzesloku”.⁷⁶ J. Liepiņš arī redakcijas vārdā izteica cerību, ka jaunais izdevums sniegs ieguldījumu “Baznīcas vienotības un konsolidācijas procesa veicināšanā”.⁷⁷ Tas ir mērķis, kas šodienas skatījumā neliekas saistīts ar akadēmiskās teoloģijas un šai nozarei veltīta žurnāla uzdevumiem. Gluži otrādi, liekas, ka ziņāšanām akadēmiskajā teoloģijā jāpalīdz aptvert daudzveidība un jāpalīdz baznīcai dzīvot ar to. Tā laika kontekstā, kad baznīca, kurai līdz šim galvenais bija izdzīvošanas jautājums, saskārās ar jaunām idejām un sākās atklātas debātes par teoloģiju un liturģiku, aktuāls kļuva jautājums par konfesionālo identitāti jaunajos apstākļos. Daļai garīdznieku saskarsme (padomju laikā

⁷² Rubenis, J. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca un Latvijas Atmodas notikumi (1987–1988). *Teoloģija: teorija un prakse 1*, 2006, 388–399. lpp.

⁷³ Valda Tēraudkalna telefona intervija ar Modri Plāti 2015. g. 3. febr.

⁷⁴ Ralfa Kokina un Daces Balodes videointervija ar Juri Rubeni 2015. g. 17. febr. Lūžņā (kopija V. Tēraudkalna īpašumā).

⁷⁵ Mesters, Ē. *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vēsture* (1944–1990). Rīga: Klints, 2005.

⁷⁶ Liepiņš, J. Ievadvārdi. *Ceļš 1*, 1988, 3. lpp.

⁷⁷ *Ibid.*, 3. lpp.

galvenokārt tā bija tiem nedaudziem, kuriem bija iespēja piedalīties ārzemju konferencēs) ar jaunākajām tendencēm Rietumu teoloģijā bija šoks.⁷⁸

Pirmajā “Ceļa” numurā nebija oriģinālrakstu, tikai tulkojumi (ja neskaita ievadvārdus). Tajā bija šādas sadaļas: “Luteriskā teoloģija vakar un šodien”, “Ekumenisms”, “Kristīgā prakse”, “Zinātne un reliģija” un “Aktualitātes”. Pirmajā minētajā sadaļā bija dažādu laikmetu un uzskatu autoru darbu tulkojumi – Mārtiņa Lutera darbs “Par dievkalpojuma kārtību draudzē” un Dītriha Bonhēfera teksts par kristoloģiju (precizāk, teksta rekonstrukcija, jo tulkojuma pamatā ir lekciju konspekti). Pēc tam sekoja tolaik populārā somu konservatīvā teologa Ūras Sārnivāras (*Saarnivaara*) darba “Vai Bībelei var uzticēties?” pirmā daļa. Šo tekstu tulkotāju vārdi netieši norāda uz redakcijas locekļu teoloģiskajām preferencēm – Sārnivāras tekstu tulkojis J. Vanags, Bonhēfera darbu – J. Rubenis, pārējos – M. Plāte. Tulkojumi bija atbilde uz spiedošo tā laika vajadzību. Kā Amerikas latviešu luterāņu izdevumam “Ceļa Biedrs” par luterāņu Teoloģijas semināra dzīvi rakstīja diakons Kārlis Pētersons: “Studentiem ir ļoti izjūtams mācības grāmatu trūkums latviešu valodā, tāpēc vairāki mācītāji tulko no vācu valodas teoloģiskās grāmatas.”⁷⁹ Daudz emocionālāka, bet ar līdzīgu vēstījumu, bija tajā pašā mēnešrakstā publicētā mācītāja Viestura Pirro vēstule-aicinājums, kurā teikts, ka “Latvijā ārkārtīgi trūkst jebkāda garīgā literatūra”.⁸⁰

Pirmajā numurā ievietotas arī Vilmoša Vajtas (*Vajta*) pārdomas par Pasaules Luterāņu federāciju, kā arī luterāņu un metodistu kopīgais ziņojums par kristību. Tulkotie autori bija ļoti dažādi, piemēram, Džons Teilors, Hanss Kings – liberāls katoļu teologs, Viljams Barklajs (*Barclay*) – skotu presbiteriāņu teologs u. c. Pēdējais PSRS *perestroikas* laikā kļuva plaši pazīstams, pateicoties Pasaules Baptistu savienības 80. gados

⁷⁸ Sk., piemēram, Teoloģijas semināra docenta J. Bērziņa rakstu: Bērziņš, J. Dekadences parādības mūsdienu teoloģijā un dzīvē. *Latvijas ev. lut. baznīcas kalendārs 1987. gadam*. Rīga: Latvijas ev. lut. baznīcas konsistorija, 1987, 119.–129. lpp. Autors tajā kritizē feminismu, Dieva nāves teoloģiju u. c.

⁷⁹ Pētersons, K. Baznīca Latvijā atdzimst un atjaunojas. *Ceļa Biedrs* 7, 1989, 108. lpp.

⁸⁰ Pirro, V. Latvijas mācītāja aicinājums. *Ceļa Biedrs* 7–8, 1988, 89. lpp.

izdotajiem viņa Jaunās Derības komentāriem krievu valodā, kurus padomju varas iestādes atļāva ievest PSRS.⁸¹ Šis komentāru sērijas popularitāte kopumā konservatīvajā PSRS kristiešu vidē, iespējams, būtu bijusi daudz mazāka, ja būtu bijis zināms, ka V. Barklajs, kā viņš atzina savā autobiogrāfijā, bija universālists un ticēja, ka beigās visi būs glābti.⁸²

Otrajā numurā saglabātas tās pašas sadaļas kā pirmajā, bet iekļauti arī latviešu autoru raksti – katoļu priestera, vēlākā bīskapa Ārvalža Andreja Brumaņa sprediķa pārpublicējums un luterāņu mācītāja Ata Vaickovska raksts par valsts un baznīcas attiecībām. Trešais un ceturtais numurs (1989) bija apvienots (redaktore Aīda Prēdele). Tajā publicēts Nikolaja Plātes Lutera “Mazā katehisma” iztirzājums. Virsmācītājs Nikolajs Plāte bija Akadēmisko teoloģisko kursu pasniedzējs. Viņš uzrakstījis vairākus kompendijus – par Vecās Derības ekseģēzi, poimēniku, arī vēlāk publicētos Mazā katķisma skaidrojumus. Kompendiji teoloģiskās literatūras nepieejamības apstākļos bija būtisks izziņas avots studentiem. Viņa vārds saistās ar opozīcijas kustības aizsākumiem luteriskajā baznīcā – 1983. gadā viņš panāca, ka par Grobiņas iecirkņa prāvestu tika ievēlēts nevis Osvalds Ābelītis, bet gados par viņu jaunākais Aivars Beimanis (tiesa, arī viņam tolaik bija 56 gadi).⁸³

Piektā “Ceļa” numura redakcijas sastāvs papildināts ar Arvīdu Ziedoni (ASV). Kā redaktors piektajā, sestajā, septītajā un astotajā numurā atsevišķi minēts tagad jau bijušais luterāņu mācītājs Guntis Dišlers. Devītā numura redaktori bija Ingrīda Vāverniece un Normunds Kamergrauzis. N. Kamergrauzis atceras, ka, atveroties izdevniecībai “Svētdienas Rīts”, šī apgāda pārziņā nonāca arī “Ceļš”. Līdz ar to I. Vāverniece kļuva par literāro redaktori.⁸⁴

⁸¹ Ar V. Barklaju 1977. gadā Glāzgovā satikās toreizējais Latvijas baptistu bīskaps Jānis Tervits. 80. gados latviešu baptistu aktīvistis Arvīds Hiršs tulkoja latviski vairākus Barklaja rakstītus Jaunās Derību grāmatu komentārus. Tie tika izdoti nelegāli mašīnrakstā (Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, 1999), 416., 534. lpp.).

⁸² Barclay, W. I am a Convinced Universalist. Pieejams: <http://www.auburn.edu/~allenkc/barclay1.html> (skatīts 23.01.2015.).

⁸³ Virsmācītājs, pedagogs Nikolajs Plāte – simtgadnieks. *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas gadagrāmata 2015*. Rīga: Ihtis, 2014, 249.–251. lpp.

⁸⁴ Normunda Kamergrauža e-pasta vēstule V. Tēraudkalnam 2015. g. 11. febr.

Sestajā numurā (1990. g.) ievietots Hansa Kinga nelielā darba “24 tēzes par Dievu” tulkojums, ko redakcija pieteica kā pirmo modernās teoloģijas grāmatu latviešu valodā Latvijā. Vairākus gadu desmitus vēlāk J. Rubenis šo tulkojumu komentēja šādi: “Cik nozīmīgas lietas vēl joprojām [...] Kā mēs uztveram Dievu, kā mēs šodienas izpratnē varam to godīgi saprast.”⁸⁵

Numura beigās ir neliels redakcijas komentārs par žurnālu, skaidrojot, ka tas “sāka iznākt 1988. gadā vēl samērā neskaidros apstākļos. Tāpēc sākotnēji mums neizdevās pilnā mērā izvērst šī izdevuma koncepciju. Turpmāk “Ceļš” vairs nebūs teoloģisku grāmatu isu fragmentu apkopojums nebeidzamos turpinājumos”.⁸⁶

Pavērsiens bija uz teoloģisku darbu publicēšanu pilnībā. Šai koncepcijai atbilda vēl vairāki numuri – septītajā publicēts Jirgena Moltmana darbs “Teoloģija šodien”, astotajā – Donatiena Mollata darbs “Nākotne un tagadne. Apokalipse šodienas lasījumā”. Devītais numurs (1991. g.) atkal ir dažādu Latvijas un ārpus Latvijas dzīvojošu autoru rakstu sakopojums.

1992. gadā “Ceļš” iznāk kā LU Teoloģijas fakultātes izdevums. Redkolēģija – Teoloģijas fakultātes Zinātniskā padome (tās locekļi gan netiek nosaukti). Redaktore – I. Vāverniece, atbildīgā par izdevumu – Skaidrīte Bikova.⁸⁷ Šī numura tirāža bija mūsdienām grandioza – 4000 eks. Salīdzinoši iepriekšējais devītais numurs iznāca 2000 eks. tirāžā, bet 2014. g. numurs – 150 eks. tirāžā. Jāņem vērā, ka lielas tirāžas bija arī citiem izdevumiem – Baznīcas kalendārs 1988. gadā iznāca 25 000 eks. lielā tirāžā, 1989. gadā atjaunotā “Svētdienas Rīta” pirmā numura (laikraksta “Atmoda” pielikums) metiens bija 50 000.⁸⁸ “Katoļu Dzeive” pirmajam numuram arī bija tikpat liela tirāža.⁸⁹

1992. gada numurā ir Visvalža Klīves ievadvārdi. Viņš ieskicē jauno situāciju – ja iepriekšējos gados “Ceļam” bija izglītojoša funkcija, mēģinot kompensēt teoloģijas mācību grāmatu

⁸⁵ Ralfa Kokina un Daces Balodes videointervija ar Juri Rubeni.

⁸⁶ No redakcijas. *Ceļš* 6, 1990, 72. lpp.

⁸⁷ Pašreizējais S. Bikovas uzvārds ir Gūtmane. Viņa ir Latvijas Kristīgās akadēmijas rektore.

⁸⁸ Mesters, Ē. *Latvijas Evanģēliski luteriskās baznīcas vēsture 1944–1990*. Rīga: Klints, 2005, 203, 277. lpp.

⁸⁹ Ducmanis. Pēc 48 gadiem, 2. lpp.

trūkumu, tad no šī brīža “apstākļi ir mainījušies, un žurnāls “Ceļš” pie saviem lasītājiem var atgriezties, realizējot savu visupirmo uzdevumu – būt teoloģijas žurnālam, teoloģijas ceļam”.⁹⁰ Pirmo reizi atjaunotajā izdevumā ir numerācija, kas izdevumu saista ar pirmskara “Ceļu” (1992. gada numurs ir četrdesmit ceturtais). 1994. gada 45. numurā parādās apakšno-saukums “teoloģisks un kultūrvēsturisks žurnāls” (1996. g. un 1997. g. numuros – “teoloģisks un kultūrvēsturisks rakstu krājums”, pēc tam apzīmējuma “krājums” vietā lietots apzīmējums “izdevums”). Izdevumam ir krāsains vāks (mākslinieki – Ieva Murāne un Verners Lazdāns). Pēctitullapā norādīts, ka izdevumu finansē Kultūras ministrija. Redkolēģija ir starptautiska (E. Grīslis, V. Klīve, J. Sīkstulis un A. Ziedonis), I. Zvirgzds – atbildīgais sekretārs. 1995. gada numurā I. Zvirgzds vairs nav minēts, galvenais redaktors – E. Grīslis.

1997.–1999. gada redkolēģijā bija V. Klīve, J. Sīkstulis, A. Ziedonis un S. Krūmiņa-Koņkova. Žurnāla izdošanu atbalstīja A. Ziedoņa fonds. Galvenais redaktors – E. Grīslis. 2000. gada numurā redkolēģijā bija E. Grīslis, I. Kalniņš, V. V. Klīve, J. Sīkstulis, A. Ziedonis, I. Leitāne. 2002. gada 54. numurā bez E. Grīšļa redkolēģijā bija arī J. Dreifelds, V. V. Klīve, I. Leitāne, J. Plostnieks, A. M. Salmins, S. Šreiners (*Schreiner*), J. Sīkstulis, L. G. Taivans, Dž. Volfarts (*Wolfart*), A. Ziedonis un A. B. Zubovs. 2003./2004. gada 55. numurā V. V. Klīve nav minēts (miris 2003. g.); redkolēģijā iekļauts E. Petrēvics, luterāņu mācītājs ASV. Tas pats arī 2005. gada 56. numurā, kas veltīts E. Grīslim.

Sākot no 2006. gada, mainījās par žurnālu atbildīgās personas: Juris Cālītis kļuva par galveno redaktoru (2006–2012) un Valdis Tēraudkalns – par atbildīgo redaktoru (arī pašreiz), tika mainīta arī daļa redkolēģijas locekļu. Sākot ar 2010. gada 60. numuru, žurnāla apakšvirsrakstā minēta arī reliģijpētniecība, tādējādi fikšējot reālo situāciju, ka šī nozare ir viena no LU Teoloģijas fakultātes studiju un pētnieciskām jomām, kurā top arī raksti.

No 2012. gada krājuma veidotāju komandai kā sastādītāja (kopš 2013. gada arī kā redaktore) pievienojās Ilze Jansone. Vāka dizaina autore pēdējos gados ir Dace Balode.

⁹⁰ Klīve, V. Teoloģijas ceļš. *Ceļš 1*, 1992, 8. lpp.

2006. gada numurs bija veltīts sieviešu ordinācijas problemātikai, turpinot tradīciju, ka atsevišķi “Ceļa” numuri veltīti noteiktai tematikai. Tā iznākšanu finansiāli atbalstīja Latvijas Luterāņu sieviešu teologu apvienība. Pēdējos gadus numuru izdošanu finansē Latvijas Universitāte.

Noslēgums

Pēdējos gadu desmitos Latvijā ir bijuši vairāki mēģinājumi veidot teoloģiski periodiskus izdevumus. Lielākoties tie bijuši islaicīgi projekti. 2002. gadā pēc konferences “Kristietība pasaules kultūrā” iznāca vienīgais (vismaz pēc lielāko Latvijas bibliotēku kopkataloga datiem) žurnāla “Vārds” numurs (galv. red. Anita Kalniņa).⁹¹ Šis izdevums nebija zinātnisks, taču jāatzīst, ka tā redkolēģijā darbojās zinātnieki (Ojārs Spārītis, Sergejs Averincevs u. c.) un arī vairāku rakstu autori bija pētnieki (piemēram, Maija Kūle un Valdis Muktupāvels). 2006. gadā ar Latvijas Zinātņu akadēmijas prezidija lēmumu klajā nāca krājuma “Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu latviešu teologu raksti” (atb. redaktors J. Rubenis) pirmais sējums. Krājumu bija iecerēts izdot reizi divos trijos gados ar mērķi atspoguļot teoloģijas jautājumus.⁹² Krājums gan pēc tam vairs neiznāca. 2008. gadā iznāca pagaidām vienīgais “Latvijas Universitātes Rakstu” sērijas “Teoloģija” sējums (galvenā redaktore Iveta Leitāne) pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas. Latvijas Bībeles biedrība izdeva trīs zinātnisko rakstu krājuma “Bībele: Raksti, teksts, kultūrvide” laidienus (1999., 2002., 2005. g., pirmā sēj. atb. red. bija Jānis Nameisis Vējš, pārējo divu – V. Tēraudkalns), taču arī šim izdevumam pagaidām nav turpinājuma. Nelielā lasītāju auditorija apgrūtinā iespēju izdot šādus krājumus bez papildu finansējuma.

2008. un 2009. gadā iznāca luteriskās baznīcas Teoloģijas komisijas izdevums “Teoloģijas Žurnāls” (galv. red. Indulis Paičs, atbildīgais par izdevumu Kaspars Simanovičs). Tas gan nebija tīri zinātnisks izdevums, jo tajā ievietoti arī homilētiski materiāli un diskusijas. Tas nenozīmē, ka tā saturs bija maznozīmīgāks vai mazvērtīgāks, tam bija citi mērķi. “Teoloģijas Žurnālam” bija līdzība ar “Ceļu”, kāds tas saturiski bija pirms

⁹¹ Kalniņa, A. Vārdi. *Vārds* 1, 2002, 3. lpp.

⁹² Rubenis, J. Priekšvārds. *Teoloģija: teorija un prakse* 1, 2006, 12. lpp.

1992. gada, – daudz tulkojumu no svešvalodām, praktiskās teoloģijas materiāli, grāmatu apskati. Žurnāla mērķis bija veidot atklātu diskusiju telpu luteriskajā baznīcā, ko žurnāla veidotāji uzskatīja par vēsturisku pavērsieni: “Beidzot mūsu rīcībā ir forums – izteikšanās vieta –, kurā varam dzirdēt dažādas balsis un mācīties viens otru saprast. Diskusijas priekšnoteikums ir gatavība mainīties. Ja ar otru runājam, būdami pārliecināti par savu nešaubīgo taisnību, dialogs nav iespējams.”⁹³

No 2006. gada iznāk “Latvijas Kristīgās Akadēmijas Zinātniskie Raksti” (galv. red. S. Gūtmane), kuri gan netiek publicēti katru gadu. Līdzās zinātniskiem rakstiem krājumā ir raksti, kuri saturiski atbilst celsmes literatūrai.⁹⁴ No 2010. gada iznāk “Terra Mariana”, kas ir Rīgas Augstākā reliģijas zinātņu institūta un Rīgas Teoloģijas institūta kopējs projekts. Izdevums turpina “Ejiet un Māciet” numerāciju. Žurnālā līdzās zinātniskiem rakstiem tiek ievietoti arī katoļu baznīcas maģistērija dokumenti, šīs baznīcas autoritāšu uzrunas, celsmīgi raksti.⁹⁵

1997. gadā tika atjaunota “Reliģiski-filozofisko Rakstu” iznākšana (6. sējuma redaktori bija Solveiga Krūmiņa-Koņkova un Nikandrs Gills). Simboliski, ka par virsredaktoru bija izvēlēts emigrācijā dzīvojošais mācītājs un reliģijpētnieks Haralds Biežais, iezīmējot izdevuma saikni ar reliģijpētniecības sākumiem pirmskara Latvijā. Tā bija arī H. Biežā atgriešanās Latvijas zinātniskajā vidē, jo padomju periodā viņš vairījās no kontaktiem, kurus varētu uztvert kā atbalstu valdošajam režīmam.

Ņemot vērā iepriekš teikto, zinātniska žurnāla statusam Latvijā atbilst divi – “Ceļš” un “Reliģiski-filozofiski Raksti”. Abi izdevumi piemērojušies prasībām, kuras diktē globālās tendences zinātnisko žurnālu darbībā – pieejamība datubāzēs (“Reliģiski-filozofiski Raksti” ir *Scopus* saskaņā ar 2009. gada līgumu starp Latvijas Universitāti un “EBSCO Publishing”) (ASV),

⁹³ Paičs, I. Galvenā redaktora priekšvārds. *Teoloģijas Žurnāls* 1, 2008, 3. lpp.

⁹⁴ Par tādu uzskatāms, piemēram, metropolīta Aleksandra raksts: Александр (Кудряшов). Святые основы современной Европы: у развалин вечного Рима. *Latvijas Kristīgā Akadēmija. Zinātniskie Raksti* 2, 2009, 9–30.

⁹⁵ Sk., piemēram, Gešvinds, A. Māte Terēze par priesterību. Pravietiski vārdi baznīcai – šodien un nākotnei. *Terra Mariana* 43:2, 2011, 87–89. lpp. Rakstā nav atsauču, tam ir tikai dažas lappuses.

“Ceļš” ir EBSCO), anonīma recenzēšana, starptautiska redkolēģija, kopsavilkumi svešvalodā (ja raksti ir latviski), žanra tīrība (tiek publicēti tikai zinātniski raksti vai līdz šim nepublicēti vēstures avoti, kuri var kalpot par izziņas materiālu pētniekiem) u. c. citi kritēriji. Kā visi zinātniski periodiskie izdevumi Latvijā, arī “Ceļš” saskaras ar zinātnes administrēšanas politikas problēmjaudājumiem valstī – līdzsvaru starp lokālo un globālo (valodu lietojums izdevumā), datubāzu lomu (manuprāt, mūsdienu Latvijā pārspilētu un selektīvu atsevišķu datubāzu izcelšanu) un adekvātu finansējumu.

Summary

The 80th Anniversary of “Ceļš” (The Way)

Purpose of this article is to analyze historical development of the academic journal “Ceļš” in the context of changing political circumstances and academic environment. “Ceļš” was first created in 1935 during the authoritarian period of the inter-war Latvia as the newspaper of the Latvian Evangelical Lutheran Church. Its publishers and editors had mixed and contradictory views about the main aim of this publication therefore until 1940 when its publication was ended by the Soviet authorities it had a variety of articles – scientific, informative, devotional, practical-pedagogical, etc. Since 1988 it has been published again but this time as showed in its sub-title (Theological Papers) and its main aim was to provide clergy and other interested people with articles in theology. Since 1992 its publication has been in the hands of the Faculty of Theology (University of Latvia) and it means that the journal currently is shaped by requirements of academic community (peer-reviews, international board, inclusion in databases, summaries in English, etc.). The journal specializes not only in theology but also in religious studies.

PROFESORS LUDVIGS ADAMOVIČS (1884–1942): TEOLOGS, PEDAGOGS, SABIEDRISKAIS DARBINIEKS

Laima Geikina

Dr. paed., Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes profesore

Šis pētījums veltīts cilvēkam, kurš 20. gadsimta starpkaru periodā Latvijas sociālajā un kultūras dzīvē ir atstājis nozīmīgas pēdas.¹ Profesors Ludvigs Adamovičs ir viens no Latvijas intelīģences pārstāvjiem, kura personība un darbs varētu kļūt par paraugu un iedvesmas avotu mūsdienu jauniešiem teologiem, pedagogiem un sabiedrības priekšstāvjiem. Tādēļ ir nepieciešams visaptveroši pētīt L. Adamoviča dzīvi un darbību, lai saglabātu šo īpašo kultūras mantojuma daļu.

Par L. Adamoviča personības briedumu un principialitāti liecina viņa studenta un akadēmiskā sekotāja Edgara Ķiploka atmiņas: “Viņš kritizēja baznīcas vadību, kur tā nebija konsekventa, bet viņam nebija pa ceļam ar tiem, kas gribēja tikai iesēties vadības krēslos.”² Iespējams, tieši šīs stājas dēļ L. Adamovičs apbalvots ar Triju Zvaigžņu ordeni un vairākiem ārvalstu ordeņiem.³

Pētījums sākotnēji paredzēja izziņāt L. Adamoviča – teologa, pedagoga un sabiedriskā darbinieka – dzīves faktus un līdzbiedru atmiņu stāstījumus. Tomēr, tuvāk iepazīstoties ar L. Adamoviča personību un viņa atstāto garīgo mantojumu, nav iespējams sākt sarunu par šo cilvēku, nepieminot, ka vispirām kārtām viņš bija latvietis un savas tēvzemes patriots.

¹ Freimane, A. & Talonens, J. *Bibliography of Ludvigs Adamovičs*. Helsinki: The Finnish Society of Church History, 2005, 6.

² Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 18.

³ Turpat, 16.

Latvietis

L. Adamovičs dzimis Kurzemē, Dundagas pagastā, skolotāju ģimenē. Iespējams, tieši tas ir pamats viņa centieniem atklāt latviskā vērtību un nozīmīgumu, gan radot tādus darbus kā “Latviskums mūsu dievkalpojumos”, par kuru viņš ieguva K. Barona prēmiju,⁴ gan pētniecībā pievērsoties ne tikai hernhūtismam kā nacionālo baznīcu veidojošam faktoram, bet arī senlatviešu reliģijai⁵, gan darbojoties studentu korporācijā “Lettonia”⁶ studiju laikā Tērbatas Universitātē, gan paužot savus teoloģiskos un pedagoģiskos uzskatus tā laika presē:

“Mūsu jaunajai skolai ir īpatnēji divi principi: nacionāli patriotiskā audzināšana un dzīvei noderīga izglītība. Abi divi prasa, lai skolu programmas piegrieztu vērību Latvijas dabai un latviešu tautas dzīvei un kultūrai. Patriotismu nevar kurināt tikai vārdiem un jūsmām. Tā pamatā jāliek savas zemes un tās dabas pazišana, mācot apzināties dzimtenes vērtību un saskatīt tās skaistumu. Nacionālisms savukārt var izaugt tikai “klausoties latviešu vēstures soļos”, t. i., no tautas vēstures ainām un tēliem, un sakņoties tautas kultūras izpratnē un līdzveidošanā. [...] Tā Latvija un latviešu tauta top par svarīgu audzināšanas un izglītības vielu mūsu skolās.”⁷

Akadēmiskajā darbībā L. Adamovičs “izvirzīja prasību pēc latviskuma dievkalpojumos, – viņa studenti šīs prasības puda tālāk”.⁸ Arī sabiedriskās dzīves aktivitātēs L. Adamoviču “varēja bieži redzēt Rīgas latviešu biedrībā un Rotari klubā”.⁹

Iepazīstoties tuvāk ar L. Adamoviča darbību teoloģijas, pedagoģijas un sabiedriskās dzīves laukā, nākas secināt, ka

⁴ Ķiploks, E. Teoloģijas fakultāte 1939–1944. Iekš: *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte*. Lincoln, Nebraska: LELBA Apgāds, 1981, 93.

⁵ Talonens, J. Īss ievads Latvijas baznīcas vēstures pētījuma vēsturē. Iekš: Feldmanis, R. *Latvijas baznīcas vēsture. 2. izdevums*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011, xii.

⁶ Minētā korporācija ir viena no vecākajām latviešu studentu korporācijām, un tā uztur nacionālus un patriotiskus ideālus.

⁷ Tautas gara mantu loma un vieta skolu programmās. *Jaunākās Ziņas*, 1936. g. 14. jūl., Nr. 155.

⁸ Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 18.

⁹ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 236.

latviskais, nacionālais, tautiskais ir viņa caurviju tēma un vērtība. Šis nelielā auguma grāmatvedim līdzīgais vīrs (un šī analogija ar rūpīgu grāmatvedi nostiprinās, lasot tādas L. Adamoviča darbus kā “Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte”, kur skrupulozi un precīzi uzskaitīti fakti, kas šodien palīdz apzināt tādu zinātņu nozaru attīstību Latvijā kā teoloģija un reliģiju zinātne) kaislīgi mīl, mērķtiecīgi darbojas un mirst savas tautas un tēvzemes labā. Šo L. Adamoviča personības šķautni būtu nepieciešams skatīt kā kontekstu, izvērtējot viņa devumu atsevišķās darbības jomās.

Teologs

L. Adamoviča teoloģiju ir ietekmējis neoprotestantisms, kas jo spilgti izpaužas uzskatu pretstatos Latvijas baznīcas Satversmes preambulas¹⁰ apspriešanas gaitā. L. Adamovičs līdz ar citiem LU Teoloģijas fakultātes mācībspēkiem turējās pie vienkāršas luteriskās mācības definīcijas pretēji vairākuma luteriskās ortodoksijas tradīcijās pastiprinātajam definējumam.¹¹ Neraugoties uz to, kā norāda Latvijas baznīcas pētnieks J. Talonens, “viņš nebija tik liberāls”¹² kā viņa kolēģi profesori K. Kundziņš un V. Maldonis.

Par nacionālo centienu un teoloģisko studiju savstarpējo saistību liecina paša L. Adamoviča rakstītais:

“Latviskuma prasība latviešu teologu un mācītāju sagatavošanā vispirms atskanēja tā saukto nacionālo profesūru projektā. 1905. g. Baznīcai draudzīgās latviešu un igauņu aprindās radās doma, ka praktiskajā teoloģijā Tērbatas Universitātes teoloģijas fakultātē būtu blakus jau esošai profesūrai ar vācu mācību valodu un vācu mācību spēku vēlamas arī nacionālas latviešu un igauņu profesūras – latviešu un igauņu mācītāju sagatavošanai. [...] nodomi un projekti apsīka reakcijas laikmetā, lai paceltos par jaunu un jau daudz reālākā veidā Pasaules kara laikā. [...] L. Adamovičs tika izvirzīts atstāšanai pie Universitātes gatavoties zinātniskai karjerai Vecās Derības

¹⁰ Šeit domāta Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca.

¹¹ Talonens, J. Īss ievads Latvijas baznīcas vēstures pētījuma vēsturē. Iekš: Feldmanis, R. *Latvijas baznīcas vēsture. 2. izdevums*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011, xiii.

¹² Turpat.

arodā, un 1917. g. 27. novembrī arī Tērbatas Universitātes Padome izlēma šo atstāšanu pozitīvi.¹³

Tērbatas Universitātes pieredze ir pamats tālākai akadēmiskajai karjerai teoloģijas laukā Latvijas Universitātē: baznīcas vēstures katedras docents, Teoloģijas fakultātes sekretārs, trīskāršs Teoloģijas fakultātes dekāns, Latvijas Universitātes prorektors studentu lietās, profesors un Latvijas baznīcas vēstures kursu pamatlicējs LU.¹⁴ “L. Adamovičs prata ieinteresēt Latvijas baznīcas vēstures pētniecībā arī studentus. Turpat ceturtdaļa no visiem studiju darbiem Teoloģijas fakultātē veltīti šai vēstures nozarei.”¹⁵

Tomēr teologa stāja un kompetence tika izmantota ne tikai akadēmiskajā vidē, bet arī diskusijās par dažādiem ar baznīcu saistītiem jautājumiem. L. Adamovičs tika ordinēts mācītāja amatā I pasaules kara laikā, lai pildītu Viļņas kara apgabala mācītāja funkcijas.¹⁶ Pēc kara mācītāja prakse bija pakārtota akadēmiskajai un sabiedriskajai darbībai. Neraugoties uz to, viņš piedalījās Jaunās Derības labošanā (emendācijā), bija liturģijas grozījumu komisijas loceklis, labs ērģeļu spēles pratējs.¹⁷

L. Adamoviča kritiskos uzskatus par latviskā un kristīgā saistību iespējams atklāt kādā publicistiskā materiālā par Doma baznīcas nosaukuma maiņu:

“Cik var vērot, tad doma baznīcas nosaukumu uzskata par vācisku, Māras baznīcas nosaukumu par latvisku; tādēļ jādoma, ka pārdēvēšana atzīta par vēlamu, no tautiskā un patriotiskā viedokļa skatoties. Bet ja tas tā, tad lietas pamatā liels pārpratum.

Nav nekādu pierādījumu tam, ka latvieši savos katoļu laikos būtu tieši Rīgas domu saukuši par Māras baznīcu.

Latvijas evaņģēliskā bīskapa baznīcai labāk arī piederas doma baznīcas nosaukums, jo par katedrālēm jau sauc Rīgas pareizticīgā bīskapa un katoļu bīskapa rezidences baznīcas.

¹³ Adamovičs, L. Teoloģijas fakultāte. 1919–1939. Iekš: *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte*. Lincoln, Nebraska: LELBA Apgāds, 1981, 3–4.

¹⁴ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 231.

¹⁵ Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 17.

¹⁶ Turpat, 17.

¹⁷ Turpat, 18.

Šim vārdam arī evaņģēlisks raksturs (“dievnams”), kamēr katedrāles vārds norāda pārāk taustāmi uz bīskapa ārējo varu, atgādinādams viņa krēslu jeb troni, ko evaņģēliskā baznīca neatzīst un nepazīst.”¹⁸

Iepriekš kritiski izsakoties katedrāles jautājumā, L. Adamovičs netieši norāda uz luteriskās baznīcas identitāti. Papildinošas ir viņa pārdomas par luteriskās baznīcas uzdevumiem, kas paustas Mārtaņa Lutera 450. dzimšanas dienai veltītajā rakstā:

“Paši reformatori domājās atjaunojam tīra veidā pirmkristietību. Vēsture liecina, ka tāds uzskats bijis maldīgs. Protestantisms ir īpatnējs veidojums kristīgo konfesiju starpā un savukārt atkal sadalās dažādos raksturīgos novirzienos. Luterānisms kā tāds nes sevī zināmas kristietības ģermanizācijas pazīmes, un Lutera ir vārda tiešā nozīmē vācu reformators. Bet viņa ģenialitāte paceļ viņu pāri tautas gara varoņa pakāpei un dara viņu par visas cilvēces kultūras zinātāju un ceļa rādītāju. Kā tāds viņš pelnījis arī latviešu pateicību, bet līdz ar to atstājis luteriskajiem latviešiem uzdevumu – izveidot latvisku luterānismu.”¹⁹

Viņš pats uzskata, ka nacionālās kristietības veidošanās procesu traucē latviešu konfesionālā sašķeltība, kā arī atsevišķu grupu vēlme reanimēt senlatviešu reliģiju, ko L. Adamovičs nodēvē par “neiespējamu vēsturisku anahronismu”, diletantu rosišanos laukā, par kuru tiem nav zināšanu un izpratnes. Viņa paša nostāja latviskas reliģijas jautājumā ir konsekventa:

“Var būt tikai viena iespēja radīt mūsu dienās latvisku reliģiju, ar paliekamu vērtību: sakausēt kristīgos principus ar latviešu tautas garīgo būtņi, un tā kopot latviešu nacionālos un reliģiskos spēkus, lai tie varētu tapt par stipru garīgu, tikumu kā atsevišķiem tautas locekļiem, tā plašākiem un šaurākiem sabiedrības grupējumiem.”²⁰

¹⁸ Adamovičs, L. Rīgas Doms vai Māras baznīca? *Latvis. Zinātne un māksla*, 1931. g. 5. marts, Nr. 7.

¹⁹ Adamovičs, L. Izveidosim latvisku luterānismu. Mārtaņa Lutera 450. dzimšanas dienā. *Jaunākās Ziņas*, 1933. g. 10. nov., Nr. 254.

²⁰ Adamovičs, L. Ticība un tautība latviešu nākotnes programmā. *Latvis*, 15.09.19. Nr. 2962.



1. att. Studentu padomes sekretārs P. Dāvidsons uzrunā
LU rektoru J. Auškāpu 15. maija Vienības svētkiem
veltītajā pasākumā (vidū L. Adamovičs).

Foto publicēts laikrakstā "Students" (1936. g. 31. maijs, Nr. 8)

Lai gan būdams kaislīgs latviskā aizstāvis, L. Adamovičs nepieļauj akadēmiskas spekulācijas par šo tēmu. Šis varētu būt labs piemērs mūsdienu publisko diskusiju videi, ka personiskā pārlicība un ieinteresētība jānoliek malā, ja domājam par kvalitatīviem argumentiem.

Iespējams, tādēļ, sākot ar 1929. gadu, L. Adamovičs ir Latvijas Universitātes Rakstu tehniskais redaktors, kā arī kopš 1937. gada – Mācību grāmatu apgādniecības komisijas priekšnieks.²¹

Pedagogs

L. Adamoviča pievēršanās pedagogijai un skolu lietām izriet no viņa ģimenes tradīcijām: tēvs Janis ir tautas atmodas darbinieka skolotāja Ernesta Dinsberga (L. Adamoviča krusttēvs) palīgs, māte Alvīne ir Dinsberga audzumeita, brālis Fricis un māsa Paula, Valda un Vilhelmīne arī saistītas ar skolas darbu.²² Arī pats L. Adamovičs savulaik kļūst par ģimnāzijas direktoru.

²¹ Adamovičs, L. Teoloģijas fakultāte. 1919–1939. Iekš: *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte*. Lincoln, Nebraska: LELBA Apgāds, 1981, 59.

²² Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993), 16.

Savus pedagoģiskos uzskatus L. Adamovičs balstīja spēcīgajā latvieša identitātē un, veltot uzmanību tādu mācību priekšmetu satura pilnveidei kā vēsture, literatūra un ticības mācība, arvien akcentēja latviskā kultūras mantojuma nozīmību. Kļūdams par izglītības ministru K. Ulmaņa valdībā, L. Adamovičs pieņem jauno likumu par tautas izglītību.²³ Salīdzinājumu ar iepriekšējo Likumu par Latvijas izglītības iestādēm un paša pieņemto dokumentu L. Adamovičs sniedz laikraksta “Jaunākās Ziņas” 1935. gada 3. decembra slejās:

“Vispār noteikti konkrēti nacionālās a u d z i n ā š a n a s mērķi n e t i k a sprauti. Galvenās prasības un priekšlikumi turējās vispārcilvēciskā virzienā un izceļ vienpusīgi intelektuālo izglītību. [...] Tauta te laikam domāta vienīgi kā šaurākais sabiedrības aploks cilvēcē. Pat latviešu valodas mācības mērķi redz tikai vispār “sabiedrisko uzskatu, estētisko un ētisko jūtu izkopšanā”. [...] ar 16. maiju datētais manifests proklamēja šķiru un naida politikas izbeigšanos un sprauda par mērķi “vienotu, stipru un laimīgu Latviju, kur pacelsies vispārējā labklājība un uzriedēs mūsu nacionālā patstāvīgā latviskā kultūra; Latviju, kur uzgavilēs latviskais un zudis būs svešais”. [...] Tagad, kur bija vienota tauta, varēja atkal celt godā arī veco tautskolas vārdu, dodot tam vēl augstāku, īpatnāku skaņu.”²⁴

Iespējams, tieši iestāšanās par latvisko un nacionālo bija iemesls uzaicinājumam kļūt par izglītības ministru un paša L. Adamoviča piekrišanai šim amatam. Jau darbā “Skolu lietas Latvijā 1919–1927” viņš, runājot par mazākuma tautību skolām, apliecina savus nacionālos uzskatus:

“Mazākuma tautību pārstāvju izšķirošā loma daudzos jautājumos Saeimas lielajā politikā piešķir šīm tautībām lielāku nozīmi, nekā viņiem pienāktos samērā ar atsevišķo tautību locekļu skaitu un nekā to drīkstētu atļaut Latvijas kā nacionālas valsts uzdevums un latviešu, kā vairākuma tautības, pašcieņa.”²⁵

²³ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 232.

²⁴ Adamovičs, L. Latviešu tautskolas uzdevums un pamats. *Jaunākās Ziņas*, 1935. g. 3. dec., Nr. 275.

²⁵ Adamovičs, L. *Skolu lietas Latvijā. 1919–1927*. Rīga: ģenerālkomisija Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvā, 1927, 17.



2. att. Ministru kabinets, 1935. gads.
L. Adamovičs – otrajā rindā otrais no kreisās

Kā teologs un ticīgais L. Adamovičs atbalsta obligātu ticības mācību visās skolās.²⁶ Šī pārliecība izriet arī no Adamoviča kā baznīcas vēsturnieka pētījumu rezultātiem:

“Latviešu tautskolas sākumi stāv visciešākos sakaros ar baznīcu. Pirmās latviešu skolas Rīgā bija baznīcas skolas: Jēkaba skola pie Jēkaba baznīcas, tad Jāņa skolas pie Jāņa baznīcas, abas vēl 16. gs. Pirmās Vidzemes lauku skolas, dibināja zviedru laikos, bija draudzes skolas un to skolotāji ķesteri. Pirmās Kurzemes skolas ir 18. gs. otrā pusē mācītāju ierosinātas un nodibinātas.”²⁷

Lielu daļu viņa pedagoģiskā mantojuma ietver ticības mācības grāmatas visām pamatskolas un vidusskolas klasēm.

L. Adamoviča pedagoģiskie uzskati atklājas dažādu laikrakstu slejās: izglītībai jāsekmē nacionālās inteligences veidošanās, turklāt ne vien teoretizējot, bet sasaistot teoriju ar praksi, jo skola ir vieta, kur “mācās izprast būtisku sakarību un apzinīgi

²⁶ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 233.

²⁷ Adamovičs, L. Latviešu tautskolas uzdevums un pamats. *Jaunākās Ziņas*, 1935. g., 3. dec., Nr. 275.

rīkoties”.²⁸ Turpat seko norāde uz to, ka “universālisms un enciklopēdisms aprūpina skolu programmas un pārsloga skolēnu darbu”.²⁹ Lai pedagoģiskais darbs būtu sekmīgs, nozīmīgs ir skolotājs un tā personība. “Programmas ir vispār tikai mācības skelets. Mācības grāmatas apgērbj skeletus ar miesu, un skolotājs savā klasē darbā ievieš visam mācības ķermenim dzīvu garu”³⁰, un “nav neviena cita aroda, kura darbs tik lielā mērā būtu atkarīgs no darba darītāja, kā skolas darbs”³¹, kā arī “varam droši sacīt: kādi skolotāji tāda skola, kāda skola, tāda jaunatne”.³² Lai atbalstītu skolotājus un vienotu tos ap jauno ideoloģiju, 1936. gada 3. un 4. janvārī Rīgā tiek sasaukts Skolotāju kongress, un L. Adamovičs tā laika vadoņa cildināšanas noskaņās raksta:

“Pēc 15 šķelšanās gadiem atkal reiz sanāk visu Latvijas skolotāju kongress. Pēdējo reizi tas notika 1920. g. decembra beigās, un toreiz neveselīgajā politisko partiju atmosfērā tik asi izpaudās pretešķības skolotāju pašu starpā, ka šis kongress tapa par ceļa rādītāju skolotāju diferenciācijai un skaldīšanai. Vienotai tautai vajadzīga vienota skolotāju saime; vienotas valsts izglītības politikai – viengabalīgs darbinieku pulks. Tikai tad, ja šī prasība izpildīta, skola un skolotājs var godam veikt savu iepriekš raksturoto uzdevumu. Pati kongresa sanākšana jau ir ķīla, ka skolotāji vispār seko spraustajam mērķim, bet tā sekmīga izdošanās būs atkal krietns solis uz priekšu.”³³

Līdzīgā emocionālā izteiksmē L. Adamovičs stāsta par Vienības svētkiem, kas iedibināti patriotiskās audzināšanas nolūkos un atklāj tā laika nacionālisma ideoloģijas saistību ar izglītību, tās izmantotajiem pedagoģiskajiem līdzekļiem:

“Vienā ļoti svarīgā lietā mēs, vecākā paaudze un arī iepriekšējie vidusskolu izlaidumi, varam apskaust jauno inteligentu paaudzi. **Citu tautu kultūras ietekme un uzkundzēšanās**

²⁸ Adamovičs, L. Vidusskolu loma intelīģences veidošanā. *Jaunākās Ziņas*, 1936. g. 25. aug., Nr. 191.

²⁹ Turpat.

³⁰ Adamovičs, L. Tautas gara mantu loma un vieta skolu programmās. *Jaunākās Ziņas*, 1936. g. 14. jūl., Nr. 155.

³¹ Adamovičs, L. Skola, skolotājs, sabiedrība. *Jaunākās Ziņas*, 1935. g. 31. dec., Nr. 296.

³² Turpat.

³³ Turpat.

neapēno vairs viņu skolas gaitas. Apklusuši arī partiju laikmeta nelabvēlīgie vēji, galvenā kārtā jaunatnes raustīšana uz dažādām pusēm un piesaistīšana pie vienas vai otras partijas programmas. **Piecpadsmītais maijs līdz ar tautas vienību nodibinājis arī skolu jaunatnes vienību.** [...] Absolventu klases jau 2 gadus piedalījušās Vienības svētku parādē 15. maijā kopā ar armiju Vienības laukumā. Lieli skolu kopkoncerti patriotiskiem mērķiem, dažāda veida suminājumi tautas Vadonim un brīvības cīņu ģenerālis liecina, ka jauns, žirgts un sparīgs gars valda visplašākajās jaunatnes aprindās.”³⁴

Neraugoties uz to, L. Adamovičs bija pirmais no ministriem, kurš atstāja šo Ministru kabinetu.³⁵ Šeit, iespējams, notika latvisko un kristīgo vērtību sadursme viņa uzskatos, jo autoritārisms un personības kulta veidošanās nevarēja būt pieņemama neoprotentisma teoloģijas kontekstā. Iespējams, teologa kritiskais akadēmiskais prāts nespēja pieņemt indoktrināciju nacionālisma ideoloģijā:

“Kristīgā ticība savā reliģiskā un tikumiskā kodolā ir tik skaidri principiāla un vispārcilvēcīga, ka tā pati par sevi nav būtiski saistīta ne ar vienu atsevišķu tautu. Bet tur, kur tās garīgā vērtība un spēks ieguva kādu tautu savā piederībā, tur kristīgie principi un idejas saistīja ap sevi visu cēlo, vērtīgo un dzīves spējīgo tautas kultūras dzīvē.”³⁶

L. Adamovičs bija ne vien pedagogs, kas publicē savus pedagoģiskos uzskatus, bet arī aktīvi iesaistījās vairākās pedagoģu organizācijās. No 1923. līdz 1934. gadam viņš bija labēji tendētas Latvijas vidusskolu skolotāju biedrības priekšsēdētājs. Minētā organizācija delegēja L. Adamoviču pārstāvēt apvienību starptautiskos kongresos Beogradā, Ženēvā, Grenoblē, Bukarestē, Hāgā, Briselē u. c. Tieši L. Adamovičam jāpateicas, ka 1933. gada vasarā Rīgā notika 15. starptautiskais vidusskolas skolotāju kongress.³⁷

³⁴ Adamovičs, L. Topošā intelīģence ceļa jūtīs. *Jaunākās Ziņas*, 1935. gada, 31. dec., Nr. 296.

³⁵ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 236.

³⁶ Adamovičs, L. Ticība un tautība latviešu nākotnes programmā. *Latvis* 1931. g. 15. febr., Nr. 2962.

³⁷ Treijs, R. Latvijas valsts un tās vīri. Latvijas Republikas Valdības. Ministri savos darbos. 1918.–1940. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1998, 232.

Sabiedriskais darbinieks

Jau iepriekš tika minēts, ka L. Adamovičs bija sabiedriski aktīvs un iesaistījās dažādās organizācijās un biedrībās. Viņš bija vidusskolas skolotāju biedrības priekšnieks, Rotari kluba un Latviešu biedrības aktīvs apmeklētājs. Latviešu biedrībā L. Adamovičs līdzdarbojās Konversācijas vārdnīcas tapšanā un izdošanā, kā arī aktīvi iesaistījās preses darbā.³⁸ Viņš bija arī latviešu un somu biedrības priekšnieks, darbojās dažādās komisijās, izstrādājot projektus.³⁹

Šajā sadaļā iederētos arī viss iepriekš minētais saistībā ar L. Adamoviča darbību izglītības ministra amatā. Paraleli akadēmiskajiem pienākumiem tā bija papildu slodze un atbildība.

Profesora L. Adamoviča ierosināta un sagatavota bija grāmata “Zinātne tēvzemei”, kas iznāca sakarā ar Latvijas 20 gadu jubileju, un divsējumu darbs par LU 20 gadiem. Kad Edgars Ķiploks jautāja viņam, vai “nebūtu labāk pagaidīt piecus gadus, līdz universitāte varēs atskatīties uz savu gadu simta pirmo ceturksni – divi gadu desmiti nav nekāda īsta jubileja – Adamovičs atbildēja: laiki ir nemierīgi, kara draudi jūtami, kas zina, vai pēc pieciem gadiem maz būs iespējams veikt tādus iespēšanas darbus. Labs, kas padarīts”.⁴⁰

Šī atbilde no šodienas perspektīvas izklausās pravietiska, jo, iespējams, sava latviskuma, kristieša stājas un sabiedriskās aktivitātes dēļ pētījumam jāpievieno vēl noslēdzošā daļa: Ludvigs Adamovičs – padomju varas upuris.

Padomju varas upuris

1939. gads Eiropā atnes Otrā pasaules kara sākumu. Līdz ar to visa iepriekšējā akadēmiskā un sabiedriskā darbība turpmāk noris šo notikumu gaismā, neraugoties uz to, ka Teoloģijas fakultāti salīdzinājumā ar citām universitātes fakultātēm vāciešu repatriācija skāra vismazāk. “Teoloģijas fakultāte no tā nekā

³⁸ Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 17.

³⁹ Turpat, 18.

⁴⁰ Ķiploks, E. Teoloģijas fakultāte. 1939–1944. Iekš: *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte*. Lincoln, Nebraska: LELBA Apgāds, 1981, 89.

nemanīja, jo mācības spēki visi bija latvieši un starp studentiem vāciešu nebija pat desmit.⁴¹

Profesors L. Adamovičs tikai aicināts teikt akadēmisko runu par latviešu teologu paaudzēm 1940. gada 4. februāra Teoloģijas fakultātes 20 gadu jubilejas svinībās.

Teoloģijas fakultāte tika slēgta un tās aktivitātes pārtrauca Latvijas okupācija 1940. gada vasarā. 1940. gada 29. jūlijā LU rektora amatā stājās padomju varas ieliktenis J. Paškēvics. “Lai noskaidrotu situāciju, pie viņa ieradās fakultātes dekāns prof. K. Kundziņš. Paškēvics strupī pateica, ka fakultāti likvidēs un ciniski piedāvāja tās mācības spēkiem iespēju darboties antireliģiskā propagandā.”⁴²

Profesors L. Adamovičs fakultātes slēgšanas brīdī jau bija sasniedzis pensionēšanās vecumu. Neraugoties uz to, viņa, kā arī K. Kundziņa un J. Rezevska pensijas pieprasījumi tika noraidīti. “Uz Adamoviča lūgumu bija uzrakstīta rezolūcija: “Lai eņģeļi debesīs maksā jums pensiju!”⁴³ Minētā rezolūcija norāda uz padomju varas cinisko attieksmi ne vien pret teologiem un ar baznīcu saistītiem cilvēkiem, bet arī pret krietna darba mūžu, garīga darba veicējiem, inteliģenci.

Šādā situācijā, salīdzinot ar citiem kolēģiem, L. Adamovičam materiālā ziņā klājās visgrūtāk. Savas aktīvās darba dzīves laikā viņš nebija iegādājies īpašumus un uzkrājis kādus citus materiālus labumus, viņam nebija arī citu ienākumu. Vēl neilgu laiku profesors veica grāmatveža pienākumus Latvijas vidusskolas skolotāju kooperatīvā, bet ienākumi no šī darba bija pavisam niecīgi un beidzās līdz ar uzņēmuma nacionalizēšanu.⁴⁴

Profesora L. Adamoviča ģimeni deportēja 1941. gada 14. jūnijā. Izsūtījumā L. Adamovičs tika norīkots rakt kapus mirušajiem biedriem, un šeit profesors atgriezās pie pienākumiem, kurus veica vēl Pirmā pasaules kara laikā. Savas kristīgās un latviskās pārliecības vadīts, viņš pie katra aizbērtā kapa noskaitījis lūgšanu.

⁴¹ Kiploks, E. Teoloģijas fakultāte. 1939–1944. Iekš: *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte*. Lincoln, Nebraska: LELBA Apgāds, 1981, 90.

⁴² Turpat, 95.

⁴³ Turpat, 96.

⁴⁴ Turpat.

“Par sevi profesors diezgan ironiski noteica: “Kur gan šajos laikos glabāt teologus un viņu ģimenes?” Arī mēs pārējie trīs, skrandās tērpti un nosaluši, nevarējām īsti saprast, kāpēc pēc kāda laika arī mūs tepat apraks kā suņus. Nevarēja sasalušajā zemē ierakties kaut cik dziļi, lai gan profesors mūs skubināja. Nespēcīgs bija kļuvis arī kādreizējais Latvijas Universitātes mācību spēks.”⁴⁵

No izsūtīto līdzbiedru (Vladimirs Urtāns) liecībām iespējams spriest par latvieša, teologa un pedagoga L. Adamoviča personības lielumu pat tādos apstākļos, kur cilvēciņu izaicina izdzīvošanas vajadzība.

“Lai mazinātu domas par necilvēcību un mokām, lai piemirstu bada nāvi un skrandas, profesors vakaros man lasīja savas augstskolas lekcijas – par baznīcas vēsturi un pēc tam par hernhūtiešu kustību. [...] esmu vēl tagad lepns: vai ir vēl kāds Latvijā, kuram divu augstskolas priekšmetu kurss lasīts vienam pašam? Tikai tagad es saprotu, ka tas tika darīts, lai aizmirstu visu pārējo.

Profesoram bija kāda īpatnība. Viņš katru rītu atvēra savu Bībelīti un neskatīdamies uzlika pirksta galu uz kādu atvērtās Bībeles vietu. Uzmanīgi to izlasīja un iegaumēja. Man liekas, ka izlasītais teikums viņam noderēja toreiz par tādu vadmotīvu visai dienai. Vienu dienu aiz lāģera nostādīnāja dažus desmitus lāģernieku, starp tiem arī Ludvigu Adamoviču un “pa etapu” bruņotie sargi aizveda mums nezināmā virzienā [...] Lāģerī izplatījās ziņa, ka tiek aizsūtīti “baigākie pretpadomju elementi”. Kur viņu kapa vieta – nezinu.”⁴⁶

Pēc oficiālām ziņām, L. Adamovičs miris 1943. gada 19. augustā. Oficiālajā paziņojumā netiek minēti nāves cēloņi un kapa vieta.⁴⁷

Par zināmu likteņa ironiju varētu uzskatīt L. Adamoviča kalpošanu vienam autoritāram režīmam – Kārļa Ulmaņa valdībā un bojāeju no kāda cita totalitāra režīma – padomju varas un Staļina represijām. To varētu tā arī atstāt, ja vien nebūtu šis profesora dzīves caurviju tēmas – latvietis, latvisks kristietis,

⁴⁵ Kļiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. B. v.: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 19–20.

⁴⁶ Turpat, 20–21.

⁴⁷ Turpat, 21.

patriots. Profesora L. Adamoviča dzīvesgājuma izpētē labi iederas viņa paša ieskati par vēstures lomu indivīda un tautas tapšanas procesā.

“Jau Dāvids savā 90. dziesmā saka: “Māci mums tā mūsu dienas skaitīt, ka gudru sirdi dabūjam.” Tas ir jau senajam Bībeles dzejniekam lies visvērtīgākais, ko pagātne vispār var cilvēkam dot: no pagātnes izpratnes dabūt gudru sirdi arī tagadnē. Tas ir taču visas vēstures mācības uzdevums, lai ne tik vien pagātnei pazītu, bet lai no pagātnes arī smeltos ierosinājumus, lai smeltos vērtības, ko likt lietā dzīvē.”⁴⁸

Ko mums māca L. Adamoviča atstātais mantojums? Vispirms jau, ka cilvēks ir sarežģīta būtne, kas nereti nonāk pretrunās. Vēl viena skaidra atziņa, kas nāk prātā: lai cik pretrunīgs ir cilvēks, tomēr tā cilvēciskais kodols, autentiskums, aizrautība ir vērtības, kuras vēl pēc 130 gadiem kopš profesora dzimšanas vēlamies ieraudzīt mūsdienu sarežģītajās dzīves norisēs un kuras joprojām godājam.

Summary

Ludvigs Adamovičs (1884–1942): Latvian Theologian, Educator, Public Personality

The article is dedicated to the personality who left for further generations very rich intellectual and spiritual heritage in the fields of theology, church history, pedagogy. The professor Ludvigs Adamovičs demonstrated not only his intellectual capacities but became very active as a member of different public organizations and societies – the Finish-Latvian friendship society, the Organization of history teachers in secondary school, etc. He had several times been elected a dean of the Faculty of Theology in the University of Latvia and worked as a vice rector of the University. One of the most important qualities or “the red thread” of his academic works and professional life was – being Latvian. His study in the history of Latvian church is so complete that it has not lost its relevance even nowadays. The passion for Latvian identity, perhaps, became

⁴⁸ Adamovičs, L. *Latviešu vēsturnieka un vēstures skolotāja uzdevumi: Izglītības ministra atklāšanas runa 1. Latvijas vēstures skolotāju kongresā 1934. g. 29. jūl.* Rīga: Latvijas vēstures skolotāju biedrība, 1938.

a motivation to accept a position of the minister of Education in the government of Latvia as under Kārlis Ulmanis' authoritarian regime. This passion for Latvia and Latvians paradoxically made his life very tragic. He was deported to Siberia as an enemy of his nation by communist regime in 1941. He died in deportation camp and his grave is unknown.

The article is divided into five parts: Ludvigs Adamovičs – a Latvian, a theologian, a teacher, a public figure, a victim of the Soviet regime.

LUDVIGA ADAMOVIČA MĀCĪBU GRĀMATAS PAR VECO DERĪBU¹

Jānis Rudzītis-Neimanis

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

Ludviga Adamoviča interese par Veco Derību (turpmāk – VD) pirmajā brīdī varētu šķist pietiekami divaina. Viņš pamatā ir pazīstams kā produktīvs Latvijas baznīcas vēstures pētnieks, kas īpašu uzmanību veltījis Vidzemes brāļu draudzēm.² Tāpat ilggadējais LU Teoloģijas fakultātes mācībspēks un dekāns daudzos darbos ir pievērsies arī senlatviešu reliģijas dažādu aspektu pētīšanai.

Mazāk zināms ir fakts, ka studiju laikā Tērbatā L. Adamoviču virzīja par iespējamo mācībspēku, kurš varētu pasniegt kursus par VD.³ Savu interesi par VD un Seno Austrumu reliģijām L. Adamovičs apliecināja jau pirmajās publikācijās,⁴ un arī vēlāk, būdams LU Teoloģijas fakultātes mācībspēks, L. Adamovičs iesaistījās akadēmiskā polemikā par VD, galvenokārt aizstāvot citu LU Teoloģijas fakultātes mācībspēku kompetenci vai pasvītrojot VD nozīmi pirms kristietības.⁵ Tomēr LU Teoloģijas fakultātē viņš nekad nepasniedza ar VD saistītus kursus, jo 1921. gada vasarā Latvijā ieradās Imanuels Bencingers, kurš

¹ Raksta pamatā ir autora referāts “Ludvigs Adamovičs un Vecā Derība” LU Teoloģijas fakultātes organizētajā konferencē (10.10.2014.), kas bija veltīta Ludviga Adamoviča 130. jubilejai.

² Darbu nosaukumos un citātos saglabāta autoru oriģinālrakstība!

³ Uz to norāda pats L. Adamovičs: Adamovičs, L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1939, 4.

⁴ Pilnu L. Adamoviča publikāciju sarakstu sk. Freimane, A., Talonen, J. *Bibliography of Ludvigs Adamovičs*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2005.

⁵ Plašāk sk. Rudzītis, J. *Vecās Derības pētniecība Latvijā (1920–1940)*. *Ceļš 60*, 2010, 147–149.

docēja šos kursus līdz pat savai nāvei 1935. gadā (pēc viņa – Eduards Zicāns un Fēlikss Treijs).

Neskatoties uz to, L. Adamovičs interesi par VD nezaudēja: bez akadēmiskā rakstura diskusijām viņš sarakstīja arī mācību literatūru par VD – gan mācību līdzekļus ticības mācības priekšmeta pasniegšanai skolās, gan neliela apjoma informatīvus darbus, piemēram, “Pravieši: Bībeles viela” (1924) un “Pravietis Jeremija” (1923), kuru saturu vēlāk izmantoja dažādos mācību līdzekļos.⁶

Raksta mērķis ir iepazīties ar L. Adamoviča atstāto mācību literatūras mantojumu. Viņa grāmatas varētu būt piemērs pašreizējā Latvijas situācijā, kad ir aktualizējies jautājums par tikumiskās audzināšanas nodrošināšanu izglītības sistēmas ietvaros. L. Adamovičs ir sarakstījis pietiekami daudz mācību grāmatu dažādu klašu skolēniem, tomēr šīs tēmas kontekstā īpaši būtu jāizceļ divas mācību grāmatas – vairākkārt izdotā “Ceļā uz pilnību: vispārīgās reliģiju vēstures un Izraēļa reliģijas vēstures viela: vidusskolas kurss”⁷ un “Bībeles laikmets: ticības mācības grāmata arodskolām”.⁸ Šī vieta ticības mācības grāmatu tirgū bija mazāk aizpildīta.⁹

L. Adamovičs par ticības mācības priekšmetu

Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā darbojās 1919. gadā pieņemtais izglītības likums, kas paredzēja skolās ieviest arī ticības mācību. Vēlāk, 1934. gadā, tika pieņemts likums “Par tautas izglītību”. Saskaņā ar to skolu pamatprogrammā parādījās konfesionālā ticības mācība un ētikas mācība bērniem, kuri nepiederēja pie kādas no Latvijas tradicionālajām konfesijām. Jaunais likums paredzēja arī lielāku konfesiju ietekmi uz

⁶ Adamovičs, L. *Pravieši: Bībeles viela*. Rīga: [b. izd.], 1924; Adamovičs, L. *Pravietis Jeremija*. Rīga: Dzintars, 1923.

⁷ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību: vispārīgās reliģiju vēstures un Izraēļa reliģijas vēstures viela: vidusskolas kurss*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1937.

⁸ Adamovičs, L. *Bībeles laikmets: ticības mācības grāmata arodskolām*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1939.

⁹ Jāizceļ arī Voldemāra Maldoņa sarakstītā mācību grāmata vidusskolām: Maldonis, V. *Ievadījums Vecā Derībā: Israēļa tautas vēsturē*. Rīga: Valters un Rapa, 1930.

priekšmeta saturu.¹⁰ Zīmīgi, ka šis modelis pamatā ir pārņemts arī mūsdienās, atstājot alternatīvas izvēles iespēju skolēniem un viņu vecākiem, tomēr, ņemot vērā to, cik salīdzinoši maz skolēnu mūsdienu Latvijā apgūst konfesionālo ticības mācību, būtu jāakcentē ekumēnismā balstīta reliģijas mācība, atstājot konfesionālo izglītošanu svētdienas skolu pārraudzībā.

Pirmā ticības mācības programma tika pieņemta 1921. gadā, taču vēlāk tā tika koriģēta (to pārstrādāja 1925. gadā), akceptējot arī vairākas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas iebildes, taču programmas pamatprincipi un uzbūve būtiski netika mainīti.¹¹ Ņemot vērā to, kā bērni apzinās īstenību, pirmajās klasēs uzsvars tika likts uz reliģiski tikumisko audzināšanu, atstājot izteikti vēsturisku mācību vielu vēlākām klasēm. Pakāpeniski tika palielinātas arī ticības mācības kā mācību priekšmeta prasības.

Kas attiecas uz ticības mācības mācīšanu skolās, tad L. Adamovičam bija skaidrs, personiskajā pieredzē balstīts redzējums, jo bez sava akadēmiskā darba viņš strādāja arī par skolotāju vairākās Rīgas vidusskolās. Tāpat jāpiebilst, ka 1934.–1935. gadā L. Adamovičs bija Latvijas izglītības ministrs un vistiešākā veidā noteica valsts politiku šajā jautājumā:

“Reliģiskās audzināšanas mērķis ir kristīga persona, kas būtu arī dzīvs loceklis reliģiskajā draudzē. Bet reliģiskā personība un aktīva līdzdarbība draudzē ir reliģiska tikumiska rakstura veidošanas noslēgums (stūra akmens), kas saistīts ar zināmu miesas un gara briedumu. Skolas gados, arī vidusskolā, iespējama tikai audzēkņu ievadišana ceļā uz ideālu. Bērnu un jaunekļu reliģiskās tikumiskās audzināšanas uzdevums tā tad var būt tikai pakāpeniska attiecīgajam vecumam atbilstoša personīgas reliģiskas dzīves un reliģiska tikumiska rakstura izkopšana.”¹²

¹⁰ Freijs, A. *Par svēto un labo: reliģiskas un ētiskas apceres*. Rīga: Valters un Rapa, 1936, 88. Jautājums, kas un kā noteiks un veidos ticības mācības saturu (Izglītības ministrija vai baznīca), ir aktuāls arī mūsdienās.

¹¹ Piemēram, viena no lielākajām iebildēm no baznīcas puses bija par to, ka ticības mācība primāri vairs nepildīja iesvētes mācības lomu. Kā atzīst L. Adamovičs, tad ticības mācības priekšmets ieguva patstāvīgu uzdevumu – sniegt objektīvi vēsturisku mācību vielas izklāstu, saglabājot abus L. Adamovičam tik svarīgos aspektus: konfesionālo ievirzi un reliģiski tikumisko audzināšanu. Sk. Adamovičs, L. Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.–1934. g. *Reliģiski-filozofiski raksti V*, 1936, 163.

¹² Adamovičs, L. *Ticības mācības stāvoklis*, 154.

Ši L. Adamoviča atziņa ilustrē viņa izpratni par reliģisko izglītību kā skolēnu tikumisku sagatavošanu turpmākai dzīvei.¹³ Viņaprāt, izglītības mērķis ir vispusīgi izglītots, inteligents kristietis, kurš spēj orientēties savas reliģijas vēsturē un kristīgās mācības pamatos. Ticības mācība, kas tiek pasniegta skolās, ir tikai daļa no plašākas reliģiskās audzināšanas,¹⁴ kur sava vieta ir ģimenei un Baznīcai, kas arī rūpējas par bērnu reliģiski tikumisku audzināšanu.¹⁵ Tomēr valsts ir tā, kurai ir jāuzņemas reliģiskās audzināšanas un tikumiskās mācības uzraudzīšana, kā arī tās satura noteikšana.

L. Adamoviča “No dzīvības avota”

Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā starp pamatskolas ticības mācības grāmatām pastāvēja liela konkurence, taču to vidū novērojamas arī būtiskas atšķirības. Kā norāda L. Adamovičs, tad līdz ticības mācības programmas izstrādei pamatskolai paredzētajos mācību līdzekļos tika iekļauti arī tādi VD teksti, kuru izpratne attiecīgā vecuma bērniem varēja radīt pārpratumus, kā arī nebija skaidri saprotama šo tekstu saistība ar kristīgo ticību un tikumisko dzīvi.¹⁶ Šie trūkumi daļēji tika novērsti, un kopš 1925. gada iznāca programmai piemērotākas grāmatas.¹⁷

L. Adamoviča “No dzīvības avota” ir ticības mācības burtņicas dažādām pamatskolas klasēm. Šajās burtņīcās L. Adamovičs nāk klajā ar vairākiem jauninājumiem. Pirmkārt, viņš piedāvā savu VD tulkojumu no senebreju valodas vai arī koriģē esošo tulkojumu, ja tas ir nepieciešams. Otrkārt, pirmo reizi Latvijā iznākošajos ticības mācības izdevumos tiek izmantots

¹³ Sal. ar citu L. Adamoviča atziņu: “Reliģija, kas vispār dod tikumībai dziļāku saturu, lielāku autoritāti un spriegāku aktivitāti, vēl pastiprinātā kārtā pierāda savu nozīmi jaunatnes morāliskajā audzināšanā.” *Ibid.*

¹⁴ “Skolas ticības mācība ir tikai viens no veidiem, kā ar “īpašu programmā noteiktu, metodiski sagatavotu un priekšā celtu mācības vielu” to var ietekmēt”. *Ibid.* Sal. ar Adamovičs, L. Kādai vajadzētu būt mācību grāmatai reliģijā pirmskolai un pamatskolai. *Audzinātājs 11*, 1932, 275–276.

¹⁵ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts 19*. 1938. g. 8. maijs, 148.

¹⁶ L. Adamovičs norāda arī uz pašu skolotāju pārmetumiem par šāda materiāla iekļaušanu mācību grāmatās. Adamovičs, L. *Ticības mācības stāvoklis*, 164.

¹⁷ Piemēram, Šūmanis, R. *Kristīgās ticības pamati: ticības mācības grāmata*. Liepāja: A. Zemīša grāmatu tirgotava, 1925.

VD teksta stihometriskais un kolometriskais dalījums, lai izceltu teksta poētiskumu un loģiskumu. L. Adamovičs ir pirmais Latvijas pamatskolu ticības mācību grāmatu autors, kurš apraksta arī dažādus VD avotus un īpatnības. Tas tiek darīts, domājot ne tikai par skolēniem, bet arī par skolotājiem, jo, “sastādot ticības mācības grāmatas pamatskolas pamatkursam, neesmu dzinies ne pēc apstrādājuma viegluma, bet soliduma”.¹⁸ Tāpēc L. Adamovičs pievieno nepieciešamos paskaidrojumus zem katra stāsta un iespēju robežās mēģina sakārtot VD stāstus vēsturiskā secībā. Šie jaunievedumi ne vienmēr bija pedagogu novērtēti,¹⁹ jo viņš nevēlējās aprobežoties tikai ar minimālo programmas vielu, pakļauties Baznīcas spiedienam, kā to dara citi autori,²⁰ vai izpušķot VD tekstus ar nevajadzīgiem, pārspīlētiem aprakstiem.²¹ L. Adamovičam ir svarīga arī pašu skolotāju izglītība, VD pārzināšana, un viņš pateicas pedagogiem, kuri pratuši novērtēt viņa erudīciju un ņēmuši vērā norādījumus grāmatu sākumā. Kā Ieviņš raksta kādā citā recenzijā, tad vēl joprojām varēja sastapt skolotājus, kuri cerēja, ka, “lasot Svētos rakstus, svētais gars pats iedarbosies uz audzēkņu garu un tie visu sapratis”.²²

L. Adamoviča “Ceļā uz pilnību” un “Bībeles laikmets”

“Ceļā uz pilnību” pēc struktūras ir veidota kā klasiska senās Izraēlas reliģijas vēstures grāmata, kurā tiek izsekota reliģijas attīstība laika gaitā.²³ Pirmo grāmatu “Ceļā uz pilnību” kopā ar

¹⁸ Adamovičs, L. *Ticības mācības stāvoklis*, 170.

¹⁹ L. Adamovičs sūdzas, ka “skolotāji, kas paraduši braukt pa vecajām dogmatiskajām un pādidogmiskajām slieķiem, dabiski ir izvairījušies no manām grāmatām”. Adamovičs, L. *Ticības mācības stāvoklis*, 170.

²⁰ Par tādu ir uzskatāma, piemēram, Mārtiņa Eiches “Reliģijas mācība pamatskolām” dažādu klašu skolēniem (Eiche, M. *Reliģijas mācība pamatskolām*. Rīga: Valters un Rapa, 1926–1938).

²¹ Kārļa Mālmeisters un Antona Ores “Reliģija un ētika pamatskolām” (1.–4. klasei) daudzos VD stāstos atrodamas neprecizitātes, pārspīlētas VD teksta interpretācijas (Mālmeisters, K., Ore, A. *Reliģija un ētika pamatskolām*. Rūjiena: J. Miķelsons, 1927).

²² Ieviņš, F. rec. grām. Bībeles laikmets. *Ceļš* 2, 1940, 123.

²³ Piemēram, vēl 1996. g. izdotā Hansa-Johena Bēkera (*Hans-Jochen Boecker*) sastādītā “Altes Testament-Arbeitsbuch” ir strukturēta tādā pašā veidā (Hans-Jochen Boecker (Hrg.), *Altes Testament-Arbeitsbuch* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996)).

citu vidusskolēniem paredzētu mācību grāmatu “Pilnības ideāls”, kurā kā otrā daļa tiek aplūkota Jaunā Derība, var uzskatīt par vienotu konceptuālu darbu, kas atspoguļojas šo grāmatu nosaukumos – kristietība kā ticības ideāls, uz kuru tiecoties būtu jāpārzina pirms tam eksistējošās reliģijas. To vislabāk ilustrē tas, kādu nozīmi L. Adamovičs piešķir t. s. pirmvēstures stāstiem. Viņš atzīst, ka tajos “vērojama seno laiku trūcīga dabas pazišana un nepilnīgas vēstures un ģeogrāfijas zināšanas; šīs tas tajā teiktais var neatbilst mūsdienu zinātnes skaidrojumiem, tomēr paliekama nozīme un vērtība ir skatoties no ticības un tikumības viedokļa, lai gan, salīdzinot ar kristīgo Dieva atziņu un ticības un tikumības izpratni, tie jāatzīst par nepilnīgiem, zemākiem, tomēr aiz nostāstu ārējās laicīgās čaulas slēpjas dārgs, vērtīgs kodols – augstas mūžīgi paliekamas mācības, kuru pareizību apstiprināja vispilnīgākās Dieva atziņas nesējs Jēzus Kristus”.²⁴

Otra L. Adamoviča mācību grāmata par Bībeles laikmetu arodskolām lielā mērā ir abu iepriekš minēto grāmatu svarīgākā satura kopsavilkums (autors priekšvārdā norāda, ka plašāks un padziļinātāks vidusskolas kurss ir atrodams viņa grāmatās “Ceļā uz pilnību” un “Pilnības ideāls”) – šīs grāmatas uzbūve atbilst vidusskolēniem domāto grāmatu materiāla secīgajam izklāstam.

Mācību grāmatu “Ceļā uz pilnību” veido divas aptuveni vienādas daļas: “Ievads reliģiju vēsturē” un “Israēļa reliģijas vēsture”, kā arī pielikums par hinduismu, budismu un zoroastrismu. Pirmajā daļā L. Adamovičs iepazīstina skolēnus ar pirmatnējām reliģijām, dabas reliģijām, senču, mirušo kultiem, mītiem, dieviem un to kultiem.²⁵ Interesi par seno tautu

²⁴ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību: vispārīgās reliģiju vēstures un Izraēļa reliģijas vēstures viela: vidusskolas kurss*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1937, 196–197. Pie nozīmīgām VD mācībām, kas atrodamas t. s. pirmvēsturē, L. Adamovičs pieskaita: Dievs–Radītājs, cilvēks–augstākā radība, izvēle starp ļauno un labo, brīvā griba, savukārt kritizē antropomorfismus VD.

²⁵ Šajā daļā ir diezgan daudz informācijas par citām Seno Austrumu reliģijām, jo tās palīdz saprast VD fonu. L. Adamovičs, piemēram, salīdzina VD pirmvēstures tekstus ar Seno Austrumu tekstiem un uzskata VD tekstus par pārākiem ticības un tikumības ziņā (piemēram, kā reāģē Mezopotāmijas dievi plūdu stāstā). Interesanti, ka L. Adamovičs šai tēmai jau agrāk bija veltījis vairākus rakstus, piemēram, Adamovičs, L. Babiloniešu un ebreju nostāsti par plūdiem. *Latvija* 100, 1912. g. 2.–9. maijs, 105.

tikumiem un to salīdzinājumus ar kristietības ideāliem var sastapt gandrīz vai katrā lappusē. L. Adamovičs raksturo arī to, ko nozīmē nacionālas reliģijas, tāpēc šis daļas beigās pievēršas sev tuvai tēmai – senlatviešu reliģijai, tās raksturam un tikumam. Kas attiecas uz VD nozīmi pirms kristietības, tad L. Adamovičs to raksturo šādi: “Pirmkristīgā draudze uzskatīja savu reliģiju it kā par jaunu derību, ko Dievs noslēdzis ar viņu ar Jēzus Kristus starpniecību. Jūdu reliģija palika vecā derība, kas Dievam bij bijusi ar Israēļa tautu (ebrejiem), no kuŗas jūdi bija palikuši pāri. Jūdu svētie raksti tapa par kristiešu Vecās Derības rakstiem; par kristīgās Bībeles pirmo daļu. Kristieši arī tos turēja par autoritātīviem Dieva vārdiem, kas derēja par kanonu (mērauklu) ticības mācībai un dzīvei, tāpat kā viņu laiku Jaunās Derības raksti.”²⁶ Šāds viedoklis 20. gs. 30. gados nav pašsaprotams. Vācijā – VD teoloģijas citadelē – nacisma laikā daļa teologu bija antisemitiski noskaņoti, turklāt VD tekstu izcelsmi centās atvasināt no Mezopotāmijas u. c. tekstiem (pānbabilonisms), arī Latvijā bija novērojami centieni atteikties no VD (īpaši aktīvs bija Jānis Sanders).

Kas attiecas uz VD tekstu izcelsmi, tad L. Adamovičs aicina skolēnus apzināties, ka “neviens no Vecās Derības rakstiem un citiem Israēļa literatūras ražojumiem nav uzglabājies pirmrakstā. Burtiskais Vecās Derības pirmteksts nav zināms. Ļoti sarežģīts ir jautājums par atsevišķu VD grāmatu autoriem un sacerēšanas laiku, jo par to nav nekādu tiešu ziņu ne pašās grāmatās, ne arī citos senos dokumentos. Vecās Derības pētnieki ir nākuši pie atziņas, ka grāmatu virsrakstos minētās personas tikai retos gadījumos ir tieši attiecīgo grāmatu autori. Tāpēc atbildi uz minēto jautājumu var dot tikai uz grūtu zinātnisku pētījumu pamata un pie tam bieži hipotētisku un nepilnīgu”.²⁷ Šajā ziņā L. Adamovičs atšķiras no tiem kolēģiem, kuri uzskatīja, ka VD pētniecībā tūlīt iestāsies “pēdējie laiki”, jo atlicis tikai atrisināt pāris problēmas. Rūpīgāk lasot L. Adamoviča mācību grāmatas par VD, var pamanīt, ka pieminētajos jautājumos (par tekstu izcelsmes laiku, autoriem u. tml.) autors tik tiešām izsakās piesardzīgi, izmantojot vārdus “laikam”, “varbūt”, “ie-spējams”. L. Adamovičs īsumā iepazīstina vidusskolēnus ar

²⁶ Adamovičs, L. *Bībeles laikmets*, 22.

²⁷ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību*, 99.

tā laika VD pētniecības svarīgākajām atziņām, piemēram, ar Pentateiha četru avotu hipotēzi, izceļot pakāpenisku Pentateiha veidošanos, tekstus pakāpeniski savienojot vienu ar otru: “daži jautājumi vēl ir diskutējami, taču skaidrs, ka avotiem ir atšķirīga valoda, stils, teoloģiskās koncepcijas u. tml.”²⁸ L. Adamovičs norāda, ka arī citas VD grāmatas nav viengabalainas, bet ir piedzīvojušas vienu vai vairākas redakcijas, piemēram, “psalmi kā garīgu dziesmu krājums ir sakopots tikai pēc trimdas un satur dažādu laikmetu un autoru sacerējumus (lielākai daļai psalmu autori ir nezināmi, jo virsraksti ir pievienoti vēlāk)”²⁹.

Skaidrojot senās Izraēlas iedzīvotāju izcelsmi, L. Adamovičs seko tajā laikā populārajai vācu teologa Albrehta Alta (*Alt*) teorijai³⁰ par salīdzinoši miermīlīgo iespiešanos apsolītajā zemē. L. Adamovičs diezgan pārliecinoši norāda uz pretrunām starp Jozua un Soģu grāmatām, pēdējo tekstu uzskatot par ticamāku un noraidot Kanaānas ātru un vardarbīgu ieņemšanu, kā tas aprakstīts Jozua grāmatā.³¹ Kas attiecas uz t. s. Izraēla cilsttēviem, tad L. Adamovičs šajā ziņā ir piesardzīgs, norādot, ka “religiskās un tikumiskās atziņas šais stāstos pauž to autoru uzskatus un viņi pieder vēlākam laikam”.³² Tomēr šo vēlāko autoru uzskati ir vērtīgi un skolēniem tie būtu jāzina, jo, ja “arī vienā otrā stāstā par patriarhiem un vispār Vecās Derības mūsu kristīgā reliģiskā un tikumiskā sajūta atrod ko piedauzīgu, jo tur attēlotie cilvēki stāv zemākā civilizācijas līmenī. Bet vienā lietā viņi der mums par paraugu: viņi neatlaidīgi turas pie sava dieva un citīgi kalpo tam”.³³ L. Adamovičs sniedz arī katra patriarha vērtējumu no iepriekšējā citātā minētās perspektīvas, īpaši izceļot Ābrahamu kā ticības etalonu (atstāj

²⁸ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību*, 100.

²⁹ Turpat, 101.

³⁰ Alt, A. Die Landnahme der Israeliten in Palästina. In: *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel: Eine Auswahl aus den "Kleinen Schriften,"* hrg. von Siegfried Herrmann. München: Beck Verlag, 1970), 99–135.

³¹ “Kādu laiku ebreju galvenā cilts uzturas Kanaanas nomales apgabalos, sevišķi dienvidos, dzīvodama pusklejotāju lopkopju dzīvi, gan slēgdama miera ceļā līgumus ar kanaaniešiem, gan izšķirdama ķildas ar viņiem ieroču ciņās. No kanaaniešiem piesavinājās dzīves un nodarbošanās paņēmienus un tapa par Kanaanas agrārās kultūras mantiniekiem.” Adamovičs, L. *Bībeles laikmets*, 24, 29.

³² Turpat, 23.

³³ Turpat, 24.

dzimteni, ir gatavs ziedot dēlu) un Jāzepu kā paraugu dievbijībā un savu tuvinieku mīlestībā, savukārt kritizē Jēkabu, jo viņa “darbi stāv labu tiesu zem kristīgās tikumības līmeņa”.³⁴ Senās Izraēlas reliģijas pirmsākumus L. Adamovičs saista ar Mozus personu un piedēvē viņam tautas apvienotāja, organizētāja un tautas reliģijas dibinātāja funkcijas. Interesanti, ka L. Adamovičs uzskatīja šo reliģiju nevis “par stingru monoteismu, kas atzītu vienu vienīgu dievību visā pasaulē, jo dekalogā par to vēl nevar būt runa, pirmais bauslis nenoliedza citu dievu eksistenci, bet tikai prasīja, lai Israēlis kalpotu vienīgajam Jahvem”.³⁵ Ar to L. Adamovičs vairākkārt cenšas uzsvērt seno izraēliešu reliģijas nacionālo raksturu, no kā vajadzētu mācīties arī skolēniem, kuri dzīvoja nesen izveidotajā Latvijas valstī.

20. gs. 30. gados pēc Ugaritas atklāšanas pieauga VD pētniecības interese par šīs pilsētvalsts reliģiskajiem tekstiem (īpaši jāizceļ tās mīti un eposi par Baalu, Elu, Motu u. c.), jo līdz tam daudzus neskaidrus VD tekstus, kuros parādās Baala u. c. dievu kults, tagad varēja ieraudzīt jaunā gaismā. Topošais LU Teoloģijas fakultātes mācībspēks Fēlikss Treijs tajā laikā uzturējās Francijā un sniedza pārskatu par pirmajām atrastajām liecībām. Arī L. Adamovičs skolēnus iepazīstina ar kanaāniešu reliģiju, taču jāatzīst, ka tas nenotiek tipiski tā laika ieskatiem, kad tiek izcelts pretstats (nereti pārspīlētā veidā) starp kanaāniešiem un izraēliešiem. Reliģisko situāciju L. Adamovičs skaidro šādi: “Tā plašāku tautas aprindu acīs Jahve it kā saplūda ar kanaāniešu auglības dievu Baalu par vienu personu. Ar pilnu tiesību laikam varēsīm teikt, ka Israēļa tautas reliģija stāvēja uz vienas pakāpes ar kanaāniešu dabas reliģiju. Tikai Israēlis savu Baalu sauca Jahve.”³⁶

Centrālo vietu L. Adamoviča mācību grāmatā ieņem pravieši (t. s. klasiskie pravieši – Amoss, Miha, Jesaja un Jeremija). Tas nav pārsteidzoši, jo autors seko 19. gs. VD pētniecības (zināmākie

³⁴ Adamovičs, L. *Bībeles laikmets*, 24.

³⁵ Turpat, 24–25.

³⁶ Turpat, 30, 32. Interesanti, ka šī laikposma apraksts lielā mērā atgādina L. Adamoviča uzskatus par kristietības ienākšanu Latvijā: “Latviešu ieauģšana kristietībā bija ilgstošs process, (..) tas turpinājās gadsimtus, te pastiprinādamies, te atslābdams, (..) tas bija sasniedzis savu kalngalu, kad latviešu tauta savā vairumā un arī visumā bij tapusi kristīga.” Adamovičs, L. *Latviešu ieauģšana kristietībā. Evgēlija gaismā*, sast. Maldonis, V. Rīga: Ev. lut. baznīcas virsvalde, 1939), 135.

pārstāvji – B. Dūms (*Duhm*), J. Velhauzens (*Wellhausen*)) atziņām par VD pravietības raksturu, kas parasti praviešus raksturoja kā ģeniālas, apgarotas personas, kuras bez kompromisa sludināja Dieva gribu un aizstāvēja to pret tās adresātiem. Līdzīgu raksturojumu var atrast arī L. Adamoviča grāmatā: “Ķēniņu laikā īpaši Dieva vīri – pravieši vēroja sabiedrības un tās vadoņu darbību un vērtēja to ar Jahves baušļu mērauklu. Savas atziņas viņi skaidri pateica runās ļaužu priekšā, nebaidīdamies izteikt arī pārmetumus un pasludināt baušļu pārkāpējiem Dieva sodu. Viņi tapa par skaidrākās un cēlākās ticības un tikumības sludinātājiem. Viņu liktenis bieži vien bija traģisks, jo valdnieki viņus vajāja un tauta nesaprata.”³⁷ Arī iepriekš rakstītais par abu tautu kopā dzīvošanu atbilstoši tā laika skaidrojumam izraisīja praviešu darbību – pravietība bija kā spēcīga Jahves sekotāju reakcija uz sinkrētisma tendencēm savā reliģijā. L. Adamovičs, ņemot par pamatu atsevišķu raksturīgāko praviešu grāmatas, cenšas ilustrēt šo praviešu darbību, parādot arī tekstos minētos vēsturiskos apstākļus.³⁸

Arī trimdas atainojumā L. Adamovičs klieidē vairākus izplatītus mītus par to laiku, kas radušies no 137. psalma un citu VD tekstu triviālas interpretēšanas: “Trimdinieku liktenis materiāla ziņā bija ciešams. Viņi kopa druvas un dārzus, uzsāka arī tirdzniecību, tikai atgriezties dzimtenē bija aizliegts. Daudzi bija zaudējuši ticību tēvu dievam Jahvem un pieņēmuši babiloniešu kultus. Bet citi meklēja ceļus, kā uzturēt svešumā ticības sakarus ar Jahvi. Ziedojumus viņam nenesa, bet kalpoja lūgšanas sapulcēs. Centās uzturēt savu īpatnību ar apgrauzīšanos, sabata svētīšanu un norobežošanos no citām tautām, vāca kopā senos tautas stāstus un likumus un pētīja tos, lai dabūtu drošas ziņas par Dieva prasībām. Īpaši rakstu mācītāji sakopoja beidzot plašus vispārīgus un speciālus noteikumus un piešķīra tiem Dieva bauslības nozīmi.”³⁹ L. Adamoviča citātam mūsdienās piekristu VD teologu vairākums gan identitātes saglabāšanas centieni, gan savu reliģisko tradīciju pārdomāšanas un apkopošanas jautājumā.

³⁷ Adamovičs, L. *Bībeles laikmets*, 36.

³⁸ Mūsdienās uz praviešu grāmatām skatās tāpat kā uz Pentateiha tekstiem – tie veidoti no vairākiem redakcionāli apstrādātiem slāņiem.

³⁹ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību*, 173.

Pēctrimdas (persiešu) periods nereti tā laika VD pētniecībā (sākot jau ar J. Velhauzenu) tiek raksturots kā garīga panīkuma periods, kurā vairs nav “lielo praviešu”, tādēļ sākotnēji garīgā izraēliešu reliģija ieslīgst bauslībā. L. Adamovičs tikai daļēji atbalsta šo uzskatu. No vienas puses, viņš skolēniem izskaidro apstākļus, kuros jūdu tauta Ēzras vadībā oficiāli kļūst par bauslības tautu. Taču “blakus oficiālajai bauslības reliģijai neapsika arī sirsnīgas personiskas reliģiozitātes ziņas”.⁴⁰ Svarīgi, ka L. Adamovičs persiešu laiku raksturo kā gana aktīvu un reliģiski piesātinātu laiku, ko viņš plašāk ilustrē ar Ījaba grāmatas palīdzību. Ījaba grāmatā, pēc L. Adamoviča domām, ir labi redzama cīņa starp abām dievbijības formām – starp bauslību (ko pārstāv Ījaba draugi) un personīgo (šajā gadījumā – Ījaba) dievbijību, kaut arī pēdējai “atliek tikai paļauties pilnībā Jahvem visās lietās, jo Dieva darbus cilvēkam nesaprast”.⁴¹

L. Adamovičs jāuzslavē arī par hellēnisma laika iekļaušanu šajās mācību grāmatās – arī tas nav acīmredzami, jo parasti tā laika mācību grāmatas par senās Izraēlas reliģijas vēsturi noslēdzās ar persiešu laiku beigām (“pravietības gara izzušana” un VD kanona izveidošanās ir visbiežāk minētie argumenti šādai pieejai). L. Adamovičs norāda, ka daļa VD tekstu vēl tikai top šajā laikā (piemēram, Daniela grāmata, atsevišķi gudrības literatūras teksti). Galvenais iemesls, kāpēc L. Adamovičs apskata hellēnisma periodu, ir saistīts ar vēlmi skaidrāk parādīt kontinuitāti starp abu derību laikposmiem, pasvītrotot grieķu valodas un kultūras ienākšanu Palestīnas ikdienā. Arī hellēnisma laikposma svarīgāko notikumu raksturošana ir nepieciešama, lai saprastu priekšnosacījumus Jaunās Derības laikmetam (Makabeju sacelšanās, farizeju, saduķeju darbība, dažādie priekšstati par mesiju, kā arī aizvien pieaugošais jūdu skaits diasporā). “Palestīnas jūdaisms ir kristīgās ticības šūpulis, caur jūdu diasporas draudzēm kristietība atrada ceļu uz pagānu sabiedrību.”⁴²

Ja salīdzina abas mācību grāmatas, tad arodskolām domātajā grāmatā “Bībeles laikmets” par VD ir atstāta svarīgākā informācija no grāmatas “Ceļā uz pilnību” – parasti tikai

⁴⁰ Adamovičs, L. *Bībeles laikmets*, 45.

⁴¹ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību*, 201.

⁴² Turpat, 215.

pozitīvais noteiktu VD personāžu apraksts. Piemēram, “Bībeles laikmetā” L. Adamovičs uzskaita tikai Dāvida un Zālamana pozitīvās īpašības, kamēr grāmatā “Ceļā uz pilnību” atbilstoši nosaukumam min arī abu valdnieku nebūt ne ideālo raksturojumu. “Dāvids bija liels savā mīlestībā, bet arī nesavaldīgs kaislībās, varēja būt augstsirdīgs, bet arī nežēlīgs. Tomēr viņš bija dievbijīgs vīrs sava laika garā, dedzīgs Jahves piekritējs, kuram bija arī dziesminieka slava. Vēlākos laikos viņu uzskatīja par ideālu ķēniņu un iztēloja par dievbijības paraugu.”⁴³

Noslēgums

Var tikai apbrīnot plašo mācību līdzekļu klāstu par VD, kas tika izdots Latvijā 20. gs. 20. un 30. gados, jo bija padomāts par visu mācību iestāžu (pamatskolu, vidusskolu, arodskolu un augstskolu) audzēkņiem. Atjaunotās Latvijas laikā izdoto grāmatu autoriem noteikti ir ko pamācīties no labākajiem pirmās brīvvalsts laika mācību līdzekļiem, pie kuriem var pieskaitīt arī L. Adamoviča sarakstītās grāmatas. Diemžēl arī mūsdienās ir sastopami tādi mācību līdzekļi, kuros vērojama pārāk vienkāršota, nekritiska VD tekstu satura pārstāstīšana.⁴⁴

L. Adamoviča sarakstītās mācību grāmatas par VD vēl jo projām varētu būt aktuālas, jo aicina rūpīgi un kritiski lasīt šos tekstus. Samērā skaidrā latviešu valodā⁴⁵ izklāstītais materiāls kopumā korekti atspoguļo senās Izraēlas reliģijas svarīgākos posmus – cienījamais profesors sekoja līdzī notiekošajam arī VD pētniecībā un izmantoja tās atziņas. Vecāko klašu skolēniem domātās mācību grāmatas ir rets un patīkams izņēmums, jo cenšas iepazīstināt (kaut arī koncentrētā veidā) ar tā laika nozīmīgākajiem atklājumiem Bībeles pētniecībā (dažādas VD tekstu izcelsmes teorijas, Ugaritas reliģijas nozīme u. c. tēmas). Vai mūsdienās izdotajās mācību grāmatas tiek iekļauti

⁴³ Adamovičs, L. *Ceļā uz pilnību*, 122. Līdzīgi ir ar Zālamānu – atšķirībā no “Bībeles laikmeta”, kur tiek uzsvērts tas, ka viņš bija bagāts un gudrs, dzejnieks un asprātīgs tiesnesis, L. Adamovičs “Ceļā uz pilnību” min arī negatīvas Zālamāna iezīmes: lielās nodevas, ko valdnieks uzlika saviem iedzīvotājiem, kā arī izpatikšana savam harēmam u. c.

⁴⁴ Piemēram, Zitāne, L. *Kultūras vēsture: Kultūras jēdziens un senie laiki*. Rīga: RaKa, 2002, 82–87.

⁴⁵ Brīžiem autors brīvi lieto tādus terminus kā “jūdi”, “ebreji”, “izraēlieši”, kā arī nepaskaidro skolēniem dažas specifiskas lietas u. tml.

pēdējo 5–10 gadu pētniecības sasniegumi? Šāda L. Adamoviča pieeja ir attaisnojama, jo viņš apzinājās, ka neinformētība vai informācijas iegūšana no citiem, neakadēmiskiem avotiem var kaitēt vairāk.

Summary

Ludvigs Adamovičs' Textbooks on the Old Testament

The article investigates the contribution of Ludvigs Adamovičs (1884–1943), the well-known personality, to the religious education focusing on the Old Testament. Despite the fact that the main interest of Adamovičs was the history of Christianity in Latvia, he wrote several textbooks on the Old Testament. It has to be mentioned that many contemporary textbooks on the Old Testament of that time were outdated or dogmatically overloaded. This was the reason why Adamovičs defended the importance of the Old Testament and decided to characterize the Old Testament according to the latest achievements of the Old Testament scholarship in order to emphasize the textual content and its theology. On the other hand, Adamovičs showed in his textbooks that the Old Testament texts could serve as a live instruction for moral education.

ADAMOVIČU DZIMTAS DEVUMS PEDAĢOĢIJAI

Jeļena Vediščeva

Dr. paed., Rīgas 40. vidusskolas direktore

Alīda Zigmunde

Dr. paed., Rīgas Tehniskās universitātes Humanitārā institūta asociētā profesore

Profesijas izvēlē nereti noteicošā ir ģimene, kad tēva vai mātes amatu apgūst arī bērni, mazbērni. Pie tādas dzimtas pieder kurzemnieki Adamoviči – tēva skolotāja Jaņa Adamoviča pēdās gājuši viņa bērni Ludvigs, Paula, Valda Elizabete un Vilhelmīne. Skolotāji bijuši arī viņu radinieki. Līdzās darbam skolās un augstskolās Adamoviči pazīstami kā sabiedriski darbinieki un grāmatu autori. Ikviens no viņiem atstājis aiz sevis kaut ko nozīmīgu, neatkārtojot citu dzimtas locekļu paveikto. Latvijas pedagoģu Adamoviču dzimta strādājusi dažādās mācību iestādēs 19. un 20. gs., taču tās veikums pārsniedz sava laikmeta robežas un kultūrvēsturē tas tiks saglabāts nākamībai ne vienai paaudzei vien. Trīs Adamoviči pedagoģi saņēmuši augstu Latvijas Republikas atzinību – Triju Zvaigžņu ordeni. Viens no pazīstamākajiem dzimtas pārstāvjiem, neapšaubāmi, ir Ludvigs Adamovičs, taču nozīmīga loma viņa pedagoģiskajā darbībā bijusi tēvam – Janim Adamovičam, tāpēc iepazīsimies vispirms ar tēvu, tad viņa bērnu un radnieku pedagoģisko mantojumu.

Skolotājs Janis Adamovičs (1858–1930)

Kalpa dēls Janis¹ Adamovičs dzimis 1858. gada 30. decembrī jeb pēc jaunā stila – 1859. gada 11. janvārī Dundagas

¹ Dzimtā konsekventi viņu sauc par Jani, publikācijās un citur viņš lielākoties tiek saukts par Jāni.

pagastā. Irlavas skolotāju seminārā viņš mācījās ērģelšpēli pie pazīstamā latviešu ērģelnieka, diriģenta un mūzikas pedagoga Jāņa Bētiņa (1830–1912). Pēc semināra beigšanas 1877. gadā J. Adamovičs sāka palīgskolotāja gaitas pie skolotāja, dzejnieka un publicista Ernesta Dinsberga (1816–1902) Kubeles skolā, kur strādāja līdz 1898. gadam un pildīja arī ērģelnieka pienākumus Dundagas evaņģēliski luteriskajā baznīcā.² Pēc tam viņš ilgus gadus strādāja Stendē, bija pamatskolas pārzinis un ērģelnieks Stendes evaņģēliski luteriskajā baznīcā. Viņš lielu vērību pievērsa bērnu iesaistīšanai mākslinieciskajā pašdarbībā, vadīja kori, bija orķestra diriģents, rīkoja teātra izrādes dabā, uzstājās ar solodziesmām, tulkoja literārus un pedagoģiskus rakstus. Tieši pēc viņa iniciatīvas pie Stendes pamatskolas 1925. gadā notikuši Talsu novada pirmie dziesmu svētki.³

Skolotāja gaitas J. Adamovičs pārtrauca 1925. gadā, aizejot pensijā. Taču arī pēc tam pensionētais skolotājs palīdzēja ar savu padomu – ar viņa atbalstu tika nodibināta Talsu apriņķa skolotāju arodbiedrība.⁴

Par J. Adamoviča pedagoģiskā un sabiedriskā darba augstu novērtējumu liecina ne tikai viņam 1929. gada novembrī piešķirtais V šķiras Triju Zvaigžņu ordenis, bet arī svinīga pieminēkļa atklāšana viņa atdusas vietā Stendes Bungu kapos 1939. gada 25. jūnijā. Pieminēkļa atklāšanā piedalījās Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskaps Teodors Grīnbergs (1870–1962), valdības, pašvaldību un sabiedrisko organizāciju pārstāvji, ka arī viņa dēls LU profesors Ludvigs Adamovičs, citi radnieki un paziņas. Kopā ap 1000 cilvēku. Naudu pieminēklim ziedoja Stendes kultūras veicināšanas biedrība un citas sabiedriskās organizācijas. To veidoja tēlnieks Vilhelms Treijs, bet izgatavoja akmeņkaļa E. Kūrava darbnīca.⁵ Skolotājs J. Adamovičs bija pazīstams un godāts skolotājs, tāpēc drīz vien pēc pieminēkļa atklāšanas, izrādot godu un atzinību, Stendes 1. pakāpes pamatskola tika pārdēvēta par Jaņa Adamoviča pamatskolu. Skola šo vārdu saglabāja līdz 1951. gadam. Diemžēl

² Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts vēstures arhīvs (turpmāk – LNA LVVA) 1632. f., 1. apr., 211. l.

³ Priedītis, A. Skolas inventārs – muzejā. *Cīņa*, 1975, Nr. 224.

⁴ Kalmanis, Z. *Vējš pāri Lībagiem*, Talsi: APL, 2009, 160. lpp.

⁵ Atklās pieminēkli Jānim Adamovičam. *Talsu Vārds*, 1939, Nr. 32, 2. lpp.

1975. gadā skolu slēdza.⁶ Pēc Latvijas Republikas atjaunošanas atkal varam runāt par J. Adamoviča dzimtu, svinēt skolas, skolotāja un viņa radnieku jubilejas. Lai gan viņa vadītā skola vairs nepastāv, vēsturei paliek atmiņas. Daudz labu vārdu par J. Adamoviču un viņa ieguldījumu jaunās paaudzes audzināšanā, kā arī skolas nama sakopšanā Stendē 20. gs. sākumā atrodam Talsu novada literātu apvienības biedra, Talsu apkārtnes kultūrvēstures pētnieku dvēseles un sirsnīgās, darbīgās lokomotīves Zigurda Kalmaņa darbos.⁷ Piemēram, to, ka Stendes pamatskolas pārzinis J. Adamovičs kopā ar skolēniem dabaszinību stundās 1920. gadā veicis pirmos meteoroloģiskos novērojumus Stendē.

Skolotājs J. Adamovičs bija precējies ar Ernesta Dinsberga audzumeitu Alvīni Feldmani (1857–1948), un ar skolām ir saistīti visi pieci Adamoviču ģimenes bērni. Meitas Aleksandras Paulas Valijas (1887–1917) mūžs pārtrūka visai agri. Dēls arhitekts Fricis Janis Voldemārs (1893–1970) pēc Otrā pasaules kara devās bēgļu gaitās un mūža nogali aizvadīja ASV. Arhitekts F. J. V. Adamovičs piedalījās Valsts Talsu ģimnāzijas projektēšanā.⁸ Par skolotājām Stendē strādājušas arī J. Adamoviča meitas Valda un Vilhelmīne. Pazīstamākais no J. Adamoviča dzimtas turpinātājiem bija viņa dēls Ludvigs Adamovičs – augstskolas pedagogs.

Ludvigs Adamovičs (1884–1943) – luterāņu mācītājs, pedagogs un izglītības ministrs

Kurzemnieks Ludvigs⁹ Adamovičs dzimis 1884. gada 23. septembrī skolotāja J. Adamoviča un viņa sievas Alvīnes ģimenē. Viņa pirmie dzīves gadi pāiet Dundagas pagasta Kubalu skolā, vēlāk – Stendē. Lai gan Ludvigs Tērbatas Universitātē studēja teoloģiju, viņu saistīja skola un pedagoga darbs. Jau studiju gados viņš 1905./1906. mācību gadā strādāja par skolotāju Stendes pagasta skolā. Tūlīt pēc studijām Ludis (tā viņu devēja laikabiedri, kaut gan viņam bija divi vārdi –

⁶ Zigurds, K. *Vējš pāri Lībagiem*. Talsi: APL, 2009, 172. lpp.

⁷ Zigurds, K. *Vējš pāri Lībagiem*. Talsi: APL, 2009, 489 lpp.; *Ar ceļamaizes riecieni plaukstās*. Dižstende: [Skrīnis], 1996, 60 lpp.

⁸ Zigurds, K. *Vējš pāri Lībagiem*. Talsi: APL, 2009, 161. lpp.

⁹ Arī Ludvigs Ernests.

Ludvigs Ernests) kļuva par ticības mācības skolotāju Rīgas pilsētas ģimnāzijā,¹⁰ kur strādāja līdz 1914. gadam, kad tika iesaukts armijā. Jaundibinātajā Latvijas Republikā Latviešu izglītības biedrības uzdevumā viņš kā viens no tās biedriem noorganizēja un līdz 1920. gada pavasarim vadīja biedrības reālskolu Valmierā, kas tika pārveidota par Valmieras pilsētas reālskolu.¹¹ 1920. gadā jaundibinātā Latvijas Universitātes (toreiz – Latvijas Augstskolas) Teoloģijas fakultāte ievēlēja L. Adamoviču par Baznīcas vēstures katedras docentu. L. Adamovičs “pēc savu studiju un pētījumu galvenā virzienā un satura” bija vēsturnieks, galvenokārt baznīcas dzīves laukā, bet viņš interesējās arī par folkloru un valodniecību.¹² Latvijas Universitātē norisinājās visa viņa turpmākā darbība – pedagoģiskā, zinātniskā un organizatoriskā.

Neraugoties uz šī raksta uzdevumu izvērtēt devumu pedagoģijā, jāmin arī L. Adamoviča daudzpusīgā darbība Latvijas Universitātē ne tikai kā mācībspēkam, jo arī citi amati un pienākumi vairāk vai mazāk ir saistīti ar augstskolas pedagoģiju. Līdzās docenta, no 1929. gada – profesora pienākumiem viņš bija ilggadējs studentu stipendiju komisijas priekšsēdētājs, Teoloģijas fakultātes sekretārs, dekāns, LU prorektors studentu lietās, LU Rakstu galvenais redaktors.¹³ Par spīti šiem daudzajiem amatiem un sabiedriskajiem pienākumiem L. Adamovičs 1929. gadā aizstāvēja doktora disertāciju teoloģijā “Baznīcas un ticības dzīve Vidzemes latviešu draudzēs 1710.–1740. g.”, kuru paplašinot radās viens no lielākajiem un plašākajiem L. Adamoviča darbiem “Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks, 1710.–1840” (1933), par kuru autors 1934. gadā saņēma Kultūras fonda un Krišjāņa Barona prēmijas. Starp citu, jau 1927. gadā ar Kultūras fonda prēmiju tika apbalvots viņa nepublicētais darbs “Jumis. Das altlettische Ackerbaumysterium”.¹⁴

¹⁰ Герман, Г. *Краткая летопись Рижской городской гимназии со времени ее зарождения до наших дней: 1211–1911*. Рига: тип. В. Ф. Геккера, 1911, с. 35.

¹¹ LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 212. l.

¹² *Izglītības darbinieki [Ludvigs Adamovičs]. Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1934, Nr. 9, 209. lpp.

¹³ Prof. Dr. theol. Ludvigs Adamovičs. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1934, Nr. 5/6, 452.–454. lpp.

¹⁴ Turpat, 454. lpp.

Īpaši jāizceļ L. Adamoviča sarakstītās un sastādītās mācību grāmatas, kas tika lietotas Latvijas Republikas skolās: “Dzidrais avotiņš: kristīgas ticības un tikumu mācības sākumi māj mācībai un pirmskolas bērniem”, “Kristīgās baznīcas vēsture: vidusskolu kurss”, “No dzīvības avota: Bībeles viela Latvijas skolām”, “Mana skolas grāmata: ticības mācības viela pamatskolas 1. klasei”, kā arī tāda paša nosaukuma mācību grāmata pamatskolas 2. klasei un 3. klasei.¹⁵ Mācību grāmatas laika gaitā tika papildinātas atbilstoši laika un mācību programmu prasībām. Jaunatnes garīgajai audzināšanai bija paredzētas arī vēl citas grāmatas, tostarp vairākkārt izdotā “Garīgas dziesmas skolām un sētām”,¹⁶ kuras tapšanā līdzās L. Adamovičam iesaistījās viņa kolēģis mācītājs un pedagogs Ludvigs Bērziņš (1870–1965) ar brāli pedagogu un literātu Robertu Bērziņu (1868–1935). Garīgas dziesmas latviešu karavīriem L. Adamoviča sakārtojumā iznāca Pirmā pasaules kara laikā, 1915. gadā.¹⁷ Dziesmām un dziedāšanai bija audzinoša nozīme, turklāt pats autors bija liels dziedātājs.

Ar brāļiem Ludvigu un Robertu Bērziņiem L. Adamoviču vienoja ne tikai garīgo dziesmu izdošana, bet arī kopīgas intereses un uzskati. Abi Ludviģi bija 1870. gadā dibinātās latviešu studentu korporācijas “Lettonia” filistri. Kā zināms, R. Bērziņš 20. gs. pirmajā pusē bija Brāļu draudzes garīgais līderis. Bet L. Adamovičs daudz rakstīja par brāļu draudzi, simpatizēja tai

¹⁵ Adamovičs, L. *Dzidrais avotiņš: kristīgas ticības un tikumu mācības sākumi māj mācībai un pirmskolas bērniem*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1926, 80 lpp. (2. izd. 1936); *Kristīgās baznīcas vēsture: vidusskolu kurss*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1927, 312 lpp. (2. izd. 1937); *No dzīvības avota: Bībeles viela Latvijas skolām*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1925–1926, 1.–3. sēj.; 4. sēj. *No dzīvības avota: baznīcas vēstures viela : pamatskolas 6. kl. kurss*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1927 (2. izd.–4. izd. 1932–1939; *Mana skolas grāmata: ticības mācības viela pamatskolas 1. klasei*. Rīga: Gulbis, 1929, 118 lpp. (2.–3. izd. 1934–1935.), *Mana skolas grāmata: ticības mācības viela pamatskolas 2. klasei*. Rīga: Gulbis, 1930, 110 lpp. (2.–3. izd. 1935–1936); *Mana skolas grāmata: ticības mācības viela pamatskolas 3. klasei*. Rīga: Gulbis, 1931, 86 lpp. (2. izd. 1935).

¹⁶ Adamovičs, L., Bērziņš, L., Bērziņš, R. *Garīgas dziesmas skolām un sētām*. Rīga: Valters un Rapa, 1923, 149 lpp. (2.–7. iesp. 1924–1926, 1929, 1931, 1934–1937).

¹⁷ Adamovičs, L. (sast.) *Garīgas dziesmas latviešu karavīriem*, Jurjeva, H. Laakman, 1915, 77 lpp.

un arī doktora disertācijā atsevišķu nodaļu veltīja šīs reliģiskās kustības aizsākumam Vidzemē. Zīmīgi, ka teologs un pedagogs L. Adamovičs bija pirmais latviešu zinātnieks, kas izmantoja Vācijas Hernhūtes arhīva materiālus 1928. un 1929. gadā. To ļoti atzinīgi novērtēja disertācijas oponenti, jau minētais L. Bērziņš, kā arī LU profesori Kārlis Kundziņš (1883–1967) un Leonīds Arbuzovs (1882–1951), uzsverot faktu bagātību un nozīmīgo arhivāro darbu.¹⁸ Uz Hernhūti profesors vēlreiz devās 1939. gadā, saņemot LU Zinātniskās pētniecības fonda finansiālu atbalstu.¹⁹ Augstskolu pedagogijai raksturīgo pedagoģiskā un zinātniskā darba apvienošanu profesors L. Adamovičs veiksmīgi veica savā darbības laikā LU līdz pat 1940. gadam. Nozīmīgi ir viņa pētījumi tieši latviešiem, jo viņš ir Latvijas nacionālās baznīcas vēstures pētīšanas aizsācējs.²⁰ Plašie pētījumi ir aktuāli un noderīgi arī mūsdienās, tos izmanto gan teologi, gan pedagogi, kā arī citu zinātņu nozaru pārstāvji.

Kā viena no pazīstamākajām starpkaru personībām Latvijā L. Adamovičs bija gaidīts ne tikai LU. Reliģijas metodiku viņš mācīja Rīgas skolotāju institūtā, bet ticības mācību – Rīgas 1. Valsts vidusskolā Raiņa bulvārī 29. Turklāt L. Adamovičs pēc 1934. gada 15. maija apvērsuma 18. maijā kļuva par izglītības ministru un pildīja šo amatu līdz 1935. gada 10. jūlijam. Pie viņa paveiktajiem darbiem izglītības ministra amatā parasti min 1934. gada 12. jūlijā pieņemto likumu par tautas izglītību, kas ietekmēja mazākumtautību skolu darbību – līdz 1934. gadam mazākumtautību pārstāvji izvēlējās pamatskolu pēc mācībvalodas principa, bet pēc 1934. gada likuma pieņemšanas – tikai pēc nacionālās piederības, dodot priekšroku latviešu skolām.²¹ Latviešu tautības pilsoņu bērniem bija jāmacās latviešu skolās arī tad, ja viens no vecākiem bija citas tautības. Turklāt valsts skolās (obligatoriskās un neobligatoriskās) kā obligātais mācību priekšmets tika ieviesta ticības mācība. Interesants bija risinājums neattaisnoti kavētām dienām skolā – par katru nokavēto dienu skolēna vecākam, aizbildnim vai darba devējam bija jāmaksā 1 lats, kas tika izmantots trūcīgo audzēkņu

¹⁸ LNA LVVA 1632. f. , 2. apr., 1533. l., 1. lp.

¹⁹ LNA LVVA 7427. f., 6. apr., 74. l., 3. lp.

²⁰ Talonens, J. Ludvigs Adamovičs. *Latvijas Luterānis*, 2013. g. 22. apr.

²¹ Vediščeva, J. *Mazākumtautību pamatizglītība Latvijā (1918–1940). Promcijas darba kopsavilkums*. Rīga: LU, 2011, 13.–14. lpp.

pabalstīšanai vai mācību līdzekļu iegādei.²² 1934. gada 24. jūlijā Latvijas Ministru prezidents un Latvijas Valsts prezidents Kārlis Ulmanis un izglītības ministrs L. Adamovičs parakstīja likumu par Kultūras fondu. 1934. gada likumā atšķirībā no iepriekšējā likuma (1921) un tā papildinājumiem (1922, 1928) par Kultūras fondu tika noteikts, ka Kultūras fonda līdzekļi tiek izmantoti ne vien 1) monumentālu nacionālās kultūras darbu pieminekļu radīšanai; 2) prēmijām par izciliem darbiem kultūras laukā; 3) pabalstiem zinātnei, mākslai, rakstniecībai un šo nozaru darbiniekiem; 4) zinātnes, mākslas un rakstniecības popularizēšanai; 5) stipendijām izglītības nobeigšanai un studiju veicināšanai, bet arī – fiziskās kultūras un ārpusskolas izglītības sekmēšanai.²³ Jaunais likums tāpat kā 1921. gadā pieņemtais²⁴ noteica, ka par labu Kultūras fondam ņem 3 % piemaksas pie alkoholisko dzērienu cenām. Turklāt fonds drīkstēja saņemt arī ziedojumus, novēlējumus un citus gadījuma ienākumus. Tā bija gana iespaidīga summa, lai izdotu “grāmatas, muzikālijas un tēlojošo mākslu reprodukcijas”.²⁵ Tātad izglītības ministrs L. Adamovičs bija arī Kultūras fonda domes loceklis.

Nez vai ir iespējams objektīvi izvērtēt ministra darbu cilvēkiem, kas L. Adamoviču nekad nav sastapuši, tostarp raksta autorēm. Neraugoties uz savu daļu subjektivisma, tomēr vislabāko vērtējumu, iekļaujot cilvēka personiskās īpašības un rakstura iezīmes, var dot laikabiedri. Būdams izglītības ministrs, L. Adamovičs saņēma daudz sūdzību par atlaišanu no skolotāja darba politisku iemeslu dēļ 1934. gadā un lūgumu palīdzēt. Neiedziļinoties ministram adresētajos lūgumos un iespējās palīdzēt kādam konkrētam pedagogam, citēsim skolotāja un mācītāja, LU Teoloģijas fakultātes absolventa (1940), toreizējā Rīgas pilsētas 5. īpatnējās pamatskolas pārziņa Leona Taivāna (1896–1965) vēstuli L. Adamovičam 1935. gada 12. jūlijā, tātad aiznākamajā dienā pēc izglītības ministra amata pilnvaru beigām:

“Augsti godāts Ministra kungs!

Jums aizejot no Izglītības ministra posteņa, nevaru neizteikt savu sirsnīgo pateicību par to, ka, būdami augstajā amatā, esiet

²² Likums par tautas izglītību. *Audzinātājs*, 1934, Nr. 7/8, 309.–311. lpp.

²³ Likums par Kultūras fondu. *Valdības Vēstnesis*, 1934, Nr. 165, 1. lpp.

²⁴ Likums par Kultūras fondu. *Valdības Vēstnesis*, 1921, Nr. 252, 1. lpp.

²⁵ Likums par Kultūras fondu. *Valdības Vēstnesis*, 1934, Nr. 165, 1. lpp.

uzklausījuši skolotāju lūgumus un daudz arī esiet darījuši, lai paralizētu to politiskās un personīgās izrēķināšanās vilni, kas draudēja pagājušā mācības gadā radīt jaunas neaizpildāmas plaissas labi pasāktajā tautas vienošanas darbā. Kaut arī ne visur, kā Jūs paši ne vienreiz vien esiet izteikušies, ir izdevies novērst pārestības un netaisnību, tomēr skolotāji guva pārliecību, ka esiet viņu labā darījuši visu, kas Jūsu spēkos stāvēja.

Par to Jums sirsnīgs paldies.

Reti būs kāds resora vadītājs atrodams, par kuru nebūtu daudz skarbu vārdu mests no sarūgtināto puses. Par Jums tomēr, neliekuļoti varu liecināt, man nācies dzirdēt vienīgi labu. Grūti izpelnīties tādu atzinumu tik grūtā apvērsuma laikā, kāds bija pagājušais gads.

Novēlu Jums arī turpmāk darbā paturēt to gaišo skatu un silto sirdi, kas Jūs vadīja atbildīgajā izglītības resora darbā.²⁶

Ministra L. Adamoviča darbība norisa laikā, kas tiek gan pelts, gan slavēts, taču profesors nebija nevienas partijas biedrs un centās pārstāvēt Latvijas pedagogu un visu mācību iestāžu intereses. Nez vai viņam varam vienkārši pierakstīt Kārļa Ulmaņa slavināšanu, jo ministram bija savs viedoklis un savs mērķis. Izglītības ministrs L. Adamovičs vairāk paļāvās uz sevi nekā uz citiem, bet apspriest problēmas nācās arī ar kolēģiem ministriem un pat Valsts prezidentu. Viņš pazina skolu dzīvi kā reti kāds,²⁷ bija “miļš darba biedrs ar laipnu un izpalīdzīgu sirdi, enerģisks, taisns savā rīcībā un stingrs uzskatos”.²⁸

L. Adamoviča laikabiedrs sabiedrisko lietu ministrs Alfrēds Bērziņš (1899–1977) atceras Valsts prezidenta K. Ulmaņa un valdības locekļu braucieni uz Latgali 1934. gada augustā. Delegācija nakšņoja guļamvagonos un dalījās dienas iespaidos, pa starpām arī dziedot. Centīgākais dziedātājs esot bijis L. Adamovičs. Dziedāšana sagādājusi viņam īstu prieku.²⁹ Beidzot ministra karjeru, profesors L. Adamovičs līdz 1940. gada vasarai turpināja pedagogisko un zinātnisko darbību LU.

²⁶ LNA LVVA 5440. f., 1. apr., 3. l., 161. lp.

²⁷ Izglītības darbinieki [Ludvigs Adamovičs]. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1934, Nr. 9, 210. lpp.

²⁸ Prof. Dr. theol. Ludvigs Adamovičs. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1934, Nr. 5/6, 454. lpp.

²⁹ Bērziņš, A. *Nepublicētas atmiņas: laiks, kas negaist*. Rīga: Lauku Avīze, 2015, 68., 123. lpp.

Līdzās darbam LU, Rīgas Skolotāju institūtā un vidusskolā L. Adamovičs aktīvi iesaistījās dažādu biedrību darbā: Rīgas Latviešu biedrībā un Latviešu-somu biedrībā. Darbībai biedrībās bija izglītojošs raksturs, kas paplašināja profesora redzesloku un zināšanas, veidojās kontakti ar dažādu profesiju pārstāvjiem. LU profesors L. Adamovičs nebija mierīgs malāsēdētājs, piemēram, viņš bija viens no Latviešu-somu biedrības dibinātājiem 1931. gadā,³⁰ bijis arī tās prezidents. Turklāt viņš darbojās Rīgas Rotari klubā, kam bija ciešas saites ar Somijas rotāriešiem un kur līdzās organizācijas moto “Pašai dziedzīgi kalpot” izpaudās latviešu teologa un pedagoga dzīves moto. 1933. gadā tika dibināta “Visu tautu apvienība”, un atkal starp statūtu parakstītājiem – L. Adamovičs. Šai apvienībai viens no mērķiem bija veicināt universitātes profesoru un studentu apmaiņu ar ārzemēm, kas cieši saistīts ar profesora profesionālo darbību.

Jāmin L. Adamoviča darbība Latvijas vidusskolu un arodskolu skolotāju savienībā.³¹ Viņš bijis arī tās vadītājs un daudz darījis mācību iestāžu darba uzlabošanā, pilnveidē, piedalījies starptautiskos skolotāju kongresos un bijis 15. starptautiskā vidusskolu skolotāju kongresa Rīgā 1933. gada jūlijā orģkomitejas priekšsēdētājs.³² Starp citu, tieši pēc L. Adamoviča ierosmes kongress notika Rīgā. Turklāt profesors piedalījies arī reliģijas problēmām veltītos kongresos.³³

Cienījamā profesora L. Adamoviča darbība tika augstu novērtēta valsts līmenī – 1928. gada novembrī viņš tika apbalvots ar III šķiras, bet 1934. gada septembrī – II šķiras Triju Zvaigžņu ordeni,³⁴ tāpat viņš tika apbalvots ar Rumānijas kroņa ordeni. Izsakot atzīnību L. Adamoviča darbam, 1928. gada 5. februārī Rīgas Skolotāju institūta Sagatavošanas kursu absolventu biedrība pilnā biedru sapulcē ievēlēja L. Adamoviču par savu Goda biedri, jo viņa stundās ētiskās mācības bija atstājušas neizdzēšamu iespaidu uz audzēkņiem un veicinājušas

³⁰ LNA LVVA 5440. f., 1. apr., 28. l., 13. lp.

³¹ LNA LVVA 5440. f., 1. apr., 22. l., 17. lp.

³² Adamovičs, L. 15. starptautiskais vidusskolu skolotāju kongress Rīgā 26.–31. jūl. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1933, Nr. 9, 193. lpp.

³³ Šilde, Ā. *Pirmā Republika*. Rīga: Elpa, 1993, 304.–305. lpp.

³⁴ *Triju zvaigžņu gaismā* [galv. red. O. Gerts]. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 1997, 1. sēj., 96., 110. lpp.

izpratni par reliģiskām atziņām. 1929. gada 22. jūnijā Cēsu pulka Skolnieku rota uzņēma viņu par savu Goda biedru kā bijušo Valmieras reālskolas direktoru, kas iedvesmoja stāties Latvijas aizstāvju rindās. 1934. gada novembrī, Latvijas Nacionālā teātra 15. jubilejā, L. Adamovičs kļuva arī par tā Goda biedru.³⁵

L. Adamoviča pedagoģiskā, zinātniskā un sabiedriskā darbība tika pārtraukta 1940. gada vasarā. Profesors bija spēku pilnbriedā, ar daudzām idejām, nerealizētiem plāniem, kas, mainoties politiskajai situācijai, sabruka kā kāršu namiņš. Viņu no darba atlaida 1940. gada 5. augustā, jo abas Teoloģijas fakultātes likvidēja³⁶ un padomju LU viņam nebija ko darīt. Jaunās varas ideologi un amatvīri L. Adamoviča saskatīja citu ideālu un citas pārliecības personību, kas nesakrita ar komunisma idejām un mērķiem. Tāpat profesora grāmatas, kā arī raksti presē par reliģijas un tautas izglītības jautājumiem liecināja, ka viņam ar padomju varu nav pa ceļam. Padomju ideoloģijas pārstāvji presē kritizēja profesoru jau pirmajās nedēļās pēc varas maiņas Latvijā. Cienījamais profesors līdzās saviem kolēģiem tika nosaukts par “tumsonības un māņticības” sējēju, kuri neko augstskolai nevar dot, tāpēc LU jāveic dezinfekcija, lai šādas un līdzīgas personības izslaucītu no tās telpām.³⁷ Lai nopelnītu iztiku sev un ģimenei, no darba atlaistais profesors mēģināja dabūt darbu un pretendēja uz pārdevēja vietu grāmatnīcā. Pēc Teoloģijas fakultātes likvidēšanas L. Adamoviča mēģinājumi sameklēt kādu skolotāja vietu bija nesekmīgi, kaut gan viņš skolotāja un profesora amatā bija nokalpojis vairāk par 30 gadiem, arī iesniegtais lūgums pēc pensijas vēl nebija izlemts. 1940. gada 28. novembrī lūgumā pieņemt viņu par pārdevēju L. Adamovičs rakstīja: “Latviešu grāmatniecību pazīstu labi. Esmu bijis no 1929.–1940. g. Latvijas Universitātes rakstu tehniskais redaktors un esmu kopš 1924. g. valdes loceklis Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvā, tagadējā Rīgas otrā kopdarbības grāmatniecībā.”³⁸ Lai gan nav pierādījumu par L. Adamoviča lūguma tālāko likteni, domājams, ka pārdevēja darbu viņš nedabūja. Tik izcila un redzama

³⁵ LNA LVVA 5440. f., 1. apr., 27. l., 8. lp.

³⁶ Ministru kabineta sēde. *Valdības Vēstnesis*, 1940, Nr. 191, 3. lpp.

³⁷ Kraukļu ligzda. *Cīņa*, 1940, Nr. 11, 3. lpp.

³⁸ LNA LVVA 5440. f., 1. apr., 1. l., 1. lp.

personība nez vai varētu grāmatnīcā agītēt par padomju varas izdotajām un ieteiktajām grāmatām. 1941. gada 14. jūnijā profesors L. Adamovičs, viņa sieva, dēls un meita tika deportēti uz Sibīriju.³⁹ Profesors miris 1943. gada 19. augustā. Krievijas plaušumos palika arī viņa dēls Valdis. 1957. gadā Latvijā atgriezās vien L. Adamoviča dzīvesbiedre Lilija Adamoviča (1888–1967) un meita Laima (1912–1985).⁴⁰

Pēc ilgā L. Adamoviča neatzīšanas un noniecināšanas perioda padomju gados ir pienācis viņa izvērtēšanas, atzīšanas un godināšanas laiks. 2014. gadā, svinot profesora L. Adamoviča 130. jubileju, viņš atkal tika celts godā. Vienu no ievērojamākajām 20. gs. personībām nedrīkstam aizmirst arī 21. gs., jo viņa paveiktais un atziņas, tostarp pedagoģijā, ir aktuālas joprojām.

L. Adamoviča tēvs Janis Adamovičs bija ilggadejš skolotājs Stendē, kur par skolotājām strādājušas arī viņa meitas, Ludviga māsas – Valda Elizabete Zariņa un Vilhelmīne Ozoliņa-Adamoviča.

Māsas skolotājas Valda Elizabete Zariņa (1892–1982) un Vilhelmīne Ozoliņa (1897–1979)

Skolotāja profesiju izvēlējās ne tikai J. Adamoviča vecākais dēls Ludvigs, bet arī meitas – Valda Elizabete un Vilhelmīne⁴¹. Valda Elizabete Adamoviča piedzima 1892. gadā un 1913. gadā beidza Ventspils sieviešu ģimnāzijas pedagoģisko klasi, vēlāk, 1927. gadā, arī Izglītības ministrijas vidusskolu skolotāju sagatavošanas kursu latviešu valodas nodaļu. Par skolotāju V. E. Adamoviča sāka strādāt 1911. gadā Rīgā Augusta Dombrovska bērnudārzā, 1913. gadā – Šmithena un Bērziņa ģimnāzijā Dubultos. Talsu Valsts vidusskolā viņa 1919. gadā sāka mācīt latviešu un krievu valodu, bet 1925. gadā pārcēlās uz Stendes pamatskolu, kur līdz aizīesanaī pensijā bija strādājis viņas tēvs. 1937. gadā V. E. Adamoviča kļuva pat par pamatskolas pārzini, bet 1940. gadā, mainoties varām, viņai vadošais

³⁹ LNA LVVA 2942. f., 1. apr., 633. l., 123. lp.

⁴⁰ Kīploks, E. *Taisnības dēļ vajātie luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. ASV: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 21.–22. lpp.

⁴¹ Adamoviču bērniem līdzīgi kā citiem pēc to laiku tradīcijām bija divi un pat trīs vārdi. Vilhelmīnes otrais vārds bija Agnese, taču vairumā dokumentu viņa dēvēta tikai pirmajā vārdā.

amats skolā bija jāatstāj.⁴² Otrā pasaules kara gados skolotājas gaitas viņa turpināja turpat Stendē, vēlāk – Pastendes pamatskolā. Neraugoties uz padomju iestāžu negatīvo nostāju pret ticīgajiem un baznīcām, skolotāja V. E. Adamoviča-Zariņa pēc Otrā pasaules kara pildīja ērģelnieka pienākumus Stendes evaņģēliski luteriskajā baznīcā⁴³ un savās mājās mācīja skolniecēm klavierspēles pamatus.

V. E. Adamoviču skolēni savā starpā sauca mīļvārdiņā Skābenīte. Savukārt draugu pulkā “senās kultūras” jeb kultūras dēļ, kas valdīja Latvijas inteliģencē 20. gs. pirmajā pusē, skolotāja arvien tika saukta par Adamovičas jaunkundzi, kaut gan viņa bija precējusies un ieguvusi vīra uzvārdu – Zariņa. Skolotājas vīrs Pēteris Zariņš (1895–1936) bija lauksaimniecības instruktors un strādāja Stendes selekcijas stacijā. Skolotājas V. E. Adamovičas-Zariņas vadībā 1934. gada 27. oktobrī tika nodibināts 456. Stendes I mazpulks ar 21 dalībnieku: 9 zēniem un 12 meitenēm. Turklāt viņa rakstīja ludziņas vai veidoja dramatisējumus skolēnu teātriem.⁴⁴ Skolotājas dzīvesvietā bija daudz grāmatu, žurnālu un arī klavieres, jo “veco laiku skolotāji bez mūzikas nevarēja” dzīvot.⁴⁵ Jaunībā viņa tikās ar daudziem pazīstamiem kultūras darbiniekiem un atbalstītājiem – rūpnieku un mecenātu Augustu Dombrovski (1845–1927), folkloristu, rakstnieku un publicistu Krišjāni Baronu (1835–1923), kas bija arī attāls radnieks, skolotāju un dzejnieku Eduardu Ramatu-Lejgalieti (1886–1976) un daudziem citiem. Strādājot un dzīvojot Rīgā, viņa iepazinās arī ar pretalkohola kustību, kurā darbojās A. Dombrovskis un viņa laikabiedri. Vēlāk Latvijas pretalkohola biedrības nodaļa nodibinājās Stendē, un, iespējams, ka skolotājai V. E. Adamovičiai-Zariņai tās darbā ir kādi nopelni, kas vēl būtu pētāms nākotnē. Cienījamā V. E. Adamoviča-Zariņa nodzivoja garu mūžu un aizsaulē devās 90 gadu vecumā 1982. gada 17. aprīlī.⁴⁶

Skolotāja J. Adamoviča jaunākā meita, Ludviga un Valdas Elizabetes māsa Vilhelmīne dzimusi Dundagas pagastā

⁴² LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 24260. l.

⁴³ Kalmanis, Z. *Vējš pāri Lībagiem*, Talsi: APL, 2009, 142. lpp.

⁴⁴ Turpat, 165.–166. lpp.

⁴⁵ Pelēcis, A. Teiksmas par Adamovičas jaunkundzi. *Daugavas Vanagu Mēnešraksts*, 1997, Nr. 1, 43.–45. lpp.

⁴⁶ Kalmanis, Z. *Vējš pāri Lībagiem*, Talsi: APL, 2009, 161. lpp.

1897. gada 30. martā. Pedagoģisko izglītību viņa ieguva Lomonosova sieviešu ģimnāzijas pedagoģiskajā klasē, kuru absolvēja 1917. gadā,⁴⁷ un Izglītības ministrijas Fiziskās audzināšanas kursos (1928).⁴⁸ Par savu tālākizglītību un skolotājas gaitu sākumu Vilhelmīne Adamoviča 1923. gada 26. februārī rakstīja:

“1920. gadā iestājos Rīgā jaunatvērtajā konservatorijā dziedāšanas klasē ar nolūku pēc kursa nobeigšanas palikt par dziedāšanas un vingrošanas skolotāju. Pēc gada man iesāko izglītību vajadzēja pārtraukt, jo veselība (kakla katars) man neatļāva dziedāšanu turpināt. Nākošā gadā sāku strādāt Stendes pamatskolā, kurā vēl tagad arī strādāju. Ar skolas dzīvi un viņas interesēm esmu jau saauguse no pašas bērnības, tāpēc arī, pats par sevi saprotams, izvēlējos skolotāja amatu. Īss mans darba laiks, tāpēc viņā vēl maz svarīgu notikumu. Mācīdama bērnus, ar katru dienu mācos arī pati, jo tikai darbā var iegūt zināšanas, kuras no grāmatām grūti izsmelt. Ar skolotāja dienestu esmu vispāri apmierināta. Vēl jau gan šur tur gadās visādi šķēršļi, īpaši materiālā ziņā, bet cerams, ka nākotnē tās lietas nokārtosies. No pašas bērnības es skatījos uz skolotāja pienākumu kā uz kaut ko cēlu, augstu un baidījos pate pie tā ķerties klāt. Šaubījos par saviem spēkiem; vai būšu spējīga lielo uzdevumu veikt. Bet, tuvāki apskatoties, redzēju, ka pie kura katra darba vajadzīgs zināms enerģijas patēriņš, tāpēc ir labāki, ka viņu izlieto dzīvam darbam, jaunatnes audzināšanai nekā sausam kantora darbam. Nākotnē ceru vēl pabeigt savas pārtrauktās mācības muzikālā izglītībā, lai pilnīgāki un ar labākām sekmēm varētu strādāt iesāko darbu. Bez tam vēl caur pašizglītību jāmēģina papildināties dabas zinībās un citos priekšmetos.”⁴⁹

Jau toreiz pēc diviem skolā nostrādātiem gadiem viņa zināja, ka skolotāja darbam paliks uzticīga arī turpmāk, un tieši šis darbs ar katru dienu kļuva mīļāks un svētāks. Pāris gadus vēlāk, 1925. gadā, tēvam aizejot pensijā, Vilhelmīne kļuva par Stendes pamatskolas pārzini un šo pienākumu pildīja līdz 1937. gadam, kad pieredzējusi skolotāja pārzines amatu

⁴⁷ Lomonosova sieviešu ģimnāzija 1915. gadā sakarā ar Pirmo pasaules karu pārtrauca darbu Rīgā un tika evakuēta. 1917. gadā tā darbojās Krimā.

⁴⁸ LVVA 1632. f., 1. apr., 15505. l.

⁴⁹ LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 15505. l., 35. lp.

nodeva tālāk mānai Valdai Elizabetei, kas te strādāja par skolotāju kopš 20. gadiem. Skolotāja Vilhelmīne Adamoviča tāpat kā visa viņas ģimene bija muzikāla un sabiedriska. Kad 1925. gadā Stendē notika Talsu apriņķa pirmā Dziesmu diena, kuras organizēšanā piedalījās J. Adamovičs ar meitām, Vilhelmīne diriģēja Latvijas Kultūras veicināšanas biedrības kori, liekot lietā arī Latvijas Konservatorijā iegūtās zināšanas. Turklāt skolotāja V. Adamoviča pildīja Stendē ērģelnieka pienākumus baznīcā.⁵⁰

Skolotāja Vilhelmīne apprecējās ar Stendes mācītāju Jāni Emilu Ozoliņu (1902–1943), un laulībā viņiem 1939. gadā piedzima dēls Alvis, kas absolvēja Laidzes lauksaimniecības tehnikumu un kura ģimene dzīvo vecās skolas telpās. Alvja ģimene ierīkojusi arī skolas vēsturei veltītu ekspozīciju un rūpējas gan par Adamoviču dzimtas veikuma, gan skolas vēstures saglabāšanu, kā arī apkārtnes sakopšanu.⁵¹ Vilhelmīnes Ozoliņas ģimene 1941. gada 14. jūnijā līdzīgi kā daudzi citi tika ievietota dzelzceļa vagonos un deportēta uz Sibīrijas plašumiem. Tur 1943. gada aprīlī noslēdzās V. Ozoliņas vīra Jāņa mūžs, bet dēlu pēc Otra pasaules kara izdevās nogādāt pie radiem Latvijā. No izsūtījuma atgriezās arī cienījamā skolotāja V. Ozoliņa, bet 1948. gadā viņa atkal izsūtīta tālu prom no dzimtajām vietām.⁵² Pēc atgriešanās no izsūtījuma viņa dzīvoja Siguldā pie dēla Alvja,⁵³ jo represētajām personām nereti aizliedza atgriezties iepriekšējās dzīvesvietās. V. Ozoliņas mūžs noslēdzās 1979. gada 29. decembrī un mūža mieru viņa rada līdzās savai dzimtai Bungu kapsētā. Nākamībai palikušas atmiņas par abu skolotāju darbu un mūžu, kas vislabāk zināmas novadniekiem Talsu pusē un Adamoviču dzimtas turpinātājiem.

Skolotājs, tulkotājs un dzejnieks Fricis Adamovičs (1863–1933)

Līdzās citām nodarbēm pedagoģijai savu mūžu veltījis arī Fricis (arī Fridrihs) Adamovičs, skolotāja Jaņa Adamoviča brālis. Dzimis 1863. gada 18. janvārī Dundagas pagastā. Viņa

⁵⁰ Kalmanis, Z. *Vējš pāri Lībagiem*, Talsi: APL, 2009, 142. lpp.

⁵¹ Turpat, 161. lpp.

⁵² Kļiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. ASV: Latviešu ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 35. lpp.

⁵³ Turpat.

tēvs Ernests bija kalps un vēlējās savu dēlu redzēt par baptistu sludinātāju, taču, pateicoties tēvbrālim un krusttēvam Fricim Adamovičam, Dundagas pagasta vecākajam un Krišjāņa Barona svainim, viņš kļuva par skolotāju. Faktiski Frici audzināja viņa tēvbrālis Fricis Adamovičs, kurš pēc apspriešanās ar savu māsasdēlu un jaunekļa pirmo skolotāju un brālēnu Jāni Dreiberģu (1854–1932) ieteica mācīties Baltijas skolotāju seminārā. Skolotājs J. Dreiberģs bija minētā semināra absolvents. Līdzekļus mācībām deva Friča Adamoviča māsas Tijas Rēvaldes dēls un viņa brālēns, kas bija viens no turīgākajiem saimniekiem.⁵⁴ Tūlīt pēc semināra diploma saņemšanas 1883. gadā Fricis devās uz Dundagu, taču atrast brīvu skolotāja vietu nebija viegli un radnieks Rēvalds atkal piedāvāja viņu atbalstīt finansiāli, šoreiz – studijām Pēterburgas skolotāju institūtā. Tur Fricis ne tikai cītīgi mācījās, bet arī piedalījās latviešu sabiedriskajā dzīvē, dziedāja korī un iepazinās ar daudziem pazīstamiem latviešu kultūras darbiniekiem un politiķiem, tostarp dzejnieku un politiķi Jāni Plieķšānu (1865–1929), kā arī juristu un politiķi Pēteri Stučku (1865–1932). F. Adamovičs izlasīja vairākas Krievijā aizliegtas grāmatas un pat apmeklēja slepenas sapulces, ko rīkoja marksisti. Taču, būdams izcils novērotājs, viņš saprata, ka dažiem tā ir modes lieta, un vēlāk pārliecinājās, ka viņa satiktie marksisti kļuva par birokrātiem, pret kuriem viņš cīnījās turpmākajās dzīves gaitās. F. Adamovičam nebija pa ceļam arī ar formālismu.⁵⁵

Skolotāja gaitas F. Adamovičs sāka pēc Pēterburgas skolotāju institūta absolvēšanas 1886. gadā Bauskas pilsētas skolā, iesaistoties arī sabiedriskajā dzīvē – Bauskas Labdarības biedrībā, piedalījās tautskolotāju sapulcēs, dziedāja korī. Neraugoties uz jaunā skolotāja plašajām zināšanām, viņa centieni izmantot jebkuru iespēju mācīt bērniem latviešu valodu nepatika skolas inspektoram, jo pat latviešu valoda skolu rusifikācijas laikā bija jā māca krieviski. F. Adamoviča darba metodes un uzskati nesakrita ar Krievijas impērijas skolu politiku 19. gs. beigās, tāpēc viņam no darba bija jā aiziet. 1899. gada 11. novembrī viņš sāka strādāt par dabaszinību un ģeogrāfijas skolotāju tālu prom no

⁵⁴ *Atziņas: Latvju rakstnieku autobiogrāfijas*. Sast. Kārlis Egle. Cēsis, Rīga: Jēpe, 1923, 149. lpp.

⁵⁵ Turpat, 149.–150. lpp

dzimtajām mājām – Pabjaņicas komercskolā Polijā, kur darbojās līdz 1906. gada 30. jūnijam, kad skolas pārveidošanas rezultātā tika samazināts skolotāju skaits un F. Adamovičam atkal bija jāmeklē darbs. Viņš pats atzina, ka darbs Pabjaņicas komercskolā viņa pedagoģiskai darbībai nāca par labu, jo skola bija labi apgādāta un mācību ziņā bija liela brīvība.⁵⁶ 1906. gadā F. Adamovičs atgriezās Latvijā un iestājās darbā V. Olava tirdzniecības skolā Rīgā par ģeogrāfijas un dabaszinību skolotāju, kur strādāja līdz pat 1918. gadam. No 1910. līdz 1915. gadam viņš bija skolas inspektors un devās skolai līdzī uz Pēterburgu, kad tā 1915. gadā Pirmā pasaules kara frontes tuvošanās dēļ tika evakuēta.⁵⁷ Jāpiebilst, ka F. Adamovičs 1909. gadā nokārtoja eksāmenu komercģeogrāfijā (papildu priekšmeti: vispārējā ģeogrāfija un politiskā ekonomija) Tirdzniecības un rūpniecības ministrijas Mācību nodaļā Pēterburgā, iegūstot apliecinājumu par zināšanām un tiesībām mācīt arī komercģeogrāfiju.⁵⁸

Latvijā F. Adamovičs atgriezās 1918. gadā pēc mācību gada beigām, bet darbu atrada tikai decembrī, kad tika ievēlēts par skolu inspektoru Jelgavas apriņķī un pilsētā. Pēc Latvijas Republikas nodibināšanas 1918. gada 18. novembrī valstī bija nepieciešams sakārtot izglītības lietas. Te noderēja uzticami, pieredzējuši, radoši un darbotiespējīgi cilvēki, kāds bija arī F. Adamovičs. No 1919. gada 1. augusta līdz 1920. gada 1. septembrim viņš veica Izglītības ministrijas pamatskolu vadītāja biedra jeb vietnieka pienākumus. Iespējams, ka 57 gadus vecajam skolotājam F. Adamovičam administratīvais darbs šķita par formālu un ierobežoja iespējas dalīties savā bagātajā pedagoģiskajā pieredzē, tāpēc 1920./1921. mācību gadā sākās viņa pedagoģiskā darbība LU (līdz 1922. gadam – Latvijas Augstskolā), Rīgas skolotāju institūtā un I Rīgas Valsts vidusskolā, kur līdz 1928. gada vasarai viņš mācīja ģeogrāfiju.⁵⁹

Liels ir F. Adamoviča ieguldījums jauno skolotāju sagatavošanā. Viņš strādāja Rīgas skolotāju institūtā par ģeogrāfijas un ģeogrāfijas metodikas mācībspēku no tā dibināšanas 1920. gadā līdz 1929. gada 1. augustam, kad aizgāja pensijā. Viņa

⁵⁶ *Atziņas: Latvju rakstnieku autobiogrāfijas*. Sast. Kārlis Egle. Cēsis, Rīga: Jēpe, 1923, 151. lpp.

⁵⁷ LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 210. l.

⁵⁸ LNA LVVA 5213. f., 3. apr., 17. l., 19. lp.

⁵⁹ LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 210. l.

pašai dziedāšana bija neizmērojama. Vēl divus gadus F. Adamovičs strādāja Rīgas skolotāju institūtā bez algas, jo valsts pensionāriem nebija tiesību strādāt algotu darbu. Līdzās darbam institūtā viņš 1920. gada rudenī kļuva par jaundibinātās Latvijas Augstskolas, vēlākās LU, Filoloģijas un filosofijas fakultātes Pedagoģijas nodaļas lektoru. Ģeogrāfijas metodikas mācīšanai nebija paredzētas daudzas lekcijas un arī studentu skaits nebija tik liels, lai nodrošinātu pieredzējušajam pedagogam darbu uz pilnu slodzi, tāpēc F. Adamoviča darbība Latvijas Universitātē norisa ar pārtraukumiem: viņš te strādāja 1920./1921. mācību gadā, tad no 1922. gada jūlija līdz 1924. gada jūlijam un 1927. gada pirmajā pusgadā. Ir ziņas, ka vēl 1931./1932. mācību gadā F. Adamovičs mācījis universitātes studentus, taču 1932. gada 16. janvārī Filoloģijas un filosofijas fakultāte atsauca II šķiras lektora F. Adamoviča ievēlēšanu par lektoru ģeogrāfijas metodikā, jo viņš kā pensionārs nedrīkstēja strādāt algotu darbu.⁶⁰

Skolotāja F. Adamoviča personību raksturo vienkāršība un vispusīgas zināšanas, kuru cienīja laikabiedri, kolēģi un audzēkņi. Tā kā zemeslodi viņš sauca par zemes bumbu, tad dabūja arī šādu iesauku.⁶¹

Jau strādājot Bauskā, viņš rediģēja “Paidagoģisko kalendāru skolotājiem un vecākiem” (1897–1900). Taču visslavenākās bija viņa mācību grāmatas, kurās ieskatās arī mūsdienai skolotāji. Viņa pirmās mācību grāmatas “Ievads dabas mācībās pašdarbībai un pašmācībai” 1. daļa “Gaišs” tika izdota 1908. gadā. Toreiz par skolotāju viņš bija nostrādājis 22 gadus un uzkrājis vērtīgu pieredzi, kas tika nodota tālāk. Domājams, ka bija paredzēts izdot arī šīs grāmatas turpinājumu, taču lielāko Latvijas bibliotēku katalogi neliecina, ka tas būtu izdarīts. Minēto mācību grāmatu izdeva Rīgas Latviešu biedrības Derīgu grāmatu nodaļa, un tās ievadā autors rakstīja: ““Ievads dabas mācībās” nodomāts tiem no latviešu jaunās paaudzes, kuri grib ar pašmācību turpināt tautskolās iegūto izglītību. Viņa nolūks ievadīt dabas mācībās pa pašdarbības ceļu, kurš apzīmēts ar mēģinājumu rindu. Sastādītājs te grib būt tikai

⁶⁰ LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 19. l., 15., 17. lp.

⁶¹ Metuzala-Zuzena, E. (red.) *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CVSI audzēkņu puduris Kalamazū, 1990, 76. lpp.

par ceļa rādītāju; jānostaigā šis ceļš patstāvīgi, savām kājām.” Grāmatas saturu raksturo divas iezīmes:

1. Uzskatāmība – 62 lappušu biežajā grāmatā ir 52 zīmējumi;
2. Praktiskā darbība – katrai ar gaisu saistītajai parādībai piedāvāts vienkāršs, patstāvīgi viegli izpildāms mēģinājums.⁶²

Latvijas skolām 20. gs. 20. gados trūka mācību grāmatu latviešu valodā, jo līdz tam mācību grāmatas tika rakstītas krieviski vai vāciski. Jaunajā Latvijas valstī bija jāraksta arī sava vēsture un ģeogrāfija, jo līdz patstāvīgas valsts dibināšanai tās tika traktētas no Krievijas impērijas viedokļa. Liekot lietā skolotāja praksi un pirmās mācību grāmatas sastādīšanā gūto pieredzi, F. Adamovičs sarakstīja mācību grāmatas ģeogrāfijā pamatskolas 3., 4., 5. un 6. klasei,⁶³ kā arī dabas zinībās, dabas mācībā un lauksaimniecībā pamatskolu kursam.⁶⁴

⁶² Adamovičs, F. *Ievads dabas mācībās pašdarbībai un pašmācībai*. I Gaiss. Rīga: Rīgas Latviešu biedrības Derīgu grāmatu nodaļa, 1908, 62 lpp.

⁶³ Adamovičs, F. *Dzimtenes mācība: ģeogrāfija pamatskolām: 3. klases kurss*, Rīga: Valters un Rapa, 1926, 66 lpp. (4.–8. iesp. virsraksts “Dzimtenes mācība un Latvijas ģeogrāfijas sākums” No 9. līdz 12. iesp. pārstrādājis Jānis Gregors. Pēdējais iespiedums – 12. iesp. Rīga: Valters un Rapa, 1939, 116 lpp.); *Latvijas ģeogrāfija un pirmās ziņas no vispārējās ģeogrāfijas: pamatskolu IV klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1929, 116 lpp.; *Latvijas ģeogrāfija ar dažām papildu ziņām: pamatskolas 4. klases kurss*, 2. iesp. Rīga: Valters un Rapa, 1930, 124 lpp.; *Eiropa un matemātiskā un fiziskā ģeogrāfija: pamatskolas V klases ģeogrāfijas kurss*, (pārstrād. Jānis Gregors), 11. iesp. Rīga: Valters un Rapa, 1939, 128 lpp.; *Āreiropas zemes: Āfrika, Āzija, Amerika, Austrālija*. Rīga: Valters un Rapa, 1925, 132 lpp. (no 1925. līdz 1934. g. iznāca 7 iesp.); *Āreiropas un Latvijas ģeogrāfija: pamatskolu 6. klases kurss* (pārstrād. Jānis Gregors), 10. iesp., Rīga: Valters un Rapa, 1938, 190 lpp. (1.–9. iesp. virsraksts “Āreiropas zemes un Latvijas ģeogrāfija”).

⁶⁴ Adamovičs, F. *Cilvēks: pamatskolu 6. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1930, 84 lpp. (no 1930. līdz 1935. g. iznāca 4 iesp.); *Dzīvā daba: pamatskolu 3. un 4. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1927, 128 lpp. (no 1927. līdz 1931. g. iznāca 4 iesp.); *Dzīvā daba: pamatskolu 5. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1928, 114 lpp. (no 1928. līdz 1931. gadam iznāca 3 iesp.); *Nedzīvā daba, 1. d.* Rīga: Valters un Rapa, 1922, 87 lpp. (no 1922. līdz 1933. g. iznāca 10 iesp.); *Nedzīvā daba: pamatskolu 5. un 6. klases kurss, 2. d.* Rīga: Valters un Rapa, 1926, 120 lpp. (no 1926. līdz 1934. g. iznāca 6 iesp.); Adamovičs, F., Bērziņš, J. *Dabas mācība un lauksaimniecība: pamatskolas 2. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1935, 55 lpp.; Adamovičs, F., Bērziņš, J. *Dabas mācība un lauksaimniecība: pamatskolas 3. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1935, 100 lpp.; Adamovičs, F., Bērziņš, J. *Dabas mācība un lauksaimniecība: pamatskolas 4. klases kurss*. Rīga: Valters un Rapa, 1936, 126 lpp.

Par to, cik atbildīgi un pamatīgi F. Adamovičs sastādīja mācību grāmatas, liecina viņa laikabiedra skolotāja Friča Dravnieka (1873–1967) teiktais, ka “raksti satura ziņā atsvēr vai veselu ģeogrāfijas bibliotēku. Tā, piem., kultūras augu apraksti aizņem tikai 174 lappuses, bet viņu sastādīšanai izmantotas 14 grāmatas vācu, franču, angļu un pat itāliešu valodā. Šīs grāmatas ir vairāku simtu un pat tūkstošu lpp. biezas. Tas rāda, cik pamatīgi Adamovičs vācis un pārbaudījis materiālus. Tādēļ uz Adamoviča sniegtām ziņām arvien var paļauties. Dažreiz gadu desmitiem viņš vācis materiālus itin mazai grāmatai, kā, piemēram, L.⁶⁵ ģeogrāfijai, pamatsk. 4. kl. kursam.”⁶⁶ Atzinīgus vārdus F. Adamoviča veikumam gan mācību iestādēs, gan mācību līdzekļu sastādīšanā veltījis vēl viens viņa laikabiedrs un kolēģis luterāņu mācītājs, skolotājs, folklorists un dzejnieks Ludis Bērziņš (1870–1965), norādot, ka F. Adamovičs “kā ģeogrāfijas speciālists ieņēma Latvijas skolā un zinātnē sevišķi izcilu vietu”.⁶⁷ Vēl cits viņa kolēģis skolotājs un mācību grāmatu ķīmijs sastādītājs Matīss Rācenis-Āriņš (1864–1943) “Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā” devis šādu atsauksmi par F. Adamoviča grāmatas “Nedzīvā daba” pirmo daļu:

“Grāmatiņa varētu noderēt kā pamudinājums pāriet atpakaļ no nenoteiktības, bizošanas pa gaisu uz klasiskās pedagoģijas ceļiem, kas pārbaudīti caur ilgiem laikiem un ir psiholoģiski pamatoti: uz laboratorijas metodēm zem skolotāja vadības un uz bērnu pašdarbību produktīvā kārtā zem skolotāja apģaršanas... Fakti tik skaisti sakārtoti, ka bērnu prātu slēdzieni paši no sevis uzpeldēs. Pašmācības darbu atvieglina arī tas apstāklis, ka ievērota pakāpeniska pāreja no viegla uz grūtu, no uzskatāma uz abstraktu.... Man liekas, ka Fr. Adamoviča grāmatiņa būs viena no vislabākām visā latvju skolas literatūrā.”⁶⁸

Par F. Adamoviča mācību grāmatu popularitāti liecina to daudzkārtēja atkārtota izdošana. Dažas no tām piedzivoja 12 izdevumus un izdotas arī pēc autora nāves. Visām

⁶⁵ L= Latvijas

⁶⁶ Dravnieks, F. Fričis Adamovičs. *Ģeografiski Raksti = Folia Geographica*. Rīga: Latvijas Ģeografijas biedrība, 1933, Nr. 5, 245. lpp.

⁶⁷ LNA LVVA 5213. f., 3. apr., 17. l., 19. lp.

⁶⁸ Rācenis, M. Skolas grāmatu novērtēšanas komisijas atsauksmes un spriedumi: Skolotāju pārstāvja atsauksme par Fr. Adamoviča *Nedzīvā daba* 1. daļu. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 8, 1924, 198., 199. lpp.

F. Adamoviča rakstītajām mācību grāmatām ir šādas pazīmes, kas ir nemainīgi raksturīgas kopš 1908. gada:

1. Uzskatāmība un statistisko ziņu bagātība. Visas grāmatas bija bagātīgi ilustrētas ar kartēm, diagrammām, kartogrammām, ainavu attēliem, zīmējumiem.
2. Pakāpenība. Saturs mācību grāmatās sastādīts no tuvāk novērojamā uz tālāk novērojamu. No uzskatāmā uz abstrakto.
3. Praktiskums. Katrs teorētiskais satura fragments pēc iespējas bija papildināts ar viegliem, uzskatāmiem mēģinājumiem. Piemēram, “Nedzīvās dabas” pirmajā daļā atrodami 193 mēģinājumi, bet “Nedzīvās dabas” otrajā daļā – 211 mēģinājumi (grāmatu apjoms no 84 līdz 119 lappusēm).

Bez mācību grāmatām F. Adamovičs izdeva vairākas grāmatas sērijā “Jaunais zinātnieks”,⁶⁹ cerot tuvināt zinātni tautai, īpaši tās trūcīgākajiem pārstāvjiem, kuriem nebija pieejamas dārgas enciklopēdijas un grāmatas svešvalodās. Viņš dalījās savā pieredzē un zināšanās ar jaunajiem ģeogrāfijas skolotājiem, ne tikai lasot lekcijas ģeogrāfijas metodikā un Latvijas ģeogrāfijā, bet arī uzstājoties konferencēs un publicējot savus rakstus.⁷⁰

20. gs. 20. gadu beigās un 1930. gadā F. Adamovičs kopā ar LU mācībspēkiem Ludvigu Adamoviču, Franci Balodi, Ernestu Blesi, Jāni Endzelīnu, Juri Plāķi, Arnoldu Spekki, Kārli Straubergu, Pēteri Šmitu, Augustu Tenteli un Robertu Vīperu piedalījās rakstu krājuma “Latvieši” pirmās daļas izveidē, kas iznāca 1930. gadā. Viņa spalvai krājumā pieder raksts “Īss pārskats par Latvijas ģeogrāfiju (Ievadam)”. Rakstu krājuma uzdevums bija apkopot un zinātniski objektīvi apgaismot latviešu pagātni, dot ziņas par latviešu dzīves, kultūras un valodas vēsturi no aizvēstures laikiem līdz 19. gadu simtenim.

⁶⁹ Adamovičs, F. *Karstās joslas meži*. Rīga: Valters un Rapa, 1930, 77 lpp.; *Svešzemju kultūras augi, I. Barības augi*. Rīga: Valters un Rapa, 1931, 103 lpp.; *Svešzemju kultūras augi, II. Baudvielas, garšas vielas, tehniski augi*. Rīga: Valters un Rapa, 1931, 81 lpp.

⁷⁰ Adamovičs, F. Daži jautājumi no ģeogrāfijas metodikas. *Skola un zinātne*. Rakstu krāj., I Latviešu Vidusskolas skolotāju biedrība. Rīga, 1925; Daži jautājumi no ģeogrāfijas. *Skola un zinātne*. Rakstu krāj., II Latviešu Vidusskolas skolotāju biedrība. Rīga, 1927; Dzimtenes principi ģeogrāfijā. Pirmās ģeogrāfiskās konferences darbi. *Ģeogrāfiskie raksti, I*. Rīga, 1929, 79.–82. lpp.; Cēloniskais sakars ģeogrāfijas mācībā. Pirmās ģeogrāfiskās konferences darbi. *Ģeogrāfiskie raksti, I*. Rīga, 1929, 108.–110. lpp.

Nevar nepieminēt F. Adamoviča literāro darbību: tulkojumu no svešvalodām. Jau 1893. gadā tika izdotas pazīstamā krievu fabulista Ivana Krilova (1769–1844) fabulas latviski F. Adamoviča tulkojumā. Viņš pazīstams kā veiksmīgs angļu, īpaši Viljama Šekspīra (1564–1616), darbu tulkotājs. Lai minam lugas “Jūlijs Cēzars” (1897), “Makbets” (1898, 1925), “Ričards III” (1902) – darbi, kurus varēja lasīt latviešu valodā un, protams, iestudēt latviešu teātros. Vienmēr darbīgais F. Adamovičs “ar lielu talantu bija latviešu lasītājiem pavēris ceļu uz angļu klasiķiem”.⁷¹ Ir tulkoti arī V. Šekspīra soneti. Manuskriptos palikuši V. Šekspīra lugu “Vētra”, “Ričards II”, “Henrijs IV”, “Koriolāns”, “Cimbēlīns” un “Venēcijas tirgotājs” tulkojumi.⁷² Līdzās V. Šekspīra darbu tulkojumiem skolotājs latviskojis arī krievu rakstnieku Aleksandra Puškina (1799–1837), Mihaila Ļermontova (1814–1841), vācu rakstnieka Johana Volfganga Gētes (1749–1832) un citus darbus.⁷³ Turklāt skolotājs F. Adamovičs rakstīja dzejoļus. Līdzās meistarīgajai cittautu literatūras, galvenokārt dzejas, atdzejošanai/tulkošanai cienījamais skolotājs rakstīja pats. Viņa pirmais dzejolis ar pseidonīmu Donaitis publicēts laikrakstā “Balss” 1880. gadā, bet 1933. gadā iznāca visai apjomīgs dzejas krājums “Rudens ziedi”, kur 276 lappusēs varam iepazīt F. Adamoviču kā dzejnieku dažādām tēmām veltītajā dzejā.

Atzīmējama ir F. Adamoviča sabiedriskā darbība Latvijas Ģeogrāfijas biedrībā, kur viņš darbojās kopš tās dibināšanas 1923. gada 30. janvārī.⁷⁴ Viņš bijis tās priekšnieks (1927–1928), priekšnieka vietnieks (1929–1932) un piedalījies biedrības atklātajos priekšlasījumos un lekciju ciklos, ģeogrāfiskajos pētījumos, ģeogrāfiskās terminoloģijas pilnveidošanā, reģionālajos ģeogrāfiskajos vakaros, populārās lekcijās provincē, sarīkotajās ekskursijās, ģeogrāfiskās bibliotēkas ierīkošanā, ainavu un diapozitīvu kolekciju vākšanā, Latvijas ģeogrāfijas izstāžu

⁷¹ Bērziņš, L. Rīgā mirusi Ella Adamoviča. *Laiks*, 1955, Nr. 35, 3. lpp.

⁷² Zālītis, J. Fricis Adamovičs. Latviešu rakstniecība biogrāfijās. Rīga: Zvaigzne, 2003, 13. lpp.

⁷³ Metuzala-Zuzena, E. (red.) *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CVSI audzēkņu paduris Kalamazū, 1990, 78. lpp.

⁷⁴ Latvijas Ģeogrāfijas biedrība. *Latviešu konversācijas vārdnīca*, 6. sēj. Rīga: Gulbja apgādībā, 1931, 11157., 11158. sl.

sarīkošanā, ģeogrāfisko konferenču sarīkošanā. Turklāt F. Adamovičs aktīvi piedalījās arī Filologu biedrības un Rīgas Latviešu biedrības Valodniecības nodaļas darbībā.⁷⁵

F. Adamoviča ilggadējā pedagoģiskā darbība, ieskaitot mācību grāmatu sastādīšanu, zinātnes popularizēšana un literārā darbība daudz devusi ne tikai laikabiedriem 19. gs. beigās un 20. gs. 1. pusē, tā kā kultūrvēsturiska vērtība saglabāsies daudzām nākamajām paaudzēm. Par godprātīgo un pašizliedzīgo darbu F. Adamoviču divas reizes apbalvoja ar Latvijas augstāko civilo ordeni: 1926. gadā – ar IV šķiras, 1933. gadā – ar III šķiras Triju Zvaigžņu ordeni.⁷⁶

Nozīmīgu lomu katra cilvēka dzīvē ieņem ģimene. F. Adamovičs izaudzināja meitu un dēlu. Meita Margrieta Adamoviča (1896–1954) pēc Otrā pasaules kara palika Latvijā,⁷⁷ bet dēls Ansis Roberts Adamovičs (1900–1972) bija elektroinženieris un pēc Otrā pasaules kara strādāja Vācijā un Kanādā. Mūža beidzamajos gados viņš piedalījās Latviešu tehniskās terminoloģijas vārdnīcas veidošanā.⁷⁸ 20. gs. sākumā mūžībā aizgāja F. Adamoviča sieva un abu bērnu māte. Vēlāk viņš apprecējās ar skolotāju Ellu Kraukstu un dzīvoja Marijas ielā Rīgā, bet vasarās – paša celtajā mājā Sesavas pagastā. Daudzpusīgā skolotāja F. Adamoviča mūžs noslēdzās 1933. gada 19. februārī Rīgā. Apbedīts Jačūnu kapsētā Sesavā.⁷⁹

Skolotāja Ella Adamoviča (1878–1951)

Ella Adamoviča – skolotāja, tulkotāja un dzejnieka Friča Adamoviča otrā sieva – bija zemgaliete. Viņa dzimusi kā Marija Cecilija Ella Krauksts 1878. gada 27. novembrī kalpa ģimenē Sesavas pagastā. Dokumentos vēlāk tika lietots tikai viens vārds Ella. Pēc mājaskolotājas tiesību iegūšanas 1905. gadā Ella

⁷⁵ B. Ludvigs Adamovičs. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1934, Nr. 9, 210. lpp.

⁷⁶ LNA LVVA 1303. f., 2. apr., 24. l., 144.–145. lp.; 28. l., 205.–211. lp.

⁷⁷ Paziņojums par Ellas un Margrietas Adamovičs nāvi. *Laiks*, 1955, Nr. 37, 7. lpp.

⁷⁸ Romans, H., †El. inž. A. R. Adamovičs. *Technikas Apskats*, 1973, Nr. 68, 21. lpp.

⁷⁹ Tomāss Eduards (red.) *Baltijas skolotāju seminārs: 1870–1919*. Rīga: Bijušā Baltijas skolotāju semināra audzēkņu un skolotāju biedrība, 1940, 213. lpp.

Krauksts 1906. gadā sāka strādāt par matemātikas skolotāju Viļa Olava tirdzniecības skolā Rīgā. Tur viņa iepazinās ar nākamā vīru F. Adamoviču. Vēlāk viņa strādāja arī A. Kortī privātgimnāzijā Rīgā, bet Pirmā pasaules kara gados devās uz Krievijas iekšieni, kur 1917./1918. mācību gadā strādāja par matemātikas un vācu valodas skolotāju evakuētajā V. Olava tirdzniecības skolā Pēterburgā.⁸⁰ Atgriezies Latvijā, skolotāja Ella Adamoviča 1922. gadā pabeidza vidusskolas skolotāju sagatavošanas kursu angļu valodas nodaļu, un, lai gan skolotājas personāllietā nav šādu ziņu, Rīgas Skolotāju institūta vēsturei veltītā grāmatā tiek apgalvots, ka 1923. gadā viņa pabeigusi arī Angļu valodas institūtu Rīgā.⁸¹ Tā kā skolotājas personāllietā atrodas ziņas par viņas darbību skolās pēc atgriešanās dzimtenē tikai no 1923. gada, jādomā, ka viņa patiesi cītīgi apguvusi angļu valodu un skolotājam nepieciešamās zināšanas, lai 1923. gadā sāktu strādāt Rīgas pilsētas 3. vidusskolā par angļu valodas skolotāju. Jau nākamajā gadā E. Adamoviča sāka strādāt Rīgas Skolotāju institūtā, kura štatu sarakstos bija arī viņas vīrs Fricis.

Ellu un Frici Adamovičus vienoja kopīgās intereses, kas saistījās ar pedagogiju, valodām un literatūru. Rīgas Skolotāju institūtā E. Adamoviča sāka mācīt angļu valodu skolotāja Jāņa Andreja Burtņieka-Ozoliņa (1894–1959) vietā. Tas nebija viegli, jo skolotājs J. A. Burtņieks bija beidzis Kalifornijas Universitāti un angļu valodu pielietojis gan teorētiski, gan praktiski, dzīvodams vairākus gadus Amerikā, kā arī bija sarakstījis angļiski grāmatu par jaundibināto valsti – Latvijas Republiku.⁸² Un, lai gan pušiem angļu valodas mācīšanās neesot veikusies, meitenes par savu skolotāju un viņas mācīšanas metodēm izteikušās visai atzinīgi. Rīgas Skolotāju institūta audzēkņi angļu valodas stundās dziedājuši angļiski, runājuši par dažādām tēmām, izspēlējot ainas no dzīves. Piemēram, atnesa klasē iepirkumu tīkliņā dažādus dārzenus un augļus un lika audzēkņiem attēlot Daugavmalas tirgu. Stundas nebija drūmas un garlaicīgas,

⁸⁰ LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 208. l.

⁸¹ Metuzala-Zuzena, E. (red.). *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CCSI audzēkņu puduris Kalamazū, 1990, 82. lpp.

⁸² LNA LVVA 1632. f., 1. apr., 3413. l.

bet “gaisotne bija rotaļīga”.⁸³ Angļu valodas apguvi veicināja arī dažu skolnieču sarakste ar vienaudzēm ASV un šo saraksti ierosināja skolotāja E. Adamoviča.

Angļu valodas skolotāja E. Adamoviča savu darbu Rīgas Skolotāju institūtā veica ar mīlestību un prieku.⁸⁴ Pēc Ellas vīra nāves Rīgas Skolotāju institūtā tika nodibināts Friča Adamoviča fonds, kas pēc Rīgas Skolotāju institūta darbības slēgšanas 1938. gadā tika nodots institūta darbības turpinātājiem – Cēsu skolotāju institūtam. F. Adamoviča fondā naudu vairākkārt iemaksājusi viņa atraitne E. Adamoviča, tā godinot sava dzīvesbiedra mūža veikumu.⁸⁵ Ellai un Fricim bija kopīgas intereses un kopīgi uzdevumi – kalpot pedagogijai, sabiedrībai un savai tautai. Arī E. Adamoviča bija mācību grāmatu autore, tikai atšķirībā no sava vīra tās nesastādīja dabaszinātnēs, bet angļu valodā. Viņas 20. gs. 30. gados sastādītā mācību grāmata angļu valodas mācīšanai “My English book” (1935–1939) trijās daļās tika lietota Latvijas pamatskolās⁸⁶ un grāmatu izdeva atkārtoti, jo tā bija kvalitatīva un atbilda visām mācību grāmatas prasībām. Skolotāja E. Adamoviča rakstījusi rakstus arī pedagogiskajā presē⁸⁷ un rakstījusi dzeju. Viens no dzejoļiem ar pseidonīmu Nigella publicēts 1956. gadā Kopenhāgenā izdotajā grāmatā “Latvju sonets 100 gados”.⁸⁸ 20. gs. sākumā viņa aktīvi darbojās Rīgas Latviešu labdarības biedrībā, bet pēc Otrā pasaules kara padomju varas laikā viņas iepriekšējām sabiedriskajām un pedagogiskajām aktivitātēm nebija lemts izpausties. Viņas māsa un daļa vīra radinieku dzīvoja ārzemēs, vēl citi radinieki tika represēti, bet sabiedriskās organizācijas 1940. gadā padomju vara slēdza. Domājams, ka

⁸³ Metuzala-Zuzena, E. (red.) *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CVSI audzēkņu puduris Kalamazū, 1990, 82. lpp.

⁸⁴ Bērziņš, L. Rīgā mirusi Ella Adamoviča. *Laiks*, 1955, Nr. 35, 3. lpp.

⁸⁵ Atceras savas skolas. *Rīts*, 1940, Nr. 9, 2. lpp.; Draudzīgā aicinājuma veltes Cēsu apriņķa skolām. *Cēsu Vēstis*, 1939, Nr. 295, 1. lpp.

⁸⁶ Pamatskolās lietošanai atļauto mācības grāmatu saraksta septītais papildinājums. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1936, Nr. 10, 474. lpp.

⁸⁷ Adamoviča, E. Sarunas valodas nozīme. *Izglītības Mēnešraksts*, 1943, Nr. 8, 179.–182. lpp.

⁸⁸ Dziļleja, K. Latvju sonets 100 gados. Kopenhāgena: Imanta, 1956, 151 lpp.

par viņu vecumdienās parūpējās vīra meita no pirmās laulības Margrieta Adamoviča, kas arī dzīvoja Rīgā.⁸⁹

Skolotāju E. Adamoviču noteikti var dēvēt par tikumīgu latviešu sievieti. Mūsdienās, kad mainījušās vērtības un uzskati, tas var likties dīvaini un šāds apzīmējums var tikt pat pārprasts, ja kādu dēvējam par tikumīgu cilvēku. Arī viņas skolēni “tikumības sludināšanas dēļ” par skolotāju zobojās un, vien pieauguši, saprata dažu aizrādījumu un sarunu patieso mērķi.⁹⁰ Bet tikumība saistīta ar zināmiem principiem, paaudzēs iegūtām atziņām un pārliecību, kas raksturo personības stingro un skaidro raksturu, nosaka tās dzīves pamatlinijas. Tas ir sava veida zīmogs godīgām un principu vadītām personībām, un tāda neapšaubāmi bija E. Adamoviča. Viņa deva padomus pat ģimenes dzīvei – kādai skolotājai ieteica dzīvot ar savu vīru kopā, neraugoties uz problēmām ar darbu un attālumu starp skolām, kurās abi strādāja. E. Adamoviča uzskatīja, ka “kaut vai garoza” jāēd, bet vīram ar sievu jādzīvo kopā.⁹¹ Skolotājas “moralizēšana piešķīra viņai daudzas iesaukas: Angliete, Adammašīna, Sinder-Ella no skaņu līdzības ar Pelnrušķīti (klasē lasīta pasaka)” un, protams, Elliņa, kas tika atvasināts no viņas kristāmvārda Ella.⁹²

Rīgas Skolotāju institūta audzēkņu E. Adamovičas raksturojumā nozīmīga vieta atvēlēta ne tikai viņas labsirdībai, pacietībai, patriotismam un latviskajam dzīvesveidam, bet arī ārējam izskatam, kas liecina par sakārtotību un zināmiem principiem skolotājas pašas dzīvē. Pēc vīra zaudēšanas viņa negērbās vairs koši un spilgti, viņai vienmēr mugurā bija “melna kleita ar baltu apkaklīti un melnu vilnas jaku, pieskaņotām tumšām zeķēm un melnām korpēm ar platu siksnu un ar mūžīgo dzintara krellju virkni kā vienīgo rotaslietu”, bet “18. novembrī un citu svinību gadījumos viņa valkāja izcili vērtīgu Zemgales tautastērpu, kam brunčos ieausto “rozīšu” virknes un divvirzienu izvilsuma krekla piedurknes bija tik vilinoši

⁸⁹ Paziņojums par Ellas un Margrietas Adamovičs nāvi. *Laiks*, 1955, Nr. 37, 7. lpp.

⁹⁰ Metuzala-Zuzena, E. (red.) *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CVSI audzēkņu puduris Kalamazū, 1990, 83.–84. lpp.

⁹¹ Turpat, 85. lpp.

⁹² Turpat, 83. lpp.

skaistas, ka gribējās aptaustīt. Bez dzintara krellēm, gar kaklu sīkākām, uz leju krietnu bumbiņu lielumā, neesmu Ellu redzējusi nevienu dienu”.⁹³

Pēc Otrā pasaules kara E. Adamoviča palika Latvijā un 1950. gada 14. septembrī devās pelnītā mūžības atpūtā. Apbedīta Rīgas Meža kapos. Palikusi viņas ticība ne tikai saviem audzēkņiem, bet arī Dievam un Latvijai un, protams, viņas paveiktais pedagogijā, kas dzīvo tālāk viņas audzēkņos un viņu darba un mūža turpinātājos.

Jāpiebilst, ka par skolotājiem strādājuši arī citi no Adamoviču dzimtas – Jaņa Adamoviča brāļa Friča mazmeita Klāra Freienberga (1887–1983) strādājusi Rīgā un Dundagā un pratusi lieliski iemācīt “grāmatvešanas⁹⁴ principus”.⁹⁵ Skolotāja J. Adamoviča māsassēls Jānis Dreiberģs (1854–1932) mācījis skolēnus Dundagā, Rīgā, Pēterburgā, Upesgrīvā, dibinājis korus, biedrības, darbojies skolotāju biedrībās un rakstījis pedagogiskus rakstus, par ko 1926. gadā saņēmis IV šķiras Triju Zvaigžņu ordeni.⁹⁶ Un radinieku pulkā atrodami arī vēl citi uzvārdi, taču šis bija stāsts par Jani Adamoviču un viņa bērniem Ludvīgu, Valdu Elizabeti un Vilhelmīni, brālēnu Frici un viņa kundzi Ellu, kuru dokumentos sastopams Adamoviču uzvārds.

Summary

The Contribution of the Adamovičs Family to Education in Latvia

The Adamovičs family originates from the village of Dundaga in Courland, Latvia. Members of this family have been working in Courland and other parts of Latvia as teachers. Jānis Adamovičs (1858–1930) acquired education to be a teacher in the Teachers Training-Seminar in Irmilau, Courland, and worked in the schools of Courland from 1877 to 1925. As was the tradition in those times he

⁹³ Metuzala-Zuzena, E. (red.) *Rīgas Skolotāju institūts (1922. g.–1938. g.) un Cēsu Valsts skolotāju institūts (1938. g.–1940. g.)*. Kalamazū: RSI un CVSI audzēkņu puduris Kalamazū, 1990, 84. lpp.

⁹⁴ Grāmatvedības.

⁹⁵ Ķiploks, E. Savai skolai pateicos. *Laiks*, 1967, Nr. 25, 3. lpp.

⁹⁶ LNA LVVA 1303. f., 2. apr., 24. l., 174.–175. lp.

was not only a teacher but also the organ-player in the local Protestant churches where he conducted the choir and the orchestra. To show the merits of Jānis Adamovičs the elementary school in Stende where he had worked for a long time in 1939 was named after him. It was canceled under the Soviet rule in 1951. In 1975 the elementary school in Stende was closed down.

His children became teachers, too. His son Ludvigs Adamovičs (1884–1943) studied theology at the University of Dorpat/Tartu. Later he worked as a teacher of religion at the 1st State Secondary school in Riga and became an assistant professor at the University of Latvia in 1920 and in 1929 a professor. He was also the Dean of the Faculty of Theology in the University of Latvia (1927–1929, 1937–1939) and the Vice-principal of the University of Latvia (1929–1931, 1933–1936) and the Minister of Education of Latvia (1934–1935). Ludvigs Adamovičs is also known as the author of scientific articles and books and among them textbooks for the education of religion. He specialized in the research of church-history and his research has not lost its relevance today. The professor Ludvigs Adamovičs was the first Latvian scholar to visit the archives of the Herrenhut Brotherhood/ Moravian Brothers in Herrenhut, Germany, where he did academic research (1928–1929) which he used in his doctoral dissertation “Church and Belief in the Parishes of the Herrenhut Brotherhood in Latvia” (1929). In 1939 the Scientific Research Foundation of the University of Latvia granted the resources and he visited Herrnhut once more. He took part in congresses which were about religious subjects and international teachers’ congresses. He was one of the organizers of the 15th International Congress for Secondary school teachers in Riga in 1933. In the summer of 1940 after the Soviet occupation he was dismissed from the University of Latvia. Under the Soviet rule religion was crossed out from curricula of schools and from the list of subjects taught at university (“religion is opium for the people”). Ludvigs Adamovičs had to finish his activities in the Latvian-Finish Association, the Riga Latvian Society, the Riga Rotary Club and others. His sister Valda Elizabete Zariņa (born Adamoviča, 1892–1979) worked as a teacher in Riga and in Courland and some years at the elementary school in Stende, where her father had worked. Their sister Vilhelmīne Ozoliņa (born Adamoviča, 1897–1979) worked as a teacher in Courland and was married to a clergyman. In June 1941 Ludvigs Adamovičs and his sister Vilhelmīne Ozoliņa with their families were deported by the Soviet power to Siberia where Ludvigs was shot in 1943 as a counterrevolutionary. The cousin of Jānis Adamovičs, a teacher and

a writer, a graduate from the Baltic Teachers' Training Seminar and of the Teachers' Training Institute of St. Petersburg, Fricis Adamovičs (1863–1933) is also a well known personality. He worked as a teacher in Latvia, Poland and Russia. After the foundation of Latvia in 1918 he became a teacher in the 1st Riga State Secondary school, at the Teachers' Training Institute in Riga and part of the academic staff of the University of Latvia. Fricis Adamovičs is known for his textbooks in geography and natural sciences, he also translated from English to Latvian. His translations of works and plays of William Shakespeare are well received. He also translated works of the Russian best known fabulist Iwan Krylov, Russian poets Alexander Pushkin and Mikhail Lermontov, the German poet Johann Wolfgang Goethe into Latvian. The wife of Fricis Adamovičs, Ella Adamoviča (born Krauksts, 1878–1951), before the First World War was a teacher at Vilis Olavs Commerce-School in Riga where at those days Fricis Adamovičs also worked. In 1923 she became a teacher of English at the 3rd Secondary school of Riga and later at the Teachers' Training Institutes in Riga and in Cēsis. She is the author of the English textbook in three parts for elementary schools: "My English Book" (1935–1939). Fricis and Ella Adamoviči wrote poems. The teachers Jānis, Ludvigs and Fricis Adamoviči were awarded the "Order of the Three Stars". Fricis Adamovičs received it twice (in 1926 and in 1933, as well as Ludvigs Adamovičs (in 1928 and in 1934).

Other relatives of the Adamovičs family worked as teachers too, so they all made an important contribution to education in Latvia in the 19th, in the 20th – and as we can say – in the 21st century as well.

LUDVIGA ADAMOVIČA IEGULDĪJUMS FOLKLORAS PĒTNIECĪBĀ

Ingus Barovskis

Dr. philol., Alberta koledža

Valdošie pētniecības virzieni, ietekmes, attīstība un teorijas starpkaru periodā

Laikā, kad savu darbību latviešu senreligiijas pētniecībā uzsāk Ludvigs Adamovičs (1884–1943), folkloristikas virzienos un teorijās notikušas vairākas izmaiņas, kas pietuvina šo nozari starptautiskajam kontekstam. Protams, apjomā ierobežota raksta ietvaros nav iespējams skrupulozi analizēt visus valdošos virzienus un teorijas, kas ir pamatā starpkaru senreligiijas pētījumiem, tāpēc uzmanība pievērsta tikai tām ietekmēm, kuras ir aktuālas L. Adamoviča darbos. Raksta ietvaros lietots jēdziens “senreligiija”, ņemot vērā, ka šādu jēdzienu: 1) izvēlas lietot pats L. Adamovičs, aprakstot seno latviešu ticības sistēmu (L. Adamovičs lieto abus jēdzienus – gan “mitoloģija”, gan “religiija”, tomēr šie jēdzieni tiek šķirti); 2) jēdziens “mitoloģija”, pretstatot jēdzienam “senreligiija”, iekļauj šaurāku nozīmi, uz ko norāda ne tikai L. Adamovičs, bet arī, piemēram, Haralds Biezais.¹

20. gs. sākumā valdošā animisma un dabas mitoloģijas skolas pārstāvju, piemēram, Jēkaba Lautenbaha-Jūsmaņa un Anša Lerha-Puškaiša idejas līdz ar P. Šmita un viņa sekotāju idejām tiek atzītas par nepilnīgām un reliģijpētniecībā kritiski vērtējamām. Ir parādījušies pirmie nopietnie zinātniskie mēģinājumi ar izvērstu metodoloģiju un pētniecisko aparātu, piemēram, P. Šmita darbs “Latvju mitoloģija” (1918, otrs atkārtots, papildināts izdevums 1926), uz kuru vadošie pētnieki, tai skaitā arī

¹ Biezais, H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006, 13. lpp.

L. Adamovičs, atsaucas kā uz pirmo darbu “pilnā mērā objektīvas zinātnes limenī”², lai gan norāda, ka tas ir pētījums folklorā, ne reliģijā, tātad šaurākā jomā. Var just L. Adamoviča (un ne tikai) netiksmi pret to, ka P. Šmits atturējies no mītisko priekšstatu sakārtošanas vēsturiski ģenētiskā gaitā.³ Tajā pašā laikā šie pētījumi ir arī pamatā animisma un dabas mitoloģijas skolas kritikai, kaut gan pilnībā no tās ietekmes neatbrīvojas (piemēram, P. Šmits). Šajā laikā top vēlāk trimdā strādājošā Kārļa Strauberga pirmie pētījumi senreliģijas (jeb mitoloģijas) jautājumos, izdots Luda Bērziņa pētījums “Dievs latviešu tautasdziesmās” (1900), kā arī pētījumi par latviešu tautasdziesmām,⁴ savu ieguldījumu sniedz arī mākslas vēsturnieks Ernests Brastiņš, kurš lielākoties nodarbojas ar konstruacionismu, vēsturnieks Arveds Švābe un teologi Edgars Rumba un Eduards Zicāns, kuru uzmanības lokā nonāk tieši latviešu folklorā, t. i., latviešu senreliģijas jautājumi.

Laikmetam raksturīgs sazarots pētniecisko pieeju un metožu klāsts, ko nosaka vairāki faktori. Pirmkārt – pētnieciskā lauka paplašināšanās, jaunāko teoriju apguve un līdzšinējo pētījumu kritisks izvērtējums saistībā ar latviešu senreliģijas avotu (folkloras materiālu), kas veido jaunu tēmu loku un jaunu skatījumu (piemēram, K. Straubergs, L. Adamovičs). Otrkārt – pētniecībā iesaistās dažādu apakšnozaru pētnieki, piemēram, K. Straubergs ir klasiskais filologs, P. Šmits – valodnieks, savukārt L. Adamovičs un vairāki citi pārstāv teoloģiju. Tiek izmantotas dažādas metodoloģijas, kas izgūtas no salīdzinošās valodniecības, vēstures, arī reliģijas fenomenoloģijas, veidojot unikālu skatu uz folkloru un mitoloģiju jeb senreliģiju. Popularitāti iegūst arī somu skolas idejas, no kurām ietekmējas P. Šmits, arī K. Straubergs un kuras starpkaru periodā kļūst aktuālas Latviešu folkloras krātuves darbībā, īpaši folkloristes Annas Bērzkālnes ietekmē.⁵ Starpkaru periods

² Adamovičs, L. *Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*. Rīga: Kr. Barona biedrības apgāds, 1937, 47. lpp.

³ *Ibid.*, 47. lpp.

⁴ Piemēram, *Epitets latviešu tautas dziesmās* (1926), *Latviešu tautas dziesmas nozāres* (1927), *Satīra un humors latviešu latviešu tautas dziesmās* (1927).

⁵ Treija, R. *Annas Bērzkālnes darbība latviešu folkloristikā starptautisko sakaru kontekstā*. Promocijas darbs, 2013, 120. lpp.

folkloristikas/senrelīģijas pētījumu ziņā tiek uzskatīts par vienu no auglīgākajiem latviešu mitoloģijas pētījumu jomā.⁶

Teorētiskajā un metodoloģiskajā laukā attiecīgā laikmeta galvenais uzdevums, šķiet, ir izvērtēt tautiskā romantisma laika mantojumu (proti, pseidopanteona ideju) un izveidot jaunas pieejas folkloras vākumu interpretācijai. Uz šādu darbības mehānismu norāda arī folkloristikas vēstures pētnieks Toms Ķencis līdz šim visaptverošākajā pētījumā par latviešu folkloristikas vēstures attīstību.⁷ Tiesa, vismaz redzamāko pētnieku darbībā romantisma virziena pārvērtējums nebūtu uzsverams kā starpkaru perioda darbības galvenais mērķis, jo, piemēram, t. s. teologu spārns šādam pārvērtējumam nododas vismazāk, vairāk koncentrējoties uz reliģijas fenomenoloģijas ieviešanu mitoloģijas avotu (tātad folkloras) pētniecībā. Nenoliedzami, ka reliģijas fenomenoloģijas teoriju izmantošana ir novatorisks pavērsiens folkloras pētniecībā, jo tās ir daudz tuvākas nekā, piemēram, valodniecības metodes (P. Šmits). Kaut gan šeit jāņem vērā visai redzamā norobežošanās – P. Šmits un citi ne-teologi runā par mitoloģiju/folkloru, savukārt L. Adamovičs, vēlāk arī H. Biezais un citi konsekventi lieto jau minēto jēdzienu “senrelīģija”, ar to apzīmējot plašāku priekšstatu kopu par mitoloģiju un folkloru. Tāpēc starpkaru perioda pētniecībā iespējams runāt par diviem lielākiem virzieniem – folkloras pētniecības attīstību un senrelīģijas pētniecības novirziena izveidošanos.

Šajā laikā, kā jau minēts, latviešu folkloristikā būtiskas bijušas Edvarda B. Teilora (*Edward Burnett Tylor*) un Herberta Spensera (*Herbert Spencer*) teorijas par animismu, kurām pievienojas pētniecības aizsākuma laiku (19. gs., 20. gs. sākums) ievērojamākie folkloras pētnieki Latvijā – Kārlis Kasparsons, A. Lerhis-Puškaitis, Mārtiņš Bruņenieks un citi. Tāpat aktuālas ir šo jau minēto sociologu un etnogrāfu evolucionisma idejas, kas ietver mītu attīstību un pilnveidošanos. Jāsecina gan, ka vismaz animisma idejas parādās arī vēlākā laika pētniecībā, piemēram, P. Šmita darbos, kaut arī kritiski izvērtētas, tomēr aktuālas.

⁶ Ķencis, T. *A disciplinary history of Latvian mythology*. Tartu: University of Tartu Press, 2012, 105.

⁷ *Ibid.*, 106–141.

Būtisks faktors, kas sekmē ne tikai folkloras, bet arī mitoloģijas un senreligisko priekšstatu pētniecību, ir to avotu apkopojums un vākums. Pētniecībai ir pieejamas ne tikai Krišjāņa Barona "Latvju dainas" (1894–1915), bet arī P. Šmita "Latviešu tautas pasakas un teikas" (1925–1937), "Latviešu tautas ticējumu" (1940–1941) krājums, arī J. Endzelīna un R. Klaustiņa rediģētās "Latvju tautas dainas". Ja līdz šim senreligijas priekšstatu pētniecības pamatavots bija dainoloģija (tautasdziesmu pētniecība), nu notiek lai gan ne konsekventa, tomēr manāma virzīšanās uz pasaku pētniecību, kam sevišķi pievēršas K. Straubergs un P. Šmits. Arī L. Adamovičs savos nozīmīgākajos pētījumos izmanto pasaku tekstus vismaz salīdzinājumam un papildinājumam tautasdziesmu kontekstā, virzoties uz plašiem un visaptverošiem senreligijas un folkloras pētījumiem. Novatoriska pieeja ir laikmetam raksturīgā centrēšanās ne tikai uz folkloras materiāliem, bet arī baznīcu vizitāciju dokumentiem, raganu prāvu protokoliem un citiem vēstures materiāliem.

Šajā laikā tiek izvirzīts arī nozarei būtisks jautājums, proti, kas ir mitoloģija, folkloras, senreligija. Izvērtējot valdošos pieņēmumus, P. Šmits mitoloģiju definē kā atliekas no seno pagānu ticējumiem,⁸ kas ir viens no šā laika, šķiet, universālākajiem skaidrojumiem, uz ko daudzkārt atsaucas ne viens vien latviešu senreligijas pētnieks, piemēram, K. Strauberga darbos "Viņa saule" (1922) un "Pasaules jūra" (1937) kvantitatīvi bieži atrodamas atsauces uz P. Šmita "Latvju mitoloģiju". Jautājumiem par mitoloģijas definējumu pievēršas arī L. Adamovičs vairākos pētījumos, kas tiks aplūkoti turpmāk rakstā.

Iezīmējas arī jaunas līnijas, piemēram, mēģinājumi latviešu senreligiskos priekšstatus pielīdzināt sengrieķu mītiem un mītiskās pasaules uzbūves sistēmai, kas ne vienmēr ir pietiekami pamatoti idejiskā formā, kaut gan tehniski šādas līdzības avotu analīzes rezultātā ir iespējams atrast. Šādas idejas samērā bieži parādās K. Strauberga pētījumos ("Viņa saule" u. c.).

Šajā laikā Latvijas senreligijas pētniecības vidē aktuālas ir, piemēram, V. Vunta (*W. Vundt*) tautas psiholoģijas idejas, kur tautas dvēsele ir pētāma arī ar mītu palīdzību. Šīs idejas

⁸ Šmits, P. Valodas liecības par senajiem baltiem. *Latvieši II*, red. Balodis, F., Šmits, P. Rīga: Valters un Rapa, 1932, 176. lpp.

parādās gan P. Šmita “Latvju mitoloģijā”, gan arī plašajā, jau atsevišķa pētījuma cienīgajā ievadā 1925. gada pasaku pirmajam sējumam. Aktuālas ir arī Maksa Millera (*Max Müller*) teorijas, citi, piemēram, A. Švābe atsaucas uz Emīla Dirkeima (*Emile David Durkheim*) un Džeimsa Freizera (*James Frazer*) idejām.

Līdz ar L. Adamoviču un Voldemāru Maldoni izveidojas arī fenomenoloģiskais virziens senrelīģijas un folkloras pētniecībā. Varētu teikt, ka tas ir viens no L. Adamoviča lielākajiem pienesumiem tieši mitoloģijas (senrelīģijas) pētniecības laukā, jo atšķirībā no P. Šmita, K. Strauberga un citiem tā laika vadošajiem pētniekiem ļauj palūkoties uz mitoloģiju nevis kā uz seniem pagānu ticējumiem, bet kā faktu, ka mitoloģija ir sekundāra reliģijas parādība, reliģiskās pieredzes projekcija prāta un fantāzijas sfērā, spēks jeb vara, ko cilvēks pārdzīvo reliģiskajā pieredzē un ko viņš, pielīdzinot pašam sev, apbalvo ar gribu, dabū viņa atziņā arī vārdu un veidu.⁹ L. Adamoviča pētniecībā reliģijas fenomenoloģijas idejas aktualizējas īpaši nīderlandiešu teologa Džerarda van der Lēva (*Gerard van der Leew*) kontekstā. L. Adamovičs un V. Maldonis pētniecības laukā ienes arī etnologa Lisjēna Levī-Brila (*Lucien Lévy-Bruhl*) tēmas. Relīģijas fenomenoloģijas metodoloģija parādās gandrīz visos L. Adamoviča pētījumos. Šis laiks gan ir nenoliedzami vērtējams kā reliģijas fenomenoloģijas uzplaukums tieši teoloģiskos jautājumos, piemēram, V. Maldoņa, G. Menšinga, K. Kundziņa, A. Freija, H. Biezā un E. Rumbas darbos,¹⁰ tāpēc nav nekas pārsteidzošs, ka šī pieeja ienāk arī latviešu senrelīģijas pētījumos.

Starpkaru perioda pētniecības laukā iezīmējas arī konkrētas diskusiju tēmas, kuras ir aktuālas lielākajai pētnieku daļai. Viena no tādām ir jautājums par mītiskās pasaules uzbūvi un izpratni par to. Piemēram, K. Straubergs izvērza pieņēmumu, ka latviešu senrelīģiskajos priekšstatos galvenais akcents likts uz horizontālo pasaules dalījumu, proti, mītiskā pasaule sastāv no divām daļām – šīs pasaules (dzīvo cilvēku pasaules) un viņas saules, kas īpaši izvērsts pētījumā “Viņa saule”. Mūsdienu

⁹ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā. *Senatne un Māksla* 4. 1936: 210. lpp.

¹⁰ Gills, N. Relīģiski-filozofisko rakstu (1925.–1936. g.) autori un filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība (1922.–1940. g.) Latvijā. *Relīģiski-filozofiski raksti VI*, 1997: 32. lpp.

laikmeta analizē tas dēvēts par K. Strauberga estaholoģiju,¹¹ taču L. Adamovičs, oponentējot K. Straubergam, runā par trīsdaļīgo pasaules modeli: “Šķiet, diezgan skaidri tverams mītiskais uzskats, ka aiz visiem kalniem un ezeriem pašā zemes malā jeb jūrmalā pie apvāršņa sastopas šīs zemes, debesu (Debeskalna) un pazemes (viņas saules) robežas. Tur aug mītiskais Debesu koks, kura zaros savā noteiktā laikā novietojas Saule, Mēness un citi spidekļi.”¹² Šādas diskusijas attiecīgajā laikā veidojas sporādiski, pārsvarā balstoties citu pētnieku pieņēmumu kritizēšanā, un ir uzskatāms pierādījums vienotas pētnieciskās metodes trūkumam. Klasiskās mitoloģijas, valodniecības un reliģijas fenomenoloģijas metožu saistījums ar latviešu senrelīģijas avota – folkloras – pētniecību veido arī zināmas neskaidrības, piemēram, K. Strauberga mēģinājumus saistīt baltu mitoloģiju ar grieķu mītiem u. c.

Neskatoties uz to, folkloristikas aspektā L. Adamoviča veiktie pētījumi seno latviešu mītiskajos priekšstatos jeb senrelīģijā ir laikmetam novatoriski un ienes jaunas idejas tēmas pētniecības aspektā. L. Adamovičs ir viens no pirmajiem, kas konsekventi lieto jēdzienu “senrelīģija”, lielākoties šķirot šī jēdziena nozīmi no tādiem jēdzieniem kā “mitoloģija” un “folklorā”.

Kā jau minēts, galvenā L. Adamoviča pieeja balstās Dž. van der Lēva “Relīģijas fenomenoloģijā” (*Phenomenologie der Religion*), kurā L. Adamovičs atrod savu skaidrojumu jēdzienam “mitoloģija” kā sekundārai dabas parādībai, reliģiskās pieredzes projekcijai prāta un fantāzijas sfērā. “[...] un fantāzijas darbības auglis ir dažādas mitoloģiskās būtnes, vairāk vai mazāk antropomorfizētas dievības.”¹³ Aktualizētas tiek filoloģijas un salīdzinošo reliģiju pētnieka Hermaņa Ūzenera (*Herman Usener*) idejas par daudzdievības izcelšanos, uz kurām pamatojas arī L. Adamovičs.

Kā nozīmīgs faktors pētniecības attīstībā minami arī izdevumi, kuros arvien vairāk parādās publikācijas par folkloru, mitoloģiju un senrelīģiju, piemēram, izdevums “Senatne un

¹¹ Kencis, T. *A disciplinary history of Latvian mythology*, op. cit., 134.

¹² Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava. Latvijas Universitātes raksti. Teoloģijas fakultātes sērija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 25. lpp.

¹³ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā, op. cit. 210. lpp.

Māksla” publicē pētījumus senvēsturē, etnogrāfijā, folklorā, Latvijas Universitāte sāk izdot Latvijas Universitātes rakstu sējumus (jo sevišķi Teoloģijas fakultātes sēriju), kur publicējas ne tikai L. Adamovičs, bet arī citi ievērojami teologi, kuru uzmanības lokā parādās mitoloģijas un folkloras tēmas (E. Zicāns, E. Rumba u. c.). Nozīmīgs ir “Izglītības Ministrijas Mēnešraksts”, kur tāpat pieejamas latviešu senreligiģijas jautājumiem veltītas publikācijas.

L. Adamoviča zinātniskās darbības vispārīgs raksturojums

Turpmāk rakstā uzmanība pievērsta būtiskāko L. Adamoviča darbu analīzei. Pie nozīmīgākajiem un analīzes vērtajiem pētījumiem pieskaitāmas šādas L. Adamoviča publikācijas: “Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā”¹⁴ (1936), “Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā”¹⁵ (1937), “Senlatviešu pasaules ainava”¹⁶ (1938), “Senlatviešu mitoloģija”¹⁷ (1956), “Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā: (Senlatviešu Olimps) Tautas dziesmas par debesu kāpnēm: literāra un mitoloģiska studija”¹⁸ (1940). Idejas par senreligiģiju un tās korelāciju ar kristīgo reliģiju atrodamas arī tādos pētījumos kā “Dzimtenes baznīcas vēsture” (1927), raksti Konversācijas vārdnīcā, kā arī citi darbi, kas parāda nopietnu L. Adamoviča interesi tieši senreligiģiju pētījumu laukā.

L. Adamovičs iekļaujas to pētnieku lokā, kas latviešu folklorā meklē senreligiģiskās idejas, uzsverot, ka folklorā ir baltu senreligiģijas avots. Taču senreligiģijas rituālās uzbūves principos L. Adamoviča darbos kopumā saskatāmi rekonstrukcijas mēģinājumi. Sava laika pētniecībā L. Adamoviča darbi tiek

¹⁴ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā, op. cit., 218. lpp.

¹⁵ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija. Vēstures atziņas un tēlojumi*. Rīga: Izglītības ministrijas izdevums, 1937, 79. lpp.

¹⁶ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava. Latvijas Universitātes raksti. Teoloģijas fakultātes sērija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938.

¹⁷ Adamovičs, L. *Senlatviešu mitoloģija. Latviešu tautas dziesmas. XI*, red. A. Švābe, K. Straubergs, E. Hauzenberga-Šturma. Kopenhāgena: Imanta, 1956, 557.–576. lpp.

¹⁸ Adamovičs, L. *Dižā debesu sēta latviešu mītoloģijā: (Senlatviešu Olimps). Tautas dziesmas par debesu kāpnēm: literāra un mītoloģiska studija. Latvijas Universitātes raksti. Teoloģijas fakultātes sērija. 1. sēj., Nr. 5–6*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1940.

izmantoti, veidojot kontinuitāti, kas izbeidzas, sākoties padomju režīmam. Ņemot vērā L. Adamovičam izvirzītās apsūdzības un PSRS vadības piespriesto sodu, padomju laikā viņa darbībai netiek pievērsta nekāda uzmanība. Teju pirmais pieminējums atrodams Ojāra Ambaiņa “Latviešu folkloristikas vēsturē” (1989), izvēršot L. Adamoviča kritiku un idejiski pasniedzot L. Adamoviča darbu citātus kā nopēlumu pagānisma un senreligisko rituālu izpausmēm, piemēram:

“K. Strauberģs te pieslejas P. Šmita aizsāktajam latviešu mitoloģijas konkrētās izpausmes virzienam, kaut arī neiet tālāk par folklorā un latviešu vēstures dokumentos konstatējamo mitoloģisko un reliģisko elementu salīdzinājumu. Soli tālāk to mijiedarbes teorētiskā izvērtējuma un vēsturiskā skatījuma ziņā sper L. Adamovičs, kura referātu un rakstu vidū ir arī monogrāfiska rakstura pētījumi par pūķi latviešu folklorā, par kristīgās baznīcas cīņu pret latviešu folkloru.”¹⁹

Šis ir viens no pirmajiem L. Adamoviča pieminējumiem padomju laika noslēgumā, tiesa gan – kritiskiem, reducējoties uz feodālās sabiedrības kritiku, uzsverot kristīgās baznīcas cīņu pret latviešu folkloru un citādām laikmeta noteiktām niansēm, kam raksturīga kopēja pirmskara folkloristikas nosodišana un somu skolas kritika. Citādi ir ar trimdā notiekošajiem pētījumiem folklorā un senreligiskajos priekšstatos, kur, piemēram, H. Biezais savos pētījumos visai izteikti veido diskusiju ar L. Adamoviča pieņēmumiem. Šo abu pētnieku diskusija balstās dievības Māras izcelsmes ģenēzē.²⁰

Rezumējot, L. Adamovičs ir viens no tiem latviešu pētniekiem, kura uzmanības lokā ir senā baltu reliģija, tās praktiskās izpausmes un paradumu pētniecība līdz kristietības ienākšanai. Sevišķi šim jautājumam L. Adamovičs pievēršas pēc 1930. gada. Turklāt raksts “Zur Geschichte der altlettischen Religion”, kas publicēts krājumā “Studia theologica II” (1940), padara šos pētījumus pieejamus arī starptautiskai auditorijai. Līdz ar to L. Adamovičs kļūst par vienu no retajiem senreligijas pētniekiem, kuri ne tikai veido pētniecisko domu Latvijā, bet arī ļauj starptautiskajai pētnieciskajai videi ielūkoties latviešu senreligijas jautājumos.

¹⁹ Ambainis, O. *Latviešu folkloristikas vēsture*. Rīga: Zinātne, 1989, 88 lpp.

²⁰ Biezais, H. *Seno latviešu galvenās dievietes*, op. cit., 61. lpp.

Ārpus šī raksta robežām atstāti tie L. Adamoviča pētījumi,²¹ kas veltīti Latvijas baznīcas vēsturei, piemēram, “Latvijas baznīcas vēsture” (1961), “Dzimtenes baznīcas vēsture” (1947), “Raksti par Latvijas baznīcas vēsturi” (1978), “Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740” (1963) un kas izdoti gan atkārtotos izdevumos, gan jau pēc L. Adamoviča nāves; kaut arī daļā no šiem pētījumiem L. Adamovičs pieskaras arī pagāniskajai senrelīģijai un tās sinkrētismam kristīgajā reliģijā, tomēr tieši folkloras pētniecības laukā nozīmīgākie ir turpmāk rakstā aplūkoti darbi.

Nozīmīgāko pētījumu apskats

Šajā nodaļā galvenā uzmanība pievērsta dažiem nozīmīgākajiem L. Adamoviča rakstiem, kas veltīti folkloristikas (t. i., senrelīģijas) pētniecībai. Protams, tie nav vienīgie L. Adamoviča raksti par senrelīģiju, taču tie uzskatāmi par novatoriskiem un kontinuitatīviem pat mūsdienu zinātnē, jo pievēršas jautājumiem, kas baltu senrelīģijas pētniecībā aktuāli arī šobrīd, bet savā laikā bija pat ļoti moderni. Šajos pētījumos iezīmējas būtiska nianse, kas raksturīga visiem L. Adamoviča darbiem, proti, centrēšanās uz dievību panteonu, taču šis panteons ir konsekvents, varētu teikt, ka tiek veidots samērā vienots priekšstats par seno latviešu reliģisko sistēmu, ko autors attīsta no pirmajiem tēmai veltītajiem darbiem līdz pat pēdējām publikācijām.

“Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā” (1936)

Pētījums uzskatāms par vienu no nozīmīgākajiem L. Adamoviča darbiem, kas sasaucas ar valdošajiem pieņēmumiem attiecīgās tēmas izpētē ne tikai Latvijā, bet arī cittautu pētījumos, kur diferenciācija un integrācija pētīta mitoloģijas kontekstā. L. Adamoviča darbs un tā teorētiskās nostādnes sasaucas ar, piemēram, franču mitologa Žorža Dimezila (*Georges Dumézil*) koncepciju un teorētiskajām nostādnēm indoeiropiešu mitoloģijas kopainā. Šajā laikā Ž. Dimezils izvīrta pieņēmumu par trīsdaļīgu struktūru indoeiropiešu ideoloģijā un sociālajās

²¹ Pilnu bibliogrāfiju izstrādājusi Freimane, A., Talonen, J. *Bibliography of Ludvigs Adamovičs*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2005.

attiecībās, ko viņš definē kā triju funkciju sistēmu. Triju funkciju sistēmā pirmā ir maģiski juridiskā funkcija, ko pārstāv priesteri, un Ž. Dimezils pieņem, ka atbilstošie dievi pārsvarā pastāv pāros, vienam reprezentējot reliģisko pusi, bet otram – juridisko (piemēram, vēdu Varuna – vēdu Mitra). Otrā funkcija ir militāra, ko sabiedrībā pārstāv karavīri, bet mitoloģijā tādas dievības kā Indra, Tors un Marss. Savukārt trešā funkcija ir zemkopība ar dievībām, kas aizbilst par auglību, materiālo turību, veselību – pēc Ž. Dimezila uzskatiem, piemēram, Dioskūri, Freija, Kvirins un citi.²²

Ž. Dimezila teorijām bija arī sekotāji, piemēram, S. Vikanders (*Stig Wikander*), vēlāk arī J. Puhvels (*Jaan Puhvels*) un citi.²³ Taču, teorijai attīstoties un pilnveidojoties, Ž. Dimezils un viņa sekotāji nonāk pie secinājuma, ka binārās opozīcijas ir pamatā sociālajam un ideoloģiskajam trīsdaļīgumam, tomēr ar to palīdzību līdz galam izskaidrot visus indoeiropiešu senreliģijas pavērsienus nav iespējams.²⁴

Uz šīs teorijas bāzes gandrīz analogiskus pieņēmumus izvirza arī L. Adamovičs, analizējot diferenciācijas un integrācijas procesus latviešu senreliģisko priekšstatu kopumā. L. Adamovičs pretstata Dieva un Pērķona attiecības, uzsverot, ka Pērķons ir negaisa un tumšās debesu simbolikas reprezentants, savukārt Dievs – gaišais debesu reprezentants,²⁵ tātad abas šīs dievības ir raksturojamas kā pāris. Savukārt diferenciācijas procesi šajā gadījumā vērojami situācijās, kad kulta īpatnību noteiktais duālisms dažos gadījumos var zust un Pērķons iekļaujas Dieva tēlā, integrējas tajā. Tieši ar šo darbu latviešu senreliģijas pētniecībā aizsākas meklējumi izpratnei par dievību un mītisko tēlu rašanās procesiem un sakarībām. L. Adamovičs šajā rakstā pievēršas jautājumiem, kas senreliģijas pētniecībā ir aktuāli arī mūsdienās, piemēram, Jumja nozīmei un funkcijām, dažādām mātēm, Dieva un Pērķona tēliem, izvirzot ideju, ka mītiskie tēli var veidoties, vienam tēlam

²² Sk. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва: Наука, 1986.

²³ Scott, C. Littleton. *Indo-European Religions: History of Study. The Encyclopaedia of Religion Vol. 7.* New York, London, 1987, p. 210–211.

²⁴ *Ibid.*, p. 211

²⁵ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā, op. cit., 215. lpp.

pārdaloties vairākās dievībās vai arī vairākiem dievību tēliem saplūstot. To L. Adamovičs pamatoti dēvē par diferenciācijas un integrācijas procesu.

Novatoriskākais rakstā ir norāde uz dievību diferenciācijas iespējamību dažādās formās, tiesa, izvirzot piemērus, kas ne vienmēr ir pietiekami viennozīmīgi. L. Adamoviča diferenciācijas procesa izpratnē, piemēram, Jumis, kas transformējas Miežu Jumī, Rudzu Jumī, Linu Jumī, šķiet, vairāk vērtēts pēc nosaukuma līdzības, mazāk pēc funkcijām un minētās dievības problemātiskās izpratnes senreligijas kontekstā. Par visumā precīzu atzīstama ideja par dievībām, kuru diferenciācijas process notiek “ģimenes” ietvaros, proti, pamatdievībām līdzās parādās to dēli, meitas, mātes, sievas u. c. Šādā kontekstā no vienas dievības attīstās citas dievības, veidojot gan dievību ģimeni, gan pilnīgi atsevišķas parādības (piemēram, Mēness dēli, Saules meitas).

Pretējs process diferenciācijai ir integrācija, proti, dievības saplūst, apvienojas vienā dievības tēlā, taču šie procesi savstarpēji neizslēdz viens otru. Šeit L. Adamovičs precīzi atzīmē, ka šāds process vērojams jau minētajā Jumja un arī Pērkonā tēlā, nosaucot to par “svārstīšanos starp totalismu un plūralismu”.²⁶

Savā laikā šīs idejas bija novatoriskas, un vēlāk tām uzmanību pievērša cits senreligijas pētnieks – H. Biezais, kurš balstījās jau jaunākās pieejās un historiogrāfijā. Lai gan H. Biezais iebilst pret L. Adamoviča teorijām, tomēr neko idejiski jaunu tajās neienes. H. Biezā pretargumentācija balstās idejā, ka ģimenes jēdziens (tātad L. Adamoviča teorija par diferenciāciju ģimenes lokā) nav pilnvērtīgs, jo mītisko tēlu ģimenes saiknes nav identificējamās avotu satura dēļ. Piemēram, Pērkons, pēc H. Biezā uzskatiem, tiek raksturots pēc tā funkcijām (Rūcējs, Kalējs), kas ietilpina diferenciācijas ideju viena tēla, nevis ģimenes ietvaros.²⁷ H. Biezais apstrīd vēl vairākus citus L. Adamoviča pieņēmumus, taču kopumā jāsecina, ka L. Adamoviča pētījums ir viens no pirmajiem, kas pievērš šai tēmai uzmanību, rosina diskusiju, tāpēc vērtējams kā nozīmīgs

²⁶ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā, op. cit., 215. lpp.

²⁷ Biezais, H. Romiešu un latviešu īpašo dievu problēma. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10, (555), 1993, 32.–37. lpp.

ne tikai paša L. Adamoviča pētniecības kontekstā, bet baltu senrelīģijas pētniecībā vispār.

Kā jau tas vairākkārt uzsvērts, L. Adamovičs folkloristikā ienāk ar jaunu mitoloģijas definējumu, uzsverot, ka mitoloģija ir sekundāra reliģijas parādība, reliģiskas pieredzes projekcija prāta un fantāzijas sfērā.²⁸ Izvērtējot šo secinājumu attiecīgā laika folkloristikas uzskatu kontekstā, tas ir vērā ņemams un novatorisks. Var atsaukties kaut vai uz P. Šmita mēģinājumiem saistīt šādu mītisko būtņu variācijas ar aizguvumiem un līdzībām citu tautu mītos, kas ne vienmēr ir pamatotas un folkloras tekstos balstītas idejas, jo tas, ka līdzīgi mītiskie tēli parādās ne tikai baltiem, bet arī citām tautām nebūt nenozīmē aizguvumu, tikpat labi iespējama mītisko priekšstatu vienlaicīga veidošanās, balstoties uz līdzīgu domāšanas mehānismu. 20. gs. vidū šo jautājumu turpina risināt H. Biezais, gan balstoties uz modernākām metodēm, tomēr nemainot jautājuma būtību. Vērtējot L. Adamoviča pieeju, secināms, ka tiek šķirti jēdzieni “latviešu folklorā” un “senlatviešu mitoloģijā”, kas līdz galam tomēr nav pamatoti. Tomēr svarīga ir L. Adamoviča diskusija ar K. Straubergu jautājumā par senlatviešu reliģiju, kur, kā apgalvo Straubergs, būtisks ir kults, dogma un mīts, ko L. Adamovičs apstrīd, uzsverot reliģiskā pārdzīvošana ideju.

Jāsecina, ka 20. gs. sākumā, kad top šis L. Adamoviča darbs, ir atjaunojusies interese par seno baltu un indoeiropiešu reliģiju kā vienotu sistēmu. Šīs sistēmas pētniecībai pievērsies, piemēram, reliģiju vēsturnieks Hermans Ginterts (*Hermann Gintert*), teologs Rūdolfs Oto (*Rudolf Otto*), medievālists Francs R. Šrēders (*Franz Rolf Schröder*) u. c., veidojot salīdzinošo mitoloģijas pētniecību. Šim virzienam piederīgs arī L. Adamoviča aplūkotais darbs.

Diferenciācijas un integrācijas jautājumi mitoloģijā jeb senrelīģijā kopumā ir aktuāli arī mūsdienu pētniecībā un pat mūsdienu mītiskajos priekšstatos, līdz ar to šis L. Adamoviča pētījums uzskatāms par vienu no pirmajiem, kas pievērsās gan nozīmīga jautājuma izpētei, gan arī modernai pētniecības formai.

²⁸ Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā, op. cit., 210. lpp.

“Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā” (1937)

Vērā ņemams L. Adamoviča devums senrelīģijas un folkloras pētniecībā ir 1937. gadā publicētā monogrāfija “Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā”, kur autors aplūko latviešu mitoloģiju jeb senrelīģiju visai plašā tvērumā, apskatot gan debesus dievības, gan htonisko sfēru, gan arī rituālus: svētkus, kultus, kas ar tiem saistīti, un tamlīdzīgi. Līdzās P. Šmita “Mitoloģijas” abiem izdevumiem šis nenoliedzami ir viens no sava laika plašākajiem pētījumiem par mītiskajiem priekšstatiem, turklāt tas ir īpašs ar vairākām iezīmēm. Pirmkārt, autors, veidojot analīzi, balstās uz plašu materiālu kopu, otrkārt, kritiski izvērtē pētījumus (arī ārzemju), kas veikti pirms viņa, treškārt, L. Adamovičs norobežojas no pētāmo parādību izpausmes salīdzinājuma citās kultūrās, kas izteikti raksturīga, piemēram, P. Šmitam, bet ne vienmēr ir pamatota. Tomēr būtiska ir pieeja, ka folkloras materiāls kā pētniecības objekts tiek diferencēts pēc tā iespējamā slāņojuma. Lai gan šāda pieeja lielākoties ir veiksmīga, ne vienmēr ir skaidrs, pēc kādiem kritērijiem L. Adamovičs ir atlasījis tos priekšstatus un avotus, kuri būtu tiešām attiecināmi uz vēlo dzelzs laikmetu. L. Adamovičs veic dekonstrukciju, bāzējoties uz noteiktām pazīmēm, taču tās ir atkarīgas no interpretācijas. Šajā pētījumā arī parādās konsekventas reliģijas fenomenoloģijas idejas, atsaucoties, piemēram, uz V. Maldoni, kurš meklē latviešu folklorā svētuma jēdzienu,²⁹ saistot to ar laikmetam raksturīgo reliģijas fenomenoloģiju un reliģijas psiholoģiju.

Jāpiebilst gan, ka iepriekšējo pētījumu analīzē L. Adamoviča pārmetumi ne vienmēr ir pamatoti, piemēram, nostāšanās pret laikmetam raksturīgo animisma pieeju netiek pamatota citādi kā tikai ar to, ka animisms latviešiem ir svešs. Šis apgalvojums pamatos ir neprecīzs – veļu godināšana latviešu folkloras materiālos ir visai bieži sastopams process, un tā analīze atkarīga no izmantotās metodoloģijas, proti, dvēseļu (mirušo) kults ir cieši saistīts ar animismā esošajiem priekšstatiem par dvēseli it visur. Šī priekšstata saknes rodamas M. Bruņenieka 1899. gadā publicētajos uzskatos: “Nomirušo dvēseles jeb veļi zināmos gadījumos un laikos atstāj apakšzemi un ierodas virs zemes; arī

²⁹ Adamovičs, L. *Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*, op. cit., 52. lpp.

dažiem dzīviem cilvēkiem (sevišķi raganām) ir iespēja uz kādu laiku noiēt apakšzemē.”³⁰ Iespējams, apziņa, ka avoti ir neviennozīmīgi, šādu apgalvojumu noraidītu, lai gan L. Adamovičs uzsver, ka senrakstu materiāls ir rūpīgi jāsiņā, iekams to iestrādāt senlatviešu reliģijas celtnē, jo laikā no 13. līdz 16. gs. un vēl 18. gs. daudz kas var būt attīstījies un pieņēmis citu veidu.³¹ Šāda pieeja nav nepareiza, taču rada problēmas – attīstība un jaunais veids, kā L. Adamovičs to definē, bieži vien avotos ir tik dziļi iekausēts, ka nošķirt jaunāka laika pienesumu ir gandrīz neiespējami. Turklāt ideālo avotu meklējumi ir traktējami kā visai abstrakts jautājums. Nosacīti L. Adamovičs izvirza pieņēmumu, ka latviešu mitoloģijā mitu kā tādu nav, tiesa, izmantodams ļoti šauru šī jēdziena traktējumu – mīti ir nostāsti par dieviem un viņu varoņdarbiem. Taču apgalvojums, ka “Senlatviešu reliģijas attīstība lielā mērā patvarīgi konstruēta, liekot pamatos divi apšaubāmus principus: vienpusīgo animismu un bāreņu nodibināto vispārcilvēcības ticību,”³² norāda jau uz nopietnu izvērtējumu un pamatotām atziņām, aplūkojot iepriekšējos pētījumus, piemēram, K. Kasparsona, M. Ārona un R. Klaustiņa rakstus.

Tiesa, darbs ir arī kritizējams, piemēram, L. Adamovičs apgalvo, ka Latvijas ģeogrāfiskie apstākļi ir pamatā tam, ka folklorā nav “stipru spriegumu un spilgtu pretstatu (.), jūtu pārmērīgā uzbudinājuma un ekstātisku elementu”.³³ Izvirzītā tēze ir neprecīza gan no folkloras materiāla viedokļa, kur visai bieži sastopami spilgti pretstatu pāri (piemēram, pasaku motīvos spilgtus pretstatu pārus veido iniciācijas pasaku motīvi, varoņa cīņa ar pretspēku, tāpat teikās – kaitējošās būtnes tiek tēlotas kā negatīvas un darbojas kā pretspēks pozitīvajam, tam, kas nejausi iemaldīties to teritorijā), gan no ekstātiskā elementa noliegšanas viedokļa, kas arī ir sastopams pasaku motīvos (piemēram, šamaniskās iniciācijas motīvos, kur to veido dažādas reālījas, piemēram, putnu dziesmas klausīšanās, tādējādi nonākt citā pasaules telpas daļā). Tiesa, šajā gadījumā būtiska ir ne tikai paša L. Adamoviča pieeja, bet folkloras pētniecībā

³⁰ Bruņenieks, M. Veco latviešu māņticība. *Mājas Viesa Mēnešraksts*, Nr. 11, 1899: 825. lpp.

³¹ Adamovičs, L. *Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*, op. cit. 46 lpp.

³² *Ibid.*, 47. lpp.

³³ *Ibid.*, 53. lpp.

20. gs. 20.–30. gados valdošais uzskats, ka mītiskie priekšstati lielākoties gūstami tikai tautasdziesmu materiālā. Vienu no pamatojumiem šādai pieejai izvirza jau P. Šmits, uzsverot, ka pasakas “ir stipri sagrozītas pēc jaunāku laiku rakstiem un kaimiņu tautu māņiem”³⁴ un tieši tautasdziesmas ir tās, kam dodama priekšroka. Arī L. Adamovičs savā monogrāfijā raksta, ka tautasdziesmām un ticējumiem dodama priekšroka, gan piebilstot par hronoloģijas problēmām.³⁵ Tautasdziesmas kā pamatmateriāls izmantotas lielākajā daļā L. Adamoviča pētījumu, kaut gan, piemēram, rakstā par “Senlatviešu pasaules ainavu”³⁶ arī pasaku motīvi tiek pieminēti kā būtisks pasaules mītiskās ainavas raksturojošs avots. Tā ir laikmeta valdošā attieksme, jo mitoloģijas pētniecībā pasakas kā nopietnu avotu sāk izmantot tikai 20. gs. beigās.³⁷

Galvenās tēmas, kurām šajā pētījumā L. Adamovičs pievērš uzmanību, patiesībā lielākoties ir viss latviešu mītiskās sistēmas kopums. Brīžiem gan nonākot vispārinātos secinājumos, piemēram, analizējot “ticību dzīvam nepersoniskam spēkam”, piemēram, Lielajai pirmmātei Zemei, ko autors traktē kā vispirmatnīgāko reliģijas slāni, tomēr šo visnotaļ daudznozīmīgo apzīmējumu vispārinot visai primitīvā skaidrojumā, balstoties paša kritizētajā animisma pieejā un reducējot to uz priekšstatiem par dzīvību un nāvi – dzimšana kā dzīvības spēks, bet nāve un viss, kas ar to saistīts, kā iznīcības spēks –, turoties atstātus no atdzimšanas idejas. Jautājumu par viņu sauli jeb htonisko telpu visā savā pētniecības lokā L. Adamovičs reducē uz vienusīgu skatījumu kā tikai mirušo telpu, ignorējot šīs mītiskās pasaules daļas daudzveidīgo nozīmi. Arī veļu valsts traktējums kā smilšu kalniņš tomēr ir vienusīgs skatījums, jo latviešu folklorā redzams, ka veļu valsts ir arī daudzas citas mītiskās telpas daļas, piemēram, kapsēta, pazeme, baznīca (var pieņemt, ka pēdējā šādu funkciju ieguvusi no tradīcijas baznīcās veikt reālus apbedījumus).

³⁴ Šmits, P. Seno Latviešu ticība. *Latvijas arhaioloģija*, red. F. Balodis. Rīga: Valters un Rapa, 1926, 63–64. lpp.

³⁵ Adamovičs, L. *Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*. op. cit., 46. lpp.

³⁶ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava*, op. cit., 34. lpp.

³⁷ Drīzule, R. Dieva un Velna mitoloģiskie personificējumi latviešu folklorā. *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*, sast. J. Darbiniece. Rīga: Zinātne, 1988, 71–90. lpp.

Diskutabls ir jautājums par folklorā esošajiem ēniem, māžiem, t. s. ļaunajiem veļiem, kas ir kaitnieciski un bīstami. No vienas puses, tieši šajā aspektā ir vērojami jaunāka laika uzslāņojumi, balstoties kristietiskajos priekšstatos, taču L. Adamovičs to traktē kā pirmatnīgāku ideju. Šis jautājums ir neskaids un diskutabls arī mūsdienu folkloristikā.

Visnotaļ plaši aplūkots jautājums par Dieva tēlu. Analizējot Pērkona un Dieva attiecības, L. Adamovičs raksturo Pērkonu kā negaisa un tumšo debesu simbolikas nesēju. Pērkonu L. Adamovičs liek pārī blakus Dievam – gaišo debesu simbolam, turpat norādot, ka kulta specifikāciju prasītais duālisms vajadzības gadījumā varēja atkal izzust un Pērkonš atkal iekļauties Dieva mītiskajā tēlā.

Visnotaļ izvērstā un avotos balstītā analīze tiek sniegta jautājumos par rituāliem, kas saistīti ar dzimšanu, kāzām un bērēm, t. i., par dzimtas kultu. Analizēti tiek lauksaimniecības un citi svētki, ziedoņumi un dievu tēli. Šeit gan iebildumu rada apgalvojums (un tam līdzīgi), ka 16.–18. gs. rakstu ziņas ir droši attiecināmas uz 13. gs., piemēram, “dažādiem vēsturiskiem aprakstiem 16. un 17. gs. un tautasdziesmām un uzrakstītām paražām iespējams diezgan labi iztēloties atvadu svinības”.³⁸ Kaut gan L. Adamovičs balstās uz htoniku materiāliem, tomēr jāņem vērā, ka šie materiāli nesniedz liecības par tradīciju vēlajā dzelzs laikmetā, bet tajā brīdī, kad tradīcija tikusi pierakstīta, tāpēc šāda pieeja uztverama kā pārlietu liela rekonstrukcija.

Sevišķu uzmanību L. Adamovičs velta Laimas–Māras ģenezei latviešu mitoloģijā, kas jau nonācis P. Šmita uzmanības lokā, vēlāk šim jautājumam pievēršas H. Biezais, mūsdienu pētniecībā arī Janīna Kursīte, piemēram, monogrāfijā “Latviešu folklorā mītu spoguļi” (1996). Šeit gan jāpiebilst, ka vienotus un neapgāžamus secinājumus par šīm dievībām tā arī nav izdevies izdarīt, vairāk balstoties atsevišķās interpretācijās, metodēs un pieņēmumos.

“Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā” līdzās tādiem pētījumiem kā P. Šmita “Latvju mitoloģija” veido pētījumu materiālu, uz kā pamata vēlāk attīstās plašāka izpratne par latviešu folkloristiku.

³⁸ Adamovičs, L. *Seno latviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*, op. cit., 83. lpp.

“*Senlatviešu pasaules ainava*” (1938)

L. Adamoviča darbībā īpaši atzīmējams Latvijas Universitātes rakstu Teoloģijas sērijā publicētais pētījums “Senlatviešu pasaules ainava”, kam piešķirta prēmija “Par pētījumiem Latvijas dabas un kultūras laukā”.³⁹ Darbam ir trīs nodaļas: Debesu kalns un debesu dievību attiecības ar to, Saules koks, Pasaules trīs stāvi. Nobeigumā sniegts plašs kopsavilkums franču valodā, padarot pētījumu pieejamu starptautiskajai sabiedrībai. L. Adamoviča analizētie jautājumi par mītiskās pasaules uzbūvi šajā rakstā atzīmējami kā aktuāli ne tikai pirmskara, bet arī mūsdienu pētniecībā, kur par tiem rakstījusi, piemēram, J. Kursīte un citi. Šeit L. Adamovičs kā avotus izmanto gan K. Barona “Latvju dainas”, gan J. Endzelīna un R. Klaustiņa rediģētās “Latvju tautas dainas”, gan P. Šmita “Latviešu tautas pasakas un teikas”, kas norāda uz visai plašu materiālu un rūpīgu pieeju avotu atlasei un analīzei.

Par pētījumu tika plaši diskutēts, jo jautājums par mītisko pasauli un tās uzbūvi ir diskutabls senrelīģijas pētniecībā vispār. Viens no izvērstākajiem un kritiskākajiem rakstiem pieder teologam profesoram Eduardam Zicānam (1884–1946). E. Zicāna iebildumi balstās galvenokārt⁴⁰ L. Adamoviča jau pašā raksta sākumā iezīmētajā un raksta nobeigumā formulētajā secinājumā par senlatviešu turēšanos pie uzskata par trim stāviem pasaules ainavā – pazeme, zeme, debesis.⁴¹ Kā jau iepriekš minēts, jautājums par mītiskās pasaules uzbūvi ir diskutabls un avotos atrodams pierādījums gan vertikālajai, gan horizontālajai pasaules uzbūves shēmai. Par mītiskās pasaules uzbūvi runā arī K. Straubergs rakstos “Viņa saule” (1922) un “Pasaules jūra” (1937),⁴² izvirzot pieņēmumu par horizontālo pasaules dalījumu. E. Zicāns recenzijā norāda, ka L. Adamovičs ir sastapies ar grūtībām, kuras nav izdevies pilnībā pārvarēt,⁴³

³⁹ Prēmijas par pētījumiem Latvijas dabas un kultūras laukā. *Kurzemes Vārds*, Nr. 56, 1939. g. 9. marts: 1. lpp.

⁴⁰ Zicāns, E. L. Adamovičs – Senlatviešu pasaules ainava. *Ceļš*, Nr. 3, 1939: 200. lpp.

⁴¹ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava*. op. cit., 38. lpp.

⁴² Straubergs, K. Viņa saule. *Izglītības ministrijas mēnešraksts*, Nr. 6, 1922: 604–618. lpp.; Pasaules jūra. *Senatne un Māksla*, Nr. 4, 1937: 169–174. lpp.

⁴³ Zicāns, E. L. Adamovičs – Senlatviešu pasaules ainava. *Ceļš*, Nr. 3, 1939: 200. lpp.

un jāsecina, ka šie pārmetumi ir pamatoti arī no mūsdienu pētniecības viedokļa. Problemātiskākais ir jautājums par debesu kalnu, kur L. Adamovičs mēģina risināt ledus kalna simbolisko nozīmi, izvirzot pieņēmumu, ka tas ir debesu simbols, taču neņemot vērā, ka tā sadragāšana jeb saskaldīšana nav līdz galam izskaidrota, tāpat arī jautājums par to, kas ir jātnieks, kas saskalda kalnu. Līdz ar to nav iespējams ledus kalnu viennozīmīgi pieskaitīt debesu simboliem. Norādīts tiek uz līdzībām ar pasaku motīvos esošo princesi ledus kalnā (AT 530 motīvs), taču tuvāk šo sakarību L. Adamovičs neanalizē – uz to kā galveno kļūdu tēmas atklāsmē norāda arī E. Zicāns. Jautājums par ledus kalna simbolisko nozīmi un saistību ar htonisko telpu, izvērtējot visus pieejamos folkloras avotus, ir diezgan skaidrs, kaut gan starpkaru perioda pētniecība lielākoties balstās pieņēmumā, ka pazemes jeb htoniskā pasaule atrodas ļoti konkrētās mītiskās telpas daļās. Līdzīgi rakstā tiek risināts jautājums par Saules gaitām no rietumiem uz austrumiem, ko L. Adamovičs pamato ar tautasdziesmām, kur pierāda, ka Saules neredzamais nakts atceļš vedot pa pasaules jūru aiz apvāršņa,⁴⁴ taču izvēlētās dziesmas neraksturo Saules atceļu. Kopumā nozīmīgi ir jau tas vien, ka L. Adamovičs ir mēģinājis risināt šo jautājumu.

Diskutabli vērtējama nodaļa “Pasaules trīs stāvi”, kur L. Adamovičs raksta, ka “Dieva vārda pirmnozīme ir debesis (to apgalvo arī P. Šmits – I. B.) un ar šo vārdu varēja apzīmēt tikai tādu būtni, kas bija ar debesi saistīta. Senlatviešu Dievs, kaut arī uzņēmis sevī arī zemes kultūras kopēju, pirmtēvu, var būt tikai debesu iemītnieks. Kāpināta antropomorfizācija atvieglināja viņa debesu mītnes iztēli.”⁴⁵ L. Adamovičs šeit pamatojas uz P. Šmita un J. Endzelīna valodnieciskajiem argumentiem par Dieva vārda izcelsmi, kaut gan mitoloģijas pētījumos šāds arguments vien ir nepietiekams, jo valodnieciskā pieeja ne vienmēr saskan ar avotos redzamo, piemēram, Dieva forma, kas sastopama pasakās un kurā Dievs veda vīra izskatā ierodas pie ļaudīm. Nekur nav norādīts, ka šī Dieva pamatmītnes vieta ir debesis, uz ko norāda arī E. Zicāns. Līdz ar to L. Adamoviča tēze, ka senlatviešu Dieva dabiskā mītne ir debesis un pasaules

⁴⁴ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava*, op. cit., 6. lpp.

⁴⁵ *Ibid.*, 28. lpp.

augšējais jeb trešais stāvs ir debesis,⁴⁶ uzskatāma par nepilnīgu. Tomēr kopumā šis L. Adamoviča pētījums ir nozīmīgs darbs, kas aplūko mītiskās pasaules uzbūvi, izejot no dažādiem aspektiem un avotu analīzes. L. Adamovičs ir viens no pirmajiem, kas norāda uz mītiskās pasaules nenoteiktību, proti, nonākot pazemē, varonis var nonākt debesīs.⁴⁷

Vērtīgs rakstā ir kristietības un senreligijas ideju sinkrētisma analīzes mēģinājums, L. Adamovičs uzskata, ka kristīgās baznīcas un latviešu senreligijas priekšstati ir teju vienādi jautājumos par pasaules telpas uzbūvi, kas gan ir pietiekami diskutabls jautājums, jo kristīgās ticības ietekmē, sevišķi vācu mācītāju sludinātajos priekšstatos par debesīm un elli, veidojas trīsdaļīgās pasaules modelis – zeme, pazeme (elle) un debesis, līdz ar to secinājums par trīsdaļīgās pasaules uzbūves nostiprināšanos tieši kristīgās reliģijas ietekmē ir vērā ņemams un pamatots.

Nenoliedzami, arī mūsdienās šis L. Adamoviča raksts sniedz diskusijas iespēju un piedāvā izvērstu analīzi sarežģītajā mītiskās pasaules uzbūves jautājumā. Jautājums par mītiskās pasaules uzbūvi ir aktuāls ne tikai L. Adamoviča darbības laikā, bet arī mūsdienu folkloras pētniecībā, tāpēc analizēts arī vairākos mūsdienu pētījumos, piemēram, J. Kursītes⁴⁸ darbos, J. Upenieci (Staugas) pētījumos dzīvnieku kontekstā⁴⁹ un citu zinātnieku darbos, kas veltīti gan kosmogonijai, gan arī citiem aktuāliem aspektiem, kuros būtisks ir mītiskās pasaules uzbūves jautājums.

“Dižā debesu sēta (Senlatviešu Olimps). Tautas dziesmas par debesu kāpnēm: literāra un mītoloģiska studija” (1940)

Raksts “Dižā debesu sēta” ir viens no pēdējiem L. Adamoviča pētījumiem, ņemot vērā, ka 1941. gadā Adamovičs tiek deportēts un divus gadus vēlāk mirst.⁵⁰ Tomēr gadu pirms izsūtījuma viņš pievēršas jautājumam par senlatviešu Olimpu vai vismaz mēģinājumiem radīt priekšstatu par debesu sētas uzbūvi, par pamatu

⁴⁶ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava*, op. cit., 39. lpp.

⁴⁷ *Ibid.*, 35. lpp.

⁴⁸ Piemēram, atsevišķas nodaļas monogrāfijā: Kursīte, J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996.

⁴⁹ Piemēram, raksts: Upeniece, J. Putni un dzīvnieki kosmogonijā. *Platforma 2*, sast. Upeniece, J. Rīga: Zinātne, 2004, 127–143. lpp.

⁵⁰ Ķiploks, E. *Taisnības dēļ vajātie: luterāņu mācītāji ciešanu ceļā*. ASV: Lat. ev. luteriskā baznīca Amerikā, 1993, 89. lpp.

ņemot latviešu tautasdziesmas. L. Adamovičs izvirza ideju par debesu sētu, kas tautasdziesmās attēlota līdzīgi zemnieka sētai, atšķirība vērojama tikai tajā, ka debesu sēta dēvējama par dižo sētu. Šeit gan jāpiebilst, ka līdzīgu ideju izvirza arī A. Švābe, kurš pret šo L. Adamoviča pieņēmumu izturas noraidoši,⁵¹ norādot uz avotu kritikas trūkumu, taču pats pieņem salīdzinājumu ar turīga zemnieka sētu, kura galu galā kļūst par debesu sētas prototipu.⁵² Taču var piekrist L. Adamovičam, ka tautasdziesmās aizgūtie vārdi ir pamats aizdomām, ka šo dziesmu teksti ir pārveidoti vēlākā laikā. Problemātisks ir jautājums par Dieva dēlu un Saules meitu tēlojumu analogi tēva dēliem un mātes meitām. Dievs un Saule, pēc L. Adamoviča secinājuma, dzīvo antropomorfu dzīvi, bet mīti par tiem avotos saglabājušies tikai deformētos, pārveidotos fragmentos. Par līdzīgām tēmām, proti, Dieva namu, runā jau Ludis Bērziņš, uzskatot, ka tas pazīstams jau pirmskristīgajos laikos. Protams, L. Adamoviča pētījums ir vairāk balstīts jaunākos secinājumos, taču paradoksāli – mēģinājums runāt par t. s. latviešu Olimpu ir gana nepamatots, jo, izvērtējot dievību sistēmu, Olimpa struktūra neparādās vai ir ļoti nosacīta, lai gan L. Adamovičs uzsver, ka “tautas dziesmas nav saglabājušas pilnīgi vienveidīgu priekšstatu par dižās debesu sētas iekārtu”.⁵³ Šis secinājums ievada jaunu problēmu loku L. Adamoviča pētījumu tematikā, kas, iespējams, tiktu attīstīta, taču to aptur 1941. gads. L. Adamovičs uzsver, ka mītu rekonstrukcija nav viegls uzdevums, definējot mītu rekonstrukciju kā meklējumus pēc sistēmas, kurā šos mītu fragmentus iespējams ievietot atbilstoši to psiholoģiskajai struktūrai.⁵⁴ Tātad šajā pētījumā L. Adamovičs aizsāk diskusiju par latviešu senrelīģijas avotu un kopainas sistematizācijas nepieciešamību un problēmām, kas ar to saistās. Uz šī raksta nozīmību norāda arī K. Straubergs apskatā “Latviešu folklorā 40 gados”.⁵⁵

⁵¹ V. A., *Lielā jeb dižā debesu sēta*. (Prof. Dr. theol. L. Adamoviča referāts RLB zin.-kom. sēdē.), *Skolu Dzīve*, Nr. 5, 1939. g. 1. janv., 14. lpp.

⁵² Švābe, A. Dievs latviešu mitoloģijā. *Latviešu konversācijas vārdnīca. III sēj.* sast. Arveds Švābe. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934–1935, 5596. sleja.

⁵³ Adamovičs, L. Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā. *LU raksti, Teoloģijas fakultātes sērija*. Nr. 5. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 1940, 393. lpp.

⁵⁴ *Ibid.*, 321. lpp.

⁵⁵ Straubergs, K. Latviešu folklorā 40 gados. *Universitas*, Nr. 6, 1959. g., 1. sept.: 36–39. lpp.

Nobeigums

Kā jau minēts, ārpus raksta ietvariem paliek vairāki L. Adamoviča darbi, piemēram, baznīcas vēsturei veltītie, kur atsevišķu nodaļu ietvaros aplūkots baltu senrelīģijas jautājums, tāpat arī šaurākām tēmām veltītie pētījumi, piemēram, par pūķi latviešu mitoloģijā (1940) un daži citi.

L. Adamoviča pētījumi savā laikā un arī vēlāk, īpaši trimdas folkloristu vidū, rada diskusijas dažos būtiskos jautājumos. Visizteiktākā diskusija veidojas ar H. Biezo (jau pēc L. Adamoviča nāves, līdz ar to tā ir H. Biezā diskusija ar L. Adamoviča tekstu) par tādām dievībām kā Māra un Laima. L. Adamoviča priekšstatos Māra ir dievība, kas radusies no senlatviešu likteņdieves Laimas un katoliskās svētās Marijas sajaukuma,⁵⁶ tajā pašā laikā diferencējot apzīmējumus Māršava, Māršala kā atsevišķas dievības, nevis tikai Māras pavārdus. H. Biezais ieilgst, uzsverot, ka šie secinājumi ir diskutabli, jo vēsturiskais materiāls dod dažādas interpretācijas iespējas. Šis jautājums ir neskaidrs arī mūsdienu pētniecībā. Uz jautājumu par Māršas saistību ne tikai ar Māru, bet arī Laimu L. Adamovičs neatbild.

Rezumējot L. Adamoviča nozīmi un devumu folkloras un mitoloģijas (senrelīģijas) pētījumu laukā, secināms, ka L. Adamoviča pētījumi kvantitatīvi tiek izmantoti pat biežāk nekā P. Šmita savulaik monumentālā "Latvju mitoloģija". Iespējams, tas skaidrojams ar plašo tematisko loku, ko L. Adamovičs aplūko, lai arī viņa secinājumi ne vienmēr ir vērtējami viennozīmīgi, un joprojām diskutabli un pat vēl mūsdienās līdz galam neizpētīto tēmu (diferenciācijas un integrācijas jautājums, debesu sēta, mitoloģijas sistematizācijas ideja) akcentēšanu zinātniskajā laukā. Protams, jāņem vērā, ka pētniecība un metodoloģija attīstās un pilnveidojas, starpkaru perioda zinātniskā literatūra, uz kuru balstās ne tikai L. Adamovičs, bet daudzi citi viņa laikabiedri, noveco, rodas jaunas teorijas, taču svarīgs ir ierosas punkts, uz kā pamata notikt attīstībai. L. Adamoviča pētījumi veido šādu ierosmes punktu un rada kontinuitātes iespēju. Nozīmīgs aspekts ir arī viņa izglītība, kas ir specifiskāka tieši senrelīģiju pētniecībā (jāpiebilst, ka lielākā daļa pētnieku nav specializējušies folkloristikā, piemēram, P. Šmits ir

⁵⁶ Adamovičs, L. *Zur Geschishte der altlettischen Religion*. Rīga: Studia Theologica, 1940, S. 19.

valodnieks, K. Straubergs – klasiskais filologs, tādējādi teologu spārns veido pilnīgi atšķirīgu pieeju mitoloģijas pētniecībā).

L. Adamovičs līdz ar to kļūst par vienu no teologiem, kas folkloras pētniecībā tieši starpkaru periodā ir devis visvairāk, attīstot gan pētniecisko lauku, gan tematiku, gan metodoloģiju.

Summary

The Contribution of Ludvigs Adamovičs in Latvian Folklore Research

In this article the contribution of L. Adamovičs in religion of ancient Balts and folklore research is discussed. In the context of interwar research L. Adamovičs is one of the most important scholars, and together with K. Straubergs and P. Šmits he developed a completely new view point on this phenomenon. In this article, the most important research of L. Adamovičs are analysed, focusing on the phenomenology of religion, the development of folklore research and some problematics. The various interests of L. Adamovičs include the complex of still disputable themes, such as the question about differentiation and integration, the system of mythology, etc.

LUDVIGA ADAMOVIČA SENLATVIEŠU RELIĢIJAS IZPRATNE¹

Eva Mārtuža

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Ludvigs Ernests Adamovičs (1884–1943) – XX gadsimta 20. gadu beigu vadošais Latvijas baznīcas vēstures pētnieks, Latvijas baznīcas vēstures sistematizētājs, nozīmīgs 20. gs. latviešu vēsturnieks, teologs, pedagogs un izglītības ministrs K. Ulmaņa valdībā – bijis arī ievērojams senlatviešu reliģijas pētnieks.² 1941. gadā padomju okupācijas laikā viņš tika apcietināts, deportēts uz Soļikamskas lēģeri, kur 1942. gadā notiesāts uz nāvi un nošauts. Traģiskā nāve pārtrauca šī profesionālā teologa senlatviešu reliģijas pētījumus.³

L. Adamoviča bibliogrāfijā uzskaitītas 1020 publikācijas.⁴ Viņa ievērojamākie darbi par senlatviešu reliģiju vai, kā vēlāk to dēvē Haralds Biezais, par latviešu tautas reliģiju,⁵ bet

¹ Vairāk par L. Adamoviča senlatviešu reliģijas izpratni sk.: Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*. Rīga: K. Barona biedrības apgāds, 1937.; *Senlatviešu pasaules ainava*. LU raksti. Teoloģijas fakultātes sērija. 1. sēj. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 1938. Pieejams: <http://www.latvijasluteranis.lv/2013/04/22/ludvigs-adamovics/> (skatīts 01.09.2015.).

² Feldmanis, R. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011, 11.–13. Pieejams un citēts no: <http://www.latvijasluteranis.lv/2013/04/22/ludvigs-adamovics/> (skatīts 1.09.2015.).

³ *Ibid.*

⁴ Ekmanis, R., Freimane, A., Talonen, J. *Bibliography of Ludvigs Adamovičs. Ludvigs Adamovičs*. Bibliogrāfiskais rādītājs. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura; Societas historiae ecclesiasticae Fennica, 2005, 134 p.: il. – 1020 vienības.

⁵ Biezais, H. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*. Rīga: Zinātne, 2008.

mūsdienu zinātne – par baltu reliģiju⁶ vai senreliģiju⁷ (turpmāk – senreliģija) un mitoloģiju ir “Die Letten und die katholische Kirche” (1930), “Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā” (1936), “Senlatviešu reliģija. Vēstures atziņas un tēlojumi” (1937), “Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā” (1937), “Senlatviešu pasaules ainava” (1938), “Dažas “Dieva dziesmu” grupas jaunā skatījumā” (1938), “Zur Geschichte der altlettischen Religion” (1940), “Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā” (1940), “Tautas dziesmas par debesu kāpnēm” (1940), “Ceļā uz pilnību” (I daļa, 1937), “Daži raksturīgi vaibsti mūsu senču garīgajā sejā” (1934), kā arī šķirkļi “Latviešu konversācijas vārdnīcā”.

L. Adamoviča veikums liek domāt par visnotaļ svarīgu uzdevumu – jāturpina pētīt un rakstīt par senlatviešu reliģiju neatkarīgi no tā, ka par “senlatviešu reliģiju nav uzglabājušās sakarīgas vispusīgas ziņas. Latviešu mitoloģija nestāv mūsu priekšā galīgā nobeigtībā, pilnībā un sistematizētā vienveidībā, bet ir saskaldīta atsevišķos fragmentos daudzās tautas dziesmās, teikās un ticējumos. Savācot, izskaidrojot un apvienojot tos, dabūjam senlatviešu reliģijas rekonstrukciju, vairāk vai mazāk hipotētisku un ticamu”.⁸ L. Adamovičs, Konversācijas vārdnī-

⁶ Muktupāvels, V. *Daži teorētiski pārspriedumi baltu mitoloģijas sakarā*. Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 2010. “Un vēl kas: sakot “baltu reliģiju”, tiek pieņemts, ka ir tāda viena baltu reliģija, kas ir kopīga visām baltu tautām un kas nav mainījusies, kopš pastāv balti. Tomēr pētījumi rāda, ka tā tas nav. Reliģija veidojas, mainās, attīstās, tai ir savi dažādi dialekti un formas. Galu galā, reliģiskā pieredze ir atšķirīga ne tikai dažādās zemēs un laikos, tā atšķiras pat vienas kopienas dalībniekiem. Nu, piemēram, vismaz nomināli mēs esam kristiešu sabiedrība, un tomēr katram no mums ir savs garīgums, sava reliģiozitāte. Vienam tā ir dziļa, intensīva, citam kristietība saistās ar tīri formālu piederību kristietību draudzei, varbūt ar kaut kādu simbolu lietošanu un nēsāšanu. Ja jau tās atšķirības ir tik lielas vienas reliģiskas kopienas ietvaros, tad ko var sagaidīt attiecībā uz lielākiem reģioniem, lielākiem laika periodiem? Tāpēc runāt par baltu reliģiju var tikai nosacīti. [...] Lietodami terminu “baltu reliģija”, mēs ar to domāsim visus dažādos reliģijas veidus, kas dažādos laikos pastāvējuši baltu areālā. Tam vajadzētu būt kā aksiomai, ka reliģijas ir mainījušās. Ir cilvēki, kas sakās pētām īsto baltu vai, teiksim, latviešu vai lietuviešu reliģiju. Kas tā tāda ir, to, droši vien, zina tik viņi paši, jo par to var runāt tikai ļoti nosacīti.” Pieejams un citēts no: <http://www.music.lv/mukti/Baltu%20mitoloģija.htm>

⁷ Pieejams: <http://www.hzf.lu.lv/>

⁸ Adamovičs, L. *Latviskums mūsu dievkalpojums*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1939, 16.

cā veidojot šķirkli par senlatviešu reliģiju, tam dod nosaukumu “Dievs latviešu mitoloģijā”, uz ilgiem gadu desmitiem piedāvājot kanonu, pēc kura tiks skaidrots latviešu senreliģijas Dievs.⁹

Līdz pat Latvijas valsts nodibināšanai 1918. gadā tautas garamantu fiksēšana ilgus gadsimtus bija nejauša vai ideoloģiski negatīvi orientēta. Interese par tautu, tās īpašo kultūras vidi un vēsturi praktiski nepastāvēja. Folkloru saprata gandrīz kā rašanos no nekā, patvaļīgu izplatīšanos, bez dziļāka satura izpratnes un tautas aktīvas līdzdalības visos kultūras procesos.¹⁰

Iekšējais protests pret ienācēju uzspiesto dzīvesveidu palīdzēja saglabāt ne tikai tradicionālo zemkopju pasaules uzskatu, kas ir ciklisks, pakļauts dabas ritumam, bet arī savu Dieva izpratni: “Dievs nav sugas, bet ir īpašvārds, ko parasti nelieto, runājot par citām dievībām, ar kurām tam vispār nav skaidru ģeoloģisku sakaru.”¹¹ Latviešu tautasdziesmas, pasakas, teikas, parunas, sakāmvārdi un buramvārdi pārstāv tautas domāšanu, morāli un psiholoģiskās reakcijas. Sastopoties ar seno baltu tautu reliģiju un tajā esošā Dieva vārda ietilpību, kristīgie misionāri pārņēma šo vārdu baznīcas Dieva – Radītāja – apzīmēšanai.

Mantojumā L. Adamovičs saņēma tādu Latvijas baznīcas vēsturi, kas bija rakstīta vāciešiem un vācbaltiešiem, t. i., dominēja ārzemnieku, svešautiešu viedoklis.¹² L. Adamovičs uzskatīja, ka katras tautas vēsture reliģiskam cilvēkam ir kā “audums, kura meti ir vispārcilvēciskas reliģiskās intereses un vajadzības, bet audi (manā dzimtenē saka: iekšauda) ir Dievam kalpojošās tautas īpatnējās dvēseles dzīves darinājums”.¹³ Sabiedriskā un politiskā dzīve (ģimenes un dzimtas kopība, novadu valstis un pa daļai arī jau cilšu valstis) bija reliģijas apgarota.¹⁴ Galvenā senlatviešu nodarbošanās – zemkopība un lopkopība, arī zvejniecība un medniecība – atspoguļojās viņu reliģisko interešu pasaulē, Dieva mājokli jeb debesu sētu

⁹ Biezais, H. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*. Rīga: Zinātne, 2008, 12.

¹⁰ Bula, D. *Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011, 88.

¹¹ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga: A. Gulbja apgāds, 22. burtnīca, 5596.

¹² Feldmanis, R. *Latvijas baznīcas vēsture*, 9.

¹³ Adamovičs, L. *Latviskums mūsu dievkalpojumos*, 17.

¹⁴ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 48.

pielīdzinot savējai,¹⁵ kur dzīvojamās ēkas apraksts ir kaut kas “starp zemnieka namu un kungu pili”.¹⁶ Dieva (pirmtēva un sentēva) dzīve debesīs ir veiksmīga zemkopja paraugsaimniecība. Dievam ir savi atribūti un konkrētas funkcijas, daudzveidīgas saimniekošanas jomas.¹⁷

Dainu krājuma sastādītāja K. Barona piedāvājumā¹⁸ Dievs arī ir zemes kopēju patrons: sēj, briedē, novāc ražu, dara alu, liksmo par izdevušos vasariņu. Ir klātesošs cilvēka dzīvē. “Dievs ir arī ētiskās un tiesiskās kārtības noteicējs un sargs.”¹⁹ Viņš ir likumdevējs, likteņa lēmējs. “Dievam vaļa, ne ļaudīm pār to manu augumiņu,” (8514) citē L. Adamovičs. Viņš ieskicē pārmaiņas, kas rodas tautasdziesmās dzimtbūšanas laikos, kad Dievs vairs nav bagātais vīrs, bet nabaga ceļinieks, kurš savējiem palīdz morāli. Savukārt Dieva pretnis Velns kā zemes kungu personificējums ieguvis hiperizmērus, bagātību un varu. “Tā paralēli zemnieku kārtas pagrimšanai dzimtbūšanā latviešu pasaku Dievs zaudē savu zemes spēku un pārveidojas par mesianisku tēlu, kas debesīs nodibinās nākotnes taisnības un miera valsti.”²⁰

No teoloģijas skatupunkta vērā ņemams ir L. Adamoviča viedoklis, ka latviešu senreligijā galvenā dievība ir Dievs. Baltu tautu Dieva nosaukums (leišu – *Dievas*, prūšu – *Deivas*) pārņemts arī somu-ugru valodās (som. – *taivas*, ig. – *taevas*, līb. – *tovas*) ar nozīmi ‘debesis’.²¹ Dieva analīzi L. Adamovičs turpina grāmatā “Senlatviešu pasaules ainava” (1938) un jau padziļināti grāmatā “Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā” (1940), norādot, ka “ar vārdu Dievs varēja apzīmēt tikai tādu būtņi, kas bij ar

¹⁵ Adamovičs, L. *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*. LU raksti, Teoloģijas fakultātes sērija. Nr. 5. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 1940, 393.

¹⁶ *Ibid.*, 389.

¹⁷ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 65.

¹⁸ Avoti. K. Barona Latvju Dainu piektajā sējumā VII nodaļumā ar virsrakstu “Mītiskas dziesmas. Debess draudze. Dabas priekšmetu un dabas parādību personifikācija un dievināšana” (319.–408. lpp., Nr. 33647–34082) visi apakšnodaļumi, izņemot sesto – par “mātēm” (402.–404. lpp., Nr. 34048–34058), tēlo “debess draudzes” un tās atsevišķo locekļu dzīvi un darbību, bet šīs mītiskās būtnes minētas arī citās dziesmās, kā tas redzams K. Barona sastādītajos rādītājos (V 326.–330. un 333. lpp.) utt. *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*. Rīga: 1940, 322.

¹⁹ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 22. burtnīca, 5598–5599.

²⁰ *Ibid.*, 5599.

²¹ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 65.

debesīm saistīta, jo šā vārda pirmnozīme ir debesis”.²² Savukārt uzskatu, ka baltu tautas debesīs ir dēvējušas par Dievu, konkretizējot laiku (1. gadu tūkstotis pirms Kristus) un datējumu, apstrīd H. Biezais, jo tam neesot iespējami nekādi pamatojumi.²³ Sekojot Rūdolfā Oto (*Rudolf Otto*) kritiskajam vērojumam, ka vārds “Dievs” nav saistāms ar debesīm un ka vēdās nav atrodamas par debesīm augstāka personificēta būtne vārdā Dievs (*dyaus*), L. Adamovičs konstatē, ka “šā vārda attiecināšana uz debesīm ar numinozu raksturu nav tik sena, bet radusies tikai pēc austrumu un rietumu āriešu, pat pēc indiešu un irāņu nošķiršanās”.²⁴ L. Adamoviča skatījumā vārda “Dievs” lietojums un skaidrojums jāskata arī dažādās līdzīgo valodu saimēs. Viņa spriedumi loģiski noved pie latviešu vārdiem “dīvs” un “dīva”, kas “nozīmē brīnumu un kopā ar attiecīgajiem leišu un slāvu vārdiem liekas izceļam ne vien priekšmeta un parādības duršanos acīs, bet arī tā numinizāciju. Un vārds Dievs tad būtu uzskatāms par atsevišķas izcilas dievišķas būtnes nosaukumu”.²⁵

L. Adamoviča pieņēmumu noraida H. Biezais ar piemēriem no tautasdziesmām. Ar vārdu “Dīvs” latgaliski, kas uzskatāma par latviešu valodas senāko formu, apzīmē Dievu. “Dīva” ir locījums ģenitīvā (kā? Dīva). H. Biezais, lai pierādītu savu tēzi un nepadziļinātu diskusiju par vārda “Dievs” izcelsmi, necitē nevienu tautasdziesmu latgaliski.²⁶ Piemēram: Struopej, Dīvs, kū struopej; Nadūd Dīvs; Dīvs īdava; Dīvs pajāme; Dīvam juot tū zirdzeņu apkuort munu teirumeņu.²⁷

Grāmatā “Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā” (1940) un “Tautas dziesmas par debesu kāpnēm” (1940) izvērsti analizēta mītisko debesu būtņu – Dieva sētas iemītnieku – Dieva, Saules u. c. dzīve un darbība, izskats, pušķoššanās, pupa kā trepes uz debesīm, noskaidrojot, “cik daudz tās dod vielu senlatviešu debesu mītu rekonstrukcijai”, pieskaitot tās samērā vēlam debesu mīta attīstības posmam.²⁸

²² Adamovičs, L. *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, 389.

²³ Biezais, H. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*. Rīga: Zinātne, 2008, 32.

²⁴ Adamovičs, L. *Senlatviešu pasaules ainava*, 28.; *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, 379.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Biezais, H. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*, 38.

²⁷ Pieejams: www.dainuskapis.lv

²⁸ Adamovičs, L. *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, 322.

L. Adamovičs pētījumos par latviešu senrelīģiju uzsver daudzu praktisku dievību esamību: no Nakts mātes, Ūdens mātes, Vēja mātes, Meža mātes, Lauku mātes un Uguns mātes līdz Veļu mātei, Kapu mātei un Smilšu mātei. Savukārt minētajām mātēm var būt citi atzarojumi, piemēram, Ūdens mātei – Jūras māte, Upes māte, Miglas māte un vēl citas mātes. Meža mātei varēja būt vēl daudzveidīgāki sazarojumi: Krūmu māte, Lapu māte, Ziedu māte, Ogu māte, Ganu māte, Bišu māte un Briežu māte, neatpalika Lauku māte ar Ceru māti, Miežu māti, Rudzu māti un pat Mēslu māti.²⁹

Šo mitoloģisko virzienu plaši pētījuši gan L. Adamoviča laikabiedri, gan mūsdienu zinātnieki, piemēram, Janīna Kursīte.³⁰

L. Adamovičs uzskata, ka “senlatviešu reliģijā liela vieta vel-tīta raganām, burvjiem, spīganām, miežu un rudzu vilkam, rudzu ruņģītīm un spuļģītīm, Ūsiņam un Māršavai, lietuvēņiem, sumpurņiem, zaļšiem, krupjiem, Pērkonam, Jodam”.³¹ Šādu pieeju latviešu senrelīģijas analīzei apšaubā Ernests Brastiņš, uzsverot, ka L. Adamovičs “tīšām salicis ačgārnā sistēmā senlatviešu reliģiskos elementus, lai rastos tāda latviešu dievticības ainava, kas nevienam vairs neliktos pievilcīga. Jāatzīst, ka viņš ar savu kristīgā misionāra uzdevumu ir gan piepildījis, bet noziedzies pret zinātnisko objektivitāti”.³² Recenzijā, kas publicēta Latvijas dievturu sadraudzes žurnālā “Labietis”, Brastiņš raksta: “Šo apcerējumu lasīdami, daudzi nesaprašanā jautājuši, kamdēļ viņā tik pārāk gari izklāstītas latviešu godības un burvības, bet dievības apcerētas nesamērīgi strupi. Dievs, kam senlatviešu reliģijā galvenā vieta, apcerēts tikai dažās lappusēs, tā garām ejot. [...] Bet L. Adamoviča darbā, viņa paša vārdiem izsakoties, “latviešu senie dievi ir nolikti pie malas, tāpat kā senie darba rīki”.³³

²⁹ Adamovičs, L. *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, 322.

³⁰ Kursīte, J. *Mītiskais literatūrā, folklorā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999.; Biezais, H. *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*. Diss: Uppsala, 1955.; *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006.; Kalve, V. Māra. Dēkla. Kārta. *Literatūra un Māksla*, 1986. g. 6. maijs; Rumba, E. *Latviešu dievība Laima. Viņpus aizspriedumiem, noliegumiem un ilūzijām*. Rīga: Zinātne, 1994.

³¹ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*.

³² Brastiņš, E. Ačgārnas domas triju profesoru rakstos. *Labietis*. Rīga: Labietis, 1937, Nr. 4., 232.

³³ *Labietis*, 231.

Patiesībā diskusiju objekts bija dievturībā pieteiktā trīsvienība: Dievs, Laima, Māra. Māru kā dievību L. Adamovičs piedēvē kristīgajam uzslāpojumam, katolisma iespaidam, kur nekritiski sajaukta Māra un kristiešu svētā Marija.³⁴

Jāteic, ka L. Adamovičs izcēla vienīgo visvareno Dievu, kas “stāv pāri visām pasaules tautām un visiem laikiem. Visas augstākās reliģijas, kas atzīst viendievību, nav ierobežotas vienas tautas gara dzīves apvārsnī, bet ir vispārcilvēcīgas, universālas”.³⁵

Vēl viens diskusiju objekts ir vārda “bazznīca” izcelsme. L. Adamovičs šo vārdu salīdzina ar lietuviešu *bažnyčia*, kas ir Lietuvas zinātnē pierādīts kā sens vārds, ar kuru apzīmēja pirmskristietības laika svētnīcas, un šis nosaukums ir saglabājis līdz pat 15. gs.³⁶

L. Adamovičs apraksta, kāpēc vēl 16. gs. Livonijā dzīvojošās tautas joprojām tiek dēvētas par neofītiem jeb jaunatgrieztajiem, jo nevāci, kaut arī ir kristieši, praksē turpināja savas kultūras senās tradīcijas. Vēl jāņem vērā tas, ka no kristīgās ticības ieviešanas sākumiem Latvijā pastāvēja niecīga privilēģētā vācu minoritāte, kas valdīja pār lielu majoritāti – visu tautu. Bazznīca bija zemes bazznīca, bet nekļuva tautas bazznīca.³⁷

Reformācija Livonijā sākās 16. gs. 30. gados, praktiski neskarot latviešu zemniekus. Vācu turēšanās pie kārtas privilēģijām, gatavība kalpot jebkurai varai un darīt visu, lai tās paturētu, ieskaitot latviešu zemnieku fizisku ietekmēšanu,

³⁴ Citēju: “Pāri visiem citiem stāvēja Māra, īpašs sinkrētisks veidojums, kas apvienoja sevī katoļu sv. Mariju un senlatviešu likteņa dievi Laimu. Līdz pašam pēdējam laikam netrūkst apgalvojumu, ka Māra esot senlatviešu dievība, jo viņai neesot nekā kopēja ar kristīgo Mariju (tā vēl nupat M. Bruņinieks savā rakstā “Senlatviešu Māra”, Izgl. Min. Mēnešr. 1938. II). Bet šādu apgalvojumu izplatītāji un aizstāvji aizmirsuši vai arī nekad nav zinājuši, ka viduslaiku katoļu sv. dievmātei Marijai nav gandrīz vairs nekā kopējs ar evaņģēliju Jēzus māti Mariju. Sv. dievmāte ir visspēcīgā “debesu ķēniņiene” un lielā jaunavu un sievu patrone (“lielā palīdzde sievietēm, grūto sievu atbalsts un vieglo radību gādātāja”). Marijas un tāpat arī citu svēto leģendās bij ietilpuši arī daži pagāniski mītiski motīvi. Šādi katoļu tautu ticējumu svētie ar Mariju priekšgalā bij ienākuši toreiz latviešu mitoloģijā un ticējumos, piesavinādamies vēl dažus latviskus motīvus.” Adamovičs, L. Latviešu ieaugšana kristietībā. *Evaņģēlija gaismā*. Rīga: Ev.-lut. baznīcas virsvalde, 1939, 140.–141.

³⁵ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 48.

³⁶ *Ibid.*, 100.

³⁷ Adamovičs, L. *Latviešu ieaugšana kristietībā*, 140.

necilvēcīgu kļaušu uzlikšanu, izlikšanu no mājām, pāršanu par baznīcas neapmeklēšanu u. tml., atturēja no “kungu reliģijas”, “kungu Dieva”. Diemžēl arī luteriskā baznīca Latvijā vēl ilgu laiku bija vācu, nevis tautas baznīca.³⁸

Katoļu baznīcas lomu Latvijā L. Adamovičs vērtē kritiski, jo ticību sākotnēji uzspieda, bet vietējie to nepieņēma vai arī tikai izlikās, ka ir pieņēmuši. Tomēr gadsimtu gaitā kristīgā ticība ļoti lēni un visai pretrunīgi iesakņojās latviešu tautā. L. Adamovičs reāli vērtē situāciju: “Ne oficiālā katoļu teoloģija pārvaldīja latviešu uzskatu pasauli. Galvenā kārtā tur nogulsnējās katoļu kulta un kultiskās maģijas ietekme, svēto leģendu brīnum pasaule un baznīcas prakses prasības. Bet ar tām apvienojās un tām pakļāvās daudz senlatviska pagānisma elementu, tā, ka galu galā katolisms 16. un vēl 17. gs. bija īsti latvisks katolisks sajukums jeb sinkrētisms, puskrīstianisms un puspagānisms.”³⁹ Tādējādi, saplūstot pagāniskajām tradīcijām ar kristīgajām, veidojās arī savdabīgs, sinkrētisks Dievs, ko L. Adamovičs raksturo kā “senlatviešu mitoloģijas un kristīgās mācības un leģendu sajaukumu latviešu folkloras Dievā”,⁴⁰ šo sinkrētisko senlatviešu reliģijas veidojumu zīmīgi nodēvējot par Mīldieviņa un mīļās Māras reliģiju.⁴¹

19. gs., latviešu kultūras, izglītības un saimnieciskās augšupejas laikmetā, vēstures liecībās joprojām atrodami apstiprinājumi, ka latviešu tauta godā senču ieražas. L. Adamovičs te saskatīja arī latvieša kā personas duālisma jeb divkosības cēloni: “Līdz ar sociālās un saimnieciskās atkarības nostiprināšanos latviešos sāka parādīties vergu tikums: viltus, krāpšana, spītība, cietsirdība, pat zināma mežonība un atraušāns no “civilizācijas pienākumiem”. Zīmīgs ir fakts, ka šīs īpašības parādās galvenokārt attiecībās arī pret cittautiešu kungiem, kamēr pašu attiecībās nekas būtībā nemainās.”⁴²

Latvijā jaunas reliģiskās tradīcijas veidošanas ideoloģiski politiskais konteksts rodams 20. gs. 20.–30. gados, kad tika

³⁸ Adamovičs, L. *Latviešu ieaugšana kristietībā*, 140.

³⁹ *Ibid.*, 140.

⁴⁰ Adamovičs, L. *Latvijas baznīcas vēsture*, 21.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Adamovičs, L. *Daži raksturīgi vaibsti mūsu senču garīgajā sejā* (Rīga: Akadēmiskā runa Latvijas Universitātes dibināšanas gadadienā 1934. gada 28. septembrī).

meklēta savai valstij unikāla, dabiska, latviska reliģija. L. Adamovičs atzina nacionālu kristietību, taču neatbalstīja atgriešanos pie seniem latviešu tautas reliģiskajiem uzskatiem, kas, viņaprāt, neatbilda 20. gs. 30. gadu kristīgai latviešu reliģiskajai izjūtai. Viņš atzina, ka nacionālajā kristietībā izpaužas katras tautas īpatnējais viedoklis un īpatnējā psiholoģiskā pieeja dzīvei un tās parādībām. Reliģiskajā Dieva, dabas un cilvēka uztverē skan arī tautas īpatnējās stīgas un sadzirdama to raksturīgā skaņu nokrāsa. Savas atziņas, jūtas un vēlēšanās arī ticības dzīvē kāda tauta mēdz izteikt savā valodā, tās vārdos un simbolos.⁴³ Evaņģēliski luteriskās baznīcas vēstures kontekstā latviskošana bija saistīta ar centieniem tuvināt luterisko kultu katra latvieša garīgajiem meklējumiem. Viens no L. Adamoviča mērķiem ir latviskuma lomas palielināšana kristietībā, konkrēti, dievkalpojumu latviskošana: “Dievkalpojuma tautiskums ir viens no galvenajiem jautājumiem tautiskas kristietības veidošanā. Dievkalpojums ir visiem atklāti pieejama un vērojama reliģijas izpausme: pēc tā var spriest par reliģiozitātes dziļumu un spēku, no tā var vērot reliģiskās dzīves raksturu, arī tautiskumu. Dievkalpojuma tautiskums rāda kristīgās ticības iesakņošanos tautas dzīvē un apvienošanos ar tautības garu. Tāpēc arī latviešu nacionālās evaņģēliskās baznīcas tapšana ir gājusi un iet roku rokā ar latvisku evaņģēlisku dievkalpojumu izveidošanos.”⁴⁴

Citādu latvisko reliģiju un latviešu Dievu redzēja dievturības dibinātāji. Dievturība tapusi kā pilsētas izglītotās, akadēmiskās vides vēlme pēc sava folklorā sakņotā Dieva izpratnes, senā folkloras Dieva laikmetīga turpinājuma. 20. gs. 20. gados saktā diskusija starp nacionālas kristīgās reliģijas izveides idejas autoriem un E. Brastiņa izveidoto dievturību nav beigusies arī 21. gs. L. Adamovičs par dievturiem raksta, ka tiem trūkst vēsturiskas perspektīvas un objektivitātes, kā arī nepieciešamā reliģiskā dziļuma un sprieguma. “Dievturu propaganda pret kristietību un uzskats, ka kristīgā ticība un latviešu reliģiskās tikumiskās atziņas izslēgtu viena otru, ir latviešu nacionālās reliģijas galējs un vienpusīgs, bet arī nepamatots atrisināšanas mēģinājums. Tautas plašākas aprindas ir nekustīgas šai ziņā.”⁴⁵

⁴³ Adamovičs, L. *Latviskums mūsu dievkalpojumos*, 17.

⁴⁴ *Ibid.*, 5.

⁴⁵ Adamovičs, L. *Latvijas baznīcas vēsture*, 61.

Reliģiju pētniece Agita Misāne 21. gs. dievturību vērtē kā parādību, kas “vienlīdz piederīga divām sfērām – reliģiju pasaulei un nacionālismam, t. i., politiskajai ideoloģijai, un šī divkāršā piederība nodrošina tai īpatnu vietu Latvijas sociālajā un reliģiskajā vēsturē. [...] dievturība ir reliģiska atbilde uz jautājumiem par etnisko latviešu vietu Latvijas valstī, latviskās identitātes raksturu un īpaši tās reliģisko dimensiju, pamatnācijas atbildību par valstī notiekošajiem procesiem, valsts attiecībām ar reliģiskajām organizācijām, latviešu attieksmi pret minoritātēm un attiecībām ar tām un iespēju visu šo attiecību kopumu formalizēt un leģitimēt ne tikai politiskā, bet arī reliģiskā limenī”.⁴⁶

L. Adamoviča un viņa laikabiedru teologu viedokli, ka “dievturu mitoloģiskajām iedomām nav zinātnes sankcijas”⁴⁷ var saprast, jo toreiz vēl zinātnieki nerunāja par patstāvīgā un mainīgā kopsakarībām folklorā, īpaši Dieva uztverē, kas sabiedrībā notiekošo procesu kontekstā noveda pie dievturības izveides. Tā saistīta ar folkloras īpašo specifiku – empīrismu, radošumu, senās tradīcijas pielāgojumu nacionālas valsts dzimšanai, tās latviskuma jeb identitātes meklējumiem. Dievturība nav jāskata kā gatava pagātnes senreliģijas kopija, bet kā šīs tradīcijas dinamisks process, kam ir simboliska sasaiste ar pagātni, jo tā vairs neiedzīvina pašu pagātni, bet ir tagadnē simboliski konstruētas interpretācijas ceļā radīts pagātnes modelis, “simbolisks veidojums, ar ko cilvēki tagadnē iedibina saikni ar jēgpilnu pagātni un piešķir atsevišķām kultūras formām vērtību un autoritāti”.⁴⁸

L. Adamovičs atbilstoši sava laika tendencēm uzskatīja, ka latvietības saikne ar tās senkultūras sastāvdaļu – reliģiju – esot laikmeta radīts pārspilējums uzsvērt nacionālās īpatnības arī reliģijās.⁴⁹ Tomēr arī kristīgā ticība par īsti latviešu reliģiju uzskatāma nevis no 12. līdz 13. gs., kad kristietība ienāca Latvijā, bet gan tikai no 18. gs., kad sākās Brāļu

⁴⁶ Misāne, A. *Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē*. Rīga, LU Reliģiski–filozofiski raksti, X/2005., 101.–117.

⁴⁷ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 48.

⁴⁸ Bauman, R. Performance. In: *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992a, 128, 41–49.

⁴⁹ Adamovičs, L. *Senlatviešu reliģija*, 51.

draudžu kustība. Otrs secinājums: kristietība un latvietība nav savstarpēji konkurējošas. Kristīgā ticība nenonivelē latvietību, bet gluži pretēji – ierāda tai cieņpilnu vietu. Latviskā kultūra un kristīgā reliģija savstarpējos saskares punktus papildina viena otru. Trešais – mūsdienu latviskā identitāte ir meklējama kristietībā, jo latvieši kā tauta formējās pēc kristietības ieviešanas: “Kad kristīgi latvieši sanāk uz dievkalpojumu latviešu mācītāja vadībā, tad šis dievkalpojums dabiski veidojas latviskā garā. Nav nepieciešams apzinīgs tautiskums, bet gan faktiska patiesa sakņošanās tautiskā kultūrā. Daudzas tautas izkopusas savu nacionālo kultūru, kamēr vēl nebija tām prononsētas (lasi izteiktas) tautiskas apziņas; pamodusies tautiskā apziņa mēdz atrast tautisko kultūru un tautas tradīcijas jau priekšā. Nepieciešams iepriekšējs noteikums tautiskiem veidojumiem ir vienīgi tautas gara iespēja brīvi attīstīties un izpausties.”⁵⁰

Mūsdienās, jau veidojot jaunas latviešu senrelīģijas interpretācijas, būtiski ieskatīties L. Adamoviča veikumā, atziņās, spriedumos. L. Adamoviča latviešu senrelīģijas skatījums apliecina latviešu tautai, tās garīgajam mantojumam veltītu mūžu.

Summary

L. Adamovičs on Understanding of God in Latvian Folklore

The paper is devoted to the works by Ludvigs Ernests Adamovičs (1884–1943), the Latvian theologian and scholar. The author in his articles talks about the ancient Latvian religion. L. Adamovičs recognized the old religion as an object of academic research. So he did not approve of forming a new religion in the 20s – 30s of the 20th century, when there were attempts to find a base in the old religion of the unique, natural, Latvian religion. L. Adamovičs recognized need for Christianity adopted to national cultures.

⁵⁰ Adamovičs, L. *Latviskums mūsu dievkalpojumos*, 46.

SIEVIEŠU ORDINĀCIJA

DINAMISKĀ APZIŅAS SPIRĀLVEIDA ATTĪSTĪBAS PAKĀPJU PERSPEKTĪVĀ

Linards Rozentāls

Dr. theol., Rīgas Lutera draudzes mācītājs

Dinamiska apziņas spirālveida attīstība ir indivīda un sabiedrības pakāpjuveida attīstība, ko pirmie aprakstīja Klērs Greivs (*Clares Graves*), Dons Beks (*Don Beck*), Kristofers Kauens (*Christopher Cowan*) un Kens Vilbers (*Ken Wilber*). K. Greivs, savos pētījumos balstoties arī uz laikabiedra Abrahama Maslova (*Abraham Maslow*) vajadzību piramīdu, izstrādāja personības attīstības līmeņu teoriju, ko nosauca par Eksistences līmeņu cikliskās izpausmes teoriju (*Emergent Cyclical Levels of Existence Theory*). K. Greiva skolnieki – D. Beks un K. Kauens – šo teoriju attīstīja tālāk un nosauca par spirālveida dinamiku (*Spiral Dynamics*), apziņas attīstības līmeņus apzīmējot noteiktās krāsās. K. Greivs, pamatojoties uz ilggadējām sociālpsiholoģijas studijām (kopš 60. gadiem līdz pat mūža beigām 1986. gadā), spēja pierādīt, ka visā pasaulē un visās kultūrtelpās parādās vieni un tie paši attīstības līmeņi. Tie balstās viens uz otra, veidojot vērtību hierarhiju, kas cilvēces attīstības pēdējos 100 000 gados iezīmē secīgu attīstības līniju. K. Greivs aptvēra fundamentālu kopsakarību: noteiktām vērtībām atbilst noteikta cilvēciskās saskarsmes kultūra. Tai mainoties, mainās vadības struktūra un kultūra ģimenē, grupās, ciltīs un sabiedrībā, kā arī mainās rīcība. Līdz ar to ir runa par dažādu kultūru līdzāspastāvēšanu. K. Greivs izšķīra astoņus dažādus apziņas attīstības līmeņus, augstākos postulējot vien teorētiski. Šie apziņas līmeņi

nav nedz šauri, nedz statiski.¹ Tie ir kā plašas telpas vai stāvi, kur notiek pastāvīgs dialogs starp noteiktu apkārtējās vides nosacījumu kopumu un ar to konfrontēto sociālo organismu. Pāriet no viena apziņas līmeņa nākamajā iezīmē cilvēku sugas izdzīvošanas programmu. Runa ir par cilvēku gara evolūciju – attīstās jaunas vērtības un paradumi. Tas nenotiek zibenīgi, bet gan piemērojoties pārmaiņas piedzīvojušajai apkārtējai videi. Rodas jaunas iespējas. Daži tās izmanto ātrāk, dažiem ir vajadzīgs ilgāks laiks. Tie, kas ir iesaistīti pašā procesā, pārmaiņas tikpat kā nemana. Tikai atskatoties atpakaļ, kļūst skaidrs, ka ir attīstījusies jauna dzīves forma ar savām atšķirīgām, īpašām vērtībām, domāšanas veidu un uzskatiem, ticības celtnēm, organizācijas principiem un dzīvesstilu. Tātad, sasniedzot jaunu apziņas līmeni, mūsu līdzšinējā uztvere un izpratne mainās, rodas jaunas iespējas. Katrs apziņas līmenis ietver iepriekšējo un sniedzas tālāk. Zemākais apziņas līmenis nosaka iespējas augstākajam, augstākais apziņas līmenis nosaka varbūtību zemākajam. Katrā nākamajā apziņas līmenī ir lielāks dziļums un mazāks platums. Kā uzskata Kens Vilbers, evolūcijai, kuru izsaka šie apziņas līmeņi, ir pieaugoša sarežģītība, integrācija, organizētība, autonomija un mērķtiecīgums.² Katrā apziņas līmenī Kosms izskatās atšķirīgs – tas ir jauns skatījums, ieraugot agrāk neeksistējošas pasaules. “Jūs varat redzēt, ka tās attīstās no fiziskas, veģetatīvas un reptīliskas un limbiski-emocionālas stadijas līdz specifiskākām homoninīdu un vēlāk ar cilvēkiem saistītām formām – arhaisko, maģisko, mītisko, racionālo, kentaurisko (jeb eksistenciālo) stadiju, un ir iespējamās vēl augstākas stadijas.”³ K. Vilbers apziņas attīstības līmeņus ievietoja sava četru kvadrantu modeļa kreisajā augšējā un apakšējā kvadrantā (iekšējais – intencionālais un kulturālais).

Šī teorija ir saistoša ar to, ka K. Greivs līdzās saviem sociālpsiholoģiskajiem pētījumiem bija atklājis, ka arī priekšstati par Dievu mainās atbilstoši skaidriem, iepriekš paredzamiem

¹ Kuestenmacher, M., Haberer, T. und Tiki Kuestenmacher, W. *GOTT 9.0. Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird*. Guetersloher: Guetersloher Verlagshaus, 2013, 21–22.

² Vilbers, K. *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. Normunds Pukjans. Rīga: Jumava, 2011, 407–408. lpp.

³ Turpat, 112. lpp.

musturiem. Ja kāds saka “Dievs”, tad tam vispirms būtu jādara zināms arī savs apziņas attīstības līmenis, tā teikt, sava Dieva jēdziena izpratnes versija.

K. Greiva apziņas attīstības līmeņu modeli vēl nesen neviens nebija mēģinājis piemērot baznīcai un garīgumam. Pirmie pionieri bija trīs vācu teologi – Verners un Mariona Kistenmaheri un Tilmans Haberers grāmatā “Dievs 9.0”. K. Greiva modelis palīdz nosaukt vārdā daudzas strupceļā iestrēgušas diskusijas un ideoloģiskas ierakumu cīņas un, cerams, tādējādi tās atrisināt. Tādēļ arī diskusijā par sieviešu ordināciju šis modelis ir neatsverams palīgs ieraudzīt jaunas perspektīvas un saprast to, kas ir un kas nav iespējams. Šis apziņas attīstības līmeņu modelis padara dzīvi mierīgāku un skaidrāk atklāj to, kas ir nemaināmie konkrētā laikmeta vai vairākuma grupu uzstādījumi un kuros no šiem uzstādījumiem sāk rasties plaisas un parādīties iespēja pāriet nākamajā attīstības pakāpē, jo ir atklājies jauns realitātes redzējums. Apziņas attīstības līmeņi tiek apzīmēti ar skaitļiem no 1.0 līdz 9.0. Īsi ieskicēsim šos apziņas attīstības līmeņus.⁴

Saskaņā ar K. Vilbera AQAL karti⁵ **1.0 apziņas attīstības līmenis** ir instinktīvā patība. Cilvēka attīstība līdz pusotra gada vecumam.

Pamatvērtības – eksistēt un kaut kā pārdzīvot šo dienu. Labs ir tas, kas der izdzīvošanai. Pasaule izskatās kā krūms.

⁴ Kuestenmacher, M., Haberer, T. und Tiki Kuestenmacher, W. *GOTT 9.0. Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird.* Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2013, 296–305.

⁵ AQAL (angl. – *all quadrants, all levels*, visi kvadranti, visi līmeņi) – K. Vilbera izstrādāts integrāls modelis, kurš apvieno šos nosauktos komponentus. Apziņas līmeņi ietver individuālo un sociālo aspektu (kultūra (Ž. Gebser), vērtības (spirālveida dinamika), vajadzības (A. Maslovs), kognitīvā attīstība (Ž. Piažē), psihosociālā attīstība (E. Eriksens), morālā attīstība (L. Kolbergs, K. Giligana), ticības pakāpes (Dž. Faulers), personības attīstība (K. Greivs) u. c.). Noteiktā apziņas attīstības līmenī cilvēks var būt kognitīvi, emocionāli, morāli, emocionāli, sabiedriski, psihoseksuāli un garīgi attīstīties atšķirīgi. Kvadranti norāda uz to, kā fenomeni tiek piedzīvoti – individuāli, kolektīvi, subjektīvi un objektīvi. Savukārt tādi apziņas stāvokļi kā nomods, sapņi, dziļais miegs norāda uz meditatīviem apziņas stāvokļiem (tos izraisa joga, kontemplatīvas garīgas prakses), mainītiem apziņas stāvokļiem (piemēram, lietojot atkarību izraisošas vielas) un virsotņu pieredzēm (daba, mūzika, mīlestība). Katrs no iepriekš minētajiem komponentiem var izpausties noteiktā tipā, piemēram, vīrietis/sieviete, eneagrammas tipi, Maijersas Briggsas tipoloģija utt.

Organizācijas veids – ordas un nelieli bari.

Tipiskākie pārstāvji – jaundzimušie, pamestie, traumētie, katastrofu upuri, mirstošie. Tiek noraidīti tie, kas apdraud dzīvību.

Harisma – izdzīvotgriba, instinkti, pamatuzticēšanās dzīvei.

Priekšstats par Dievu – mātes krūts, barība. Jēzus ir kailais zīdains silītē, kailais krustā sistais.

Patoloģijas – vienaldzība, vilšanās, padošanās, autisms.

Reliģiskais stils iemieso kailo būtību.

Pāreju nākamajā līmenī veicina tas, ka dzīves telpa kļūst pārāk šaura, lai savam baram nodrošinātu iztiku.

2.0 ir maģiskā patība. Cilvēka attīstība no 1 līdz 3 gadu vecumam.

Pamatvērtības – drošība, piederība un aizsardzība. Nejaušības nepastāv, visu kontrolē gari un balsis. Pasaule ir kā burvju mežs.

Organizācijas veids – asinsradinieki, ciltis, uz zvēresta pamata veidotas kopības.

Tipiskākie pārstāvji – šamaņi, dziednieki, gaišreģi, zīlnieki.

Harisma – ģimenes vērtības, kopības izjūta, dabas cikli un pārdabiskums, dabas tuvums. Ieklausās tikai savējos. Krīzes situācijās izliek kārtis, aizsargājas ar talismaniem vai rituāliem, mēģina maģiskā veidā ietekmēt Dievu. Noraida tos, kas nepieder pie pašu cilts, dzimtas vai sabiedrības.

Priekšstats par Dievu – gars, dēmons, veļu valstība. Jēzus ir brīnumdaris, burvis, dabas spēku valdnieks, sakramentu iedibinātājs.

Patoloģijas – māņticība, apmātība ar dēmoniem, visvarenības fantāzijas, sekošana grupai vai ģimenei, fatālisms.

Reliģiskais stils – aizsargājošs: maģiskais dabā, ģimenē, baznīcā.

Pāreju nākamajā līmenī veicina cilts sistēmas sairšana un nespēja aizsargāties no ļaunā, pielūdzot garus un veicot rituālus.

3.0 ir varas patība. Cilvēka attīstība no 3 līdz 6 gadu vecumam.

Pamatvērtības – vara, izlaušanās un iekarošana. Moto – gribu visu un tūlīt. Pasaule izskatās kā ciņas laukums.

Organizācijas veids – kaujinieku vienības, karadraudzes, autokrātija.

Tipiskākie pārstāvji – karavadoņi, dēkaiņi, martiri, kolonizatori, vergturi, zeloti, suteneri.

Harisma – atklājēprieks, spontanitāte, drosme, caursišanas spēja, uzticēšanās sev. Krīzes situācijās sagrauj šķēršļus, cīnās līdz pēdējai asins lāsei, spēlē netīru spēli, aiz sevis atstāj tuksnesi. Noraida tos, kuri nepakļaujas viņu interesēm vai nelūd aizsardzību.

Priekšstats par Dievu – karadievs Jahve un citi varasdievi. Jēzus ir dēmonu izdzinējs, garīgais vadonis cīņā ar sātanu, apspiesto atbrīvotājs.

Patoloģijas – agresivitāte, vardarbība, korupcija, bezkaunība, terorisms.

Reliģiskais stils – karojošs: agresīvs, ekspansīvs, ekspluatējošs.

Pāreja nākamajā līmenī notiek tad, kad iekarotajās teritorijās nepieciešama jauna pārvaldes struktūra.

4.0 ir valdīšanas un lomu patība. Cilvēka attīstība no 7 līdz 8 gadu vecumam.

Pamatvērtības – patiesība, svētums un kārtība. Moto – paklausu savam likumam. Pasaule izskatās kā katedrāle.

Organizācijas veids – patriarhāts, hierarhija, kārtas, kastas, birokrātija, nacionālas valstis, ordeņu brālības, cunftes. Etnocentrisms. Labā cīņa ar ļauno.

Tipiskākie pārstāvji – ierēdņi, ķēniņi, ķeizari, ceremonijmeistari, rakstu mācītāji, uzraudzības padomes, augstie priesteri, biskapi, pāvesti, augstmaņi, cenzori.

Harisma – lojalitāte, tradīcijas, pienākums, gatavība kalpot, mīlestība uz patieso, labo un skaisto, uzticēšanās vērtībām, godbijība. Patiesība pieder mums. Krīzes situācijās demonizē ienaidniekus, iedarbina inkvizīciju, vajā neticīgos, piešķir sev un savējiem nemaldīgumu. Noraida tos, kas nav pašu nācījas, konfesijas, reliģijas locekļi.

Priekšstats par Dievu – vienīgais Dievs un Radītājs, neredzamais, visvarenais Tēvs audzinātājs, likumdevējs, tiesnesis. Jēzus ir Dieva Dēls, soģis, baznīcas dibinātājs, upurjērs, mesija un Glābējs, labais Gans.

Patoloģijas – netolerance, piespiešana, dogmatisms, fundamentālisms, ideoloģijas, fanātisms, burtakalpība.

Reliģiskais stils – kārtjošs, moralizējošs, bauslīgs.

Pāreja nākamajā līmenī notiek tad, kad patiesība vairs ne-garantē kārtību un nākotni, rodas šaubas, skepse, arī jaunas iespējas.

5.0 ir racionālā patība. Cilvēka attīstība no 9 līdz 14 gadu vecumam.

Pamatvērtības – brīvība, racionalitāte un labklājība, tiecas pēc maksimāliem panākumiem. Pasaule izskatās kā tirgus laukums.

Organizācijas veids – demokrātiskas tiesiskas valstis, valstu savienības, tirgus ekonomika, kapitālisms.

Tipiskākie pārstāvji – zinātnieki, eksperti, biznesa treneri, uzņēmēji, aukstasinīgi reliģisko priekšstatu nīdēji.

Harisma – pētnieka gars, dialektiska domāšana, objektivitāte, kompetence, uzticēšanās veselajam saprātam. Es esmu galvenais, es – domājošs indivīds. Krīzes situācijās blēdās, iesaistās nelegālos darījumos, ieņem arogantu, ateisku pozīciju. Noraida tos, kas nav racionāli, arī ticīgos, uzskatot tos par antikvitātēm.

Priekšstats par Dievu – pazudušais vai mirušais Dievs, aplēptais Dievs, nepersonālais Dievs, absolūtā iesaiste, dzīves noslēpums, būtības pamats un dziļums. Jēzus ir Cilvēka Dēls un bauslības kritiķis, izaicinātājs, cilvēciņas paraugs citiem.

Patoloģijas – materiālisms, alkatība, nihilisms, ekspluatēšana, darbaholisms, egoisms, garīguma noliegums.

Reliģiskais stils – racionāls, profesionāls, orientēts uz izaugsmi.

Pāreja nākamajā līmenī notiek tad, kad labklājīgā dzīve sevi izsmēļ, izaugsme apstājas, pieaug tieksme pēc iekšējām, nemateriālām vērtībām, mazinās konkurence.

6.0 ir sensitīvā patība. Cilvēka attīstība no 15 līdz 21 gada vecumam.

Pamatvērtības – savienošāns, integrācija un izlīgums. Pirmie, kas sāk akceptēt ne tikai sev līdzīgos, bet arī citus. Pasaule izskatās kā kopiena.

Organizācijas veids – komandas, sociālas valstis, draugu loki, nevalstiski veidojumi.

Tipiskākie pārstāvji – terapeiti, supervizori, empātiskie, sociālie darbinieki, pārvērtētie un upura lomu pieņēmušie. Daļas ar savu iekšējo pasauli, ieklausās citu viedokļos. Dialoga, konsensa un kopīgā labuma meklējumi, taču šis līmenis ir tikai pats integrātes sākums.

Harisma – multiperspektīva uztvere, līdzjūtība, iekšēja harmonija, miermīlīgums, konsensa un integrācijas spēja, ienaidnieka mīlēšana. Krīzes situācijās ieslīgst pārliecībā par savu

svētumu un politikorektumu, aroganti apšaubu citu motivāciju. Noraida tos, kuri atzīst hierarhiju, uzstājas egoistiski un dogmatiski.

Priekšstats par Dievu – visu cilvēku draugs, žēlsirdīgais un mātišķais, mīlestība, klātesošs visās reliģijās. Jēzus ir ievainotais dziednieks, pazudušo draugs, lēnprātīgais brālis.

Patoloģijas – vērtību relativisms, narcisms, hierarhiju noliegums, iepriekšējo divu līmeņu nicināšana.

Reliģiskais stils – sociāli iesaistošs: ieinteresēts garīgumā, orientēts uz komandu.

Pāreja nākamajā līmenī notiek, kad sabiedrības komplekso problēmu un ierobežoto resursu dēļ zūd cerības uz mūžīgi sirsnīgām attiecībām visu starpā.

7.0 ir integrālā patība. Pasaulcentriskums.

Pamatvērtības – kopskats, kompleksums un nedualitāte. Pasaule izskatās kā dabiska, nepārtraukti mainīga dzīves telpa. Ieklausās visos, jo uzskata, ka visu pārējo domas ir svarīgas. Integrē visas attīstības pakāpes. Spēj pieņemt neskaidrību, divdomību. Visiem ir ļauts būt tādiem, kādi tie ir.

Organizācijas veids – autonomija, haotiskās struktūras, tīklveida kopības, pašorganizējoši projekti.

Tipiskākie pārstāvji – pašatbildīgie un pašmotivētie projektu līdzstrādnieki uz noteiktu laiku, kas pakļaujas tobrīd kompetentākajam.

Harisma – neduāla uztvere, sistēmisks skats, motivācija mācīties un mainīties visa mūža garumā, uzticēšanās intuīcijai un paradoksāla gudrība. Izvērtē krīzes situācijas – iet prom vai neiet, nepacietīgi reagē, izturas elitāri un strupi. Noraida tos, kuri kaitē individuālai un kolektīvai attīstībai, kaut gan ir pirmie, kas aizstāv visu attīstības līmeņu vērtības.

Priekšstats par Dievu – paradoksāli trinitārais Dievs, cilvēka un Dieva koinharence. Jēzus ir patiess cilvēks un patiess Dievs, nedualitātes skolotājs un mistagogs, Kristus mūsos un mēs Viņā.

Patoloģijas – šobrīd tā ir vientulība, jo ir tikai daži sarunu partneri, elitāriskā sakņota nepacietība.

Reliģiskais stils – informatīvs, minimālas struktūras, orientēšanās uz projektiem.

Pāreja nākamajā līmenī notiek, kad kļūst skaidrs, ka cilvēces globālajai izdzīvošanai nepietiek tikai ar katra indivīda izvēli.

8.0 ir holistiskā patība. Kolektīvais individuālisms.

Pamatvērtības – universalitāte, kosmiskā savienošanās visam ar visu, harmonija. Pasaule izskatās kā dabiska, nepārtraukti mainīga dzīves telpa. Viss pakārtots dzīvā izdzīvošanai, notiek darbošanās cilvēces labā un labumam, kas ir par to liekams. Duālisms ir pārvarēts, tiek aptvertas visas perspektīvas.

Organizācijas veids – fraktāls tīklojums, kas veidojas šķēršā visiem kontinentiem un reliģijām, globāla rīcība. Noraida to, kas kaitē zemeslodei, un aizstāv visa Kosmosa vērtības.

Tipiskākie pārstāvji – globālo un virtuālo kopienu vadītāji un skolotāji, kuri redz vienotā veseluma holistisko skaistumu.

Harisma – holistiski integrāla uztvere, dziļš vērīgums tālpus zināšanai un nezināšanai, visaptverošs skats uz visu dzīvo, kosmiska uzticēšanās.

Priekšstats par Dievu – Gars, pulsējošs process, maigs pasaules dzejnieks, tīkls, kurā viss ieausts, visa telpa, dievišķais līmenis. Kristus ir Kosmiskais Kristus, mīlestības un līdzcietības maksimuma krustpunkts kosmiskās realitātes tīklā.

Reliģiskais stils – multidimensionāls: globālās garīgās Gara ciltis.

Pāreja nākamajā līmenī notiek tad, kad globālais tīmeklis un informācijas ciltis vairs nespēj pārklāt atsevišķo individu kosmiskās kustības telpu.

9.0 ir unitīvā (vienotā) patība – patības kulminācija, integrētas, brīvi funkcionējošas cilvēciskās esības pašrealizācija, transpersonālā apziņa. Kā cilvēks šajā līmenī uztvers realitāti, vēl nevar aprakstīt, drīzāk tikai nojaust. K. Wilbers runā par metagarīgo apziņu, kurā pilnīga skaidrība ir saslēgusies ar nebeidzamu mīlestību pret visām jūtošajām būtnēm.⁶ 9.0 būs robežas pārkāpjošās 3.0 pakāpes transpersonāla attīstība, bet jau otrās kārtas līmenī. 9.0 līmeņa indivīds ar savu kailo esību iezīmēs visu veidu novilkto robežu pārkāpšanu. 9.0 dzīvos ar apziņu, ka nav tādu robežu, ko idejas, jūtas, vārdi vai darbi varētu radīt.

Priekšstats par Dievu vēl nav aizņemts – laimīgais tukšums, ko vienmēr ir arī pieprasījis ebreju Bībeles aizliegums attēlot Dievu.

No 1.0 līdz 4.0 ir pirmsracionālie līmeņi, 5.0 un 6.0 – racionālie līmeņi, bet, sākot ar 7.0 – transracionālie apziņas līmeņi.

⁶ Wilber, K. *Integrale Spiritualität*. München, 2007, 352.

Ja kāda sabiedrība atrodas, piemēram, 4.0 līmenī, tās caurmēra apziņas līmenim raksturīgi 4.0 vērtību priekšstati. Taču tas nenozīmē, ka visi šīs sabiedrības locekļi jau pieder vai tikai pieder pie 4.0 līmeņa. Sabiedrībā var būt pārstāvēti visi līmeņi, īpaši bērnu un jauniešu vidū. Būs atsevišķi indivīdi, kuri ir gatavi pāriet uz 5.0 vai jau attīstījušies līdz 6.0 līmenim. Nedaudzi atklājuši 7.0. Taču, neskatoties uz to, pamatsistēmu veido 4.0 līmeņa likumi, priekšstati par morāli, vērtības, rīcības modeļi, ražošanas formas, attiecību modeļi un organizācijas veids gan sabiedriskajā, gan privātajā dzīvē. Līmeņi, kas reiz radušies, nekur nepazūd, kad rodas jauni. Taisni otrādi, tie veido pamatu, uz kā balstīties nākamajiem līmeņiem. Cilvēka psihē agrīnie līmeņi ir noenkuroti daudz dziļāk nekā jaunākie.⁷

Atgriežoties pie sieviešu ordinācijas jautājuma šo apziņas attīstības līmeņu perspektīvā, autoraprāt, tā ir problēma, kas radusies 4.0 attīstības līmenī un ko šajā līmenī vairs nevar atrisināt. Ja kādā attīstības līmenī rodas problēma, ko nevar atrisināt, tas nozīmē, ka šī problēma ir priekšvēstnesis nepieciešamībai pēc jauna līmeņa. Atrisinājuma nav, jo 4.0 līmenis nepieļauj atšķirīgus uzskatus, it īpaši tādus, kas saistās ar to, kas šajā līmenī ir autoritāte, vienlīdzīgu līdzaspastāvēšanu. Pieļaut sieviešu ordināciju ir viena no pazīmēm, kas iezīmē nepieciešamību pēc pārmaiņām 4.0 garīgumā jeb šī garīguma neizbēgamo un vairs neatceļamo apšaubīšanu.

Tas, ka ordinēt var vienīgi vīriešus, atbilst 4.0 garīgumam, un to spilgti apliecina arī sieviešu ordinācijas un sieviešu teologu tiesību vēsture Latvijas baznīcā. Jau 30. gados ar virsvaldes atļauju sievietēm teoļģēm tika dotas tiesības sludināt baznīcā. Līdzīgu praksi atspoguļo arī kalpojošās teoļģijas studentes 90. gadu sākumā un evaņģēlistes 90. gadu beigās. Sievietes teoļģes var sludināt no kanceles, aprūpēt draudzes. Vienīgais, ko neordinētas personas nedrīkst – svētīt, uzlikt rokas, konsekkrēt sakramentu. Taču šī kompetence saskaņā ar attīstības līmeņu teoriju kļūst prioritāra tieši 4.0 garīgumā. Šajā garīgumā uzsvars ir uz struktūrām, hierarhijām, amatiem, arī sakramenta konsekkrācijas tiesībām. Līdz ar to jautājumu par sieviešu ordināciju var atrisināt tikai tādā attīstības pakāpē, kad garīguma izpratnē ir parādījušies citi uzsvari. Kā vienu no šo uzsvaru

⁷ Kuestenmacher, M., Haberer, T. und Tiki Kuestenmacher, W. op. cit. 34.

pārbidēm var novērot slimnīcas kapelānu darbā. Šajā kalpošanā, kas jau pati par sevi kā garīgā aprūpe medicīnas vidē pārstāv 6.0 garīgumu, kompetenti darbojas sievietes teoloģes, kuras nav saņēmušas nekādu liturģisku svētību no baznīcas – tās nav nedz ordinētas, nedz iesvētītas par evaņģelistēm. Par spīti tam viņu teoloģiskā un pastorālā kompetence pārsniedz daudzu ordinētu mācītāju vīriešu kompetenci.

Latvijā sieviešu ordinācija sākās gan mācītāju trūkuma dēļ, gan aptverot jaunas iespējas, kas ir tipiski 5.0 līmenim – krīzes situācijās izvēlēties to, kas ir derīgs, racionāls, lai ordināciju sniegtu maksimālu labumu. Arī pati ielaušanās 4.0 sakramentāli mītiskajā ordinācijas nojēgumā, atverot durvis sievietēm, ir tipiska 5.0 garīguma izpausme. Taču sieviešu ordinācija var iesakņoties tikai baznīcā un sabiedrībā, kura atspoguļo vismaz 6.0 līmeņa vērtības. Tā rodas 5.0 līmenī, bet iedzīvojas un nostiprinās, kļūst par bāzi tikai 6.0 līmenī. 6.0 līmenī indivīds, baznīca un reliģija var nonākt, izejot cauri tikai 5.0 ticības krīzei – mītiskā garīguma norietam. Tā ir izešana eksilā no 4.0 garīguma un nonākšana tuksnesī. Tā patiešām ir priekšstatu maiņa par Dievu; apziņa, ka 4.0 līmenī ir sasniegti griesti un ka vairs nav iespējams nodrošināt cilvēces garīgo un reliģisko izaugsmi, un ka 4.0 vērtības nebūt nav vienīgās, kas saistās ar kristietību un baznīcu.

4.0 pirmsracionālajā līmenī baznīcas atteikšanās ordinēt sievietes vienmēr būs iracionāla un racionāla nepamatota. Tāpēc sieviešu ordinēšanas atsākšana LELB var notikt tikai ar 5.0 līmeņa instrumentiem – racionālu iemeslu dēļ. Vai nu būs jārikojas kā 1975. gadā un jāsāk ordinēt **aiz nepieciešamības** (lai kāda tā būtu), vai arī sabiedrības garīgums būs tik ļoti bāzēts 5.0 līmenī, ka viss 4.0 pirmsracionāli mītiskais un tā pārstāvji atmirs paši no sevis (gluži kā aizliegums sievietēm vēlēties vai vadīt automašīnu, kārtu atšķirības, verdzība un citi leģitīmi, kas mūsdienās zaudējuši savu nozīmi). Līdz ar to ir svarīgi nevis pierādīt, cik **pareizi** būtu ordinēt sievietes, bet cik tas baznīcai būtu **izdevīgi** un **nepieciešami**.

Tas būtu tikai sākums – sieviešu ordinācija un pakāpeniska akceptēšana baznīcā izaug no 4.0 un izaug 5.0 garīgumā. Sieviešu ordinācijas pilnīgai integrācijai izšķirošs ir 6.0 garīgums. Taču vienlaicīga “par” un “pret” grupu pastāvēšana un dialoga starp tām nodrošināšanai būs nepieciešami daži

7.0 attīstības līmenim piederoši cilvēki, kuri spēj saredzēt vērtību arī iepriekšējo līmeņu uzskatiem un viedokļiem, kas atspoguļo pastāvošās atšķirības baznīcā un sabiedrībā. To cilvēku ieguldījums, kas spēj komunicēt ar katras attīstības līmeņa pārstāvjiem viņu valodā un viņu perspektīvā, respektējot katra līmeņa vērtības, būtu tik liels, lai attīstības process būtu nerimtīgs un mēs kā baznīca vai sabiedrība, vai indivīdi neiestrēgtu noteiktā līmenī vai arī krīzes situācijās neatslīgtu atpakaļ iepriekšējos.

7.0 baznīcai, sabiedrībai vai indivīdiem jautājums par sieviešu ordināciju vairs nebūs pat diskusiju vērts. 6.0 līmenī radusies fundamentālā izjūta par visu cilvēku vienlīdzību 7.0 līmenī nonāk pie tā, ka hierarhija kļūst nevis saistīta ar dzimumu, rasi, nāciju vai citām dualitātēm, bet gan ar izaugsmi, aicinājumu un profesionalitāti. Arī garīgais amats tiek piešķirts, vadoties tikai pēc garīgā brieduma un kompetences. Tas kļūst par tikpat absolūti pašsaprotamu pārlicību kā 4.0 līmenī bibliiski pamatotais un tradicionālā teoloģijā pamatotais uzskats, ka sievietes nedrīkst ordinēt.

Tikai tad, kad evaņģēliskā baznīca, kas pati ir 5.0 gara revolūcijas produkts, bet savās pamatstruktūrās palikusi 4.0 hierarhiski būvēta, būs gatava droši laist pār savu sliekšni 5.0 garīgumu, tā sekmēs cilvēces izaugsmi un nostāsies šīs izaugsmes avangardā, neatdodot šo vietu citiem konkurentiem. Tikai tad, kad baznīcas kļūmīgā attīstība, kuras Rietumu intelektuālā tradīcija modernajā laikmetā apcērt savas saknes un aizber dzīves dziļāko dimensiju, būs beigusies, tā ieies dabiskā un normālā gultnē⁸. Un tikai tad, kad par baznīcas bāzi kļūs modernais, racionāli atbildīgais Dieva priekšstats un tiks izsērta mītiskā 4.0 Dieva nāve, pats no sevis atrisināsies arī jautājums par sieviešu ordināciju. Taču neiedomāsimies, ka visi, kuri atbalsta sieviešu ordināciju, automātiski pieder 5.0 vai 6.0 garīgumam. Cīņa par sieviešu ordināciju var notikt arī 4.0 līmenī – kā cīņa par pareizo, svēto, ideoloģiski pieņemamo. Taču to nevar izcinīt. Tikai tad, kad baznīca spēs ieiet 6.0 garīgumā, kas veidojas no pašatbildīgā un kritiski domājošā 5.0 indivīda, atstājot sev aiz muguras fiksāciju 4.0 līmenī un atveroties racionālajiem un transracionālajiem līmeņiem, notiks pārmaiņas un

⁸ Kuestenmacher, M., Haberer, T. und Tiki Kuestenmacher, W., 280–290.

tiks sasniegta gatavība un briedums. Tas ir iespējams, jo katrā baznīcā un reliģijā ir celmlauzes un celmlauži, kuri jau sen ir garīgi sagatavojuši ceļu uz nākamajiem apziņas līmeņiem.

Summary

Women Ordination from the Perspective of Stages of Spiral Dynamics Development of Consciousness

The process of spiral dynamics in the development process of consciousness is the name of the description of gradual development process that was first described by Clares Graves, Don Beck, Christopher Cowan and Ken Wilber. The stages of development of consciousness are marked with numbers from 1.0 to 9.0 – that name different identities: instinctive, magical, power, rule and role, rational, sensitive, integral, holistic and united. In Latvia, ordination of women was started because of the shortage of pastors, as well as of increasing awareness of new possibilities in the ambient world, which are typical arguments of the level 5.0 – during crisis I choose what is useful, rational, so that ordination gives maximum benefit. Breaking into the sacramentally mythical notion of ordination, opening doors to women, is a typical manifestation of the spirituality of 5.0 level. But ordination of women can grow roots only in such church and society which reflects the values of 6.0 level. When church is able to enter into spirituality of 6.0 which is formed from self-responsible and critically thinking individual of 5.0, leaving behind the fixations at level 4.0, as well as becoming open to rational and transrational levels, only then the changes will happen, that can grow but when readiness and maturity are reached.

HOMOSEKSUALITĀTE UN ADVENTISTU BAZNĪCA: LGBT PIEDERĪBA ADVENTISTU KOPIENAI

Mg. theol. Ieva Jākobsone

Raksts analizē homoseksuālu adventistu iespējamās iemeslus un motīvus būt piederīgiem pie Adventistu baznīcas. Līdzīgi kā citās kristīgajās baznīcās arī Septītās dienas Adventistu baznīcā (turpmāk – Adventistu baznīca) homoseksualitāte rada spriedzi. Tomēr, neskatoties uz homoseksuālu attiecību noraidījumu, pie Adventistu baznīcas pieder un vēlas piederēt LGBT.¹ Tiek lēsts, ka pašlaik pie Adventistu baznīcas pieder apmēram 1,5 miljoni ticīgo, kuri ir homoseksuāli un kuru lielākā daļa slēpj savu identitāti Adventistu baznīcas noraidošās attieksmes dēļ.²

Pētījumā meklēju atbildi uz jautājumu, kādēļ kādas personas vēlas piederēt pie tādas reliģiskas kopienas, kura atraida, nepieņem un izslēdz tās no sava vidus. Pētījums veikts, balstoties uz kvantitatīvo pētījumu metožu pamata, un aptaujā piedalījās 406 respondenti. Pētījuma rezultāti ļauj secināt, ka

¹ LGBT – akronīms, ar ko apzīmē lesbietes, gejus, biseksuālus un transpersonas. LGBT, *Cambridge Dictionaries Online*. Pieejams: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/lgbt> (skatīts 05.05.2015.). Mūsdienās lieto arī citus seksuālo minoritāšu apzīmējumus, piem., LGBTIQ – lesbietes, geji, biseksuāli, transpersonas, interseksuāli, kvīri. LGBTIQ, *University of Alaska Southeast*. Pieejams: http://www.uas.alaska.edu/safezone/docs/lgbtiq_terminology.pdf (skatīts 05.05.2015.). Turpmāk – LGBT, taču, lietojot to, netiks izslēgtas arī transpersonas, interseksuāli, kvīri u. c. seksuālās minoritātes.

² Homosexuality: Can We Talk About It? An Appeal to Heterosexual Adventists. *SDA Kinship, 2015*. Pieejams: <http://www.sdakinship.org/resources/articles-papers-research/biblical-articles-papers/homosexuality-let-s-talk-about-it.html> (skatīts 07.05.2015.).

Adventistu baznīcas doktrīnu un adventistu kultūras dēļ ir izveidojusies samērā noslēgta kopiena – šis ir noteicošais faktors, kas neļauj tik viegli pamest Adventistu baznīcu.

Adventistu baznīca: Vēsture un teoloģija

Adventisms sakņojas kā 16. gs. radikālo reformatoru, tā 19. gs. amerikāņu protestantisma atjaunotāju kustībā.³ Pateicoties Viljama V. Millera (*William V. Miller*) idejām, 19. gs. Ziemeļamerikā – laikā, kad bija vērojama aizraušanās ar apokaliptiskām idejām, – sākās adventisma attīstība.⁴ V. Millers balstījās uz teoloģiju, kas bija gan konservatīvi ortodoksāla, gan mēreni kalvinistiska, viņa Bībeles hermeneitika kopumā sekoja bibliski burtiskai pieejai,⁵ kas arī tālāk ietekmēja adventisma Rakstu interpretāciju.

V. Millera harismātiskā personība un viņa aizraušanās ar matemātiskiem aprēķiniem saistībā ar Jēzus Kristus otro atnākšanu pievērsa daudzu kristiešu uzmanību, un jau 1840. gadā viņa īpašā vēstījuma dēļ bija izveidojusies kustība, kurai bija tendence nošķirties no apkārtējās sabiedrības.⁶ Pēc tam, kad V. Millera aprēķini par Jēzus Kristus atgriešanos nepiepildījās (tā sauktā Lielā vilšanās), V. Millera sekotāji sadalījās atsevišķās grupās. Vienas grupas priekšgalā bija Elena Vaita (*Ellen G. White*), Džeimss Vaitis (*James White*) un Džozefs Beits (*Joseph Bates*), kuri faktiski kļuva par Adventistu baznīcas dibinātājiem.⁷ 1860. gadā tika pieņemts grupas nosaukums “septītās dienas adventisti”, liekot uzsvāru uz ticību sabatam un uz Jēzus Kristus otro atnākšanu.⁸ Adventistu

³ Knight, G. *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*. Hagerstown: Review & Herald, 2000, 30.

⁴ Skrzypaszek, J. Conversion and Identity in the Context of the Seventh-day Adventist Faith Tradition. *Theology Papers and Journal Articles*, 2012: 1.

⁵ Pohler, R. J. *Change in Seventh-day Adventist Theology a Study of the Problem of Doctrinal Development*. Andrews University, 1995, 152.

⁶ London, S. G. *Seventh-day Adventists and the Civil Rights Movement*. Mississippi: The University Press of Mississippi, 2009, 15.

⁷ Rapport, J. Seventh-day Adventist Church. In: *Religion of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, ed. J. Melton. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010, 2588.

⁸ London, op. cit., 34.

baznīca tika oficiāli dibināta 1863. gadā,⁹ un tobrīd tajā apvienojās 3500 cilvēku.¹⁰ Šajā gadā arī tika izstrādāta Adventistu baznīcas konstitūcija, kas paredzēja izveidot centralizētu administratīvo daļu, sauktu par Ģenerālkonferenci,¹¹ kam bija augstākā autoritāte un kas noteica turpmāko Adventistu baznīcas teoloģisko virzienu.¹²

Adventistu baznīcai paplašinoties ārpus Ziemeļamerikas teritorijas un kļūstot skaitliski lielākai, tā vairs nebija tik specifiska un vienkārša kā pašos pirmsākumos.¹³ Līdz ar adventisma izplatīšanos dažādās pasaules kultūrās iezīmējās Adventistu baznīcas daudzveidība, kas nereti tās iekšienē nesa sev līdzī idejas par Adventistu baznīcas teoloģiskā virziena, misijas un pat identitātes maiņu vai tās zaudēšanu.¹⁴ Jebkurā gadījumā mūsdienu pasaules politiskais, kultūras, reliģiskais un teoloģiskais plurālisms, kā arī paaudžu atšķirības un adventisma kā īpašas konfesijas izjūtas zaudējums 21. gs. adventistu apziņā rada izaicinājumu Adventistu baznīcai, kas ir drauds attiecībā uz vienotību mācības izpratnē. Mūsdienās Adventistu baznīcā iezīmējas četri segmenti, kur katrs pretendē būt par labāko adventisma atspoguļojumu – vispārējais (jeb ierastais) adventisms, evaņģelikālais adventisms, progresīvais adventisms un vēsturiskais adventisms.¹⁵ Adventistu teologs Reinders Bruinsma (*Reinder Bruinsma*) norāda, ka minēto novirzienu starpā nereti vērojama spriedze, un, lai arī Adventistu baznīca cenšas strādāt pie visas Baznīcas vienotības, tomēr vienots risinājums līdz šim nav bijis atrodams dažādo novirzienu būtisko atšķirību dēļ. Maz ticams, ka Adventistu baznīcas vienotība tiks sasniegta, jo atšķirības un saspīlējums starp dažādiem adventisma virzieniem tikai pieaug. Par to var spriest pēc diskusijām par šobrīd Adventistu

⁹ Rapport, op. cit., 2588.

¹⁰ Haloviak, B. Brief Organizational History of Seventh-day Adventists. *Office of Archives, Statistics and Research*. Pieejams: <https://www.adventistarchives.org/brief-organizational-history-of-seventh-day-adventists.pdf> (skatīts 25.11.2014.).

¹¹ London, op. cit., 34.

¹² Rapport, op. cit., 2588.

¹³ Newman, D. J. How Much Diversity Can We Stand. *Ministry*, Apr. 1994: 5.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Newman, op. cit., 5.

baznīcā aktuālajiem jautājumiem, piemēram, Bībeles interpretāciju, hermeneitiku, izpratni par (burtisku) Radīšanu, sieviešu ordināciju un seksuālo orientāciju.¹⁶ Tomēr, neskatoties uz uzskatu un virzienu dažādību, Adventistu baznīca ir pasaulē ātri augoša kopiena. Baznīcas locekļu skaits strauji aug Latīņamerikas, Āfrikas un Āzijas reģionos, bet samazinās Ziemeļamerikā, Eiropā un Austrālijā.¹⁷

Lai gan adventisti daudzējādā ziņā līdzinās citām protestantu Baznīcām, kas radušās Ziemeļamerikā 19. gs., tomēr ir vērojamas arī atšķirīgas iezīmes.¹⁸ Adventistu baznīca norāda, ka tā akceptē Bībeli kā savu vienīgo *credo* un savā mācībā balstās tikai uz Svētajiem Rakstiem. Adventisma pamats ir protestantu pārliecība par *Sola Scriptura* – Bībele kā vienīgais ticības standarts un prakse.¹⁹ Adventisti gadu gaitā ir vienojušies par galvenajiem pieturas punktiem, kas apkopo svarīgākās adventisma mācības. Tos dēvē par 28 pamatmācībām, kas iekļautas sešās doktrīnās – doktrīna par Dievu, cilvēku, pestīšanu, baznīcu, kristīgo dzīvi un pēdējiem notikumiem.²⁰

Būtiska atšķirības zīme no citām protestantu Baznīcām ir ietverta jau pašā nosaukumā – septītās dienas adventisti. Sabats ir adventistu centrālais ticības un prakses punkts.²¹ Turklāt, īpaši ievērojot sabatu, adventisti tic, ka viņi ir daļa no atlikuma Baznīcas – tie ir Dievam uzticīgie, ko viņš izglābs mūžīgai dzīvei.²² Tomēr sabats un dažādi aizliegumi adventismā ir veicinājuši nošķirtību no pārējās sabiedrības, mazinājuši iespēju socializēties ar neticīgajiem. Kontakta zudumu ar pārējo

¹⁶ Bruinsma, R. Diversity and the Seventh-day Adventist Church. *Safe Places*, 2011. Pieejams: http://buildingsafeplaces.org/index.php?option=com_content&view=article&id=111&Itemid=909 (skatīts 27.12.2014.).

¹⁷ Garcia, E. M. Membership Nears 18 Million, Secretary Highlights Regions of Growth, Decline. *Adventist News Network*, 2013. Pieejams: <http://news.adventist.org/all-news/news/go/2013-10-13/membership-nears-18-million-secretary-highlights-regions-of-growth-decline/> (skatīts 20.12.2014.).

¹⁸ Rapport, op. cit., 2588.

¹⁹ 28 Fundamental Beliefs. *The Seventh-day Adventist Church*. Pieejams: <https://www.adventist.org/fileadmin/adventist.org/files/articles/official-statements/28Beliefs-Web.pdf> (skatīts 20.11.2014.).

²⁰ Rapport, op. cit., 2588.

²¹ Kapitzke, C. *Literacy and Religion: The Textual Politics and Practice of Seventh-day Adventism*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995, 123.

²² Rapport, op. cit., 2588.

pasauli ir veicinājuši Adventistu baznīcas izveidotie medicīnas un izglītības tīkli, veicinot sociālo mijiedarbību tikai starp adventistiem. Šādi tiek veidota spēcīga adventistu subkultūra.²³ Adventisti tiek mācīti redzēt Adventistu baznīcā vienīgo konfesiju – atlikuma Baznīcu –, kurai ir pilnīga izpratne par nekļūdi-gu patiesību.²⁴

Adventistu baznīcas mācība un uzskati par homoseksualitāti

Kā norāda Adventistu baznīca, tās mācība par seksualitāti un seksuālām attiecībām “izriet no Dieva sākotnējā plāna Ādama un Ievas dzīvei,”²⁵ kas nozīmē, ka adventisti atbalsta tikai tādu seksuālu savienību, kas tiek īstenota mūžīgā, monogāmā un heteroseksuālā laulībā.

Adventistu baznīca par homoseksualitāti uzskata seksuāla veida izpausmes, kas radušās kādu traucējumu un garīgi sa-lauzta stāvokļa rezultātā.²⁶ Tradicionālā adventisma izpratne par homoseksualitātes aizliegumu Bibēlē tiek saistīta ar Sodomas un Gomoras notikumu un Pāvila rakstiem. Šāda adventisma Rakstu interpretācija ir veicinājusi negatīvu no-stāju pret LGBT.²⁷ Tomēr, neskatoties uz personas seksuā-lo orientāciju, Adventistu baznīca norāda, ka “visi ir Dieva bērni, kurus Dievs mīl, tāpēc arī Baznīca mīl grēcinieku”.²⁸ Adventistu baznīca aizliedz un nosoda homoseksuālu praksi,

²³ Bull, M. Eschatology and Manners in Seventh-Day Adventism. *Archives de sciences sociales des religions* 65.1, Jan.–Mar., 1988: 155.

²⁴ Drumm, R. Seventh-day Adventists. In: *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*, ed. J. Siker (Westport: Greenwood Press, 2007, 201.

²⁵ DuBose, E. R. Religious Beliefs and Healthcare Decisions: The Seventh-day Adventist Tradition. *The Park Ridge Center, 2002*. Pieejams: <http://www.che.org/members/ethics/docs/1272/Seventh%20Day%20Adventist.pdf> (skatīts 05.01.2015).

²⁶ Seventh-day Adventist Response to Same-Sex Unions-A Reaffirmation of Christian Marriage. *The Seventh-day Adventist Church*. Pieejams: <http://family.adventist.org/answers/seventh-day-adventist-response-to-same-sex-unions--a-reaffirmation-of-christian-marriage.html> (skatīts 12.11.2014).

²⁷ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 200.

²⁸ Seventh-day Adventist Response to Same-Sex Unions-A Reaffirmation of Christian Marriage. *The Seventh-day Adventist Church*, op. cit. (skatīts 12.11.2014.).

kā arī nepieļauj tās propagandu.²⁹ Šis aizliegums attiecas arī uz personām, kuras kopš bērnības ir augušas adventismā un ir atklājušas, ka ir geji vai lesbietes, un uz personām, kuras vienmēr ir sevi apzinājušas par homoseksuāli orientētām.³⁰ Homoseksuāla prakse ir viens no iemesliem, lai pakļautu personu Adventistu baznīcas disciplīnai. Atklājot šādu gadījumu, adventistu draudzē ir divi veidi, kā pārkāpēju disciplinēt – vai nu izteikt rājienu, vai izslēgt personu no draudzei piederīgo saraksta.³¹

Tomēr, iespējams, vissvarīgākais un vienlaikus grūtākais faktors attiecībā uz protestantu, tostarp adventistu, attieksmes maiņu attiecībā uz homoseksualitāti ir homoseksuālu kristiešu klātbūtne baznīcās. Daudzu kristiešu atzišanās homoseksuālā orientācijā un homoseksuālu kristiešu klātbūtne draudzēs ir spiedušas kristīgo baznīcu reaģēt uz spriedzi attiecībā uz homoseksualitāti.³² Adventistu profesore Renē Druma (*Rene Drumm*) norāda, ka patiesā situācija Adventistu baznīcā neatbilst tās doktrīnās paustajām idejām un adventisma uzskatiem – neskatoties uz to, ka Adventistu baznīca homoseksuālām personām kā vienīgo iespēju piederēt Baznīcai piedāvā celibātu, tikai neliels skaits homoseksuālu personu patiešām atturas no seksuālām attiecībām.³³

Adventistu LGBT tiesību aizstāve Kerola Gredija (*Carrol Grady*) tomēr norāda, ka Adventistu baznīcā ir redzamas izmaiņas valdošajā noskaņojumā attiecībā uz homoseksualitāti – draudzēs Ziemeļamerikā arvien biežāk ir vērojama seksuālo minoritāšu pieņemšana un iekļaušana tajās.³⁴ Taču

²⁹ Safeguarding Mission in Changing Social Environments. *The Seventh-day Adventist Church*. Pieejams: <http://www.adventist.org/information/official-statements/documents/article/go/0/safeguarding-mission-in-changing-social-environments/> (skatīts 12.11.2014.).

³⁰ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 200.

³¹ Seventh-day Adventist Church Manual. *The General Conference of Seventh-day Adventists 18th ed.* Pieejams: https://www.adventist.org/fileadmin/adventist.org/files/articles/information/ChurchManual_2010.pdf (skatīts 13.11.2014.).

³² Siker, J. S. Protestantism. In: *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*, ed. J. Siker. Westport: Greenwood Press, 2007, 178.

³³ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 203.

³⁴ Hagar, S. Study: Young Adults Drift Away From Church. *Union Bulletin*. Pieejams: <http://union-bulletin.com/news/2015/mar/28/study-young-adults-drift-away-from-church/> (skatīts 02.04.2015.).

šāda tendence – homoseksualitātes pieņemšana kā morāli likumīga seksualitātes izpausme – Adventistu baznīcai būs arvien lielāks izaicinājums, lai saglabātu tradicionālos adventisma uzskatus par cilvēka seksualitāti.³⁵

Aptaujas analīze: LGBT motīvi piederēt pie Adventistu baznīcas

Jautājums par homoseksualitāti ir jautājums, kas lielākoties nes līdzī sāpes. Homoseksuālas personas baznīcās tiek sāpinātas, pārprastas, diskriminētas vai pat vajātas.³⁶ Ņemot vērā adventisma doktrīnas, homoseksuālām personām ir grūti piederēt adventismam. Šādā situācijā ir izteikta dubultā identitāte – būt homoseksuālam un vienlaikus būt arī adventistam. Lai noskaidrotu iemeslus un iespējamus motīvus, kāpēc LGBT un to atbalstītāji, neskatoties uz Adventistu baznīcas vērsanos pret homoseksualitāti un viendzimuma attiecībām, tomēr vēlas piederēt pie Adventistu baznīcas, veicu aptauju.

Aptaujā piedalījās 406 respondenti no “SDA Kinship International” (turpmāk – “Kinship”) grupas. Tā ir daudzveidīga kopiena tiem, kuri ir bijuši iesaistīti Adventistu baznīcā, bet jūtas izstumti vai ir saņēmuši baznīcas vadītāju vai tās piederīgo noraidījumu savas seksuālās orientācijas dēļ. Kopienas mērķis ir veicināt pieņemšu attieksmi pret homoseksuālām personām Adventistu baznīcā, kā arī sniegt “garīgu, emocionālu un sociālu atbalstu esošajiem un bijušajiem adventistiem, kuri ir lesbietes, geji, biseksuāli, transpersonas vai interseksuāli, kā arī viņu ģimenēm un draugiem”.³⁷ Tomēr Adventistu baznīca šo organizāciju neatzīst par sev piederīgu institūciju.

Aptaujas sākumā respondentiem tika lūgts norādīt to dzimuma kategoriju, ar ko tie sevi identificē. Tika piedāvāti trīs atbilžu varianti (vīrietis, sieviete, cits variants), no kuriem respondenti varēja izvēlēties tikai vienu, sev atbilstošāko variantu.

³⁵ Koranteng-Pipim, S. Born a Gay and Born Again? Adventism's Changing Attitude Toward Homosexuality. *Journal of the Adventist Theological Society*. 10/1-2, Febr. 1999: 141–183, 148.

³⁶ *Ibid.*, 142.

³⁷ Elliot, Y. Who We Are. *Connection* 38.10. Dec. 2014: 2.

Apkopojot rezultātus, atklājās, ka 251 respondents (jeb 62 %) sevi identificēja kā vīrieti, 144 (35 %) kā sievieti, 11 (3 %) respondenti izvēlējās citu variantu, identificējot sevi kā transpersonu (6 respondenti) vai identificējoties ar abiem dzimumiem (5 respondenti).

Tālāk respondenti tika aicināti norādīt seksuālo orientāciju, ar ko tie visvairāk sevi spēj identificēt. Lielākā daļa (75 %) respondentu ir homoseksuāli, 13 % heteroseksuāli, 9 % biseksuāli, 1 % aseksuāli, 2 % atzīmējuši citu variantu, to precizējot – 4 lesbietes, 2 panseksuāļi, viens kvīrs un viens respondents, kurš nezina savu seksuālo orientāciju.

Lielākā daļa aptaujāto – 225 respondenti (55 %) – norādījuši, ka pašlaik ir adventistu draudžu locekļi, 144 (36 %) vairs nav piederīgi adventistu draudzēm, 37 (9 %) atzīmējuši citu variantu, norādot tādas atbildes kā “nav bijusi iespēja kristīties”, “nekad neesmu bijis piederīgs ne pie vienas adventistu draudzes”, “mani draugi ir adventisti”, “piederu pie citas konfesijas”, “esmu atbalstošs draugs, neesmu adventists”, “tikai draudzes apmeklētājs”, “mana ģimene pieder pie adventistu draudzes”, “lasu adventistu grāmatas, bet neesmu piederīgs ne pie vienas adventistu draudzes” u. tml. No 225 respondentiem, kuri ir draudzes locekļi, 158 ir homoseksuāļi, 42 – heteroseksuāļi, 19 – biseksuāļi, 3 – aseksuāļi un 3 – citas orientācijas respondenti. Lielāko bijušo draudzes locekļu proporciju veido homoseksuāli vīrieši. Lai gan nav zināms, vai šie respondenti paši ir izvēlējušies atstāt adventistu draudzes vai tikuši no tām izslēgti, nevar teikt, ka ar šādu formālu Adventistu baznīcas pamešanu homoseksuālas personas zaudētu savu reliģisko identitāti. Daļa no tiem paliek nomināli kristieši, nezaudējot ticību pavisam. Turklāt attiecībā uz “Kinship” grupas dalībniekiem – ja viņi kaut kādā mērā nesaistītu sevi ar adventismu, visticamāk, viņi nepievienotos šajā grupā.

Lielākā respondentu daļa – 33 % – norādījuši, ka adventistu draudzi apmeklē regulāri, 24 % draudzi neapmeklē, 22 % draudzi apmeklē reti, 17 % uz draudzi dodas dažkārt, 4 % izvēlējušies atbildi “cits variants”. Analizējot respondentu sniegtās atbildes, 30 % no visas homoseksuāli orientēto respondentu grupas adventistu draudzes apmeklē regulāri, bet 17 % – dažkārt, 24 % – reti, bet 27 % neapmeklē vispār. Ir vairāki iemesli, kāpēc LGBT personas neapmeklē draudzi. Motīvi katram

var būt savi, taču viens no iemesliem ir sajūta, ka LGBT nespēj atbilst Adventistu baznīcas cerībām par seksuālu atturību.³⁸ LGBT adventisti attiecībā uz savu seksuālo un reliģisko identitāti izjūt spiedienu, kā dēļ nereti nav iespējams palikt Adventistu baznīcā. Adventistu baznīcas pieeju reliģijai un ticībai var izteikt ar “visu vai neko” filozofiju – adventisms uzskata, ka nav pieņemami izvēlēties sev tīkamākās daļas no reliģijas, bet jāpieņem viss tās veselums. Adventismam jāseko pilnīgi vai nemaz.³⁹ Taču daļa ticīgo pamet Adventistu baznīcu tieši tādēļ, ka nespēj pieņemt tās nostāju pret homoseksualitāti.⁴⁰ Kā norāda socioloģe Martina Gross (*Martine Gross*), kura 2008. gadā Francijā veica pētījumu par seksuālās un reliģiskās identitātes apvienošanu, lielākā daļa homoseksuālu personu draudzi neapmeklē tieši kristīgās baznīcas vai tās pārstāvju noraidošās attieksmes dēļ.⁴¹

Puse respondentu norādīja, ka ir saņēmuši noraidījumu vai jutušies izolēti savas seksuālās orientācijas dēļ. Respondentu analīze liecina, ka šajā grupā lielākā daļa ir homoseksuālas un biseksuālas personas – 58 % no visām homoseksuālām un 53 % no visām biseksuālām personām. 30 % savas seksuālās orientācijas dēļ nav saņēmuši noraidījumu vai jutušies izolēti, 11 % draudzēs nav atklājuši savu seksuālo identitāti, 9 % izvēlējušies citu variantu, norādot, ka noraidīti ir jutušies reti vai jutušies tikai daļēji vai netieši noraidīti, ir izslēgti no draudzes, nepaspējot atklāt savu identitāti, jutušies izolēti citās adventistu draudzēs, bet ne savā mājas draudzē, kā arī apzināti izolējuši sevi no draudzes savas seksuālās orientācijas dēļ. Turklāt vairāki respondenti ir saņēmuši noraidījumu nevis seksuālās orientācijas dēļ, bet atbalsta dēļ, ko tie pauduši LGBT kopienai.

No M. Grosas pētījuma rezultātiem izriet, ka vairums respondentu, kuri piedzīvo noraidījumu un izolāciju kristīgajās draudzēs, saskaras ar draudžu vadītāju un piederīgo neiecietību, jo maz ir tādu draudžu, kas būtu pieņemošas, atbalstošas

³⁸ Drumm, R. *Becoming Gay and Lesbian: Identity Construction Among Seventh-day Adventist Homosexuals* (Denton: Texas Woman's University, 1998), 133.

³⁹ *Ibid.*, 133.

⁴⁰ *Ibid.*, 134.

⁴¹ Gross, M. *To Be Christian and Homosexual. Nova Religio* 11.4, 2008: 81.

un draudzīgas homoseksuālām personām. Inkluzīvas, gejiem draudzīgas (no angļu val. – *gay-friendly*) draudzes aicina savās rindās arī LGBT personas, un pārsvarā tās ir parastas draudzes, lai kāda būtu to konfesionālā piederība. No otras puses, inkluzīvas draudzes ir īpaši veidotas, lai palīdzētu cilvēkiem samierināt viņu seksuālo un kristieša identitāti.⁴² Lielākā daļa adventistu draudžu nav gejiem draudzīgas. Pavisam maz ir tādu draudžu, kas ir pieņemošas.⁴³ Viena no gejiem draudzīgām adventistu draudzēm ir Glendeilas draudze (*Glendale City Church*) Kalifornijā.⁴⁴ Šī draudze kā gejiem draudzīga draudze tika veidota 20. gs. 80. gados. Mūsdienās Glendeilas draudzes mērķis ir nemainīgs – būt inkluzīvai un homoseksuālām personām pieejamai un pieņemošai draudzei.⁴⁵ Kopš 20. gs. 90. gadiem arī Holivudas adventistu draudze veido homoseksuālām personām draudzīgu vidi.⁴⁶ *CrossWalk* draudze Kalifornijā tiecas būt inkluzīva un mīloša pret visiem un, “neskatoties uz Adventistu baznīcas lēmumiem par homoseksuālu personu izslēgšanu no draudzēm, ir gatava turpināt savā draudzē iekļaut LGBT personas”.⁴⁷ Eiropā Adventistu baznīcas Nīderlandes ūnija tiecas veidot homoseksuālām personām pieņemošu vidi, aicinot uz “pilnīgu apņemšanos nodrošināt, ka LGBT personas jūtas droši draudzēs”.⁴⁸

Lai sekmētu homoseksuālu personu palikšanu draudzēs, būtu nepieciešama šāda attieksme, taču Adventistu baznīcas sistēma neveicina tādu draudžu veidošanos. Turklāt jebkādas

⁴² Gross, M. To Be Christian and Homosexual. *Nova Religio* 11.4, 2008: 79.

⁴³ Moran, S. Why I Am a Pro-Gay Seventh-day Adventist. *Spectrum*, 2010. Pieejams: <http://spectrummagazine.org/node/2694> (skatīts 30.04.2015.).

⁴⁴ Welcome to Glendale City Church. *Glendale City Church*. Pieejams: <http://glendalecitychurch.org/> (skatīts 30.04.2015.).

⁴⁵ Iskander, E. Glendale City Church Bans Me From Church Property. *Advocate*, 2014. Pieejams: <http://advocate.com/articles/2014/1/26/glendale-city-church-bans-me-from-church-property> (skatīts 30.04.2015.).

⁴⁶ All Are Welcome Here. *Hollywood Adventist Church*. Pieejams: <http://www.hollywoodsda.org/> (skatīts 30.04.2015.).

⁴⁷ Crosswalk's Statement On Acceptance And Diversity. *CrossWalk Church*. Pieejams: <http://www.crosswalkvillage.com/s/statement-of-inclusivity.pdf> (skatīts 30.04.2015.).

⁴⁸ Church in The Netherlands Commits Itself to Being a Safe Place for LGBTI Individuals. *Safe Places*. Pieejams: http://buildingsafeplaces.org/index.php?option=com_content&view=article&id=196&Itemid=1092 (skatīts 30.04.2015.).

izmaiņas Adventistu baznīcā tiek veiktas kolektīvi, kur kaut ko mainīt var tikai ar vairākuma piekrišanu. Tā kā lielākā daļa adventistu dzīvo ārpus Rietumu kultūras, pozitīvi risinājumi un izmaiņas nākotnē attiecībā uz homoseksualitāti Adventistu baznīcā nav gaidāmas – Adventistu baznīca nemainīs savu nostādni pret homoseksualitāti, neskatoties uz LGBT atbalsta organizāciju pūliņiem un LGBT adventistu kopienas arvien dzirdamāko balsi.

Aptaujas jautājums par to, kādi varētu būt respondentu iespējamie motīvi un iemesli viņu piederībai pie Adventistu baznīcas, bija atvērta tipa jautājums, uz kuru respondenti sniedza paši savas atbildes. Respondentu atbildes tika apkopotas un strukturētas pa atbilžu grupām – Adventistu baznīcas doktrīnas (32 %), adventistu kopienas kultūra⁴⁹ (32 %), atbalsts citiem LGBT adventistiem (5 %), citi motīvi (7 %). Daļa respondentu vai nu nenorādīja savus motīvus, vai arī tiem nebija nekādu motīvu, lai piederētu pie Adventistu baznīcas (24 %).

Tādas atbildes kā “Adventistu baznīcas vēsts”, “Atklāsmes grāmatas interpretācija”, “doktrīnas”, “adventisti kā Jēzus otro atnākšanas gaidītāji”, “atlikuma baznīca”, “īstā un patiesā mācība”, “adventistu teoloģija”, “pilnīgākā no mācībām”, “sabats”, “tās mācība ir vistuvāk Bībeles mācībai”, “baznīcas pravietiskā loma”, “unikāla mācība”, “tris eņģeļu vēsts”, “Lielā cīņa starp Kristu un Sātanu” u. tml. norāda, ka Adventistu baznīcas doktrīnas ir tās, kas saista respondentus pie Adventistu baznīcas. Šādas atbildes devuši 132 respondenti (32 % no kopējā respondentu skaita).

Kopš Lielās vilšanās 1844. gadā tādas Adventistu baznīcas doktrīnas kā doktrīna par Debesu svētnīcu, sabatu, mirušo stāvokli, Jēzus otro atnākšanu ir “adventisma identitātes centrs, kas vienlaikus arī rada teoloģisko atšķirību”⁵⁰ no citām protestantu Baznīcām. Respondenti atzīmē tieši minētās adventisma doktrīnas kā tos motīvus, kas viņus saista pie Adventistu

⁴⁹ Ar adventistu kopienas kultūru es saprotu ideju, paražu un sociālās uzvedības kopumu, kas raksturo adventistus kā grupu. Šajā kategorijā ieskaitīju visu to respondentu atbildes, kas kā motīvus piederēt pie Adventistu baznīcas minēja socializēšanās nepieciešamību, ģimenes un paaudžu tradīciju, draugus no Adventistu baznīcas, izglītību adventistu skolās, kopienas nozīmi, adventisma identitāti u. tml.

⁵⁰ Skrzypaszek, op. cit., 2.

baznīcas. Adventismam raksturīgi, ka tas iedarbina īpaši efektīvu saistību mehānismu, veicinot piesaisti pie reliģiskās organizācijas – ar ziedošanos (piemēram, uztura aizliegumi, sabats), laika un naudas ieguldījumiem, kā arī ar emocionālo iesaisti un pieķeršanos grupai – ar ciešām savstarpējām attiecībām un uzticēšanos grupas vērtībām un normām, kas veicina uzskatu par pestīšanu tikai grupas ietvaros. Šādā veidā persona veiksmīgi var tikt iesaistīta adventismā,⁵¹ veidojot adventisma identitāti, kuru ir grūti mainīt.

Daļa respondentu atzīmē sabata nozīmi un min to kā iemeslu piederībai Adventistu baznīcai. Doktrīnai par sabatu tiek piešķirta centrālā loma adventismā. Adventistu baznīca māca, ka ģimene ir pirmā vieta, kur tiek iepazītas adventisma doktrīnas.⁵² Bērnu audzināšanā īpaša nozīme ir sabata ievērošanai. Adventistu baznīca rekomendē bērnus izglītēt adventistu skolās, tomēr, ja bērniem nav iespējams apmeklēt adventistu izglītības iestādes, Sabatskola (*Sabbath School*) ir svarīgākais reliģijas mācības līdzeklis, kas palīdz bērniem veidot adventismā balstītu reliģisko identitāti.⁵³ Tādējādi sabats kopš bērnības veicina adventisma identitātes nostiprināšanos un indivīda iesaisti Adventistu baznīcā.

Daļa respondentu savās atbildēs norādījuši uz atlikuma nozīmi kā iespējamo motīvu piederībai Adventistu baznīcai. Adventistu baznīcas atlikuma teoloģija veicina ne tikai ekskluzīvu nostāju pret citiem kristiešiem, bet tajā pašā laikā tai ir nozīmīga loma adventistu pašizpratnē un Adventistu baznīcas misijā.⁵⁴ Adventistu baznīcas atlikuma teoloģija ietekmē tās locekļu uzskatus par svarīgumu piederēt tieši pie Adventistu baznīcas. Piederība atlikumam adventistu apziņā ir cieši

⁵¹ Vance, L. L. Coverging on the Heterosexual Dyad: Changing Mormon and Adventist Sexual Norms and Implications for Gay and Lesbian Adherents. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 11.4, May 2008: 64.

⁵² Sabbath Observance. *The Seventh-day Adventist Church*. Pieejams: <http://www.adventist.org/en/information/official-statements/documents/article/go/0/sabbath-observance/> (skatīts 02.05.2015.).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Rodriguez, A. M. The Remnant and the Adventist Church. *The Biblical Research Institute*, 2000. Pieejams: <https://www.adventistbiblicalresearch.org/materials/adventist-heritage/remnant-and-adventist-church> (skatīts 05.05.2015.).

sasaistīta ar glābšanu, līdz ar to Adventistu baznīcai atlikuma teoloģija ir arī spēcīga sociālās kontroles metode.⁵⁵ Kopumā adventisma doktrīnas ir nozīmīgs LGBT motīvs piederēt pie Adventistu baznīcas.

Lai gan sociologi Krauze un Vulfs (*Krause, Wulff*) norāda, ka cilvēki galvenokārt pievienosies draudzēm un paliks reliģiskajās grupās sociālo saišu dēļ, nevis konkrētu reliģisko mācību dēļ,⁵⁶ tomēr manas aptaujas dati liecina, ka tikpat svarīgas ir arī reliģiskās mācības. Līdzās Adventistu baznīcas doktrīnām adventistu kultūra ir centrālais motīvs 131 respondentam. Tādas respondentu atbildes kā “ģimene”, “esmu adventists trešajā paaudzē”, “kultūra”, “mans mantojums, identitāte”, “dziedāšana kori”, “fons, pamats”, “izglītība adventistu skolās”, “unikāla kopiena” u. tml. liecina, ka 32 % respondenti jūt saikni ar Adventistu baznīcu, pateicoties tās ideju, paražu un sociālās uzvedības kopumam,⁵⁷ kas raksturo adventistus kā grupu. Adventistu kopienas kultūra lielā mērā veidojas, balstoties uz sociālajām saitēm tieši starp adventistiem.

Ģimenes un paaudžu tradīcija ir spēcīga motivācija piederēt adventismam un Adventistu baznīcai. Sociologi Lims un Putnams (*Lim, Putnam*) norāda, ka piederība pie draudzes palīdz veidot tuvas sociālās saites un saņem atbalstu. Turklāt reliģiskā identitāte un sociālās saites draudzēs cieši mijiedarbojas. Sociālās saites reliģiskajā organizācijā atšķiras no cita veida sociālajām saitēm, jo draudzēs šīm saitēm pievienojas spēcīga reliģiskās piederības izjūta, kas nodrošina, ka šīs saites ir ļoti ciešas.⁵⁸ LGBT atzīst, ka liela nozīme reliģiskās identitātes veidošanās procesā ir bijusi tieši adventistu ģimenēm, kurās tie auguši.⁵⁹ Adventistu vecāki lielākoties ģimenes dzīvi veidojuši ap baznīcu un reliģiskiem pasākumiem, kas vēl vairāk

⁵⁵ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 124.

⁵⁶ Neal, K., Wulff, K. M. Church-Based Social Ties, A Sense of Belonging in a Congregation, and Physical Health Status. *The International Journal for the Psychology of Religion* 15.1, 2015: 91.

⁵⁷ Culture. *Oxford Dictionaries*. Pieejams: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/culture> (skatīts 30.04.2015.).

⁵⁸ Lim, C., Putnam, R. D. Religion, Social Networks and Life Satisfaction. *American Sociological Review* 75.6, 2010: 927.

⁵⁹ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 55.

nostiprinājuši LGBT reliģisko identitāti.⁶⁰ Kopumā LGBT atzīst, ka ir auguši mīlošās, saliedētās un stiprās ģimenēs.⁶¹

Reliģiskās identitātes veidošanā ievērojama ietekme ir Adventistu baznīcas izglītības sistēmai. 7 % no kopējā respondentu skaita (jeb 21 % no adventistu kultūras) atzīst, ka tie ir mācījušies adventistu mācību iestādēs, kur pavadītais laiks uz viņiem atstājis lielu iespaidu, nostiprinot reliģiskos uzskatus. Respondenti atzīst, ka adventistu skolās satiktie draugi, saņemtā izglītība un no tās izrietošie ieguvumi varētu būt iespējamais motīvs viņu piederībai pie Adventistu baznīcas.

Adventistu baznīca vada 7804 skolas, koledžas un universitātes, kurās mācās vairāk nekā pusotrs miljons skolēnu un studentu.⁶² Adventistu skolu mērķis ir veicināt studentu ciešu iesaisti adventismā.⁶³ Konfesiju skolām ir tendence studentiem nodrošināt droša patvēruma izjūtu, piedāvājot sociālu atbalstu, kā arī brīvību paust viedokli, kas lielākoties ir saskaņā ar studentu vērtībām. Valsts izglītības iestādēs sava viedokļa paušana var būt apgrūtinājoša, jo tajās adventistu studenti nereti satopas ar uzskatiem, kas ir pretrunā ar adventisma vērtībām.⁶⁴

Daļa respondentu – 19 (5 %) – savu piederību pie Adventistu baznīcas uzskata par mīsiņu. Viņi norādījuši, ka iemesls piederēt pie Adventistu baznīcas ir citu LGBT personu un “Kinship” atbalsta grupas dēļ. Šiem respondentiem ir būtiski palikt iesaistītiem Adventistu baznīcā, lai sniegtu atbalstu citām LGBT personām un ar savu klātbūtni veicinātu pārmaiņas attiecībā uz homoseksualitāti adventistu draudzēs.

Lims un Putnams norāda, ka sociālās saites, kas balstītas uz reliģisku identitāti, ir stipras, kamēr vien šo saišu dalībnieki regulāri satiekas noteiktā kontekstā un dalās vienojošās identitātes izjūtās.⁶⁵ “Kinship” grupa saviem biedriem regulāri organizē pasākumus, lai saglabātu viņu adventisma identitāti – aicina

⁶⁰ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 54.

⁶¹ *Ibid.*, 55.

⁶² About Us. *The Department of Education of the Seventh-day Adventist Church*. Pieejams: <http://education.gc.adventist.org/about.html> (skatīts 02.05.2015.).

⁶³ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 61.

⁶⁴ Kuusisto, A. Growing up Within a Religious Community: A Case Study of Finnish Adventist Youth. *Journal of Empirical Theology* 22, 2009: 62.

⁶⁵ Lim and Putnam, op. cit., 929.

uzstāties adventistu lektorus un mācītājus, kā arī iepazīstina biedrus ar tematiem, kas lielā mērā tiek asociēti ar adventismu – veselīgu dzīvesveidu, Bībeles vēsturi u. tml.⁶⁶ “Kinship” grupai ir svarīgi tās biedriem veidot alternatīvu līdz šim ierastajai socializācijai adventistu draudzēs, palīdzēt veidot jaunus lomu modeļus. Lielākoties šie jaunie lomu modeļi ir citi adventisti, nevis personas no lielākām LGBT kopienām.⁶⁷

Tādas respondentu atbildes kā “es mīlu Dievu”, “ieradums”, “jūtos labi draudzē”, “Jēzus mani aicina”, “man patīk”, “pareizā lieta, ko darīt”, “draudze ir mana misija” iekļāvu kategorijā “Citi motīvi”. Šādas un tamlīdzīgas atbildes snieguši 27 respondenti (jeb 7 % no kopējā respondentu skaita). Izvērtējot respondentu atbildes, tās liek noprast, ka daļai respondentu nav skaidra motivācija piederēt pie Adventistu baznīcas, jo viņu atbildēs neparādās atsauces uz tikai adventismam raksturīgām idejām. Kā norāda Krauze un Vulfs, piederības izjūta konfesionāli var rasties ne tikai no sociālajām saitēm draudzēs vai reliģiskajām mācībām. Ir daļa cilvēku, kurus motivē pārliecība un ticība, ka Dievs tos mīl un ka Dievs vēlas, lai tie būtu konkrētajā draudzē. Pat sastopoties ar negatīvu attieksmi draudzē, ir iespējams justies piederīgam, ja esi pārliecināts, ka tas ir tieši tas, ko Dievs vēlas.⁶⁸

Gandrīz viena ceturtda daļa – 97 respondenti – nav norādījuši iemeslus vai tiem nav nekādu motīvu piederēt pie Adventistu baznīcas. Vairums šo respondentu neapmeklē adventistu draudzes un nav tām piederīgi. 24 % no kopējā respondentu skaita, saskaroties ar neiecietību, nepieņemšanu un naidīgu attieksmi, ir atstājuši adventistu draudzes vai tikuši izslēgti no tām, šī iemesla dēļ viņi izvēlējušies neatklāt motīvus vai viņiem nav nekādu motīvu piederēt pie Adventistu baznīcas. Iespējams, šie respondenti vēlētos palikt Adventistu baznīcā, ja vien nebūtu saņēmuši noraidījumu. Varētu teikt, ka šīs personas netieši paliek saistītas ar Adventistu baznīcu, pateicoties “Kinship” grupai. LGBT bijušie adventisti pulcējas “Kinship” grupā, jo viņus vieno kopēja reliģiskā pieredze.

⁶⁶ What is Kinship Kampmeeting? *SDA Kinship International*, 2015. Pieejams: <http://www.sdakinship.org/about/frequently-asked-questions/what-is-kinship-kampmeeting.html> (skatīts 07.05.2015.).

⁶⁷ Drumm, *Seventh-day Adventists*, 85.

⁶⁸ Krause and Wulff, op. cit., 89.

Secinājumi

Pētījuma ietvaros esmu atklājusi, ka pastāv divi dominējošie “Kinship” grupas dalībnieku motīvi, kāpēc LGBT personas vēlētos piederēt pie Adventistu baznīcas:

- adventisma doktrīnas;
- adventistu kopienas kultūra.

Uz šiem motīviem atsaucas 3/4 no aptaujātajiem. Tas liek uzdot jautājumu, kas adventismā ir tik īpašs, ka homoseksuālas personas vēlas palikt Adventistu baznīcā, kura kritizē, nosoda un izslēdz viņus no sava vidus.

32 % respondentu norāda, ka viņu motīvs piederēt pie Adventistu baznīcas ir adventisma doktrīnas. Respondentiem ir nozīmīgas tādas doktrīnas kā sabats un atlikuma teoloģija, kā arī Adventistu baznīcas Atklāsmes grāmatas interpretācija, adventisma praviētiskā loma, Lielās cīņas motīvs u. c. doktrīnas. Adventistu baznīcas doktrīnām ir tendence ietekmēt adventistu uzskatus par piederības svarīgumu tieši Adventistu baznīcai.

Tikpat daudz – 32 % respondentu – kā motīvu piederēt pie Adventistu baznīcas min adventistu kopienas kultūru. Lielu ietekmi uz šiem respondentiem ir atstājušas viņu ģimenes, adventistu izglītības iestādes, draudzes apmeklējums bērnībā un draugi no Adventistu baznīcas. Daudz lielāka varbūtība piederēt pie Adventistu baznīcas ir tiem, kuri jau kopš bērnības ir bijuši iesaistīti Adventistu baznīcā.

Šie abi aspekti – adventisma doktrīnas un adventistu kopienas kultūra – liecina par ļoti konkrētu praksi Adventistu baznīcā. Pie Adventistu baznīcas piederīgie praktizē dzīvesveidu, kas ir skaidri norādīts adventisma doktrīnās. Šīs doktrīnas pārlicina, ka tikai šajā baznīcā ir skaidras līnijas, balsti un pamati mainīgajā un neskaidrajā kultūrvidē. Jau kopš Adventistu baznīcas pirmsākumiem doktrīnas, no kā izriet adventisma dzīvesveids, ir radījušas sistēmu, kas ļauj justies droši tiem, kuri ievēro šīs doktrīnas. Tādā sistēmā viss, kas saistīts ar cilvēka nākotni un pestīšanu, ir skaidri saprotams un paredzams. Šī iemesla dēļ tāda sistēma cilvēkiem šķiet pievilcīga. Turklāt cilvēks pats var kontrolēt savu pestīšanas ceļu. No šādas drošību veidojošas sistēmas ir grūti aiziet.

Piemēram, sabats adventistu mācībā “ir Dieva mūžīgā zīme par Viņa pastāvīgo derību starp Dievu un Dieva ļaudīm. Sabats

ir cilvēku glābšanas un svētošanas simbols, cilvēku uzticības pierādījums un ieskats cilvēku mūžīgai dzīvei nākotnē Dieva valstībā”.⁶⁹ Adventistu baznīcā cilvēku uzticība Dievam tiek mērīta saistībā ar precīzu sabata ievērošanu. Un, ja tas tiek darīts, tad cilvēks ir uz pestīšanas ceļa.

Drošu pestīšanu apliecina Adventistu baznīcas doktrīna par atlikumu un tā misiju. Atlikuma baznīca no pārējām atšķiras ar Dieva likumu ievērošanu, ar pravieša gara dāvanas izpausmi, Dieva tiesas laika paziņošanu. Katrs ticīgais, kurš personīgi pieder šim atlikumam, tiek pestīts.⁷⁰

Šie ir piemēri gatavai pestīšanas sistēmai un līdz ar to arī drošības sistēmai. Turklāt sabats un atlikuma teoloģija ir adventisma pretnostatījumi pārējai pasaulei, kas adventistiem ļauj domāt, ka viņi ir īpaši.

Adventisms ir izveidojis efektīvu saistību sistēmu, kas veicina personas iesaisti adventismā. Tas tiek panākts ar ziedošanos – askētisku dzīvesveidu (atturēšanos no tabakas, alkohola, cūkgaļas), sabata ievērošanu u. tml., kā arī ar ieguldījumiem laika un naudas izteiksmē, ar emocionālo iesaisti un pieķeršanos – ciešām savstarpējām attiecībām ar citiem grupas biedriem, uzticēšanos grupas vērtībām. Katram vecumposmam tiek veidotas programmas, lai cilvēki jau kopš bērnības tiktu piesaistīti un paliktu adventistu draudzēs. Viss minētais veicina uzskatu par cilvēka virzību uz pestīšanu tikai adventisma ietvaros. Ideja par rakstura pilnveidošanu, sabats, atlikuma teoloģija u. c. idejas virza uz noslēgtas kopienas veidošanos un socializēšanos tikai savas kopienas ietvaros.

Pētījuma rezultāti liecina, ka, lai gan ir arī tādi “Kinship” grupas biedri, kuri ir atstājuši Adventistu baznīcu, daļa no viņiem joprojām spēj saglabāt zināmu adventisma identitāti, turpinot ievērot dažādas adventismam raksturīgas mācības un tradīcijas, piemēram, sabatu, veģetārismu. Adventistu kopienas kultūra respondentiem joprojām paliek nozīmīga.

⁶⁹ *Seventh-day Adventist Church Manual*, 18th ed. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2010, 163.

⁷⁰ *Ibid.*, 160.

Summary

Homosexuality and The Seventh-day Adventist Church: Membership of LGBT in Adventist community

The present paper analyzes the possible reasons and motives homosexual Adventists may have for belonging to the Seventh-day Adventist Church. The study is based on quantitative research methods: a survey completed by 406 respondents. The results of the research show that the culture and doctrines of the Seventh-day Adventist Church have formed a relatively closed community thus being the two main factors preventing easy exit from the Seventh-day Adventist Church.

NĀKAMIE TIPI: STARPDISCIPLINARITĀTE TEOLOĢIJAS IDENTITĀTĒ/ PĒTNIECĪBĀ/IZGLĪTĪBĀ (TIPI) POSTSEKULĀRĀ LAIKMETĀ¹

K. Dž. S. Lombārds

DD, Dienvidāfrikas Universitātes profesors

ChristoLombaard@gmail.com

1. Kas ir laikmets?

Teologi tāpat kā citi inteligenti akadēmiskajās un mākslinieciskajās aprindās vairumā gadījumu apzinās, ka mēs – visi cilvēki – vienmēr² esam sava laikmeta bērni. Mēs esam sava dzimšanas laika, vietas (ne ezoteriskā vai astroloģiskā, bet tikai un vienīgi vēsturiskā nozīmē) un mūsu intelektuālā brieduma izmantotāji un vienlaikus arī upuri. Atziņa, ka laiks ar saviem untumiem brāžas cauri mūsu dzīvei un mums tikpat kā nav nekādu iespēju to savaldīt, tika pausta jau 3. gs. p. m. ē. Bībeles grāmatā “Mācītājs” 3:1–8.³

¹ Šis raksts ir saīsināts referāts, kas nolasīts 2015. gada 14.–16. aprīļa konferencē *The Interplay between Theology and other Disciplines in Research and in Theological Education* Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē Rīgā un 2015. gada 2.–3. septembra konferencē *School of Social Sciences* Dienvidāfrikas Universitātē Pretorijā. Pilna apjoma referāts tiek gatavots un drīzumā tiks publicēts angļu valodā Nikoloas Asproulis ed., *Theological education and learning in Central and Eastern Europe. Past, Present, Future*. Athens: Volos Academy Publications, 2016.

² Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1878.

³ Šīs perikopes teksts 1965. gadā (pastāv arī vecāki un jaunāki varianti) bijis pamatā populārai grupas “The Byrds” dziesmai:

“Viss savā reizē, un savs laiks ik lietai zem debess:
laiks dzimt un laiks mirt,

Šī mūžvecā vēstures situētības apziņa mūsu intelektuāli analītiskajā diskursā, spriežot par pustūkstoti gadu senu un vēl senāku pagātņi, dēvēta dažādi – “premodernisms”, “modernisms”, “postmodernisms”.⁴ Vēlāk, nedaudz pārklājoties šiem terminiem, ieguvusi nosaukumu “religisks”, “sekulārs” un pavisam nesen – “postsekulārs” periods sabiedrības dzīvē.

Dabiski, ka katru no šiem Rietumu (rietumnieciskotās) cilvēces apziņas vēsturiskajiem periodiem jeb fāzēm, jeb ērām, jeb slāņiem veidojuši daudzi impulsi. To daudzējādos veidos izsmeloši atklājušas četras grāmatas, kuras ietekmējušas manus uzskatus par šo tēmu. Šo grāmatu autori ir attiecīgi nīderlandiešu, dienvidāfrikāņu, kanādiešu-britu un kanādiešu-nīderlandiešu izcelsmes zinātnieki:

- 1) Kēss van Pērsens (*Kees van Peursen*). *Cultuur in stroomversnelling*, 3rd. Amsterdam: Elsevier, 1987.
- 2) Denijs Gūsens (*Danie Goosen*). *Die nihilisme. Notas oor ons tyd*. Pretoria: Praag, 2007.
- 3) Čārlzs Teilors (*Charles Taylor*). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- 4) Hans Būrsma (*Hans Boersma*). *Heavenly participation. The weaving of a sacramental tapestry*. Grand Rapids: William B Eerdmans, 2011.

Daudzas no turpmākajām idejām sakņojušās šajos četros darbos, pat ja nav minēta tieša atsauce, tāpēc ka tiem visiem piemīt vienāda vēsturisko periodu atšķirības izjūta. Ja neievērojam šīs atšķirības, mēs senu tekstu lasām atrauti no vēsturiskā

laiks stādīt un laiks plūkt stādus,
laiks nokaut un laiks dziedināt,
laiks graut un laiks celt,
laiks raudāt un laiks smiet,
laiks sērot un laiks diet,
laiks akmeņus mest un laiks akmeņus vākt,
laiks apskaut un laiks bēgt no skavām,
laiks meklēt un laiks zaudēt,
laiks glabāt un laiks sviest prom,
laiks saplēst un laiks šūt,
laiks klusēt un laiks runāt,
laiks mīlēt un laiks nīst,
laiks karam un laiks mieram.

(latviešu val. – Bībele, Latvijas Bībeles biedrība, 2012.)

⁴ Interesanti, ka tikai diviem pēdējiem angļu valodā var pievienot piedēkli *-ism*, varbūt zināmā mērā norādot, ka idejas attālinās no pirmamata.

konteksta,⁵ nepareizi interpretējam notikumus tikai mūsu terminoloģijā, nevis dialogā ar citu laiku un/vai vietu.⁶ Tāda greiza interpretācija ir pilnīgi nepieņemama un nesaskan ar šīs prezentācijas raksturu, jo pamatotība un godīgums ir akadēmiskās kvalitātes zīmes, ko izvirza starpdisciplināritātes vērtību sistēma.

Tāpēc nepieciešami šie divi paskaidrojumi:

- 1) Diskutējot par terminiem “premoderns”, “moderns” un “postmoderns” vai “religisks”, “sekulārs” un “postsekulārs”, pat tad, ja kādu personisku iemeslu dēļ viens no tiem saista vairāk, arī pārējie termini mums ir pazīstami: neviens no tiem nav pilnīgi svešs, jo neviens no tiem nekad pilnībā neizzūd, nedz arī rodas *ex nihilo*. Drīzāk te ir runa par to, ka katrā no minētajiem vēstures periodiem jeb fāzēm, jeb ērām, jeb slāņiem zināmi aspekti sabiedrības apziņā kļūst dominējoši, uz diezgan ilgu laiku nozīmības ziņā izstumjot pārējos, vienīga, vai tas būtu politiskā vai sociālā laukā, vai sabiedrības izpratnē par to, kas ir pareizi sabiedrības varas elitē.

Šī iemesla dēļ nebūtu gluži vietā runāt par periodiem, fāzēm jeb ērām it kā tie būtu domino kauliņi, kas krītot izkustina nākamo, un katra nokritušā kauliņa ietekme beigtos tad, kad tas iekustinājis otru. Dzelzainas loģikas ideja vēstures attīstībā, piemēram, pēc Hēgeļa analīzes vai Marksa vēsturiskā materiālisma (vulgārā, ne klasiskā), kas savā ziņā nāk kā atbalss no senākiem kristīgiem priekšstatiem par progresējošu atklāsmi vai pestīšanas vēsturi vai pat vēl senāku grieķu filozofu debatēm par likteņa un brīvās gribas pretnostatījumu, ir aizstāta ar atziņu, ka vēsture ir nejaušību virkne un ka jebkura vēstures interpretācija uzspiež pagātnei kārtību, kādu tā pati nemaz neparāda. Arī sadalījumā premodernisms–modernisms–postmodernisms/religisks–sekulārs–postsekulārs šīs fāzes labāk raksturojamas kā slāņi vai akvareļkrāsas, kas uz audekla saplūst kopā: lai gan

⁵ Sal. Lombaard, C. *Getting texts to talk. A critical analysis of attempts at eliciting contemporary messages from ancient holy books as exercises in religious communication*, *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrif* 55/1 (2014), 205–225

⁶ Dialoga pieeja, strādājot ar pagātnei vai kultūru mijiedarbību, ir atbilstošāka nekā veltas cerības, ka ar mūsu prātu būs iespējams aptvert to, kas noticis citā vietā un/vai citā laikā. Skat. piem.: Jurie le Roux *The nature of historical understanding (or: hermeneutics and history)*, *Studia Historiae Ecclesasticae* XIX/1: (1993), 35–63 un Philip Sheldrake, *Spirituality & history* (London: SPCK, 2000).

mūsu jēdzieni, šķiet, vairāk būtu uzskatāmi par pamatkrāsām, bet tas, ko tie raksturo, – par papildkrāsām.

2) Turklāt dažādās ģeogrāfiskās vietās šie impulsi attīstījās diezgan atšķirīgi. Piemēram, var teikt, ka Rietumeiropā un Ziemeļamerikā (lai arī katrā vietā citādi) 20. gs. modernisma un sekularizācijas ietekmi attiecīgajās sabiedriskajās jomās lielākoties izjuta vieglāk, kaut arī plašāk. Turpretī komunisma oficiālais ateisms PSRS un citās padomju bloka valstīs reliģijas jomā radīja pavisam citādus sāpīgus jautājumus. Nesatricināmi reliģiskajos Āfrikas un Dienvidamerikas kontinentos, pat atrodoties atšķirīgā un reizēm pavisam tiešā Eiropas koloniālisma un/vai padomju komunisma ietekmē, šo “kungu” ticības lietu marginalizācijas veidi publiskajā sfērā netika kopēti. Āfrika un Dienvidamerika saglabāja dziļu reliģiozitāti arī sabiedriskajā sfērā. Tāpat Tuvo Austrumu, Āzijas un Tālo Austrumu iedzīvotāju reliģiskās jūtas ir raksturojamas atšķirīgi.⁷

Tādējādi jēdzieni “premoderns”–“moderns”–“postmoderns”/“religijsks”–“sekulārs”–“postsekulārs” jāatpazīst pēc tajos ietvertās kontekstuālās pamatotības.

Tomēr daudzi no intelektuāli kulturālajiem impulsiem, kas veidojuši pasauli, radušies no šādas Rietumos veiktas vēstures analīzes. Tas pats sakāms arī par jēdzienu “premoderns”–“moderns”–“postmoderns” un “religijsks”–“sekulārs”–“postsekulārs” sociālo orientāciju. Tāpēc pētniekiem visā pasaulē ir svarīgi nopietni izturēties pret šiem jēdzieniem: pieņemt vai noraidīt, lietot vai nelietot tos savas darbības kontekstā, cenšoties gan izprast, gan veidot⁸ mūsu realitāti.

Ko nozīmē šie jēdzieni un kādas ir to savstarpējās attiecības, kā tie izmantoti šajā prezentācijā? 1. tabulā⁹ sniegts vispārējs pārskats par to, kā šie jēdzieni savstarpēji mijiedarbojas.

⁷ Sal., piem., Koschorke Klaus, Frieder Ludwig und Mariano Delgado (Hg.), *Aussereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), 1450–1990, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. VI, 3. durchgesehene Auflage*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.

⁸ Lombaard, C. *Faith matters: two aspects of the present theological scene in South Africa*, *Studia Historiae Ecclesiasticae* XXXIX (2013), 115–116.

⁹ No Lombaard, C. *Godness, goodness and Scriptures: the interlinked societal experience of faith, morality and the Bible*. Referāts LCC International University, Klaipeda, Lithuania, 17 April 2015.

**Premoderns/moderns/postmoderns un reliģisks/
sekulārs/postsekulārs**

Kad?	Ēra	Ēra	Kur ir Ticība?	Kur ir Dievs?	Dievs ir...
pirms ap- gaismības/ pirms in- dustriālās revolūcijas	pre- moderns	reliģisks	ticība ir visur	Dievs ir konkrēts un visur	ontoloģisks un visur- esošs
1650– ~1990	moderns	sekulārs	ticība samazinās	iespējams, ka Dieva nav, bet, ja Dievs ir, tad Viņš ir personisks	ontoloģisks, bet nav visuresošs
20. gs.	post- moderns		ticība (tāpat kā viss cits) nav nekas	par Dievu runā	epistemo- loģisks, bet nav visur- esošs
21. gs.		post- sekulārs	ticība/ neticība/ antiticitība	Dievs ir piedzē	epistemo- loģisks un visuresošs

2. Jaunākais virziens: postsekulārisms

Postsekulārisms kā atzīts mūsdienu filozofijas virziens, iespējams, saistās ar ietekmīgo Jirgena Hābermasa (*Habermas*) rakstu “Sekulārisma ticības krīze: piezīmes par postsekulāru sabiedrību”.¹⁰ Tomēr šī bieži citētā publikācija, izrādās, nav radījusi atsevišķu tendenci, jo šajā rakstā paustās idejas saistītas – reizēm nemaz to neapzinoties – ar virkni līdzīgu jeb paralēlu pētījumu socioloģijā, jurisprudencē un teoloģijā.¹¹

Kas īsti ir postsekulārisms un kā tas ietekmē reliģiju un baznīcu, teoloģisko izglītību un teoloģisko pētniecību?

¹⁰ Habermas, J. *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-secular Society, New Perspectives Quarterly* 25 (2008), 17–28.

¹¹ Kā norādīts Lombaard, C. *Sensing the 'Second Coming': an Overview of New Concepts in Philosophy, Religion, Sociology and Law Acknowledging (the return of...?) the Religious in Private and Public Life*. Referāts Jauno reliģiju centra (CESNUR) / Jauno reliģiju pētniecības starptautiskās biedrības (ISSNR) / Igaunijas Humanitārā institūta (Tallinas Universitātē) konferencē *Religious Innovation and Religious Change in the 21st century*, Tallinas universitāte, Igaunija, 18.–20. jūnijs, 2015. Drīzumā tiks publicēts *Verbum et Ecclesia* 2015.

Postsekulārismu nedrīkst interpretēt kā sekulārisma noslēguma fāzi,¹² tas ir, pārliciecināšanas beigas.¹³

- kvalitatīvi – ticības privatizācija;
- kvantitatīvi – ticīgu cilvēku skaita sarukšana;
- kontekstuāli – reliģiski sociāli politiska vide, kas ir labvēlīga vai nelabvēlīga reliģiozitātes izpausmēm.

Rodas jautājums – kādos gadījumos postsekulārisms **nav** sekulārisma beigas? Sāksim ar pēdējo no trim punktiem:

Visas sabiedrības ar savu sociālo struktūru (vērtības, likumi, iestādes, sāpīgi jautājumi, vēsture, ietekmīgas personības un notikumi) atbalsta, tas ir, izvirza priekšplānā dažas reliģiskas izpausmes, izceļot tās pāri citām. Tāpēc daži sociālās vides ticības impulsi indivīdiem un grupām ir pazīstamāki nekā citi.¹⁴ Sabiedrība atzīst, augstu novērtē un veicina tās izpausmes formas (institūcijas, liturģija, reliģisku jūtu izraisīta sabiedriskā rīcība, piemēram, labdarība un svētki), kas radušās no šiem internalizētajiem impulsiem, – jo vairāk tāpēc, ka šādi sociāli procesi attīstās pa apli (šajā aspektā kā piemēru interesanti analizēt pretnostatījumu: padomju stila oficiāli uzspiestais ateisms pret fundamentālo musulmaņu teroristiem pašnāvniekiem).

Apvienojot iepriekš minētos kvalitatīvos un kvantitatīvos aspektus, acīmredzama piederība institucionāli organizētai reliģiskai praksei nekādā gadījumā nav vienīgais sabiedrības garīgās rezonanses, sarežģītības un dziļuma rādītājs (savukārt saistībā ar šiem aspektiem būtu interesanti analizēt atšķirīgus noteiktai ticībai piederīgus tipus pret tradicionāli inkorporētiem sinkrētiskiem elementiem visās reliģijās un pret reliģisku nominālismu).¹⁵

Postsekulārisms drīzāk ir process, kad tiek pārvērtēti pieņēmumi, kādas varētu būt pieļaujamās attiecības (izpausmes)

¹² Tas tāpat kā postmodernisms nenozīmē modernisma beigas. “Post” fāze jeb līmenis drīzāk ir pašreiz dominējošās paradigmas precizējums, lai kompensētu dažus nepārliecinošus modernisma aspektus.

¹³ Sal. Taylor, C. *A secular age*. Harvard University Press, 2007.

¹⁴ Sal. Deist, F. Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg. *In Wetenskapshistoriese ondersoel na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840–1990*. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing, 1994.

¹⁵ Sal., piem., publikācijas Bailey, E. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok Pharos, 1997 par aklu ticību un neakadēmiskā veidā Lombaard, C. *Ateistiese heiligheid*. Pieejams: <http://http://teo.co.za/ateistiese-heiligheid-christo-lombaard> (skatīts 16.09.2015.) par ateismu kā augstākas pakāpes dievbijību.

ar mūsu pasauli. Tas atspoguļo gan pārmaiņas plašākā sabiedrībā,¹⁶ gan arī maina reliģisko institūciju izpratni par dzi-
vi ticībā.¹⁷ Ne sabiedrības, ne baznīcas sistēma nepaliek statiska.

Pārvērtēšanu var saprast plašā, vēsturiskā virzībā uz ticības un sabiedrības attiecībām. Premodernajā laikmetā dzīve bez ti-
cības bija gandrīz neiedomājama. Reliģija/Dievs/baznīca/ticība noteikti izpaudās ikvienā dzīves jomā. Bez nopietnām disku-
sijām atbilde uz reliģijas uzdotajiem jautājumiem vienmēr bija
“lielais JĀ”. Tad sekoja “lielā NĒ” laiks. Modernisma laikmetā
dominēja pretējas vērtības. Gandrīz neiedomājami bija dzīvot ti-
cībā – vismaz sabiedriskajā sfērā. Bija jādzīvo politiski/zinātnis-
ki/loģiski, bieži vien morāli, un tas nozīmēja – sociāli (izņemot
sociāli pieņemamus, pieciestus reliģiozitātes anklāvus).

Tomēr abās koncepcijās – gan premodernismā, gan moder-
nismā – reliģijai ir īpaša vieta: tā ir ārpus ierastā, neparasta
tādā nozīmē kā ēdiens, ceļojums vai atpūta. Vienalga – JĀ vai
NĒ – reliģija ir LIELA. Liels JĀ vai liels NĒ. Taču postseku-
lārisma ticība kļūst “normāla”, tā vairs neieņem īpašu vietu
sabiedrībā – ne dominējošu, ne marginālu. Zaudējusi savu pār-
cilvēcisko auru, reliģija/Dievs/baznīca/ticība var būt “jā” vai
“nē” bez lielajiem burtiem (tas pats attiecas uz vārdu “dievs” un
“bībele” pareizrakstību). Lai gan reliģija dabiski var būt un var
nebūt izšķirošs faktors indivīda dzīvē, tā var būt un var nebūt
atbalsts (ievērojiet sarežģīto iespēju modeli), tomēr sabiedriskā-
jā dzīvē vairs nav tik izteikti jūtamas stingrās pozīcijas: “vien-
mēr Dievs” vai “nekad Dievs”.

Tas nenozīmē, ka atkal tuvojas ļoti reliģiozs laikmets. Drīzāk
gan vienaldzība pret ticības jautājumiem ieņems tikpat lielu vie-
tu kā antireliģiskas jūtas, kā šobrīd vislabāk zināmās institucio-
nālās reliģijas izpausmes, kā jaunākas ticības izpausmes formas
(tajā skaitā tradicionālu reliģiju mistiskākas izpausmes un mazāk

¹⁶ Habermas, J. *Secularism's Crisis of Faith*, 18; Brand, G. *'n Mensereg-teskending ontsluer*. Pieejams: <http://blogs.litnet.co.za/gerritbrand/frankryk-se-menseregteskending-ontsluer> (skatīts 16.09.2015.); sal. Lombaard, C. *Biblical Spirituality and Human Rights, Old Testament Essays* 24/1, 2011, 89.

¹⁷ Lyon, D. *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press, 2000; Beckford, J. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman, 1989, 170; Guest, M. *In search of spiritual capital: the spiritual as a cultural resource*, in *The sociology of spirituality*, eds. K. Flanagan and P. C. Jupp. Aldershot: Ashgate, 2007, 181.

tradicionālas jaunās reliģiskās kustības/sektas).¹⁸ Tādējādi Dievs nav atgriezies, tā sakot, ar uzviju, izņemot vardarbīgu fundamentālismu, kuram šobrīd visuzskatāmākā izpausme ir islāmiskais ekstrēmisms, bet tas nekādā gadījumā nav unikāls gadījums ne vēsturiski, ne mūsdienu pasaulē. Pareizāk būtu teikt, ka reliģija ir atgriezies sociālajā dienaskārtībā ne kā dominējoša, ne kā marginalizēta, bet dažādās izpausmes un pieredzes (=garīguma) formās ikdienas dzīves ritējumā.

Tagad pāriesim pie iepriekš uzdotā jautājuma otrās daļas: kā šī jaunā reliģiski kulturālā fāze, ko sauc par postsekulārismu, ietekmēs ar baznīcu saistītos jautājumus, teoloģisko izglītību un teoloģisko pētniecību?

3. Prasības, ko teoloģijai postsekulārā laikmetā izvirza starpdisciplinārītāte

Ātra atbilde uz tikko uzdoto jautājumu būtu šāda: fundamentālas. Tomēr šis vārds jāsaprot divās nozīmēs:

- 1) ka teoloģiskās izglītības/pētniecības/identitātes (TIPI) izpausmes šobrīd atšķiras no izpausmēm premodernisma un modernisma reliģiozajā kultūrvidē (3.1.);
- 2) ka iedibinātas vai mantotas kristīgās identitātes pamati šeit aplūkoto jautājumu dēļ nedrīkstētu tikt vieglu roku atmesti, tie jāuzlabo un no jauna jāliek lietā, lai novērtētu ieguldīto godīgumu un pamatotību (3.2.).

3.1. Iet dziļumā/plašumā

Mūsdienās profesionāļiem izvirzītās prasības ir ļoti augstas, kā to labi zina visi uzcītīgie pētnieki: jāziedo laiks un jānes citi upuri, darbs ietekmē daudzas svarīgas dzīves jomas – kvantitatīvā ziņā negatīvi, bet kvalitatīvā, cerams, pozitīvi.

Taču starpdisciplinārītātes prasības ir tādas (uz mirkli pieņemot, ka iesaistītas tikai divas disciplīnas), ka šauras specializācijas nasta vai nu kļūst divkārt smaga, vai mainās kvalitātes kritēriji, kas raksturo labu pētniecisko darbu (tie draud kļūt vājāki).

¹⁸ Sal. attiecīgi, piem., Ashley, M. *The Turn to Spirituality? The Relationship Between Theology and Spirituality. Christian Spirituality Bulletin* 3/2 (1995): 13–18 and Lucas, P., Robbins T. (eds), *New Religious Movements in the twenty-first Century: Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York: Routledge, 2004.

Šādos spriedzes apstākļos teoloģiskajai izglītībai/pētniecībai/identitātei vajadzēs darboties augošajā postsekulārisma vidē, ja ar ticību saistītās institūcijas (baznīca, teoloģijas fakultātes, reliģiskos pētījumus finansējošas iestādes, reliģiskas organizācijas) vēlas saglabāt atbalstu tādās sabiedrības sfērās kā politika un ekonomika, tas ir:

- par labu plašākai sabiedrībai un tās marginalizētājiem;
- gan kā kritiski analītiska balss, gan kā kritiski nozīmīgs sava darba darītājs.

Teologiem tas nozīmē:

- saglabāt šauru specializāciju teoloģijas laukā pēc savas izvēles;
- un tikpat šauras specializēšanās iespējas sociālajās zinātnēs, jurisprudencē, dabas zinātnēs, ekonomikā, medicīnā utt., esot pilnīgi *au fait* par problēmām, metodoloģiju, nišām, iespējām un ierobežojumiem izvēlētajā papildu interešu laukā.

Šo prasību ietekmē postsekulārisma pasaulē:

- rodas labvēlīga vide reliģiskās/baznīcas organizācijās;
- rodas reliģiski nobrieduši studenti, kas vēlas strādāt, balsoties uz pamatprincipiem (tas ir, reliģijā un ārpus tās);
- teoloģiskā izglītība institucionāli tiek iekļauta universitātēs. Tas nāk par labu teoloģiskajai izglītībai, jo tā iegūst plašāku skatījumu, bet arī neteoloģijas studenti var tikpat daudz iegūt no teoloģijas, un tas, savukārt, nāk par labu universitātes un sabiedrības veselībai, kurai tā kalpo;¹⁹
- reliģiskas kopienas nopietni apcer dažādu kristīgo identitāšu pamatjautājumus – šis nav viegls uzdevums attiecībā uz visiem teoloģijas un ētikas jautājumiem, un tam noteikti nevajadzētu kļūt par vienīgo postsekulārisma teoloģiskās izglītības/pētniecības/identitātes darbības galveno virzienu, jo tad koncentrēšanās uz vienu jautājumu kļūtu pārmērīga (šajā ziņā tikpat svarīga kā pašrefleksija, kurai nevajadzētu kļūt par kavēkli ārēji orientētām darbībām, kas saistītas ar ticību).

¹⁹ Sal., piem., I. Lombaard, C. Having Faith in the University? Aspects of the Relationship Between Religion and the University. In: *Faith, religion and the public university, Acta Theologica Supplementum 14*, ed. Venter, R. Bloemfontein: University of the Free State Press, 2011, 49–65.

Ņemot vērā laika, finanšu un intelektuālo spēju ierobežojumus, tomēr jāuzdod jautājums, lai arī citi varētu to pārdomāt: vai tāda pieeja ir dzīvotspējīga?

3.2. Paliekot teologiem

Viena no visvērtīgākajām ekumēniskā gadsimta, t. i., 20. gs. sākuma, atziņām – kaut smagi iegūtām – ir tā, ka šāda pasākuma veiksmīgai realizēšanai svarīga ir savas identitātes saglabāšana. Pārāk aizrauties ar jaunas kopīgas identitātes meklējumiem nav produktīvi, auglīgāka izrādījusies identitātes padziļināšana mijiedarbībā ar citām identitātēm (tad smagā procesā tā kļūst par kopīgo identitāti – taču ne uzspiestā vai plānotā veidā, bet kā plašs kopīgas izpratnes lauks).

Tas iespējams, sekojot notikumu gaitai vairāku desmitu gadu laikā, ne tikai apzinoties lielu dažādību, ne tikai vienkārši izturoties ar iecietību pret daudzveidību, bet atzinīgi novērtējot un veicinot neskaitāmu iespēju rašanos. No otras puses, savu identitāti (kas, protams, pastāvīgi attīstās un veidojas) nevar uzskatīt par kaut ko tādu, no kā veiksmīgas sadarbības dēļ vajadzētu atbrīvoties. Tomēr teologiem visos sabiedrības dzīves aspektos jāiesaistās kā teologiem – protams, ne pārāk nomācošā veidā.

Šādā gadījumā uz spēles likti divi jautājumi:

- 1) identitātes nestabilitāte. Identitāte vienmēr bijusi plūstoša, un pat tad, kad no jauna atrodam savu tradīciju (ticību), kā izmaiņas identitātē uztvers citi reliģijai piederīgie?
- 2) konversijas jautājums (kā viens no daudziem aspektiem reliģiju misijas dimensijā). Postsekulārisma vidē konversija starp pieejamām reliģijām iegūst atšķirīgu nokrāsu – kā tiks uztverta konversija *uz* savu tradīciju un kā konversija *no* savas tradīcijas?

3.3. Prasības, kādas postsekulārisma laikmets izvirza teoloģiskajai izglītībai

J. Hābermāss, rakstot par modernismu, apgalvo, ka “funkcionālu sociālu sistēmu nodalīšanās procesā baznīcas un reliģiskas kopienas arvien vairāk ierobežo sevi ar galveno pastorālās aprūpes funkciju un tām **jāatsakās no kompetences citās sabiedrības jomās**”.²⁰

²⁰ Habermas, J. *Secularism's crisis of faith*, 19, izcēlums – autora.

Iepriekš minētā argumentācija par postsekulārisma ēru, kuru šobrīd piedzīvojam, un prasības, kuras arvien vairāk izvirza teoloģiskā izglītība/pētniecība/identitāte, vēršas pret šo iepriekšējo attīstību. Pārmaiņu dēļ reliģisko institūciju praksē un cilvēkos robežas starp baznīcu un sabiedrību nebūs vairs tik nepārprotamas. Šāda notikumu gaita izvirza teoloģiskās izglītības/pētniecības/identitātes prasības pēc lielākas apziņas un kompetences, lai pamatoti kļūtu par šīs augošās postsekulārisma dinamikas sastāvdaļu, izprastu to un piedalītos tās veidošanā. Zaudētas iespējas nedrīkstētu būt šīs reliģiskās kultūrvides pazīmes. Tikpat svarīgi ir tas, ka šim procesam jābūt godīgam: lai sava identitāte un visu citu iesaistīto disciplīnu identitāte, institūcijas un cilvēki tiktu pilnībā novērtēti un izpētīti, kalpojot sabiedrībai, ekoloģijai un (postsekulārisma laikmetā akadēmiskās aprindās atkal ir iespējams sacīt bez bailēm tikt apvainotam) Dievam.

Abstract

A Next TIER: Interdisciplinarity in Theological Identity / Education / Research (TIER) in a Post-Secular Age

Theologians, perhaps more so than in many other disciplines, have an acute sense of historical situatedness, or contextuality: that understanding is to a large extent conditioned (enabled, limited) by the dominant socio-intellectual environment of the time. Classically, such environments over the past half a millennium have in academic discourse been termed the ages of the “pre-modern”, the “modern” and the “post-modern” or the eras of the “religious”, the “secular” and, recently, the “post-secular” society. These environments co-determine the way in which religion and other aspects of society relate to one another. In the newest of these environments or “phases”, the currently unfolding post-secular society, new opportunities for Theology to contribute to the dynamics of broader society present themselves; at the same time, new demands are set for Theological Identity / Education / Research (TIER).

After briefly reviewing the historical phases mentioned, with special attention given to currently unfolding post-secular sensibilities, these opportunities and demands are indicated as an invitation to further discussion.

**AND THE WORD ONCE MORE
TURNED INTO FLESH;
OR ON THE VARIOUS ‘THEOLOGICAL
TURNS’ IN CONTEMPORARY
CONTINENTAL PHILOSOPHY¹**

Kristof K. P. Vanhoutte

*Invited Professor, Faculty of Philosophy,
Pontifical University Antonianum, Rome, Italy*

In 2005 Rudi Visker, a Belgian philosopher, delivered a conference presentation at the Kennedy Center of Brigham Young University. The presentation went under the title ‘Minor Differences: Europe between Freud and Lacan’.² In this presentation Visker begins by making a rather interesting observation. Contemporary continental philosophy has taken, he claims, a rather clear turn towards psychoanalysis, or better, to a very limited and rather narrow reading of psychoanalysis. What had happened in the past decades, he argues, was that contemporary continental philosophy had turned away from the subject as its main theme of research and turned to inter-subjectivity. It had done this by focusing on topics such

¹ This paper was originally presented at the International conference held at the Faculty of Theology of the University of Latvia, Riga, Latvia, 14–16 April 2015, entitled *The Interplay between Theology and other Disciplines in Research and in Theological Education*.

² The complete lecture can be found at: <http://kennedy.byu.edu/archive/index.php?id=1043> (accessed 15.10.2010). A revised version of this presentation was later published as Rudi Visker, *The Foreign, the Uncanny, and the Foreigner: Concepts of the Self and the Other in Psychoanalysis and Contemporary Philosophy*, in *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*, eds. J. J. Bono, T. Dean, and E. P. Ziarek (New York: Fordham University Press, 2008), 109–121 and notes on 237–239.

as the foreign (the foreign in me), the other (the other in me), and the un-conscious. All of these themes, that are shared³, as Visser claims, by Freud and Lacan, have become ever more present in the recent philosophical discourse and, as such, no longer frightened the philosophical community, on the contrary.⁴

Although this observation, timely as it was, was not incorrect, it was, however, only partially true.⁵ In fact, besides this 'psychoanalytical turn' there is something else, and I believe something far more important at hand in continental philosophy. Choosing to remain in the same language of 'turns'⁶, what has characterized the more 'progressive' section of contemporary continental philosophy is a different turn, or even better, an avalanche of turns (in the plural) that could all go under the same nominator as was given to one of them, namely 'theological turns'.⁷ In what follows I will offer

³ In the published version of this presentation, Visser no longer explicitly claims there has been a 'turn' to psychoanalysis. This claim, however, is still implicitly present as the themes that did characterize the turn to psychoanalysis in his talk (the foreign (in me), the other (in me), etc.) are still present and presented as the innovative and more 'progressive' side of contemporary continental philosophy. Cf. *Ibid.*, 109.

⁴ Visser has come back to this 'turn' in a more recent text: Rudi Visser, *Intransitive Facticity? A Question to Heidegger*, in *Rethinking Facticity*, eds. F. Raffoul and E. S. Nelson (Albany: State University of New York Press, 2008), 149–192. In this more recent reconsideration he writes: "[I]t is no secret that for some time now the wind blowing through contemporary philosophy has changed direction. It comes from an angle that is known as "the other," with or without capital O, neutral or personal, inside or outside the "subject." And a bit further he defines what we have named a turn towards psychoanalysis as the "[...] 'alterity' turn in contemporary philosophy". *Ibid.*, 149.

⁵ The point I want to make is not that topics proper to psychoanalysis are not important in contemporary continental philosophy (that would not be true). However, as I will attempt to demonstrate, this 'turn' towards psychoanalysis is not the only 'turn' that can clarify the direction taken by a rather large amount of important texts in recent work in continental philosophy, and neither is it the most important one.

⁶ I have no problem in admitting that I am not keen at all on the highly questionable language of 'turns'. I am using it in the current situation in what I believe is its only permissible form, that is propedeutics. The usage of this 'turning language' should thus also be understood as such.

⁷ That the 'religious turns' are still related to the psychoanalytical one, is related to the fact that for a number of scholars that will pass the revue, turning towards religion is turning towards something 'pathological'. This is, however, not the place to further develop this topic. For those interested,

an account, a short report, of these ‘theological turns’ in contemporary continental philosophy.

The text is divided into three sections. Although artificial (which is not synonymous with invented) as the ‘psychoanalytical and theological turns’ themselves, the three sections will follow the three diverse ‘theological turns’ in continental philosophy. The first ‘turn’ regards the one traceable in contemporary French phenomenology. The amount of publications regarding this ‘turn’ has already saturated long since, and so I will only briefly still hold with it, sketching solely its context. The two following ‘turns’, that have been separated artificially (at birth?) on this occasion, both regard the sphere of political philosophy. The first one focuses almost exclusively on one figure (St. Paul) and the other is more general in its nature and regards the larger field of what is generally called political theology. The ‘turn’ in political philosophy towards St. Paul will be treated firstly – that is, as the second turn – and the third and final ‘turn’ will confront the recent re-emergence of political theology.

Before confronting the first of the three forecasted theological turns, just a couple of final preliminary remarks. Firstly, besides these ‘theological turns’ that see a number of philosophers united – the saying ‘a number of philosophers united’ should obviously be understood for what it is worth; there is obviously no organizational uniting at hand, what we are dealing with is merely the timely shared interest of individual thinkers) – there are also individual philosophers, much more difficult to classify, or to integrate in existing categories, that have taken a particular/peculiar interest in theology or religion.⁸ Secondly, it has to be said that not only has there been a growing interest in theology or religion in contemporary

see for example: Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity* (Cambridge MA and London: The MIT Press, 2003).

⁸ One of these philosophers, just to mention one, is the French innovative and highly speculative philosopher François Laruelle. Laruelle is the most prominent theoretician of non-philosophy. As predicted, this non-philosophy has lately taken something that can be considered as a ‘turn’ towards theological concepts too. It suffices here, I believe, to remember that one of Laruelle’s latest works is entitled *Future Christ. A lesson in Heresy*. As merely introducing Laruelle’s non-philosophy would, however, take too much time, having mentioned him will have to suffice on this occasion.

continental philosophy. Also analytical philosophy, and probably in even a much more explicit way (but ‘more explicit’ is not synonymous with ‘more profound’), has seen a growing interest in theology and religion, in its epistemological as well as more anthropological subfields, in the past decade(s). As analytical philosophy is not part of my research I will not indulge myself in trespassing this disciplinary border.

Let me, however, start with a short resume of the first ‘theological turn’, the one typical of French phenomenology.

*

In 1993 a paper by Dominique Janicaud, entitled *Rendre à nouveau raison? Dix ans de philosophie française (1979–1989)*, was published.⁹ Janicaud begins (t)his landmark text with the listing of some preliminary precautionary remarks. Firstly, Janicaud correctly insists on the fact that philosophical thought has never moved monolithically in one single direction. As such, bringing philosophy/philosophers together is always a very tricky enterprise. Taking this first precaution in consideration Janicaud adds that in the decade that comprised his field of study “French philosophical thought, is still less easily schematized than that of previous epochs”.¹⁰ However, and notwithstanding these precautionary remarks, Janicaud claims that there is a decisive new trait in French phenomenology. Not only does this new trait in French phenomenology ‘break’ with the origins of phenomenology, that is with its Husserlian and even Heideggerian understanding, but it also ‘breaks’ with the preceding French ‘re-interpretation’ of the original German phenomenological tradition (the names Janicaud mentions in this previous phase in French phenomenology are Sartre – at least the ‘first’ Sartre, that is the one who was still not so

⁹ Dominique Janicaud, *Rendre à nouveau raison? Dix ans de philosophie française (1979–1989)*, in *La philosophie en Europe*, eds. R. Klibansky and D. Pears (Paris: Gallimard, 1993), 156–193. For this text I have mainly drawn from some sort of English ‘re-visitation’ by Janicaud of (t)his just mentioned report: cf. Dominique Janicaud, *The Theological Turn of French Phenomenology*, eds. Dominique Janicaud, et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”. The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000), 16–104.

¹⁰ *Ibid.*, 16.

very engaged in political and Marxian practice – and Maurice Merleau-Ponty).

What characterizes the decisive new trait in phenomenology is double.¹¹ Firstly, there is “the rupture with immanent phenomenality”.¹² In fact, phenomenology, as understood by its founding father, the German philosopher Edmund Husserl¹³, as the study (the logos) of the phenomena – ‘phenomena’, translated from its Greek origin, is to be understood as that which appears. Phenomenology is thus basically the study of the structures of consciousness (our intellect, to say it in a somewhat poorer understanding) and how the phenomena appear in these acts of consciousness. According to Husserl this phenomenological study can be worked out in the triptych of intentionality, intuition, and immanence. We, for example, ‘intend’ an object – it is made present to consciousness – by way of consciousness and, as such, it is ‘intuited’. But, and this is Husserl’s principle of all principles of phenomenology “everything originally [...] offered to us in ‘intuition’ is to be accepted simply as what it is presented as being, and also only within its limits in which it is presented there”.¹⁴ With this principle Husserl wanted to elevate phenomenology to the level of an exact science. However, for this principle of principles to be able to have functionality another methodological operation is of necessity, this is the so-called operation of ‘bracketing’ (of *Einklammerung*) typical of phenomenology. This bracketing is, basically, a reduction. It is the putting between brackets, the suspension, of all prejudices and assumptions about the reality, about the objects ‘intended’ or ‘presented to us’ in consciousness. This imposes also the suspension of, as Husserl himself claimed, “all that is posited as transcendent”.¹⁵

¹¹ Although I will treat the novel trait in recent French phenomenology as being made up of two different aspects, both are and can only be considered as fundamentally interrelated.

¹² *Ibid.*, 17.

¹³ The description of Husserlian phenomenology will, for obvious reasons, be very summary.

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 44.

¹⁵ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer, 1999), 63.

It is with this pure and purely “immanent phenomenality” that, according to Janicaud, the generation of French phenomenologists¹⁶ from the ’79–’89 decade first of all broke. This alone would already have implied a serious ‘change’ with phenomenology’s past, but there was, still according to Janicaud, one more aspect of fundamental change. In fact, besides this disruptive, de (con)structive, aspect there is also a more constructive side to the ‘turn’ in recent French phenomenology, namely its “opening to the invisible, to the Other [with capital O] [*Autre* – capital A], to a pure givenness [*donation*], or to an ‘archi-revelation’”.¹⁷

As will have become evident, even when not eager to take refuge in the concept of a ‘turn’ (be it theological), the rather profound change(s) in contemporary French phenomenology do comply rather well with what would generally be considered, in its common sense understanding, as a ‘turn’. However, as should be added, for as much thus as Janicaud is able to identify this turn towards the theological within the field of French Phenomenology, he is not at all in favor of this theological turn. For Janicaud it is presupposed that phenomenology should be purely agnostic or even simply atheistic.¹⁸ His quest, as he courageously admits, is, however, not against the theological as such, but regards maintaining phenomenology within the strict borders of its methodological and scientific limits.¹⁹ Said differently, Janicaud’s problem with the discovered ‘theological turn’ in recent French phenomenology is the following: “[H]ow is it possible to drive toward the ‘nonknowledge’ of the mystical

¹⁶ The names that Janicaud lists that belong to this new generation of French phenomenologists are, first of all, Emmanuel Levinas, who is followed by Jean-Luc Marion, Michel Henry, and Jean-Louis Chrétien. This first series of four has later been ‘completed’ by other scholars, and also the names of Paul Ricoeur, René Girard, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard and Jean-Yves Lacoste, have often been added to the list. With the addition of these new names, it has to be admitted, however, that the decade mentioned by Janicaud is no longer appropriate, and that a reference to phenomenology has also become rather shaky.

¹⁷ Dominique Janicaud et al., op. cit., 17. It should not go unnoticed that the ‘Other’ was also present in Visker’s list of elements that indicated a turn towards psychoanalysis in contemporary philosophy. This is another indication of the intertwined-ness of these two ‘turns’.

¹⁸ This is also an almost natural consequence from Husserl’s considerations as mentioned in precedence.

¹⁹ Dominique Janicaud et al., op. cit., 34.

Night in using the conceptual or terminological instruments of good old academic philosophy?”²⁰ Although Janicaud is against this turn, he has had to take it into account, at least as a historical ‘fact’. And this can be considered as almost the general attitude towards this theological turn. There is, in fact, a rather large agreement that there is something peculiar to this new generation of French phenomenologists. There is, however, no consensus as to what the precise nature of this so-called ‘theological turn’ in French Phenomenology is.²¹

Maybe the most honest argument can be found in Bruce Ellis Benson’s observation that “contrary to Janicaud’s contention that phenomenology has been taken hostage by theology, might it not be more accurate to say that the very conception of phenomenology has been radically reformulated”.²² With the so-called ‘theological turn’ the object of phenomenological studies can now also contain transcendence. But the introduction of ‘transcendence’ – of objects or concepts belonging to the field of theology – does not signify necessarily a becoming unfaithful to the basic principles of phenomenology. As Benson continues his argumentation, maybe the basic principles of phenomenology are now simply interpreted somewhat differently, maybe even more rigorously, and as such, maybe phenomenology has simply and finally become true to itself. If anything, this reasoning is what most philosophers who are supposed to belong to the group of ‘theological turnees’ in French phenomenology claim they are doing. They are not bringing phenomenology and theology more closer together but deepening and reinvigorating

²⁰ Dominique Janicaud et al., op. cit., 34.

²¹ The Belgian theologian Joeri Schrijvers, for example, argues regarding this theological turn: “[I]t would be an exaggeration to say that I have found no such turn”. But, as he continues, “it would not be totally incorrect to say that identifying such a turn is a somewhat vain effort”. It is, still according to Schrijvers, an attempt to extreme simplification where what is supposed to be phenomenology is absolutely clear and what is theology, too. Said differently, it would necessitate for phenomenology/philosophy and theology to have an ‘essence’ that can be captured and represented clearly. Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentring of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (Albany: State University of New York Press, 2011), 211.

²² Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba, eds., *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology* (New York: Fordham University Press, 2010), 3.

the philosophical practice known as phenomenology by opening it up to concepts and ideas that are considered to belong to theology, but that can, and maybe once more should, be made into objects of philosophical thought too.

*

In 1997 a small booklet was published by the French philosopher Alain Badiou. Badiou is a known philosopher from the (extreme) left. He is a pupil of the Marxist theoretician Louis Althusser and of the psychoanalyst Jacques Lacan. By 1997 Badiou had already published a number of books, amongst which his most famous and ground breaking was *L'Être et l'Événement*²³. What is surprising regarding the long essay of 1997 is its object of study: St. Paul.²⁴ True, St. Paul has historically always functioned and been used as some sort of refuge for the 'more revolutionary', and so a re-turn to Paul is nothing extremely new. However, that a complete atheist Marxist/Maoist should study Saul while acknowledging that "[F]or me, truth be told, Paul is not an apostle or a saint. I care nothing for the Good News he declares, or the cult dedicated to him"²⁵, should have caused a bit of surprise. In fact, as Bill Martin has written, capturing the irony of this encounter between Alain Badiou and Saul of Tarsus: "the more recent discussion of Paul is perhaps something akin to an 'event' in Alain Badiou's sense of the term: no one expected it".²⁶

Only a couple of years later (2000) a book by the Italian philosopher Giorgio Agamben was published that had the Apostle to the nations as its object. This book is based on a series of lectures held from 1998 to 1999 and consists of a comment to the first ten words of the first verse of Paul's *Letter to the Romans* ("Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, separated to the gospel of God").²⁷ It was partially

²³ Alain Badiou, *L'Être et l'événement* (Paris: Éditions du Seuil, 1988).

²⁴ Alain Badiou, *Saint Paul: the foundation of universalism*, trans. R. Brassier (Stanford CA: Stanford University Press, 2003).

²⁵ *Ibid.*, 1.

²⁶ Bill Martin, "Review of John D. Caputo and Linda Martin Alcoff (eds.), *St. Paul Among the Philosophers*". Available: <https://ndpr.nd.edu/news/24280-st-paul-among-the-philosophers/>, seen 31.3.2015.

²⁷ Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary to the Letter to the Romans* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

written as a critique of Badiou's understanding of Paul as the founder of universalism or universality. For Agamben, in fact, Paul is not the one who brings along any foundation of universalism but division. Paul should be understood as he is so oft portrayed, namely as the sword bearer.

Between the years that separate Badiou and Agamben their take on St. Paul (1999), another 'rising star' of contemporary philosophy, the Slovenian philosopher/psychoanalyst and other public figure of the extreme left, Slavoj Žižek, joined the cause and published *The Ticklish Subject*²⁸. Žižek, who is somewhat of a fan of Badiou, confronts in this volume Badiou's St. Paul. Žižek too, however, has a particular understanding of St. Paul's 'mission', an understanding that differs from Badiou's.²⁹ This will become ever more evident in the two consecutive publications by the giant of Ljubljana, as he was once called, where Saul figures prominently. The first was published in 2000 and went under the title of *The Fragile Absolute. Or why is the Christian Legacy Worth Fighting for?*³⁰. The second, already mentioned book, was published in 2003 and went under the title of *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Also in a much more recent past did Žižek return once more to St. Paul. In 2010 he published a book together with John Milbank entitled *Paul's New Moment*³¹, where he, together with John Milbank, takes Paul on one more time^{32, 33}

²⁸ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (London and New York: Verso, 1999).

²⁹ I will turn briefly to the difference between Badiou and Žižek, their understanding or interpretation of St. Paul in a short while.

³⁰ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute. Or why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* (London and New York: Verso, 2000).

³¹ John Milban, Slavoj Žižek and Creston Davis, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010).

³² Also Agamben has recently returned once more to Paul. In his *Conference de carême*, the Lent conference organized in the Parisian Notre-Dame cathedral in 2009, Agamben delivered a presentation on Paul's messianism that went under the title *The Church and the Kingdom*. Giorgio Agamben, *The Church and The Kingdom* (London New York Calcutta: Seagull Books, 2012).

³³ It is interesting to note that it was Žižek who introduced both Badiou's and Agamben's St. Paul to the English speaking audience. The English translation of Badiou's *Saint Paul: the foundation of universalism* only appeared in 2003 while Žižek started writing on it in English in 1999

Considering that Badiou, Agamben, and Žižek in the years before their treatment of St. Paul had risen to the status of world-fame in the continental tradition of philosophy³⁴, the fact that all three of these star-philosophers were giving so much emphasis on Saul of Tarsus made for it that soon many other philosophers jumped on this new wagon. Younger scholars who started to come out of the shadows of Badiou and Žižek, such as Bruno Bosteels or Saul Newman to mention just two of the first generation of Badiou and Žižek scholars, or Adam Kotsko and Ward Blanton, to mention two of the second generation scholars, all started to confront St. Paul in one way or another. Very soon conferences were held on this new discovery of Paul within the field of continental philosophy and a variety of books (mostly edited ones containing papers or conference presentations) were published.³⁵

But what was it that made St. Paul so interesting for these philosophers who can hardly be considered as angelic choir boys. That Saul of Tarsus has been a figure of reference to continental philosophy is, as we already noted, no surprise. Not only is St. Paul a returning refuge for the ‘more revolutionary’, but two philosophers that can be considered as cardinal figures for continental philosophy, the Germans Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, preceded these philosophers in their interest for St. Paul. Nietzsche simply hated Paul and considered him the Jew par excellence. As he wrote in *The Anti-Christ* (§58), Paul was the archetypal priest who hated life – “with the ‘beyond’ one kills life ...”³⁶ – and Nietzsche wanted to turn this despising of life upside down into an affirmative yes to everything of and in life. However, Nietzsche’s hatred of Paul has to be taken with a huge pinch of salt. Describing Paul

and Agamben’s *The time that Remains. A Commentary to the Letter to the Romans* did not appear in English until 2005 while Žižek started writing on it (again in English) in 2003.

³⁴ Some have even called these three philosophers the new trinity of continental philosophy. A new trinity that followed an older one that consisted of Michel Foucault, Gilles Deleuze and Jacques Derrida.

³⁵ In what follows I will leave Agamben out. Although he has, as we have just come to state, also written on Paul, his contribution to contemporary philosophy fits better in the last chapter.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo & The Antichrist* (New York: Algora Publishing, 2004), 169.

as the archetypal priest who hates life is clearly incorrect. More than anything, Nietzsche's hatred was caused by the awareness that if he, Nietzsche, wanted to complete his philosophical project he had in Paul one of his fiercest competitors. As such, before he could succeed he had to do away with Paul at all cost. Heidegger, on his part, dedicated a series of lectures during his winter-semester course in Freiburg (1920–1921) on his reading of Paul's letters.³⁷ Heidegger attempts in this series of lectures to render explicitly the specific lived experience of, what he calls, the proto-Christian religious beliefs. And, somewhat as a side-dish, he also attempts to defend Paul against the many accusations made to him by Nietzsche.

Notwithstanding the interest shown into the Apostle of the gentiles by these highly influential philosophers for the present generation of continental philosophers, Badiou's and Žižek's (and their followers') interest in Paul comes from a completely different angle. The origin of their respective interest can be located easily in the prologue of Badiou's text on St. Paul to which we already referred. In fact, as we already stated, if for Badiou Paul is "not an apostle or a saint"³⁸ he is "a poet-thinker of the event, as well as", and this is the most important part, "one who practises and states the invariant traits of what can be called the militant figure".³⁹ Paul is, for Badiou, the example, or the model, of the new communist or Marxist party militant. In fact, as Badiou states, he decided to write about Paul exactly because of the current "search for a new militant figure called upon to succeed the one installed by Lenin and the Bolsheviks at the beginning of the century [past century by now], which can be said to have been that of the party militant".⁴⁰ This connection between Christianity and Marxism is also made

³⁷ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

³⁸ Alain Badiou, op. cit., 1.

³⁹ *Ibid.*, 2. And as Badiou adds later in his text: his letters are "militant documents sent to small groups of converted" – "they are interventions" and propound "a speech of rupture". *Ibid.*, 31.

⁴⁰ *Ibid.*, 2. It might be interesting to note here that in another recent book from 'left' writers, also St. Francis has been identified as "the example of communist militancy". Cf. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 413.

in the opening sentences of Žižek's book on the defense of the Christian Legacy. In fact, as Žižek writes:

Against the old liberal slander which draws on the parallel between the Christian and Marxist 'Messianic' notion of history as the process of the final deliverance of the faithful (the notorious 'Communist-parties-are-secularized-religious-sects' theme) [...], (one should, as Žižek continues,) reverse the strategy by fully endorsing what one is accused of: yes, there is a direct lineage from Christianity to Marxism; yes, Christianity and Marxism should fight on the same side of the barricade against the onslaught of new spiritualisms – the authentic Christian legacy, is much too precious to be left to the fundamentalist freaks.⁴¹

That St. Paul can 'replace' the old party militant, or even propose a new model for the militant (of the future) who can be found on the barricades, is, according to Badiou and Žižek, because of St. Paul's unique understanding of the subject and the law. In fact, what makes Paul so interesting for Badiou is because of "the connection that establishes a passage between a proposition concerning the subject and an interrogation concerning the law".⁴² And this connection regards the "paradoxical connection between a subject without identity and a law without support".⁴³ As such, as Badiou understands the uniqueness of Paul's gesture, truth is subtracted from any possible communitarian grasp. "What is true cannot be reduced to any objective aggregate, either by its cause or by its destination".⁴⁴ Truth is, and Badiou found this thus confirmed in Paul, a "universal singularity" and this understanding of truth helps to mobilize against the prevailing legal and economic abstractions and against particularist or purely communitarian (sectarian) protest.⁴⁵ Although Žižek does not agree in every

⁴¹ Slavoj Žižek (2000), op. cit., 2. It has to be added that, at least for Badiou, the militant figure of which St. Paul is the model is not to be identified with the one installed by Lenin and the Bolsheviks but it is one that should succeed it. Žižek's militant, on the other hand, is much more Lenin-like.

⁴² Alain Badiou, op. cit., 5.

⁴³ *Ibid.*, 5.

⁴⁴ *Ibid.*, 5.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 13–14.

detail with Badiou⁴⁶, they do share, the already mentioned, potential of St. Paul (or even of the totality of Christianity, albeit purified of its perverted core, as Žižek attempts to explain) as the basis for a new model of militant political revolutionary. St. Paul's world isto both Žižek and Badiou their interpretation a world of total and radical revolution.

Intriguing (or 'upsetting') as this all is, the interest in St. Paul from these thinkers has also received critical remarks. I will focus shortly on two critiques that do not bluntly and blindly eliminate this renewed interest in Paul because of its revolutionary or leftist tendencies. By this I do not want to deny the more theologically conservative and right-wing critiques – as the type of blunt exclusion mainly originates in these spheres – of any value, but theological dogmatism should not be *thé* main, let alone exclusive, judgment stone of speculative philosophy.

A first critique is related to the lack of historical subtlety present in reading Paul, or Christianity in its totality, as a model for militant revolutionaries. As Paula Frederiksen quite cunningly argues, erasing the gap between Philippi and Paul, between the past and the present, and calling Paul, as Badiou does, "our contemporary" is, "hard to sell to historians".⁴⁷ That this erasure consists mainly of a purely historical problem does

⁴⁶ On various occasions Žižek does not even agree with some of the main proceedings in Badiou's reasoning. Just to give a couple of examples; Žižek takes Paul's relation to the law to a more extreme level (also Christ's relation to the law is rendered extreme by Žižek, and it is precisely because of this rendering extreme of Christ's relation to the law that also Paul's relation to that same law undergoes a similar stretching); furthermore, Žižek is far too Hegelian to accept Badiou's refusal of dialectics by disowning the importance of the death of Christ, and even considering it as a necessary prelude to his resurrection, which is – this resurrection – the only point that is of interest for Badiou's Paul.

⁴⁷ Paula Fredriksen, "Historical Integrity, Interpretive Freedom: The Philosopher's Paul and the Problem of Anachronism," in *St. Paul Amongst the Philosophers*, eds. John D. Caputo and Linda Martin Alcoff (Bloomington IN: Indiana University Press, 2009), 61. Frederiksen's main critique, that it is impossible to erase the gap between the past and the present, is, obviously, not shared by all. According to some scholars, it is precisely the peculiar coincidence between Paul's time and ours that has allowed the growing interest in the historical figure of Paul. This is, for example, an idea expressed by James Burton, "Machines Making Gods: Philip K. Dick, Henri Bergson and Saint Paul," *Theory, Culture & Society* 25.7–8 (Dec. 2008): 262–284.

not mean that it only possesses historical relevancy. Also on a hermeneutical level does this erasure create problems. In fact, where Badiou's question when reading Paul is 'what *does* Paul mean?' the historian asks 'what *did* Paul mean?'.⁴⁸ This small change in conjugation of the verb 'to do' is obviously of great importance regarding the intelligibility of Paul's message and our understanding of it.

The second, and the last, critique that will briefly be reviewed relates to another aspect of Badiou's reading of Paul.⁴⁹ This comment is based on a remark made by the Jewish Talmud scholar Daniel Boyarin.⁵⁰ Although this critique by Boyarin might, at first sight seem in contradiction with the first critique, at a closer reading it is not and both critiques actually complement each other in a quite surprising way. Boyarin's critique is the following: "[I]t needs to be said, contra a certain mood or tendency among Paul scholars, that Badiou is frequently enough a very good and close reader of Paul, [...]"⁵¹ "Badiou's language of event and militance," as Boyarin continues, "captures something about Paul's texts that more properly theological language misses. The notion of fidelity to the newness of the event and the absolute rupture that it occasions, out of history but a total reconfiguration of history, seems to me to gloss Paul's language of fidelity to the cross [...]"⁵² And he concludes: "[...] while Badiou is accused of making a Paul in the image of his own thought, I am tempted, against Badiou's own declarations, to imagine Badiou's thought being formed by Paul, [...]"⁵³ If Boyarin's remark holds

⁴⁸ Paula Fredriksen, "Historical Integrity, Interpretive Freedom: The Philosopher's Paul and the Problem of Anachronism," in *St. Paul Amongst the Philosophers*, eds. John D. Caputo and Linda Martin Alcoff (Bloomington IN: Indiana University Press, 2009), 62.

⁴⁹ Although both critiques are primarily at Badiou's address, they can easily be transferred to Žižek's reading of Paul and Christianity as well.

⁵⁰ Although not in relation with this particular philosophical turn to St. Paul, Boyarin has written a cornerstone study on St. Paul already in 1994. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

⁵¹ Daniel Boyarin, "Paul among the Antiphilosophers; or, Saul among the Sophists," in *St. Paul Amongst the Philosophers*, eds. John D. Caputo and Linda Martin Alcoff (Bloomington IN: Indiana University Press, 2009), 112.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

any truth then Badiou's initial statement that he does not care for Paul's being an apostle or a saint, nor for the Good News he spreads or the cult around him, becomes highly problematic. Basically, only through a proper understanding and taking into consideration of Paul's fidelity to the cross can Badiou's attempt to ignore the cross be successfully completed.

Considering this final remark, it seems appropriate to conclude with the following Žižekian boutade. Even if these readings of Paul are not so historically sound and waterproof, maybe their strengths lies exactly in this 'misreading'. What I mean, and why I call this a Žižekian boutade is because Žižek once interestingly argued that "[P]hilosophy is not a dialogue. [...] Aristotle didn't understand Plato correctly; Hegel – who might have been pleased by the fact – of course didn't understand Kant. And Heidegger fundamentally didn't understand anyone at all".⁵⁴ The point being: although Aristotle, Hegel and Heidegger seem to have misunderstood a lot, they have, notwithstanding, written extremely interesting and important philosophy. Maybe the same also holds for these mis-readings of St. Paul.

*

The final 'theological turn' in contemporary continental philosophy that will be covered in this text can be found in the philosophical field of what is generally defined as political theology. To be able to understand in full this last 'turn', it is necessary to give a very short sketch of the horizon against which this turn in political philosophy developed.

The horizon against which this turn in political philosophy as deployed itself is the theory of secularization. Although I am aware that there is no absolute consensus on what secularization is, and I also have to acknowledge that there is a 'battle' on the precise nature of the word "secularization" itself and its derivatives (the secular, for example), it does seem necessary to summarize, in just a few lines, what this theory is all about. So in two words, and referring only to the general, that is the most acknowledged version and understanding

⁵⁴ Slavoj Žižek, *Philosophy is not a Dialogue*, in *Philosophy in the Present*, Alain Badiou and Slavoj Žižek (Cambridge and Malden: Polity Press, 2009), 50.

of the theory of secularization, this theory states that the western world has transited from a profoundly religious culture (also in its political applications) to a secular one. This new secular world is supposed to be understood as meaning emptied of its religiousness. For accuracy's sake, being emptied of religiousness is not supposed to be understood as meaning the entailment of every form of religiousness. Secularization simply means that religious justification has no longer any particular prevailing relevance in the public sphere and basic religiousness is merely an option – an option that is regarded meaningful as any possible other option without being of any necessary superior importance whatsoever.⁵⁵ Recently some scholars have claimed we have passed the phase of secularization and that we have entered a post-secular age. This discussion, however, will not be covered or considered in what follows. The implications of this theory for politics is that we are thus supposed to be living in a world where the organization of public life (if we can understand politics as such) is mainly considered and intentionally expressed in a non-religious if not anti-religious way.

What I have indicated as the third turn to theology consists of a non-organized group of philosophers that profoundly disagree with this understanding of the world as being secularized. To eliminate all misunderstanding from the very beginning, also these scholars use the concept of secularization (or secular), but their usage of this concept is to be understood in a (highly) religious way. Their usage of the concepts of secular and secularization, can be made easily understandable through the opposition between ordained and lay: the lay being the secular. Let us consider the Franciscan order as an example.⁵⁶ Besides the male friars, the priest-friars and 'simple' friars⁵⁷, and the female nuns (the Clarisse), the order has another subdivision. This subdivision, the so-called 'third

⁵⁵ True, the emptying of the religiousness has often opened the road for some sort of anti-religiousness, but that is not the basic claim of the theory of secularization.

⁵⁶ The order given life by St. Francis is not the only example I could offer here. Also the Carmilates or the Dominicans would do.

⁵⁷ The 'simple' friars are the brothers who have been ordained as friars but not as priest.

order', is known as the secular order of the Franciscans. This group consists of lay people (often married and with children), but as one can imagine, they can hardly be considered as non-religious. It is exactly like this that the secular, or secularization, should be understood as used by these scholars.

Contrary to the those subscribing to the 'secularization theory', according to these philosophers⁵⁸, our world is not emptied of its religiousness. In fact, if anything, our world is still profoundly religious. The problem with the political institutions and the organization of public life⁵⁹ is exactly that the persisting religiousness in and of the public domain has been forgotten. And a great deal of blame of this forgetting is precisely to be found in the bad usage of the concept of secularization. For these philosophers, in fact, our western world, especially its neo-liberal political forms, can simply not be correctly understood when they are described as being secularized, except when secularized is to be understood in the version just mentioned as being a translation from the ordained to the lay. Or, to say this respectively in the words of Simon Critchley and Giorgio Agamben: "[R]ather than seeing modernity in terms of a process of secularization, I will claim that the history of political forms can best be viewed as a series of metamorphoses of sacralization"⁶⁰; "[B]ut it is a certain fact that modern political philosophy will not be able to surpass its contradictions if it does not become fully conscience of its roots in theology".⁶¹

The full width of these fundamental critiques of our current political institutions can, however, only be understood by turning to one of the more important sources for these philosophers. This important source is the dubious, one could

⁵⁸ Two of its most prominent figures are the already mentioned Italian philosopher Giorgio Agamben and the English philosopher Simon Critchley. Critchley, like Agamben, could have been mentioned also in the previous section as he has written on St. Paul, too. But, once more just like Agamben, his contribution to contemporary philosophy is a better fit in this last part.

⁵⁹ The political philosophy of these scholars consists, in fact, of a profound critique of our current neo-liberal society.

⁶⁰ Simon Critchley, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology* (London and New York: Verso, 2012), 10.

⁶¹ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (Torino: Bollati Boringhieri, 2015), 77 – my translation.

maybe even say infamous, German Catholic and legal scholar Carl Schmitt.⁶² It is absolutely necessary to immediately add that these contemporary scholars do not want to follow in Schmitt's footsteps, but they read our current political institutions using Schmitt's considerations on our contemporary political concepts as their legend.⁶³

That Schmitt needs to be seen as an important source for these scholars can be understood when one realizes that Schmitt was not just of fundamental importance in the development of political theology, but, more importantly, that he was one of the first to actually describe what was fully at stake – in good and in bad – for contemporary politics when the theory of political theology was applied to reality. As he described in a chapter entitled 'Political Theology' in his homonymous book: "[A]ll significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts", and this "not only because of their historical development – [...] – but because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts".⁶⁴ However, if all political concepts are secularized theological ones, then the following conclusion seems to be the only appropriate one: "the exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology".⁶⁵ Whereas the first sentence defines well what is at stake in political theology, that the exception is like the miracle also renders evident what the perils are. The Third Reich was, in fact, one long period where the juridical exception reigned.

This double aspect, the descriptive and the perilous, is exactly what makes Schmitt such an important figure, but also what makes this turn in political philosophy – political theology – so interesting. If he is right that all concepts of modern state-theory are secularized theological concepts – in the understanding of having been turned lay – then the power

⁶² For those who do not know, that Schmitt is considered under an almost constant negative light is related to the fact that he was the crown jurist of the Third Reich and a protégé of Göring.

⁶³ It is necessary to mention quickly here that, although he never actually wrote anything about St. Paul, also for Schmitt St. Paul's peculiar relation to the law was of great importance.

⁶⁴ Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago and London: Chicago University Press, 2005), 36.

⁶⁵ *Ibid.*

invested in these contemporary state-forms is the same as the one found in the sovereignty of the medieval God-Kings. Our contemporary neo-liberal democracies are then simply simulacra for the same vicariousness of the transcendental power of theocracies that are now invested on the contemporary political institutions and organization of public life. In this sense, the saying *vox populi, vox dei* takes on a rather literal understanding that few would have imagined, let alone politically defend.⁶⁶

As can be understood, what is at stake in this third ‘turn’ towards theology is the understanding of the amount of remaining ‘theological’ power present in our contemporary political institutions and how it is distributed. These scholars, who consider that our contemporary political constellation is not at all secular, demonstrate that remnants of the theological in the political are still very much present and actively functional. As such, they need to acknowledge how the surplus of power willingly or unconsciously ignored by those that are responsible for the organization of public life is not only under a constant threat of degenerating in tyranny, but is actually undermining the democratic-ness of our contemporary democracies.

*

I began this text by referring to a lecture given by the Belgian scholar Rudi Visker who claimed that there had been a recent ‘turn’ to psychoanalysis in contemporary continental philosophy. The contention of this text has not been to repudiate this thesis, but to demonstrate that another ‘turn’, a more important one, which at times went hand in hand with a turn to psychoanalysis, has characterized the developments within continental philosophy in the past decades. The direction of this more important ‘turn’ was towards theology.

⁶⁶ As the historian Edmund Morgan wrote, what is generally forgotten when commenting this saying is that “the concept of the sovereignty of the people was not a repudiation of the sovereignty of God. God remained the ultimate source of all governmental authority”. Edmund Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (New York and London: W. W. Norton & Company Ltd, 1989), 56.

Just like the main source of the first 'theological turn' in contemporary philosophy (in French phenomenology) consisted of a report – a *constat* in French, that is, a mere observation – also this text had the 'limited' scope of retracing (rendering observable) some of these recent 'turns' towards theology in contemporary continental philosophy. The main intention, limited as can be expected, can be described as the delivering of some specific examples of possible fruitful interplay between theology and continental philosophy. And even though the scope of this text has been rather limited, as the examples that have been put forth hopefully have rendered evident, the possible interplay between theology and this branch of philosophy is not limited in the least. In fact, and especially with regard to the 'two' final 'turns', not only are we confronted with examples of very fruitful interplay between theology and philosophy, but, and much more importantly, the particular (continuous) interaction between the political and theology renders this awareness of fundamental importance for our present everyday life (in the public sphere).

Kopsavilkums

Un vārds vēlreiz tapa par miesu. Vairāki teoloģiskie pavērsieni mūsdienu kontinentālajā filozofijā

Kontinentālā filozofija nekad nav uzskatīta par monolītu – tā vienmēr bijusi sazobē ar dažādiem notikumiem un atsevišķām parādībām, kuras ir grūti klasificēt. Rakstā aplūkoti trīs t. s. teoloģiskie pavērsieni kontinentālajā filozofijā.

Viens no šiem pavērsieniem parādās 80. gadu sākumā Francijā, kad franču fenomenoloģijā radās pastiprināta interese par jēdzieniem un tēmām, kas līdz tam tika uzskatītas par tīri teoloģiskām. Fenomenoloģijas imanentaļam raksturam nācās paplašināties, lai ietvertu jautājumu par transcendenci un tēmas, kas aprakstītas kā transcendentālas (par šīm izmaiņām lielā mērā jāpateicas tādiem autoriem kā Emanuēlam Levinam, Žanam-Likam Marionam u. c.).

Tomēr franču fenomenoloģija nav vienīgais mūsdienu kontinentālās filozofijas atzars, kas izrādījis pieaugošu interesi par teoloģiskiem jēdzieniem un jautājumiem. Tiem pievērsušies arī virkne progresīvu (lielākoties kreiso) domātāju. Šajā kontekstā jāpiemin divi

pavērsieni: pavērsiens uz apustuļa Pāvila tēlu un politiskās filozofijas pavērsiens politiskās teoloģijas virzienā. Pirmajā gadījumā īpaši jāizceļ Alēns Badjū un Slavojš Žižeks, otrajā – Džordžio Agambena un Saimona Kričlija specifiskā interese par sekularizācijas teoriju.

Izsekojot šiem teoloģijas pavērsieniem mūsdienu kontinentālajā filozofijā, pirmām kārtām ir iespējams norādīt uz auglīgu saspēli starp teoloģiju un kontinentālo filozofiju. Tomēr, lai arī to var uzskatīt par ierobežotu izpētes lauku, aizvien pieaug mijiedarbība starp politisko un teoloģisko, kas, īpaši runājot par pēdējiem diviem pavērsieniem, sniedz daudz dziļāku izpratni par šīs saspēles nozīmi mūsu ikdienas dzīves publiskajā sfērā. Ja politika (publiskās dzīves organizācija) ir savijusies ar teoloģiju, tad dziļāka un daudz apzinātāka izpratne par šo saspēli ir ārkārtīgi nozīmīga.

A HISTORICAL DECOUPAGE ARGUING FOR THE PARTICULARITY OF THEOLOGY AND CHRISTIAN SPIRITUALITY IN HIGHER EDUCATION

Rebecca A. Giselbrecht (Ph.D.)

Senior Teaching and Research Assistant, University of Zurich

Interdisciplinary projects that include Christian theological interests exist.¹ Yet it is more common that the academic study of Christian theology, particularly spirituality, get bottlenecked into departments of religious studies, psychology of religion, or other overarching areas of study that make the Christian study of theology proper into one of many religious possibilities. In this case, interdisciplinarity is like a soup of many ingredients that is blended beyond individual distinctions or any particular flavor. We know that retaining identity is a prerequisite for interreligious dialogue. In a discussion of interdisciplinarity, the same principle holds true. If the theological faculty of a university wishes to be involved in interdisciplinary projects, the faculty must reflect on what makes theology particular and an interesting partner for other areas of research. Identity is the ground zero for productive interdisciplinary interaction.

¹ See Wesley Wildman, "A Counter-Response on 'The Divine Action Project,'" *Theology and Science* 3 (2005), 17–29; Amos Yong, *The Spirit of Creation: Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 72–88. The Divine Action Project between 1988–2003 is an example of such interdisciplinary work co-sponsored by the Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Science in Berkeley. Here philosophers, physicists, theologians, among others, explored the question of how God works in the world.

In relation to the identity of theology in higher education, I am reminded of Luke 11:52, “Woe unto you, the doctors of the law, for you have taken away the key of knowledge; yourselves have not entered in, and those who were entering in you have hindered.” Luke chose to attribute these words to Christ. They are a reproach aimed directly at Pharisees. The reprimand transcends both time and space suggesting that it is relevant to everyone ever involved with theological education and church leadership. With this warning and the role of theological higher education in mind, the following series of historical anecdotes from my Swiss context are meant to paint the academic discipline of Christian theology since the Reformation using broad-brush strokes. A glimpse at a unique history in the light of old principles for theological education juxtaposed to what is going on in the same environment frame of the picture right now. I hope that some of the points made may serve to encourage theologians to solve the current disjunction in regard to the identity of Christian theology in higher education and its interconnectivity to other disciplines in the European context. I postulate that to center the present by outlining the past might illuminate the benefits of distinct religious identities, which render interdisciplinarity in higher education possible and interesting.

The Zurich Reformation and Higher Education

The history of theological higher education in Zurich has played out in three distinct epochs. The first school was born during the early years of the Reformation after 1525 and retained its same emphasis until about 1833. The second period were the transitional years between 1833 and 1945. The third period has many faces; therefore, mini biographies of two theologians, Emil Brunner and Gerhard Eberling, serve here to illustrate the time preceding the contemporary theological culture in Zurich. The third period is not over. Both the Swiss Reformed Church and theological higher education are in the midst of cultural transition and identity crisis.

The Reformation was a movement that not only invested in structures and rites, but also in society at large. In the sixteenth century, it was unthinkable to separate a reformation

of piety from reforms in people's lives and their communities. Indeed, Christian piety was regarded as the necessary pure water of public life, and public life as the place where piety had to be fleshed out in concrete political action.

There was a deep, organic relationship between the *Schola Tigurina*, its structure, curriculum, and the Reformed Protestant faith. The need for clerical training was greater than could be imagined at the advent of the Reformation because both new pastors as well as those already in office needed training in how to interpret the Scripture. Due to this deficit, Huldrych Zwingli's Prophezei was founded on June 19, 1525.²

The students met in the choir of Grossmünster immediately after the early morning service at six o'clock in summer or at seven in winter. The liturgy lasted for probably about one hour. Zwingli began the study of the Scripture with a prayer, which he composed himself expressly for this purpose.

Omnipotent, eternal and merciful God, whose Word is a lamp to our feet, a light on our paths, open and enlighten our minds, in order for us to not only understand Thy revelations in a pure and holy way, but also to be transformed into what we comprehend, so that we may not displease Thee in any respect. Through Jesus Christ our Lord. Amen.³

The prayer and lectures were then delivered in Latin. First, a young student read a passage from the Old Testament out of the Vulgate. According to the principle of *lectio continua*, the lesson always began at the point where it ended the day before. After the lesson, the Hebrew lecturer (lector Hebraeus) read the same passage in Hebrew and explained difficult words and expressions, drawing on Hebrew grammars and rabbinical literature. Afterwards, the Greek lecturer (lector Graecus) had two tasks. He executed the same function as the lector Hebraeus, reading the passage from the Septuaginta and explaining it; but he also had to deliver a theological exegesis

² Ernst Gagliardi, Hans Nabholz and Jean Strohl, *Die Universität Zürich 1833–1933 und ihre Vorläufer: Festschrift zur Jahrhundertfeier* (Zürich: Verlag der Erziehungsdirektion, 1938), 5.

³ Heinrich Bullinger, *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen (Röm-1Kor-2Kor)* (Zurich: TVZ, 2013), 14, 26–29; 419, 11–15. Huldrych Zwingli, *Huldreich Zwingli's sämtliche Werke vol. 4* (Leipzig: Heinsius, 1927), 701, 4–11.

of the text. A student drew on what had already been said referring to different orthodox authors. His task was to clearly extract the true meaning of the passage so that faith, piety, holiness, righteousness and steadiness could be learned from it.⁴

The exegetical knowledge gained from both the New Testament Greek and Old Testament Hebrew scripture was shaped into sermons, which were preached at a public service. These services likely took place from Monday to Thursday at eight or nine o'clock in winter. The exegetical rhythm began with prayer and flowed to the public. The rhythm created by prayer and the Scripture shaped the backbone of the original Swiss system of theological education.

Between 1556 and 1600, the *Schola Tigurina* grew to be a day school. The subjects of instruction expanded to include the Old and the New Testaments, natural philosophy, logic, and Greek literature. By 1601, the *Collegium Humanitatis* was created and served as a intermediary school between the Latin school and the *Lectorium* or *Collegium Publicum*.⁵ Between 1618 and 1619, Johann Jakob Breitingger represented the Zurich school at the Synod of Dordt.⁶ The new system had three sections: the Latin School, the *Collegium Humanitatis*, and the *Lectorium*, that is, the philological, the philosophical, and the theological. The same foundation remained stable until 1833 – and theology was the crown of this tree until the University of Zurich was founded in 1833.⁷ In the history of the University of Zurich we read, “The compulsory faith of the church was unable to thereby avert the gradual awakening of a freer spirit.”⁸

Progress and Inconsistencies

The seventeenth and eighteenth centuries moved the *Lectorium* into a period of epic transitions. The roots of the Scripture exegesis and prayer were cropped, and the relationship between the Reformed church and the *Lectorium* waned. The

⁴ Bullinger, *Kommentare*, 420, 1–2.

⁵ Gagliardi, *Die Universität Zürich*, 33.

⁶ *Ibid.*

⁷ See Gagliardi, *Die Universität Zürich*, 33–38; Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin: Reimer, 1830), §30.

⁸ Gagliardi, *Die Universität Zürich*, 51.

Zurich *Lectorium* was a victim to a sort of simony. Only men from Zurich were accepted to study in Zurich, which caused the overall quality of the institution to decline. A group of students called *politics* also studied at the school; these guys were not interested in being pastors, but rather politicians. Due to their preferences, in 1715, professors of national history and politics were added to the staff of the *Lectorium*. In 1721, professors of general and international law were hired. Thanks to the naturalist Jakob Scheuchzer (1672–1733), the historian Jakob Bodmer (1698–1783), and the rhetorician Johann Jakob Hottinger (1750–1819), the advancement of Humane Letters and Natural Science paved the way for another Reformation: that of higher education.

A reform in 1775 and 1806 cast the *Collegium Carolinum* into the template shaped by the Enlightenment worldview of the eternal progress.⁹

In 1833, the *Universitas Turicensis* was made of the Faculties of Theology, Medicine, and Law all under one institutional roof. Indeed, the University of Zurich was the first university in Europe to be founded by the state rather than a monarch or the church, and also the first to award a woman the title of doctor in 1866.¹⁰ The university was shaped by the ideology of its time-shared notions with men like Genevan born Jean-Jacque Rousseau (1712–1778) and Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) of Zurich – a romantic understanding that made remarkable social change possible. Illiteracy was extinguished and compulsory schooling for all Swiss children was mandated. The nineteenth and the early twentieth century theologians were trained in Zurich to see the church as an institution for the entire society. Schleiermacher's theology of experience, meaning, inspiration, and mystery formed the ground tenor for shaping theological praxis in the church. By 1845 the Creedal Controversy or Liturgy Wars ensued, the flames of which were fanned by professors and pastors alike. One ramification of this was that in 1868 the Zurich Synod voted against the obligatory use of the Apostles Creed, or any other, for that matter.¹¹

⁹ Gagliardi, *Die Universität Zürich*, 51–62.

¹⁰ *Ibid.*, 177.

¹¹ Theodore M. Vial, *Liturgy Wars: Ritual Theory and Protestant Reform in Nineteenth-century Zurich* (New York: Routledge, 2004).

***Straussenhandel* and the Creedal War**

The Evangelical Reformed Church of Zurich and the Swiss government were intimately involved in decision making between 1833 and 1933. The relationship influenced the fact that the church became the only Reformed church in the world without a common confession of faith. Some view the corporate entity of the church then as a religious institution with freedom of confession and individual corporate identities. Rather than presenting a detailed outline of the various events and organizational dynamics of the University of Zurich from 1833–1933, in the following, I will address two key ideological transitions at the University of Zurich and within the church. First, there was a heated struggle between the church and the state, the *Straussenhandel*, which was followed by the *Apostolicum*/Creedal War as to whether the Church should adhere to a confession or a creed. Second, I will attend to an inconsistency – namely, the failure of the new so-called liberal church to offer pastoral positions to theologically educated Swiss women. The examples serve to demonstrate that the interaction between the church and the Swiss state was strongly influenced by the academy throughout the nineteenth and the twentieth century. In other words, although the relationship between the church, the state, and the academy became much more hierarchical, with the state at the top in comparison to how the reformers would have had it in equality, the theological education at the University of Zurich still shaped the ecclesial landscape. Particularly the professors were powerful in the church, the state, and the academy.

After 1833, there were three rounds to the religious conflict in Zurich. Each involved the university. Round one was when David Friedrich Strauss, who wrote *The Life of Jesus Critically Examined* in 1835, was called as a professor of Dogmatic Theology at the University of Zurich.¹² The issue was so burning that on September 6, 1839, a group of Zurich's citizens rioted and then led a coup in which they overthrew the government of Zurich in protest of Strauss' call. The group held the city

¹² David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus, Critically Examined* (London: Swan Sonnenschein & Co., 1902).

captive for 10 days.¹³ People literally rebelled with guns in their hands. Round two and three involved Alexander Schweizer and Alois Emanuel Biedermann – the two are remembered as the leaders who left the church without a unified confession of faith.

The conflict began after the state of Zurich's radical liberal regime pushed the church out of government during the 1830s, which rendered the church an independent legal entity on the principle that Switzerland was a religiously neutral nation.¹⁴ Alois Emanuel Biedermann (1819–1885), who became a professor at the Theological Faculty of Zurich in 1850, was *Ordinarius for Dogmatic* in 1860, the rector of the University of Zurich from 1874–1875, and served as a government official. Professor Biedermann was a student of Hegel and is known as the man who prepared the way for the liberal reform movement of the German speaking part of Switzerland in the creedal struggle. Biedermann pushed the liberal transition into existence.

Two lead figures of the medial conflict were Georg Rudolf Zimmermann (1825–1900) and Heinrich Lange (1826–1876). Through the editorials that were published in his own journal, *The Contemporary Church: a Monthly Journal for Reformed Switzerland*, Biedermann campaigned for a rational church.¹⁵ His commentaries underscored his own theological agenda. He claimed, for example,

The spirit of Christ is alive and working today, just as it was then, even when it functions in other guises; yes, he is – how could it be otherwise possible? – in the peaceable triumph and incorporation of the natural elements of human progress. The sentiments of latter years are no longer necessary today.¹⁶

Das Kirchenblatt, or a church newspaper, was also a platform for proceeding with the dispute as well as the local Zurich newspapers, including the *NZZ* daily newspaper of Zurich,

¹³ Vial, *Liturgy Wars*, 10–15.

¹⁴ Rudolf Gebhard, *Der Weg zur Bekenntnisfreiheit: Der Apostolikumstreit in den reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert*, Dr. diss., University of Zurich, (2001).

¹⁵ *Die Kirche der Gegenwart. Eine Monatsschrift für die reformierte Schweiz* (Zürich: Schulthess, 1845–1850).

¹⁶ Alois Emmanuel Biedermann, *Der Massstab des Christlichen*, 1, 43–63, 49.

which took a conservative position in the conflict. The *NZZ* article argued for baptismal liturgy, which should contain an apostolic confession because of its biblical content, its ancient nature, its general public, and for practical reasons.¹⁷

Biedermann's stance was in line with that of the new University of Zurich. The university was founded to provide students with a *Weltmännische Bildung* – a world-wise, excellent, sophisticated and urbane education, a worldview representative of the epoch and the romantic humanism of the times.¹⁸ At this point, in the midst of the nineteenth century, the romantic ideas of Genevan born Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) followed by the Swiss pedagogue Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) began churning out waves including the notions of Ludwig Andreas von Feuerbach (1804–1872) that draw circles to Friedrich Nietzsche (1844–1900) and later to Jean-Paul Sartre (1905–1980), among others. The highway to an existential educational *modus* was paved.¹⁹

In the midst of this stream moving to modern freedom, Biedermann argued in *The Contemporary Church Journal* that the Christian plumb line for measuring Christian authority was broken and people were confused. He told his readers to reach into *themselves* because that is where the true rule of measurement lies. Faith in the return of Christ, angels, and the devil is impossible – but leaving biblical faith is not the same as giving up Christian faith. In an article dated July 23,

¹⁷ Vial, *Liturgy Wars*, 16–23.

¹⁸ Gagliardi, *Die Universität Zürich*, 177.

¹⁹ It makes its first appearance in the 18th century with the writings of Rousseau who blamed the obsession with cultural progress, encyclopedic knowledge, authoritarian education, and the pursuit of social status for the ills of society and for the production of the alienated, other-directed, and corrupt personality of the bourgeois. Rousseau introduced an alternative conception of the good life that ascribes goodness to man's natural inclinations and self-regulated development, to spontaneous and playful exercise of natural powers, and to self-directedness and personal authenticity. Good human beings, he contended, should manifest holistic integration of sentiment with reason and of personal interest with the common good. These new images of human goodness and naturalistic education have generated in the 19th and 20th centuries a manifold change in educational theory and practice. In the modern educational thought of Pestalozzi, Froebel, Dewey, Neill, Rogers, Maslow, Combs and others, we encounter all of Rousseau's basic intuitions.

1845, he discussed the three theological directions in the Swiss Reformed landscape: (1) the conservative, orthodox, or positive church members, who wanted to retain the *Apostolicum*, (2) the liberal conservatives or proponents of *Vermittlungstheologie* (the mediators), who do not interpret the *Apostolicum* literally, but, nevertheless, hold to its validity, and (3) the liberals, *Freisinnige* or reformers, represented by his journal, who considered that the *Apostolicum* was no longer relevant to the Modern church.²⁰

When the Zurich synod voted for a committee to revise the liturgy in 1884, George Rudolf Zimmermann (1825–1900), a pastor in Fraumünster, headed up the positive faction; Professor Biedermann was the most important proponent of the liberals; while Alexander Schweizer, Professor at the University of Zurich and a pastor in Grossmünster, since 1844 and Georg Finsler (1819–1899), the last Antistes of Zurich, were the leaders of the mediating theology faction. The committee's first attempt to design new standard liturgy failed, the liberals could not accept an introduction containing the Apostle's Creed as a required statement of faith.²¹ Two years later, in 1867, the liberals argued that a liturgy which could not be prayed freely by everyone went against the tenets of Christianity. A liturgy must express the beliefs of the community. If it does not, no one has the right to impose it on the community.²² The liberals succeeded and the Apostle's Creed and all other creeds became optional to members of the Evangelical Reformed Church of German speaking Switzerland.

In a more recent study, Ralph Kunz contends that this moment when Alexander Schweizer was the Professor of Practical Theology at the University of Zurich, was an axial moment in the Reformed Swiss Church.²³ Schweizer's work focused on the requirements of a universal and a context-praxis oriented theory

²⁰ Alois Emmanuel Biedermann, *Das apostolische Glaubensbekenntnis und die schweizerische Predigerversammlung in Zürich*, in *Die Kirche der Gegenwart: Eine Monatschrift für die reformierte Schweiz* (Zürich: Schulthess, 1845–1850), 333–347.

²¹ Vial, *Liturgy Wars*, 18.

²² *Ibid.*, 20, from Kesselring, in *Evangelisches Wochenblatt*, 7 (1866), 165–66.

²³ Ralph Kunz, *Alexander Schweizer als Praktischer Theologe*, in *Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit*, Emido Campi, Ralph Kunz and Christian Moser eds. (Zurich: TVZ, 2008).

of theology. Schweizer was a student of Schleiermacher's, and true to the nineteenth century thought he worked to bridge the gap between rationalism and supernaturalism.²⁴ Probably his mediating efforts forged the path that Swiss theology would take more than any of his contemporaries – Switzerland retained the method of mediating theology and being in a neutral state. The intense parallels between the church, the state, and the academy remained true to Swiss tradition.²⁵

But was the feeling of belonging, the coherence of Protestant identity strengthened in the church communities where the average citizen worshipped, after the creed became optional? Can we extrapolate a concern for community and belonging from Professor Alexander Schweizer's apt remark that the *raison d'être* for religious liberalism is to be able to do academic research according to the historical method?²⁶ Did the academy position the church to fail? Emidio Campi implies that the synod decree of 1868, namely the optional use of the Apostle's Creed, did not mean freedom from confession, but rather freedom in confession.²⁷ In a sense, both the academy and the church removed the adhesive of at least one ecclesial dimension of identity by peeling off the historical glue that held a confessing church together.

The Inconsistent Liberal Faction: Women in the Church

Except for the citizen's revolt that included women, only men participated in the power struggles and politics in the events narrated above. Although, the part women play in the church and the academia is usually an addendum for women's conferences or separate little booklets for women, I choose to include women here. As the liberal faction would have it, at precisely the same moment the creedal controversy was

²⁴ Albert Schweizer, *Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und, Exegetisch-kritische Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu* (Zurich: Schulthess'sche Buchhandlung, 1833).

²⁵ Emidio Campi, *Kirche und Theologie im Zürich des 19. Jahrhunderts*, in *Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit*, Emido Campi, Ralph Kunz and Christian Moser eds. (Zurich: TVZ, 2008).

²⁶ Campi, *Kirche und Theologie*.

²⁷ *Ibid.*, 73–74.

resolved, women were being admitted to the University of Zurich. Actually, women had been studying at the University of Zurich as auditors since 1864. After 1867, they were welcomed as regular students, first in the Faculty of Medicine, then in 1868 to the Faculty of Philosophy, in 1872/73 to the Faculty of Law, and finally in 1908/09 to the Theological Faculty. The prerequisites for studying in Zurich were unclear at the advent of the new option so that many Russian women, among others, caused chaos in the Swiss system as they walked around dressed and smoking like men. After numerous professors (all male) questioned whether women should be given possibility to study at the University of Zurich at all, new by-laws were created to maintain a gendered standard.²⁸

Women continued to enjoy higher education, and hundred years ago, in 1913, Laura Elisabeth Rosa Gutknecht began her studies at the Faculty of Theology. She passed her state board exams in 1917 and was certified as a theologian along with Elise Pfister. Rosa Gutknecht served in the church at Grossmünster and as a pastoral assistant until she retired in 1953 – Women’s ordination was not allowed until 1963, four years later, in 1959, she passed away. Her work in the shadows of the church included years running the entire church serving in a pastoral capacity without credentials when male pastors were either sick or the church had a search committee for a new male pastor.²⁹

The conflict surrounding Rosa’s ordination makes an interesting contrast to the *Straussenhandel* and *Creedal Controversy* above. The outcome is representative of the increasing cleft between the Swiss government and the state church during the twentieth century with the university smack dab in the middle of theological gendered inconsistencies.

In 1918, the church council ordained Rosa to serve in the church. There were no legal provisions for women to work in the church. Noteworthy is that all teachers, men and women,

²⁸ Frauen Macht Geschichte 1848–2000, Eidgenössische Kommission für Frauenfragen EKF, <http://www.ekf.admin.ch/dokumentation/00444/00517/index.html?lang=de> (accessed 04.04.2015).

²⁹ Ines Buhofer and Irene Gysel eds., *Rosa Gutknecht: Pfarrhelferin am Grossmünster 1919–1953: Eine Dokumentation* (Zurich: Helferei Grossmünster, 1995). All of the data concerning Rosa Gutknecht is contained in this little pamphlet in German.

were also only referred to as male in legal documents. The Zurich synod took up the question of female ordination because of the inconsistencies surrounding compensation for Rosa's work. In January 1919, Pastor Högger suggested that Miss Rosa Gutknecht should be paid for her services because she had no money.³⁰ The church council discussed whether the matter should be brought to the church that same year or whether they should wait until the next. The protocol from March 28, 1919 documents that a position for a helper for the lord pastor should be established.³¹ The pastor of Grossmünster had seen the need for someone to assist him in various areas of the church for quite some time. He had not addressed it due to financial concerns.³²

On May 27, 1919, the council agreed to hire Rosa as of June 15.³³ On December 8, 1920, the synod had no qualms about hiring a woman for preaching in the church, so that if a church expressly wished to hire a female pastor, the church council should make a recommendation for candidacy, and the city council would certainly not object. There were two express conditions. First, a female pastor would not be admitted to receive a widow or orphan's pensions from the state. Second, a female pastor would lose her pastoral position if she were to marry. Members of the church council argued bitterly until 6 o'clock and the item was set in the agenda for the next council meeting.³⁴

At the next meeting, on March 2, 1921, Dr. Tobler defended the idea of hiring female pastors saying that a woman could easily function alone as a pastor.³⁵ Professor Dr. Rüeegg argued against the idea with 1 Cor. 14:34 and 1 Tim 2:11-13, which seems to be inconsistent in consideration of the liberal theological stance of academic theology and its arguments against literal biblical interpretation in the *Apostolicum* conflict.³⁶ He also requested an expert report on women's psychological aptitude for the pastorate, which he felt would be

³⁰ Buhofer, *Rosa Gutknecht*, 9.

³¹ *Ibid.*, 9–10.

³² *Ibid.*, 10.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 10–11.

³⁵ *Ibid.*, 11.

³⁶ *Ibid.*

interesting to contemplate.³⁷ Professor Rüegg asked whether men and women really could substitute one another. Pastor Stückelberger from Winterthur did not understand why the pastorate should be withheld from women, adding, “How important women were in the Bible around Jesus!” He mused that perhaps the church was on the decline precisely because there was too little female work, too much rational thinking, and not enough heart.³⁸

On April 8, 1921 the church council determined to hire Rosa Gutknecht as an intern to replace pastor Finsler, who had fallen ill.³⁹ The city council determined on May 7, 1921 that the church could not force the state to change a law and voting a woman into the pastorate would necessitate changing the law.⁴⁰ On December 5, 1921 Rosa Gutknecht officially requested the church council of Grossmünster make her a regular ordained pastor after her internship.⁴¹ On December 22, 1921 the national council replied to Zurich again that voting a public servant into office was under the jurisdiction of the state – vesting a woman into the pastorate is forbidden by the state.⁴² No wonder Rosa Gutknecht considered the preaching gown a costume for men. No wonder Rosa advised women to pick up precisely where they left off in a sentence after men interrupted them.

In the midst of the conflict in 1942 Rosa stood up to preach instead of her male counterpart Professor Dr. Oskar Farner. When Rosa told the church that she would be preaching instead of Dr. Farner, who had taken ill, a ruffle went through the church and a number of members got up and left.⁴³ In an interview with Rosa after she retired, Rosa said that the highest point of her career was when she was able to preach vicariously. When asked about her years of service she humbly summarized her work and position in the church with the words, “He, our Lord Christ, must grow; indeed, I must decrease.”⁴⁴

³⁷ Buhofer, *Rosa Gutknecht*, 11.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 12.

⁴⁰ *Ibid.*, 13.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 13–14.

⁴³ *Ibid.*, 21.

⁴⁴ *Ibid.*, 20.

The Zurich reformers interconnected theology, the university, and the state. The bond was still mighty solid when some enlightened and rational men embraced the historical critical method at the university and carried liberal theology into the church. The future direction of theological education had been set, and we now read on the University of Zurich webpage that “The Faculty of Theology traces its origins back to the *Schola Tigurina* founded in the sixteenth century, a superior school for training theologians of the Swiss Reformed Church. Today, it focuses on the analysis of religious phenomena throughout history and in the contemporary world. The Faculty offers courses in theology and religious studies.”⁴⁵ The nineteenth and the twentieth-century ideal of a liberal theological education upholds a distant claim to Zwingli’s *Schola Tigurina* and influences the contemporary ecclesial landscape of the Evangelical Reformed State Church of Zurich to this day.

After 1833

After a phase where doctrine and life were tightly linked, we observe the institutions increasingly drifting apart. Establishing a theological faculty inside of the University reflects in an allegorical sense how theology became a department in a research company that had emancipated itself from the sovereignty of the church. Sociologically speaking the social system nuanced itself out of the larger system into a subset. The process proceeded and led to breaches and awakenings.

The example of *mediating theology* makes it clear just how the change in environment influenced the system. The more un-churched society became, the more academic theology had to prove itself as a scientific discipline in contrast to the teaching of the church. Conversely, theological positions that conformed to the church doctrine were under constant pressure to legitimize their views. Richard Niebuhr unfolded the given fundamental struggle with a memorable formula for this relationship of tension – *Christ in Culture*.⁴⁶ At the end of the nineteenth century, liberal theology set the tone with the concept that

⁴⁵ See the webpage for the Theological Faculty at the University of Zurich, <http://www.theologie.uzh.ch/fakultaet.html> (accessed 01.08.2015).

⁴⁶ Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper, 1951).

Niebuhr called *The Christ of Culture* or *Christ above Culture*. The goal was a harmony of the Christian message with the moral and religious philosophy of their best teachers.⁴⁷ The new century began with a remarkable change to the model of *Christ against Culture* and *Christ and Culture in Paradox*.

Two brief biographies lead to some conclusions that are hopefully relevant to the particularity of theology and Christian spirituality in the contemporary interdisciplinary landscape.⁴⁸

Leonhard Ragaz

The first of the three professors that I would like to introduce to you is the least known. Leonhard Ragaz stemmed from the eastern part of Switzerland and was called as a Professor of Systematic and Practical Theology in 1908.⁴⁹ This is noteworthy because Ragaz held a religious socialist and claimed a pacifist position, which did not stand well with the political ideals of the government. These were turbulent years.

Ragaz joined the Socialist Party in 1912 and worked for peace and social justice. The conditions of social unrest in Switzerland at the time were similar to those of Egypt today. In 1918 there was a general strike, which meant nothing less than a working class people's revolt against the leaders of the country. The government sent in troops to guard the University of Zurich from the angry mob. Ragaz joined the cause of the protesters and gave a heated speech. He claimed the state had to protect the state because people had been given stones instead of bread.⁵⁰

The so-called *social question* was the torch of hope for theological renewal that turned ever more vehemently against the established civil society. Ragaz became the principle spirit of the socialist religious movement. He developed the first prototype of liberation theology, which indeed also increasingly distanced him from the academic establishment. At the age of

⁴⁷ Niebuhr, *Christ and Culture*, 103

⁴⁸ Thanks to Professor Ralph Kunz for the information in these two biographies.

⁴⁹ Markus Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus / (1), Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1957).

⁵⁰ Mattmüller, *Leonhard Ragaz*.

53, Ragaz stepped down from his chair at the university. It was no longer possible for him to educate pastors for a bourgeois church. Together with his family, he moved to a working class neighborhood in Zurich and concerned himself with teaching the working class until his death in 1945.

In the years between the wars, a second schism of the religious socialist movement split the church. We also see the *Christ against Culture* paradigm in this movement, but instead of the social question, the question of God was central. Karl Barth's Epistle to the Romans caused an earthquake that shook the world of theology. A representative of the movement was called to Zurich, which was certainly no coincidence.

Emil Brunner (1889–1966)

In 1924 Emil Brunner came to Zurich to succeed Ragaz.⁵¹ He was a companion of Karl Barth and Eduard Thurneysen with whom he exchanged letters in the beginning. But soon they parted ways. The reasons for their increasing estrangement were complex. In a nutshell, two are of interest to our theme.

During his England years, Brunner came into contact with the Oxford Movement. He was deeply moved by the revival of piety and became a burning member of the so-called group movement – a circle of mostly lay Christians, whose thought included mission. Brunner was convinced that the movement had found the practical reply to the question of dialectic theology. Barth and Thurneysen were of a decidedly different opinion. They were both suspicious of revival pathos, saw theological deficits, and were afraid of a touchy-feely Christianity, which for them was a relapse into the religious paradigm. The disinclination was deep and the rejection sharp.

The second front opened when the church-political conditions in Germany grew ever more dramatic. The first occasion for dispute was Brunner's effort to establish the natural theology connected to Calvin.⁵² Barth replied with an emphatic no.⁵³ One

⁵¹ Cf. Peter Stadler ed., *Die Universität Zürich 1933–1983. Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Universität Zürich* (Zurich: University of Zurich, 1983), 239–67.

⁵² Stadler, *Die Universität Zürich*, 239–67.

⁵³ *Ibid.*

who had been a companion became an opponent in conflict. At the height of the church struggle, Brunner published another work to stoke the anger of his big brothers. In the key year of 1934, Brunner presented his vision for the future church with crystal clarity. *Um die Erneuerung der Kirche* (On Church Renewal) was a programmatic essay.⁵⁴

Allow me to cite a few passages of the book here because therein it becomes clear that Brunner developed the second program in the shadow of *God's Word*. An agenda that fell on unhearing ears at that time. Later, however, under completely different circumstances, it grew to be influential.

The first part is titled, *Die Kirche als Frage und Aufgabe der Gegenwart* (The Church as a Question and Contemporary Task). The work is a contemporary analysis from the standpoint of the observer, who in 1934 realized the “threatening danger of the destruction of German Protestantism.” Brunner wrote: “...in this truly life-threatening crisis...nothing comes to light other than the fact that I name the unfinished things of the Protestant church.... Obviously, in recent decades and for hundreds of years, we have named something church that is not church at all.”⁵⁵

Thereafter, Brunner developed a critique of the State Church. His thoughts were based on the New Testament notion of *ecclesia*, which he lifted from the distorted clerical picture of the church⁵⁶ as they were in the throes of orthodox intellectualism⁵⁷ and individualistic spiritualism.⁵⁸ The distortion of the original reformation vision led to a dilemma, which could be recognized in Niebuhr's way of looking at the problem, as mentioned above. The churches in the Protestant nations of Europe stood before the question whether they should remain state churches or become confessional free churches.⁵⁹ It is clear how Brunner voted. Characteristic feature of his argument was his plea for spiritual renewal of the church on the background of the

⁵⁴ Emil Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche. Ein Wort an alle, die sie lieb haben* (Bern: Gotthelf-Verlag, 1934).

⁵⁵ Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche* 5.

⁵⁶ Brunner, *Das Missverständnis der Kirche* (Zurich: Zwingli Verlag, 1951), 7.

⁵⁷ Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche*, 10.

⁵⁸ *Ibid.*, 13.

⁵⁹ *Ibid.*, 22–16.

dramatic situation in Germany. The true challenge for the church was obvious to him, *inner secularization*.⁶⁰ The church depends on being ecclesia. Therefore, it was not enough to care for the community. Community had to be created. He concluded, “Our Swiss church that does not have the hard luck of having to fight for its existence like the German church, is still sleeping the sleep of the last century. The church has not woken up to new responsibility. She does not see how the world has emancipated itself from her, how illusionary her traditional notions of unity between the people and the church are.”⁶¹

Brunner’s acute awareness of the inner and outer secularization of the church is noteworthy. According to Brunner’s conception, academic theology is entrusted with the task of thinking through new forms of the church to equip Christians for missionary service. The spiritual life of a theologian plays a role. We see in Brunner an impressive effort to hold testimony and science, doctrine and life, but also the church and the academy together. Those whom he tried to convince did unfortunately not hear Brunner. He remained a deviant. He was too uninteresting, too pious, and too missionary for the German speaking theological landscape.

Conclusion

Early Modern Reformed theological education in Zurich was translating the Scripture from the original languages, careful exegesis, and historical comparisons that were all performed to shape and transmit a message thought to originate in God. The communal nature of the process and the methods were meant to further a community of Christian saints. One might say that the Reformers sought to unlock the kingdom of heaven rather than to stop others from going in (Luke 11:52). The painting I painted of the nineteenth and the twentieth century in Zurich depicts an autonomous *enlightened* series of struggles when theological education deconstructed and rendered Christian identity at times insipid. The inconsistencies of what some called progress throughout modernity are particularly troublesome and marked by power struggles between positive

⁶⁰ Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche*, 22–16.

⁶¹ *Ibid.*, 31.

and liberal parties, gender exclusion, and the elimination of elements of common identity such as creedal ritual notions.

A preliminary verdict might be that the academic theological categories that functioned together were disseminated and Christian identity and interdisciplinarity caused the overall identity of the Christian Movement to be diluted. A soup is tasteless without salt (Mt. 5:13). We must recognize that deconstruction and exclusive critical methods no longer impress the people on the streets who are dealing with the wave of global migration, consumerism, economic uncertainty, and more. Jürgen Moltmann wrote in *The Church in the Power of the Spirit*,

It is the task of theology to bring the self-critical and critical against other interests of the interest in Christ within their church. When theology reflects on the historical shape of the church within the framework of the interests and the power of Christ, then it understands itself primarily as the function of the kingdom of God and first as such, as the function of its church. Otherwise, theology could easily become a functionary of the existing church structures. Theology is a Christian and spiritual undertaking....⁶²

When a group of people, a nation, or a church loses its identity – its specificity – weakness and ineffectiveness are the cost – anger and frustration the result. For those of us, who still think that theology is a “Christian and spiritual undertaking,” opening theological education to include diachronic, synchronic and existential interpretation and interdisciplinarity among all of the subgroups of theological enquiry makes sense. How can we work with the hard or soft sciences without some unity within our own camp? The top down intellectualized Modern approach to learning could gain momentum through the inclusion of more practical aspects of spirituality. Alongside Zwingli and Moltmann, I suggest that theology is a Christian and spiritual undertaking. Finding the axial joint to enter and reclaiming Christian spirituality and its particularity are, in my opinion, the only way for theology to interact with other academic disciplines. Identity is essential to discourse, interaction, and interdisciplinarity for the science of spirituality.

⁶² Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (München: Gütersloher Verlagshaus, 1975), 20–21. (My translation).

Kopsavilkums

Vēsturiska dekupāža par teoloģijas un kristīgā garīguma vietu augstākajā izglītībā

Rietumu pasaulē kristīgā teoloģija, it īpaši garīguma pētniecība, bieži tiek analizēta universitāšu reliģijpētniecības nodaļās, saistot to ar reliģijas psiholoģiju un citām nozarēm. Tādā gadījumā starpdisciplināritāte tiek uztverta tēlaini – kā zupa, kurā ir daudzas un dažādas garšvielas, bet kurā katras garšvielas specifiskums nav jūtams un būtisks. Tomēr tieši partikulārais, savas identitātes saglabāšana ir svarīgs priekšnoteikums starpreliģiju dialogam. Iesaistoties starpdisciplināros projektos, nav mazsvarīgs arī jautājums par to, kas teoloģiju dara interesantu citiem partneriem un kas ir tās būtiskais pienesums.

Rakstā analizēta teoloģiskās izglītības vēsturiskā attīstība Cīrihē (Šveicē). Akadēmiskā teoloģija Cīrihes Universitātē, ar kuru saistās pasaulslaveni teologu vārdi (G. Ebelings, E. Brunners, A. Šveicers u. c.), pamazām kļuva atvērtāka jaunām apgaismības un citu strāvojumu idejām, taču šis liberalizācijas process bija selektīvs. Tas, piemēram, ilgstoši neattiecās uz dzimumu līdztiesību. Teoloģija kļuva individuāla un atšķirībā no reformācijas sākumposma netika saņemta kā refleksijas reliģiskās kopienas ietvarā.

Mūsdienās dekonstrukcija un citas kritiskās metodes vairs nepalīdz cilvēkiem, kurus nodarbina migrācijas, ekonomiskās nestabilitātes un globālās patērniecības jautājumi. Līdz ar to teoloģiskās izglītības atvēršana diahronai, sinhronai un eksistenciālai interpretācijai un dialogam starp visām teoloģijas apakšdisciplīnām ir svarīgs faktors teoloģiskai identitātei.

THEOLOGY AND OTHER DISCIPLINES: SOME BASIC PRESUPPOSITIONS OF THEIR RELATIONSHIP. AN ORTHODOX REFLECTION

Nikolaos Asproulis

Hellenic Open University

Volos Academy for Theological Studies

Nelcee Coordinator

Introduction

The issue under consideration is both very broad and quite delicate in its nature, since it, on the one hand, concerns the question about the very *status* and character of theology itself and, on the other hand, theology's relationship with all the other disciplines – in other words, its relationship with a reality that is often considered by conservative representatives of religion and science as beyond or even opposed to theology. For one who is familiar with church history, it is clear that theology as a more or less independent and special discipline alongside other disciplines in the context of the modern university is a phenomenon that emerged during the last centuries and was certainly unknown to the early Christian tradition. A bold spirit of fragmentation and acute specialization in the field of the various disciplines, sometimes to the extent of a radical polarization, is now taken for granted as a necessary prerequisite of the flourishing of an individual discipline. In this context, however, one has to ask the critical question about the very nature of theology as such, about its basic scope and method, as well as its status and position within a university.

In this paper, I will examine certain theological presuppositions necessary for a mutually fruitful relationship and

open dialogue between theology and other disciplines both in the research field and in theological education. The implied conditions will then help us to gain a clearer picture of the very nature of theology itself in the current academic context. As indicated in the title of this paper, my starting point will be a specific interpretation of the Christian tradition, as it is formed by my Eastern Orthodox background, without, however, adopting any sense of a confessional or conservative perception.

Context and method

To reflect from an Orthodox point of view does not mean that one makes use of a special or unique set of ecclesial or theological positions. The distinctive character of an Orthodox view is related to a particular *interpretation* of the common Christian tradition (the same sources, the tradition of the common first Christian millennium etc.) that is based on specific theological premises.¹ Although a serious engagement of (modern) Orthodox theology on issues related to a dialogue with other disciplines, present within the same academic context, is more or less absent for mainly (but not exclusively) *historical* reasons, – namely, the fact that the reality of formal universities is indeed a very recent phenomenon in the Orthodox world (19th c.) as well as the need to search for a common language or affinities between theology and other disciplines, between the Church and the world, since the Orthodox did not go through the main historical landmarks of western history (i.e. Renaissance, Enlightenment etc.) thus remaining closed to various modern challenges –, it seems inevitable for Orthodoxy in the context of late modernity and globalization to find the proper means and way of communicating its faith and the Gospel to the current world, addressing the urgent needs of humanity through a vital and active way. This should not be understood as a kind of luxury for Orthodoxy, but as an essential step towards the fulfillment of its deep *soteriological* task, that is the transfiguration of the present world into the New Creation of God, as it will be manifested in the eschata but foretasted already in the Eucharist. Before exploring by

¹ Cf. in this perspective J. Zizioulas *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition. One in Christ* 25: 4 (1988), 294–303.

which means or conditions Orthodox theology could bring itself into a genuine dialogue with the wider world, I would like to explain in brief my own basic methodological premise, which will facilitate the understanding of the following argument.

After a promising and fruitful renewal of Orthodox theology (especially in the early decades of the 20th century), modern Orthodox theologians eventually began to encounter a variety of new (and not only secular) challenges and problems that urgently required – and still require – their attention. The inevitable paradigm shift from the then (and sometimes, still) predominant *Byzantine* worldview to the modern or *post-modern* one provides Orthodox theology and the Church with its *new* context, within which it is obliged now to witness to its apostolic faith and articulate its theological vision.

Although it seems that modern Orthodox theology has finally overcome the so-called “Babylonian or scholastic captivity” (namely, the use of alien, principally Western/scholastic methods of doing theology), it seems to have fallen prey to a new form of captivity, which I would call a “pre-modern captivity.” This means that the glorious patristic and Byzantine past (the period from the 4th to the 15th centuries) continues to be the bold formative period, in a more or less triumphalistic and repetitive manner, becoming an insurmountable obstacle for its dialogue with modernity, finally determining the *method* but also the *content* of modern, particularly school, theology. Even in the work of many eminent representatives of the renewal of Orthodox theology, one will find a theological discourse that again deals with issues such as the history of dogma, the interpretation of patristic texts and so on.

If this is the case, the distinction between *Church dogmatics* and *Church and World dogmatics* – proposed by P. Valliere in his groundbreaking book *Modern Russian Theology: Bucharev, Soloviev, Bulgakov, Orthodox theology in a new key*,² in order to describe the two dominant theological trends in modern Orthodox theology, that is, “Neo-patristic theology” (Florovsky, Meyendorff, Schmemmann, Zizioulas, etc.) and the “Russian Religious Renaissance” (Soloviev, Bulgakov, Florenski, etc.),

² Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bucharev, Soloviev, Bulgakov, Orthodox theology in a new key*, (T&T Clark: Edinburgh, 2000), 306–309.

could be used here as our methodological point of view in describing the interplay between theology and other disciplines.

In my view,³ the concept of “Church Dogmatics” is primarily related to a theology *proper*, in other words, to a theology *ad intra*, in terms of classic *dogmatics*, while the second one – that of *Church and World Dogmatics* – is intended to express an open-ended theological reflection on secular issues, or, in other words, a kind of *systematic theology* in the current sense of the term. It is clear from this two-fold typology that the way that Orthodox theology is related to other disciplines within academia or with the wider world, as the latter is experienced in the everyday life of people, is closely related to the second methodological way of doing theology, that of *Church and World Dogmatics*, which without putting aside theology *proper*, that is the doctrinal or biblical theology, attempts by virtue of a deep interpretation or *re-lecture* of the tradition to find what the latter would have said in addressing the challenges posed by the current modern reality.⁴

Basic theological presuppositions of the dialogue between theology and other disciplines

The time has now come to look through several basic presuppositions necessary for the fruitful and constant encounter between theology and other disciplines:

1. *The self-revelation of God in history and creation*: Revelation is the very starting point of doing Christian theology. Despite the variety of understandings in the context of the diverse Christian traditions, it is commonly accepted that the way by which God is made known through His self-revelation in Christ in the realm of history, and creation, *determines* the way of a theological discourse. In this perspective, the church and its theology have as their basic task first to grasp and then clearly to express and articulate the yet underdeveloped

³ For more on this understanding see my *Is a Dialogue between Orthodox theology and (post)modernity possible? Communio Viatorum* LIV:11 (2012), 203–222.

⁴ For this part see my paper *Church and World Dogmatics as a new model of theological education: The case of the Orthodox Handbook, Hellenic Open University. Scientific Review of Post-Graduate Program “Studies in Orthodox Theology”* 4 (2013), 87–99 (in Greek).

and hidden aspects of this revelation as deposited in the church tradition, so as to be able subsequently to address modern challenges by interpreting it in a modern tongue. If this is the case, modern Orthodox theology should confirm the very “sophianity”⁵ of creation, its *graced* character, as the place where God chooses to meet humanity in Christ by being joined in a constant relationship through His body, the Church. The scholastic legacy of the deep distinction between *grace* and *creation (nature)* should be abandoned as far as theology is dealing with the *magnalia Dei* in history and not with some super-historical or a-historical reality and truth beyond or outside of history and creation. Therefore, a new model of Orthodox theology and education would be primarily based on the very *revelational-historical* context of Christian theology that inevitably highlights the relevance of the *synergetic* divine-human communion as well as determines the basic aspects of this communion. In other words, beyond any kind of a blind passivity, God in Christ determines the very way of doing theology and education, since every Christian is a sort of *witness* and *icon* of this revelation of God in history, in terms of the on-going *history of salvation* that guarantees the *positive* reception of human history. This means that the only way for theology to remain faithful to its premises is to be openly and positively related to the other disciplines within the context of academia, in terms of close cooperation, in other words, a sort of *assuming* the “carne” of the secular disciplines following the incarnation paradigm of Christ himself.

2. Therefore, if the self-revelation of God in history is the very starting point of doing theology according to the apostolic *kerygma*, then the prism through which one should conceptualise this new understanding of Orthodox theology ought to be the person of Jesus Christ. Although this is considered self-evident by all Christians, it seems that the central place of Christology along with its cosmological and anthropological implications in Byzantine as well as

⁵ For this quite positive perception of the created order especially by S. Bulgakov, cf. A. Nichols, *Wisdom from Above: a Primer in the Theology of Father Sergei Bulgakov* (2005).

modern Orthodox theology is quite often diminished. If one understands the person of Jesus Christ and his personal history as the very point of the divine – human communion, then it is necessary to take into account seriously his particular *humanity*, an aspect that is sometimes undervalued by a tendency to give priority to his divine nature or to the Church as a sort of substitute of his own humanity. However, the *humanity* of Christ could be a very useful means towards this inclusion of the diverse aspects of modernity within our modern Christian learning. An *inclusive* understanding of the humanity of Christ, where every single aspect of human nature (and not only freedom as the distinctive mark of humanity, but also its reason, consciousness, ethnicity, gender, sex, everyday life needs, etc.) has been assumed, gives us the opportunity to open our perception to a whole range of human possibilities, capacities, and aspirations in the scientific and technological field that are coming to the surface in our era. As far as Christ assumed the whole human nature and not just some aspects of it and was incarnated undoubtedly in a specific local and historical context, this interrelation of locality and universality in other words, of otherness and communion, particularity and openness, could be understood as the proper way of dealing with modern challenges worldwide in every single context (specifically in the post-modern secularised public sphere as well as the emerging developing world). This would force us to embrace the whole humanity of Christ without excluding some aspects of human life as more or less impure or rather irreligious, like politics, human rights, the ecological crisis, modern diseases, bioethics, the achievement of technology, the other disciplines in general etc. This way of reasoning fits very well with the so-called *anthropological* turn⁶ of modern philosophy and worldview in general, since Jesus Christ in his humanity is the very model of the *true* humanity for every era, or time, according to whom humans have been created.

⁶ S. Horujy, *Anthropological Turn in Christian theology: an Orthodox Perspective* (unpublished lecture, 2006, available on the website: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/05/hor_anthropological_turn.pdf (last accessed August, 12, 2014).

3. Following this fundamental *Christological* perspective of Christian theology, it will be possible to develop its anthropological dimension more deeply, beyond a dominant overemphasis on the *personal* aspect of human being (relation, freedom) at the expense of human *nature*. The urgent character of an *inclusive*, that is *holistic*, anthropological perspective that would incorporate humanity in its totality, and not exclusively its *personalistic* (sometimes idealised due to radical existential tenets) dimension, would be of great importance for theology and education that attempt to struggle against various modern challenges that either devalue different groups or aspects of humanity (due to their origin, religion, capacity, race, sex, etc.) or challenge the very humanity of human beings (bioethics, disability, etc.). What is required in this respect is to go beyond the limited and often one-sided *theology of person* to a more inclusive understanding of a human being that would take fully into account its historical-contextual, natural, and temporal dimension beyond an idealised and fixed understanding that seems to have been projected from above (i.e. from a Trinitarian, or generally theocentric perspective) onto humanity. This holistic, anthropocentric perspective that stems from a sound Christology of the Church and is evident in the major representatives of the patristic tradition (i.e. Irenaeus of Lyon, Maximus the Confessor, etc.)⁷, is a necessary *complementary* aspect and dimension of *Church and World Dogmatics* to the classic theocentric view of *Church Dogmatics*.
4. Since the beginning of the 20th century, *eschatology* seems to have re-gained its central place within the body of Christian theology. Being in the first place a sort of an “eschatological revolution” within the Protestant world, this revitalisation of the eschatological outlook soon spread out over the entire Christian world. Georges Florovsky, Sergius Bulgakov, John Zizioulas are only some of those who pointed out the

⁷ Cf. D. Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (T&T Clark, 1999), J. Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Christian Theology in Context (Oxford: Oxford University Press, 2013).

central place of eschatology in modern Orthodox theology.⁸ Despite the possible variety of definition of eschata by the above mentioned theologians and others, it is evident that eschatology should have a crucial role to play in this quest of a new model of doing Orthodox theology and education within the inter-disciplinary framework. To the extent that this *eschatological outlook* is determined by the fresh, and always innovative, Spirit of God, and is perceived not as a fixed reality but as an expectant hope (as the freedom from every kind of historical, individual, or communal pathogen, or failure, like nationalism, self-referentiality, egocentricity, ecclesiastical culturalism, oppression, etc.), it will become quite obvious that the *eschata*, that is the coming Lord, will finally judge our way of being and doing theology, that is the nature and the method of theology itself. In other words, Christ's Kingdom is the very *criterion* that manifests the truth of every single human individual (Christian) or communal (Church) enterprise. The real dynamism of this eschatological outlook allows the Church and its theology to search for new and necessary *syntheses* in the realm of the on-going history of salvation, insofar as the Church has not yet fully articulated every aspect of the revealed truth in history. If it is true that according to Maximus the Confessor the whole world will be church-ified in the Kingdom, then one is obliged to ask the critical and crucial question: will there be any aspect of human life (reality outside the Church, other disciplines etc.) that will be excluded from this eschatological perspective? A negative reply to this question will oblige us to realign our way of doing theology and education towards the eschatological coming Lord, who alone will judge and justify our Christian identity. By then, Orthodox theology needs to be open and ready to proceed to a creative perception and interpretation of tradition according to the apostolic *kerygma* and in the light of the

⁸ For an overview of the reception of eschatology in modern Orthodox theology cf. M. Begzos, *L'eschatologie dans l'orthodoxie du XXe siècle*, J.-L. Leuba (dir) *Temps et Eschatologie. Données bibliques et problematiques contemporaines*, (Les Editions du Cerf, Paris, 1994), 311–328 and G. Vlantis, *In Erwartung des Künftigen Aons. Aspekten orthodoxer Eschatologie* *Ökumenische Rundschau* 56:2 (2007), 170–182.

eschata, without the fear that this would be in opposition to the Gospel. If Jesus Christ is “the same yesterday, today, and forever” (*Heb. 13:8*), then the new challenges posed by modernity can be understood as creative opportunities, and not mainly as obstacles, toward the goal of the “divine – human communion.”⁹ In view of the eschata, the inter-disciplinary framework seems to be the most adequate place where theology will find again its relational and open character in searching for the common Truth, without any ready-made or *a priori* premises and conditions.

5. Searching for the one *common Truth*: It was commonly accepted in the formative patristic era of Orthodox theology, that the Truth had not only strictly theological but also cosmological and sociological implications. In other words, the Truth concerned not only some aspects of human life or separate parts of the whole creation, but the very being of the world in its fullness. Based on this assumption, theology was for a long time considered in a naturally close relation with other disciplines (a normal phenomenon of the early Church was that the Fathers had studied in almost all the scientific fields of their time), since they were somehow converged in the one and indivisible Truth. Despite different developments throughout the centuries and the sometimes radical specialization present in modern university curricula or even an attitude of excluding theology in various seminaries in favour of religious studies, the modern institution of the University is rooted initially in this early perception of the indivisible nature of Truth, where all the different disciplines exist side by side, in close cooperation in view of searching for the one common Truth. In contrast to an alleged common sense position, according to which theology exclusively deals with a spiritual reality while the other especially positive disciplines and technology deal mainly with the material, a position implying a typical Manichean understanding of reality, in the more *inclusive* and holistic perception of the Truth, theology as every

⁹ For the meaning and importance of this concept cf. A. Papanikolaou, *Being with God: Trinity, apophaticism, and divine-human communion*, (University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind. 2006).

individual discipline does not claim access or look for a special part or aspect of the truth (so to say a spiritual one), but addresses the mystery of being itself from its own standpoint, but in close relation and cooperation with all the different disciplinary perspectives. In such an understanding of the dialogical and deeply *relational* character of theology as such, it could be inconceivable for it to be in tension and unaware (as it is still the case in all the traditional Orthodox contexts) about the content, methodology and the achievements of every other individual discipline to the extent that all of them, theology including, are addressing more or less the same existential needs of humanity. Despite the different method or means utilized by theology and other disciplines (a point that we should bear in mind in the process of approaching the subject matter under question), the *object* and the main locus of all the disciplines remains the same, namely the very being of humanity and the whole world. Although theology in its Christian understanding is not a mere or primarily a human enterprise but a divine – human one (according to the *Chalcedonian* perspective), it is true that its *soteriological* scope has *anthropological* and *cosmological* implications, a fact that brings it in close cooperation with not only the other disciplines of the Humanities, but also with the Physical and other positive disciplines, that attempt (although not always successfully, as is evidenced in the case of ecological problems or bioethical dilemmas) to facilitate human life in different ways, or to fulfill the truth of its existence.

6. The *existential concern*: In an understanding of the nature and the scope of theology in terms of *Church and World Dogmatics*, one should admit that both theology and other disciplines are closely interdependent mainly due to their common *existential* concern. By the latter we mean especially the questions related to life-death issues, a question that is deeply located in the very existence of the human being throughout the centuries. All the disciplines, and especially the Humanities (theology including), as well as technology, Physics etc., are dealing directly or indirectly with this core existential concern, attempting to present various ways of fulfilling the human longing towards

overcoming the inevitable end of creaturely life, the so-called “last enemy”: death. In this regard, the position of theology within the interdisciplinary context is unquestionable, since this existential concern could be considered as the very starting point of any human attempt to reply positively in an explicit or implicit manner to the continuous divine call, as it is revealed in God’s historical intervention. Therefore it is evident that all the academic disciplines somehow share common existential concerns which render unquestionable the value of Christian theology along with other disciplines.

As a way of conclusion

One may question whether the above presented analysis was a distinctively Orthodox in character. Legitimate as it may be, the question raises a more crucial issue, that of the very nature and character of theology as such. In this paper, I attempted to explore from an Orthodox point of view the *inherent* (at least in my view), dialogical and relational character of Christian theology in the context of an interdisciplinary perspective. Although there is no Orthodox perspective as such that is without a particular interpretation of our common heritage, the pivotal point here is not to argue for a confessional, self-sufficient and self-enclosed way of doing theology, but to show the immanent dynamic, openness and relatedness that Christian theology possesses in its encounter with the outer reality, a fact that makes possible a deep and mutually open dialogue with the other disciplines of academia, in search for a common ground or the common Truth. As far as it is argued by eminent theologians of our time that *anthropology* will become the focus of the 21st century Orthodox theology, it is clear that such an assumption provides theological education and the interdisciplinary dialogue with the most adequate context within which theology finds its own eminent position.

Kopsavilkums

Teoloģija un citas disciplīnas: daži pamatpieņēmumi par to attiecībām. Pareizticīgā teologa pārdomas

Pareizticīgo teoloģija atšķirībā no katoļu un protestantu teoloģijām universitāšu vidē ir iegājusi relatīvi nesen (kopš 19. gs.), tāpēc modernais to ir iespaidojis daudz mazāk. Tomēr 20. gs. arī pareizticīgo teologu aprindās sākās pavērsiens no bizantiskā uz moderno un postmoderno pasaules redzējumu, precīzāk, uz kristīgām refleksijām, kam izveidojies dialogs ar šiem strāvojumiem. Vienlaikus pareizticīgā teoloģija atbrīvojās no Rietumiem pārņemtās un tai svešās sholastiskās pieejas. Tās vietā gan daudzi Austrumu baznīcu teologi ar jaunu sparū idealizēja patriarhālo Bizantijas perioda kristīgo domu.

Rakstā noraidīta sholastiskā pieeja, kas nodala radīto pasauli no Dieva žēlastības; tās vietā akcentēta dievišķā-cilvēciskā sinerģija. Ticība Kristū atklātajam Dievam nosaka teoloģijas un ar to saistītās izglītības pastāvēšanas veidu. Katrs kristietis Dieva atklāsmes vēsturē ir liecinieks un ikona, līdz ar to vienīgais veids, kā teoloģijai palikt uzticīgai tās pamatiem, ir uztvert cilvēces vēsturi pozitīvi un akadēmiskajā kontekstā būt atvērtai citām disciplīnām.

Rakstā teoloģija postulēta kā atvērts, attiecībās ar citām ideju sistēmām topošs projekts, ņemot vērā, ka 21. gs. par tās centrālo problēmu ir kļuvusi antropoloģija.

MYSTICISM OF THE BEAT GENERATION: ALLEN GINSBERG'S "HOWL"

Ilze Stikāne

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Introduction

Allen Ginsberg's poem "Howl" is one of the most influential literary works of the 20th century.¹ It was more than 50 years ago when "Howl" was published but this poem still enchants readers all over the world. Researchers have mainly focused on "the social or political aspects of the poem, its breakthrough use of obscenity and its allusions to homosexuality, or its long-line, free-verse, open form."² Although these aspects have been emphasized within the research field, the poem also portrays religious references. Yaakov Ariel, a religious researcher, writes that "Ginsberg's poetry invokes the Jewish-Christian God time and again, albeit revolutionizing the meaning of the righteousness and holiness."³ Gregory Stephenson, a literary critic, on the other hand, underlines that "'Howl' expresses

¹ It was written in San Francisco and Berkeley in the mid 50's and published in 1956. Although its publisher Lawrence Ferlinghetti was sued, the obscenity trial just provided more popularity for "Howl" and Ginsberg himself. For more information about the trial see Bill Morgan, Nancy J. Peters, ed. *Howl on Trial: The Battle for Free Expression* (San Francisco: City Lights Books, 2006). By now "Howl" has been translated in more than 20 languages and sold over million copies; Allen Ginsberg, Jason Shinder, Vivian Gornick, Mark Doty and Amiri Barak, "From The Poem That Changed America: "Howl" Fifty Years Later," *The American Poetry Review* 35. 2 (March/April 2006), 3.

² Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys. Essays on the Literature of the Beat Generation* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1990), 50.

³ Yaakov Ariel, "Charisma and Counterculture: Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation," *Religions* 4 (2013), 62.

a contemporary confrontation with the concept of transcendence and examines the personal and social consequences of trying to achieve and return from the state of transcendence.”⁴ He affirms that in the poem “Howl”

the anguish of the visionary in exile from ultimate reality and desperately seeking reunion with it is intensified by a society which refuses to recognize the validity of the visionary experience and maintains monopoly on reality, imposing and enforcing a single, materialist-rationalist view.⁵

In “Howl” Ginsberg has succeeded to combine a language that is compassionate and at the same time condemnatory.⁶ Mystical experience for the main protagonists of the poem gives an opportunity to break out of their everyday existence where they feel oppressed. This experience gives a person a positive dose of emotions, even such as love and beatitude. When the experience is over and it’s time to return to everyday reality, a person is in despair. In “Howl” Ginsberg examines this aspect of mysticism, at the same time confronting the society for its undying wish to suppress those individuals who experience visions or seek for union with a transcendent reality.

There is a wide range of interpretations within the study field of “Howl” but this particular research focuses on mystical experience and mysticism and how they are portrayed within the poem “Howl”. Mystical experience here is understood as a union with a transcendent reality where no time exists and its substance is love. The state where Ginsberg himself has gained mystical experience is outside of time. The poet writes after describing one of his visions: “We are living in eternity.”⁷ Those people’s souls, which he saw in his visions, knew that this is eternity but they refused to enter it. He concludes: “The religious phrase is “God is Love”. This means that substance,

⁴ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 51.

⁵ *Ibid.*, 53.

⁶ Similarly, Yaakov Ariel concludes that “the poem is truly striking, conveying in words and rhythm both the harshness of the world and the vulnerability of humanity”; Yaakov Ariel, *Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation*, 54.

⁷ Allen Ginsberg, *Letters of Allen Ginsberg*, ed. Bill Morgan (Philadelphia: Da Capo Press, 2008), 48.

all, is love. And love is stuff of the substance.”⁸ For Ginsberg the substance of the reality reached through mystical experience is love. Ginsberg sees this reality as the actual reality where no time exists.

Poem “Howl” consists of three parts and a footnote. The whole poem is dedicated to Carl Solomon, “the martyr in whom Ginsberg symbolizes his generation of oppressed celestial pilgrims.”⁹ In each part there is a different form and rhythm. It is impossible to see Ginsberg’s strong influence from the Jewish tradition – the Old Testament verse and Haggadah.¹⁰ But these two were not the only influential currents within the poem “Howl,” as the literary scholar Craig Svonkin writes:

Ginsberg doesn’t just write a new variation of ancient Hebrew forms. He creates culturally hybridized poems, borrowing from Black sermons, the blues, haiku, and other Eastern poetic forms, and mixing these various spiritual poetic influences in a cultural blender to create a radically new form.¹¹

In “Howl” Ginsberg uses wide range of influential sources and views of different traditions in order to highlight his poetic form and expression. In this way Ginsberg creates a new mode that depicts cultural, religious and literary eclecticism. He freely refers to different religious traditions and belief systems, and, by combining them together, he offers a new pluralistic vision of spirituality.

From the critics point of view “Howl” was perceived as an act of protest against the dominant culture.¹² Yet Ginsberg

⁸ Allen Ginsberg, *Letters of Allen Ginsberg*, ed. Bill Morgan (Philadelphia: Da Capo Press, 2008), 48.

⁹ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 54.

¹⁰ Referring to the Hagaddah tradition, Yakov Ariel affirms that “some of the language and rhythm of epic passages of the Passover Hagaddah are echoed in “Howl”, except that “He” of whom Ginsberg speaks in “Howl” refers to the vulnerable humans instead of God”; Yaakov Ariel, *Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation*, 60.

¹¹ Craig Svonkin, “*Manishevitz and Sake, the Kaddish and Sutras: Allen Ginsberg’s Spiritual Self-Othering*,” *College Literature* 37. 4 (Fall 2010), 187.

¹² In 1956 Allen Ginsberg writes to the poet and critic Richard Eberhart, in order to explain the meaning, structure, and main goals of “Howl”: “It would be impossible to write a powerful emotional poem without a firm grasp on “value” not as an intellectual ideal but as an emotional

himself affirms again and again that the main goal of the poem is to show sympathy for those who do not conform within the society's created norms.¹³ And not being able to conform, they get confused and think that they are mad, because the society does not accept them. It's important to emphasize that this sympathy of which Ginsberg talks about, cannot happen without love:

It is perhaps possible to forgive another and love another only after you forgive and love yourself.

This is why Whitman is crucial in development of American psyche. He accepted himself and from that flowed acceptance of all things.

... Thus I fail to see why you characterize my work as destructive or negative. ... I am talking about realization of love. LOVE.¹⁴

During the mystical experience the poet unites with a reality whose substance is love. The poet also emphasizes that

the *sign* of communication if successfully made should begin and end by achieving the perfection of mystical experience [...].

I am also saying have faith that I am finally referring to the Real Thing and that I am trying to communicate it.

Why must you deny your senses?¹⁵

reality. You heard or saw Howl as a negative howl of protest. The title notwithstanding, the poem itself is an act of sympathy, not rejection"; Allen Ginsberg, *Letters*, 131. Richard Eberhart, on the other hand, wrote in his critique in *New York Times magazine*: "My first reaction was that it is based on destructive violence. [...] It is a howl against everything in our mechanistic civilization which kills the spirit, assuming that the louder you shout the more likely you are to be heard"; Richard Eberhart, "West Coast Rhythms," *The New York Times*, Sep. 2, 1956, 18.

¹³ Ginsberg explains in his letter to Eberhart: "I am saying that what seems "mad" in America is our expression of natural ecstasy (as in Crane, Whitman) which suppressed, finds no social form organization background frame of reference or rapport or validation from the outside and so the "patient" gets confused thinks he is mad [...]. I am paying homage to mystical mysteries in the forms in which they actually occur here in the U. S. in our environment"; Allen Ginsberg, *Letters*, 131. Considering the mystical mysteries to whom Ginsberg pays homage to, here the author rather refers to the religious and spiritual praxis that were not dominant in American environment.

¹⁴ *Ibid.*, 132.

¹⁵ *Ibid.*, 133.

Allen Ginsberg views “Howl” as a successful attempt to transcribe emotions and experience that has been gained during this “perfection of mystical experience”. The poem also communicates the perfection of this experience to its readers. It is one of the main aspects of “Howl”. And this communication is possible through love. The poet through love is trying to reach a specific goal: “to release self and audience from a false and self-denying self-deprecating image of ourselves which makes us feel like smelly shits and not the angels which we most deeply are.”¹⁶ Thus “Howl” is a liberating poem which shows compassion and expresses love towards the oppressed – those who are confused by the world around them. It is because of a mystical experience that the poet is able to communicate this particular experience, as far as it is possible. Ginsberg is not trying to describe the experience as much as he is inviting others to have it. Those who have not experienced it yet, still live in relatively narrow world of perception. On the other hand, to those who already have had mystical experience, he wants to affirm that they are not insane. Ginsberg has succeeded to create this sense of a mystical experience through his reading of the poem. The author considers all men to be angels, who are able to achieve something more than this everyday life where they see themselves as inferior and mystical, as outsiders and mad ones.

The Best Minds of Ginsberg’s Generation

The first part of “Howl” with its revolutionary long line and language leaves a heavy and hypnotic effect on the reader. To read the poem out loud with one breath for each line as Allen Ginsberg did seems even more difficult. But through all this despair it is possible to see momentary “ecstasies,” which portrays Beat Generation’s quest for mystical experiences and reaching mystical states of consciousness. It is important to note that within the poem “Howl” different religious references are portrayed. So it is possible to create a sort of typology of these references. Firstly, there are titles which indicate religious words but they are not understood from the point of

¹⁶ Allen Ginsberg, *Letters*, 132.

religious tradition or religious research field. For example, “Paradise Alley” and “El” both signify a concrete place, which in its essence does not possess a religious character.¹⁷ Secondly, there are references to religious traditions that have been used as an artistic expression. In this case, the poet uses religious words but adjusts them for his own needs. Most significant word in this category is “angel”. Obviously the author is not talking about angels within the context of any religious tradition. With “angels” Ginsberg refers to his fellow beats.¹⁸ Ginsberg’s bibliographer Bill Morgan writes that “Jack Kerouac and Allen Ginsberg had a way of calling everyone they liked an angel. [...] they showed their attachment to the people around them through that designation.”¹⁹ And Ginsberg’s portrayed

¹⁷ In the Old Testament “El” is a name of God; Nicholas de Lande, *Dictionary of Judaism* (London: Penguin Books, 2008), 90. But Ginsberg writes: “part of Manhattan’s subway system, the Third Avenue elevated railway, one of those familiarly called the “El,” was demolished in the mid-50s”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile, Transcript, and Variant Versions, Fully Annotated by Author, With Contemporaneous Correspondence, Account of First Public Reading, Legal Skirmishes, Precursor Texts, And Bibliography*, ed. Barry Miles (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2006), 124. In this case the term “El” has not been used in its religious essence. But it is possible to see this line in the aspect of freeing one’s mind. Elevated metro system represents literal and figurative leaning towards Heaven, maybe even God or other higher transcendent reality. It is this elevated moment where poem’s main protagonists see “Mohammedian angels staggering on tenement roofs”; Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 49. And they are tagging because they have experienced enlightenment. “Paradise Alley”, on the other hand, was “a cold water-flat courtyard at 501 East 11th Street, NE corner of Avenue A, Lower East Side, New York”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 125.

¹⁸ In the part I Ginsberg calls people “angelheaded hipsters,” who meet with “saintly motorcyclists,” “blond&naked angel” etc.; Allen Ginsberg, *Selected Poems 1947–1995* (London: Penguin Books, 1997), 49–51. “Mohammedan angels”, for example, refers to the poet Philip Lamantia’s mystical experience. Lamantia reached an altered state of mind while reading the Koran. In this experience he “floated toward an endless-looking universe” and felt blissful. Suddenly a “bearded Face” appeared to him and Lamantia asked him whether he can stay here forever. The bearded Face replied: “You can return, after you complete your work”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 124.

¹⁹ Bill Morgan, *The Typewriter is Holy: The Complete, Uncensored History of the Beat Generation* (New York: Simon and Schuster, 2010), xi.

angels go through very different experiences.²⁰ Philosopher Jason Spangler describes them darkly poetical: “Ginsberg folds his “angelheaded hipsters” into a schizophrenic stew of suicide, religious ritual, miscegenation, intoxication, and the destruction of history.”²¹ The poem “Howl” contains many different and contradictory experiences described by Ginsberg. Thirdly, it is possible to see references to mystical experiences, including visions. In this research this is the most important category, because it shows mysticism and mystical experience and how it is portrayed within the poem “Howl”. Through Ginsberg’s characters it is possible to see poet’s own views about mysticism and mystical experience.

Ginsberg begins his poem with one of the most famous and powerful lines: “I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked.”²² The whole part I of the poem is dedicated to the best minds of Ginsberg’s generation. In the first draft of “Howl” this line differed from the last edition, instead of “hysterical” there was “mystical”. In his annotation of the poem “Howl” in 1986 Ginsberg writes:

Crucial revision: “Mystical” is replaced by “hysterical,” a key to the tone of the poem. Though the initial idealistic impulse of the line went one way, afterthought noticed bathos, and common sense dictated “hysteria”. [...] The word “hysterical” is judicious, but the verse is overly sympathetic. [...] The poem’s tone is in this mixture of empathy and shrewdness.²³

²⁰ Literary scholar Lily Wiatrowski Phillips writes that “the characters have visions, commit suicide, search for enlightenment, and generally undergo the extremes of experience. They are described between images of nightmare, as “brilliant,” “ecstatic,” “sexy,” and “despairing,” and as the section goes on, a contrast builds between the poverty of the Beats’ external circumstances and the richness of their internal lives”; Lily Wiatrowski Phillips, *Patrolling the Borders: Citizenship, Nation and Social Protest Literature in the 1950s United States*, Doctoral Thesis, Duke University (ProQuest, UMI Dissertations Publications, 1999), 129. Available on *ProQuest Dissertations & Thesis* database.

²¹ Jason Scott Spangler, *From the Great Depression to the Grateful Dead: Cultural Memory and the Beat Generation*, Doctoral Thesis, University of California (ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1997), 28. Available on *ProQuest Dissertations & Thesis* database.

²² Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 49.

²³ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 124.

The word “hysterical” draws the characters of the poem closer to the materialistic world. The poet and literary critic Tony Trigilio explains that

the language of Ginsberg’s “crucial” revision reflects a blurring of the boundary between the visionary and the material, which describes a point of contact between these states of consciousness rather than a divide. The substitution of hysterical for mystical replaces a term (mystical) which describes seemingly transcendental, visionary consciousness with a term (hysterical) which describes a condition embedded in the material practice of psychoanalysis.²⁴

With this revision Ginsberg tries to combine the secular reality with altered states of consciousness. The poet merges the line between mystical and hysterical, visionary and material, and it is visible also in his attitude towards his characters because “for Ginsberg, the divinity of their madness is as much commonsensical as it is mystical.”²⁵ And so the poet himself identifies with lyrical heroes of the part I. In this poem the author tries to show empathy and understanding towards the oppressed ones – mystics, visionaries, creative geniuses, crazy ones, “a group of outcasts [...] who are seeking transcendent reality.”²⁶ Ariel emphasizes that “Howl”, one of his most powerful works, refers to friends and acquaintances who had demonstrated erratic behavior on account of mental suffering, in a way that normalizes and legitimizes their desperate actions and at the same time arouses sympathy and compassion.”²⁷ Ginsberg links them with something divine, they have become pilgrims that are looking for something beyond everyday life. He saw

angelheaded hipsters burning for the ancient heavenly
connection to the starry dynamo in the machinery of night,

²⁴ Tony Trigilio, *A Poetics of Prophecy: Continuities of Visionary History in Blake, H. D., and Ginsberg*, Doctoral Thesis, Northeastern University (ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1997), 284–285. Available on *ProQuest Dissertations & Thesis* database.

²⁵ *Ibid.*, 286.

²⁶ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 52.

²⁷ Yaakov Ariel, *Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation*, 54.

[..] who bared their brains to Heaven under the El and saw
Mohammedan angels staggering on tenement roofs
illuminated.²⁸

Ginsberg's designated characters lean towards this ancient connection with Heaven under which they "bared" their brains. Stephenson explains that this "burning for the ancient connection" can be understood in two different ways: "Connection suggests not only a visionary experience in this context – a link to or a union with the divine – but also refers to the slang term for a source of narcotics in the 1940s and the 1950s."²⁹ Also here Ginsberg's idea of merging the lines between material and visionary world is visible. In Ginsberg's poem it is possible to see that this union or connection has existed before and still exists but a person has to reach it. His fellow beats are those who are "burning for" this union. They are even willing to bare their minds hoping that this union might be possible. And thanks to that they have visions.

The poem's main characters have also seen "Blake-light tragedy"³⁰ and, because of their visions, they have been marginalized from the society. They are expelled from universities which marks a beginning for their journey through unemployment offices combining that with different addictions and degrading actions. Ginsberg tries to combine polarities which also refer to transcendentalist views about the good and the evil that both are united in the universal mind. The degradation and purification of the bodies of angelheaded hipsters includes sexual relationships, dreams, drugs, nightmares, alcohol which lead them to the point where they exist "illuminating all the motionless world of Time between."³¹ Thanks to different means that directly affects physical body and mind, these people are able to step outside of the confinements of time and space. Illumination here can also be explained as gaining more knowledge, environmental surrounding has become more meaningful within the consciousness and perception of a person who experiences

²⁸ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 49.

²⁹ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 52.

³⁰ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 49.

³¹ *Ibid.*

this revelation. On the other hand, returning from mystical experience usually is described as something shocking followed by despair and desperate need to return to the mystical state. Ginsberg's portrayed characters relive something very similar:

who chained themselves to subways for the endless ride from
Battery to holy Bronx on Benzedrine until the noise of
wheels and children brought them down shuddering
mouth-wracked and battered bleak of brain all drained of
brilliance in the drear light of Zoo.³²

Of course, this experience seems really similar to sobering up from drinking or drug use but here it depicts something more – the illuminated and mystical moment is gone and everyday Cold War life has returned. Returning from the state of transcendence comes with great despair. Someone has experienced something beyond everyday reality and “then, unable to sustain the vision, returns to the realm of the actual.”³³ Part I of the poem “Howl” consists of more than one portrayal of this union with and returning from transcendent reality.

Ginsberg does not see these mystical experiences as a part of one religious tradition. The poem's characters “vanished into nowhere Zen”³⁴, they were “a lost battalion of platonic

³² *Ibid.* Ginsberg explains that “use of Benzedrine inhalers was common, introduced by friends of Herbert Huncke visiting regularly”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 125.

³³ Stephenson also notes that the union with transcendent reality and returning from this state is central to romantic literature; Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 50–51. On the other hand, literary scholar David Sandner underlines the paradoxical aspect of this concept: “the transcendence of the sublime, although centered in the subject, requires [...] a loss of the self”; David Sandner, *The Fantastic Sublime: Romanticism and Transcendence in Nineteenth – Century Children's Fantasy Literature* (Westport: Greenwood Press, 1996), 52. Nevertheless the author affirms that “in both Romantic poetry and fantastic literature, the imagination reaches beyond its grasp in a movement towards transcendence”; *ibid.*, 50. For the author of the literary work the loss of the self has been so complete that his life has changed. Stephenson emphasizes that after this experience “the poet feels exiled from the eternal, the numinous, the superconscious. The material world, the realm of the actual, seems empty and desolate”; Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 51.

³⁴ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 50.

conversationalists”³⁵, who casted meat for the Synagogue on the pavement.³⁶ Here it is possible to see that Ginsberg has interest for philosophical discourses, Jewish identity and the increasing popularity of Zen Buddhism. Later on in the poem Ginsberg yet again affirms that his characters were interested in different religious and mystical questions, philosophical systems and authors: “who studied Plotinus Poe St. John of the Cross telepathy and bop kabbalah.”³⁷ And at the end of the line Ginsberg gives an answer to why they were studying: “because the cosmos instinctively vibrated at their feet in Kansas.”³⁸ When someone has had a mystical experience, he or she seeks for its explanation. In this case it is characteristic to American religiousness to use different sources to answer their questions. Those insights merge into one and give a more holistic view about their experiences. The philosopher Matthew Louis Rotando writes:

Insofar as “Mohammedan angels,” “bop kaballa” (sic) and “Zen New Jersey” could be considered true spiritual entities, the reader experiences a powerful blending effect of these elements [...]. It is a scheme that trades in the various traditions in order to create a new, hybridized vision that relies on the addition of new and old (i. e. Zen + New Jersey or bop + kabala).³⁹

Through this combining of diverse religious symbols, signs and ideas, Ginsberg tries to connect the old with the new. The poet himself affirms that “overt intention of this mystical name-dropping was to connect younger readers, Whitman’s children already familiar with Poe and Bop, to older Gnostic

³⁵ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 50.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* The works of Plotinus and St. John of the Cross were arranged in bookcase in Russel Durgin’s apartment in New York, where Ginsberg experienced his Blake vision; Allen Ginsberg, “Howl”: *Original Draft Facsimile*, 126. Reference to these bookcases is also found in the poem: “orange crates of theology”; Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 52.

³⁸ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 50.

³⁹ Matthew Louis Rotando, *Embracing Fracture: The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg and Norman Fischer*, unpublished Doctoral Thesis, University of Arizona (ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012), 52. Available on ProQuest Dissertations & Thesis database.

tradition.”⁴⁰ Religious syncretism is also visible further on in the poem where the main heroes were “seeking visionary indian angels who were visionary indian angels”⁴¹, “who blew and were blown by those human seraphim”⁴² and “who lost their loveboys to the three old shrews off aith.”⁴³ Here it is possible to see pluralism of diverse religious, faith, and mythological systems. The author borrows from any system of ideas only those aspects that help him to explain things that happen in everyday life. The poem portrays vivid combination of different ideas in this way offering for the reader a chance to choose and also gives him or her the opportunity to identify with the things written in the poem. In this way they have a possibility not to conform within the framework of a single belief system.

Within the context of the poem multi-religiosity can also be seen as a way how to resist dominant culture.⁴⁴ Somehow for Ginsberg these rebels become saints, sometimes even insane American angels. Rotando confirms that “we also get a sense of the strange sanctity-through-rebellion that Ginsberg took to be kind of angelic state of being: the madness of the outsider who ran amok in the middle of the oppressive trap that was America.”⁴⁵ Ginsberg’s comrades, to whose suffering Ginsberg could identify with, try to howl their protest against capitalism culture. Rebellion in this case is seen as holy and therefore directed towards change. Rotando asks an adequate question in this matter: “But have Ginsberg’s heroes truly been fighting a culture of torment or have they brought torment upon themselves?”⁴⁶ Although the poet’s tone in the poem “Howl” is rebellious, he does not give any examples how to make some actual changes. Ginsberg rather wants to show his empathy for the people that he has met in his life.⁴⁷

⁴⁰ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 126. For further reading on the definition of Gnosticism see Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

⁴¹ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 50.

⁴² *Ibid.*, 51.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 52.

⁴⁵ *Ibid.*, 47.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Within the “Howl” field of study views differ whether this poem can be seen in a larger context of liberation. The religious researcher Stephen

Another aspect of mysticism that is portrayed within the poem is *the road* which has played a huge part in the views of the Beat Generation.⁴⁸ They as “wandering monks and mystical seers”⁴⁹

barreled down the highways of the past journeying to each
other’s hotrod-Golgotha jail-solitude watch or Birmingham
jazz incarnation,
who drove crosscountry seventy two hours to find out if I had
a vision or you had a vision or he had a vision to find out
Eternity.⁵⁰

Through the road the Beat Generation could experience a religious transformation. Road was a part of this experience and also a way how to communicate with others the things they have experienced. In this context searching for visions while driving down the American highways for them was a way of maturation.⁵¹ The importance of the road is also visible in the New Testament: “Jesus saith unto him, I am way, the truth,

Prothero sees liberation theology within the poem “Howl” that will emerge only two decades after its publishing. The author writes that “nearly two decades before the rise of black and Latin American liberation theologies the beats incorporated the socially down and the racially out in their radically inclusive litany of saints”; Stephen Prothero, “On the Holy Road: The Beat Movement as Spiritual Protest,” *The Harvard Theological Review* 84. 2 (April 1991), 222. On the other hand, Matthew Rotando emphasizes that this poem does not include such questions as race equality or gender identity; Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 47–51. The tone of the poem invokes empathy towards the oppressed but for example women or black people practically have not been mentioned, or if they are it is in a very stereotypical manner.

⁴⁸ Almost century before the Beat Generation Walt Whitman already emphasized the importance of the road. For example, in his poem “Song of the Open Road” there are lines: “You road I enter upon and look around, I believe you are not all that is here, // I believe that much unseen is also here”; Walt Whitman, *Leaves of Grass* (Rīga: Neputns, 2011), 160.

⁴⁹ Stephen Prothero, *On the Holy Road*, 220.

⁵⁰ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 52. Ginsberg affirms that this actually happened when Neal Cassady drove all across the country to see Kerouac to “compare his recent illuminations and despairs”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 129.

⁵¹ Some Americans in the post war period were quite interested in the Indian initiation tradition. And the beats as Indians considered seeking for visions as one of the aspects of initiation; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 128.

and the life: no man cometh unto Father, but by me” (Jn 14: 6).⁵² In the case of the Beat Generation the aspects mentioned in the New Testament have been combined – the road is the truth and also it is the life.

There are also other references to Christianity within the poem “Howl”. The line “who journeyed to Denver, who died in Denver, who came back to Denver & waited in vain”⁵³ refers to the death and the resurrection of Jesus Christ, although “waited in vain” gives this event a negative undertone. The main characters of the poem also “fell on their knees in hopeless cathedrals praying for each other’s salvation and light and breasts, until the soul illuminated its hair for a second.”⁵⁴ Also here it is possible to see a negative attitude towards religious institutions – cathedrals are hopeless. This might be the Beat Generation’s attempt to distance themselves from the dominant religious traditions in the American cultural environment – Protestantism, Catholicism and Judaism.⁵⁵ In a broader sense it can be seen as a way how to liberate oneself from the monotheistic tradition that has dominated in the Western culture. But, although Ginsberg calls these cathedrals hopeless, religious praxis is meaningful, in this case praying for other’s salvation. The poet affirms that in his letter to his father in 1956 where Ginsberg explains his views about his friend’s religious interests: “the doctrine is screwy and absurd [...], but the seriousness of the search for uplift is real enough and respectable.”⁵⁶ Also here Ginsberg disagrees with the teaching of one of the religious movements that Neal Cassady was practicing, but he affirms the necessity for the

⁵² All quotes from King James Bible version.

⁵³ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 52.

⁵⁴ *Ibid.*, 53.

⁵⁵ America in this way created an illusion about their openness towards different religions and their traditions. These particular traditions became dominant after the World’s Parliament of Religions in Chicago at the end of the 19th century; Robert S. Elwood, “World’s Parliament Of Religions,” in *Encyclopedia Of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd ed., vol. 14 (Detroit: Thomson Gale, 2005), 9804. For more information about these traditions in postwar America see Kevin M. Shultz, *Tri-Faith America: How Catholics and Jews Held Postwar America to Its Protestant Promise* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁵⁶ Allen Ginsberg, *Letters*, 96.

spiritual and religious quest. It was Ginsberg himself who fell on his knees to pray for Neal and his friends.⁵⁷ In this case this sort of intercession gives a momentary mystical experience. Maybe the poet saw that as a reward for his empathy and love towards others. In Ginsberg's views of religious search and spiritual growth it is possible to see similarities with "quest religiousness". The psychologist Charles Batson writes that "religion as quest [...] involves honestly facing existential questions in their complexity, while at the same time resisting clear-cut, pat answers. An individual who approaches religion in this way recognizes that he or she does not know, and probably never will know, the final truth about such matters."⁵⁸ Ginsberg shows that they did go to specific religious institutions although they did not believe they were necessary. But it does not mean that they did not try to answer existential questions or that they did not discern their spiritual and religious search as an ongoing quest.

At the end of the part I a more negative approach emerges towards surrounding environment. Ginsberg describes psychiatric clinics that oppress people's natural mystical impulse. In these clinics people "were given instead the concrete void of insulin Metrazol."⁵⁹ The poet thinks that everything in this place is emptied and petrified, no life or love exists there. And anything that helps to see beyond or through this concrete void is affirmed as a hallucination not as a momentary freedom of everyday conformity. Although this is a negative and harsh view, throughout the poem a circular movement is visible – a person is trapped, then again he frees himself because of mystical experience, and then again he is oppressed etc. Although the rhythm of the poem is dynamic, it is also, as Rotando describes it, "frequently heavy and darkly paranoid."⁶⁰ Gregory Stephenson in this aspect emphasizes the opposite extremes portrayed within the poem. For Stephenson

⁵⁷ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 127.

⁵⁸ C. Daniel Batson, Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns," *Journal for the Scientific Study of Religion* 30. 4 (December 1991), 417.

⁵⁹ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 53.

⁶⁰ Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 48.

these extremes refer to the night-sea journey archetype, where the hero descends to the nether world or hell:

The movement of “Howl” (including “Footnote to Howl”) is from protest, pain, outrage, attack, and lamentation to acceptance, affirmation, love, and vision – from alienation to communion. The poet descends into an underworld of darkness, suffering, and isolation and then ascends into spiritual knowledge, blessedness, achieved vision, and a sense of union with the human community and with God.⁶¹

Also the psychoanalyst C. G. Jung who has dedicated most of his research to archetypes and symbols affirms that “the night sea journey is a kind of *descensus ad inferos* – a descent into Hades and a journey to the land of ghosts somewhere beyond this world, beyond consciousness, hence an immersion into the unconscious.”⁶² But a night journey is also connected with returning from the nether world in this aspect symbolizing rebirth. In Ginsberg’s poem “Howl” parts I and II describe the nether world, but last two parts – rebirth of the main heroes. This kind of circular movement from despair to fulfillment, from sadness to joy is also present in other literary works of the Beat Generation’s authors. Stephen Prothero writes that “there is a constant tension in beat literature, therefore, between misery and splendor, between an overwhelming sadness and an overcoming joy.”⁶³ These extremes can also be seen in the context of reaching and returning from mystical states of consciousness. But it also affirms the Beat Generation’s quest for religious transformation and fulfillment in the secular world where there is an obvious division between the good and the evil.

The mystical experience has also helped Ginsberg in his literary work:

⁶¹ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 51–52. On the other hand, Jeffrey Meyers suggests that within poem “Howl” it is possible to see Dante’s circles of hell. For further reading see Jeffrey Meyers, “Ginsberg’s Inferno: Dante and “Howl”,” *Style* 46. 1 (Spring 2012), 89–94.

⁶² C. G. Jung, *Collected Works of C. G. Jung*, ed. and trans. Gerhard Adler and R. F. C. Hull, vol. 16 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), 245–246.

⁶³ Stephen Prothero, *On the Holy Road*, 219.

and who therefore ran through the icy streets obsessed with a sudden flash of the alchemy of the use of the ellipsis catalogue a variable measure and the vibrating plane, who dreamt and made incarnate gaps in Time & Space through images juxtaposed, and trapped the archangel of the soul between 2 visual images and joined elemental verbs and set the noun and dash of consciousness together jumping with sensation of Pater Omnipotens Aeterna Deus.⁶⁴

Here Ginsberg refers to Paul Cézanne's paintings, and *Pater Omnipotens Aeterna Deus* was a method which Cézanne used in his art work.⁶⁵ The writer Paul Portugés explains that "when Ginsberg read that Cézanne was attempting to find the "All-powerful Father, Eternal God" in his art, he immediately surmised that Cézanne had discovered a method of depicting the eternal in the everyday world."⁶⁶ That is what Ginsberg tries to portray in the poem "Howl" – eternal reality's representation within everyday world. As a result of mystical experience poet has gained new knowledge, which could be characterized as divine, about how and why it is necessary to write poetry:

to recreate the syntax and measure of poor human prose and stand before you speechless and intelligent and shaking with shame, rejected yet confessing out the soul to conform to the rhythm of thought in his naked and endless head, the madman bum and angel beat in Time, unknown, yet putting down here what might be left to say in time come after death.⁶⁷

Ginsberg thought that poetry should be a result of complete honesty, even "nakedness" of the poet. Literary language should be the same as if the poet would talk to his friends in

⁶⁴ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 53–54.

⁶⁵ First time Cézanne mentions *Pater Omnipotens Aeterna Deus* in his letter to Bernard in 1904. He writes: "Lines parallel to the horizon give breadth, that is a section of nature or, if you prefer, of the spectacle that the Pater Omnipotens Aeterna Deus spreads out before our eyes"; Paul Cézanne, *Letters*, ed. John Rewald (London: Bruno Cassirer, 1941), 234 (cited in Paul Portugés, "Allen Ginsberg's Paul Cezanne and the *Pater Omnipotens Aeterna Deus*," *Contemporary Literature* 21. 3, Art and Literature (Summer, 1980): 441).

⁶⁶ Paul Portugés, *Allen Ginsberg's Paul Cezanne and the Pater Omnipotens Aeterna Deus*, 441.

⁶⁷ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

everyday situations.⁶⁸ And Ginsberg's honesty proves his wish to inform the rest of the world about mystical experiences and his oppressed fellow-beats that are described in the part I of the poem. Everything is out in the open, individuality is not the focus point here, but the main goal is to reach for comprehension and illumination. Part I of the poem "Howl" ends with a quotation of the last words of Jesus Christ and a reference to pagan rituals:

and rose reincarnate in the ghostly clothes of jazz in the
gold horn shadow of the band and blew the suffering of
America's naked mind for love into an eli eli lamma lamma
sabachtani saxophone cry that shivered the cities down to
the last radio
with the absolute heart of the poem of life butchered out of
their own bodies good to eat a thousand years.⁶⁹

Ginsberg here refers to Tristan Corbière's poem called "Cries of the Blindman".⁷⁰ Both Ginsberg and Corbière quote the last words of Jesus: "And about then in the hour Jesus cried with a loud voice, saying, Eli, Eli, lama sabachtani? that is to say, my God, my God, why hast thou forsaken me?" (Mt 27: 46). Both poets try to combine their trust in God and their incomprehension of why He is not present. Here more than anywhere else in the poem it is possible to see the "dark night of the soul" motif. The philosopher Mary-Beth Brophy explains that "the phrase "dark night of the soul" [...] actually refers more specifically to the experience of a devout believer who, having previously felt the divine light of the presence of God, is plunged into spiritual darkness. [...] He or she believes that God exists and remains devoted to Him, but no longer

⁶⁸ Allen Ginsberg, *Letters*, 76.

⁶⁹ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

⁷⁰ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 134. In this poem the specific lines are: "Nailed I'm without a coffin/ In my eye the nail's been stuckin/ The nailed eye is not dead/ And the wedge is still insinuated/ *Deusmisericors!* [...]Golgatha has not ended fo rme/ *Lamma lamma sabachtani*"; Tristan Corbière, *The Centenary Corbière. Translated With An Introduction And Afterwod By Val Warner* (New York: Routledge, 2003), 95.

feels God's direct presence."⁷¹ The mystic Saint John of the Cross, the author of "Dark Night of the Soul," in his work "The Spiritual Canticle" describes this sensation of being in the spiritual darkness: "Where have you hidden/Beloved, and left me moaning?/You fled like the stag/After wounding me;/I went out calling you, and you were gone."⁷² Although God's absence is a painful experience for a devoted believer, this experience is also a cognitive process, which cannot be seen if there is prosperity.⁷³ Ginsberg in "Howl" writes that his main characters have studied St. John of the Cross⁷⁴ which is one of the reasons why the motif of the dark night of the soul is depicted in his literary work.

The Oppression of Moloch

Part II of the poem "Howl" begins with a question and the poet himself immediately answers it: "What sphinx of cement and aluminum bashed open their skulls and ate up their brains and imagination? Moloch!"⁷⁵ Ginsberg has chosen this Canaanite god to represent capitalism, consumerism culture, urbanization, and conformism. Rotando affirms that "in much of the poem it is clear that the enemy is Capitalism, written with a capital "C" to indicate its might and dominion over men."⁷⁶ People offer their children to Capitalism and everything else that comes with it.⁷⁷ Stephenson concludes

⁷¹ Mary-Beth Brophy, "Strange Solitary Mystic: Tracing the Dark Night of the Soul in Kerouac's *Desolation Angels* and *Big Sur*," *Religions and the Arts* 14 (2010), 420.

⁷² Saint John of the Cross, *John of the Cross: Selected Writings*, ed. Kieran Kavanaugh (Manwah, NJ: Paulist Press, 1987), 221.

⁷³ Saint John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, trans. and ed. E. Allison Peers, 3rd revised ed. (Garden City, NY: Image Books, 1959), 76–77.

⁷⁴ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 50.

⁷⁵ *Ibid.*, 54.

⁷⁶ Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 45.

⁷⁷ It is written in the Old Testament: "And thou shalt not let any of thy seed pass through the fire to Molech, neither shalt thou profaneth name of thy God: I am the LORD" (Lev 18: 21). The scholar in Yiddish and German literature Sol Liptzin explains that Moloch was "a Canaanite god to whom children were sacrificed by being burned alive"; Sol Liptzin, "Moloch," in *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. David L. Jeffrey (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992), 516. Also see Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 139.

that “Ginsberg names Moloch as the cause of the destruction of visionary consciousness and describes the manifestations of this antispirit, this malevolent god.”⁷⁸ Moloch is “incomprehensible prison”⁷⁹, soulless, its “mind is pure machinery”⁸⁰ and its “ear is a smoking tomb.”⁸¹ The literary scholar Lily Wiatrowski Phillips describes Moloch as “an embodiment of mechanistic, inhumane, and repressive civilization and has elements of the most fearful aspects of the twentieth century society – fascism, the atom bomb, widespread urbanization, loss of individuality, and war.”⁸² Moloch’s representation was more vivid because of the use of psychedelic drugs. Ginsberg saw the character of Moloch in the upper stories of the Sir Francis Drake Hotel while on peyote.⁸³ Nevertheless, Ginsberg’s reproaches described within the poem lines is a representation of his everyday sociopolitical and cultural views.⁸⁴ Rotando argues that “Ginsberg rants against it (Capitalism) with the force and acidic bite of an Old Testament prophet.”⁸⁵ Although the poet calls Moloch “the heavy judge of men”⁸⁶, Ginsberg himself embodies this attitude towards Moloch. It seems that the poem has reached a high point and that there is no turning back: “thus, the adamant self-marginalization that the speaker of “Howl” glorifies reaches a

⁷⁸ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 55.

⁷⁹ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

⁸⁰ *Ibid.* Similarly the poet Federico García Lorca writes in his “Ode to Walt Whitman”: “and America sinks into machines and tears”; Federico García Lorca, *Poet in New York: A Bilingual Edition*, trans. Pablo Medina and Mark Statman (New York: Grove Press, 2008), 157.

⁸¹ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54. Moloch/machine metaphor is not uniquely characteristic to Ginsberg’s poem “Howl”. Most evidently it is represented in Fritz Lange’s film “Metropolis” (1932) that made a huge impact on Ginsberg; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 140. For further reading on Moloch/machine metaphor see Noel Carroll, “Visual Metaphor,” in *Aspects of Metaphor*, ed. Jaakko Hintikka (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 194–197.

⁸² Lily Wiatrowski Phillips, *Patrolling the Borders*, 129.

⁸³ Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 140.

⁸⁴ In this part the poet “rails against them at erial culture that he sees as anti-spiritual, anti-life-giving or – sustaining, evil, politically corrupt, metallic in essence, rather than flesh”; Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 40.

⁸⁵ *Ibid.*, 45.

⁸⁶ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

fever pitch in the second part of the poem when he “howls”.⁸⁷ The dominant culture is exposed, and Ginsberg assures that he understands that Moloch is the one who oppresses people:

Moloch whose love is endless oil and stone! Moloch whose
soul is electricity and banks! Moloch whose poverty is the
specter of genius! Moloch whose fate is a cloud of sexless
hydrogen! Moloch whose name is the Mind!⁸⁸

Ginsberg is angry with Moloch for those “best minds of the generation” that has gone mad because of Moloch’s oppression. The poet writes that “part II describes and rejects the Moloch of society which confounds and suppresses individual experience and forces the individual to consider himself mad if he does not reject his own deepest senses.”⁸⁹ In this way the author tries to show to his readers that they are engaged and that they have to free themselves from society’s given restrictions. Ginsberg also mentions that Moloch’s name is the Mind. Stephenson affirms that the poet “places the source of human woe within human consciousness and perception.”⁹⁰ Ginsberg, on the other hand, here refers to William Blake’s Urizen who embodies very similar characteristics as Ginsberg’s described Moloch.⁹¹ Moloch is the result of human imagination because people are those who have created capitalism culture and societies that demand conformity.

In this part Ginsberg also describes how it is to live in the Moloch: “Moloch in whom I sit lonely! Moloch in whom I dream Angels! Crazy in Moloch!”⁹² Although it is an industrialized world, Ginsberg assures that he can see beyond that. But because

⁸⁷ Matthew Louis Rotando, *The Buddhist Poetics of Allen Ginsberg*, 48.

⁸⁸ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

⁸⁹ Allen Ginsberg, *Letters*, 137.

⁹⁰ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 55.

⁹¹ Ginsberg refers to the “Jehovic hyper-rationalistic judgemental law giver Urizen, creator of spiritual disorder and politica lchaos”; Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, 139. William Blake writes in “The Book of Urizen”: “What Demon/ Hath form’d this abominable Void,/ This soul-shudd’ring Vacuum? Some said/ It is Urizen. But unknown, abstracted,/ Brooding, secret, the dark Power hid”; William Blake, *The Selected Poems of William Blake*, with introduction, notes and bibliography by Dr. Bruce Woodcock (Ware, Hertfordshire: The Wordsworth Poetry Library, 1994), 259.

⁹² Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 54.

of this, Moloch has marginalized him as mad. Nevertheless Ginsberg wants to expose Moloch and its mechanisms:

Moloch who entered my soul early! Moloch in whom I am a
consciousness without a body! Moloch who frightened me
out of my natural ecstasy! Moloch whom I abandon! Wake
up in Moloch! Light streaming out of the sky!⁹³

Ginsberg has described here a mystical experience that is set in his environment. The poem's narrator early on in his life has realized the malevolence of Moloch, its narrowness and need for control. Further on Ginsberg tries to make his readers think about their consciousness and the awareness of it. It is Moloch who has to be blamed for human incapability to reach bliss, Moloch has prohibited and deprived it. But there is still hope because it is possible to abandon Moloch. Ginsberg affirms that "Moloch is the vision of the mechanical feeling less in human world we live in and accept – and the key line finally is "Moloch whom I abandon".⁹⁴ Stephenson further explains that "if we can wake up in Moloch, we can awake out of Moloch."⁹⁵ The ultimate goal for Ginsberg would be to free oneself from the power of Moloch, but it is not possible similarly as mystical experience cannot be everlasting. Although Ginsberg emphasizes the possibility to abandon Moloch, he has no choice but to return. The described abandoning/returning metaphor is similar to the mystical experience and returning from altered states of mind. The returning usually is something unavoidable and unpleasant. But the return does not mean that the experience is over. It leaves a trace, new gained knowledge, which Ginsberg describes as the "light streaming out of the sky."⁹⁶

Until this point in the part II of the poem Ginsberg has succeeded to expose Moloch for himself. Onwards his language speaks to a broader audience: "They broke their backs lifting Moloch to Heaven!"⁹⁷ The poet tries to unmask what Moloch has done to all people. Stephenson writes that "in this section

⁹³ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 55.

⁹⁴ Allen Ginsberg, *Letters*, 132.

⁹⁵ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 57.

⁹⁶ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 55.

⁹⁷ *Ibid.*

the poet has also made clear that transcendence is not merely of concern to poets and mystics but to every member of the social body.”⁹⁸ Because of Moloch they are desperate, lonely and suicidal, as Lily Phillips describes:

In this view, American society led to war, valuing institutional security over individual lives; it also led to a poverty of spirit by focusing on monetary gain, repressing natural impulses, and stifling human creativity in favor of rationalism, conformity, and stoic silence. Its end result, as shown by the Beat characters, was loneliness, alienation, madness, or suicide.⁹⁹

Capitalism culture has taken away that part of human existence where they could reach something out of the ordinary, to be creative and to enjoy who they are. Moloch suppresses any impulse that might give spiritual fulfillment or ecstasy:

Visions! omens! hallucinations! miracles! ecstasies! gone down
the American river!
Dreams! adorations! illuminations! religions! the whole
boatload of sensitive bullshit!¹⁰⁰

Ginsberg emphasizes that it is absolutely necessary to break out of society’s given rules and insights and to break out of limitations of the human consciousness. But most of all it is the necessity for acceptance that the author tries to depict throughout the poem:

Breakthroughs! over the river! flips and crucifixions! gone
down the flood! [..]
Real holy laughter in the river! They saw it all! the wild eyes!
the holy yells! They bade farewell! They jumped off the
roof! to solitude! waving! carrying flowers! Down to the
river! into the street!¹⁰¹

At the end of the part II the mood of the poem starts shifting from a negative to a more hopeful tone. Yet again Ginsberg refers to his fellow-beats, saints who are martyrs of the capitalistic society. They jumped off the roofs towards loneliness

⁹⁸ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 55.

⁹⁹ Lily Wiatrowski Phillips, *Patrolling the Borders*, 131.

¹⁰⁰ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 55.

¹⁰¹ *Ibid.*

where the poet himself woke up in Moloch. And that is a state where the author gained a mystical experience. Ginsberg's depicted characters jumped off the roofs towards this loneliness with flowers in their hands – dying and at the same time being reborn. Here Ginsberg highlights his thesis about the sanctity of the Beat Generation's angels that will be emphasized in the next parts of the poem.

The Ultimate Martyr – Carl Solomon

Part III of the poem “Howl” turns to Carl Solomon, a patient in Columbia psychiatric institute, a dedicatee of the whole poem. He embodies all of the characters described in the part I and he above everyone else feels the prison of the capitalism culture – psychiatric clinic. Gregory Stephenson describes that this part is “a final paean to the martyrs of the spirit, and an affirmation of human love.”¹⁰² For Ginsberg Solomon is the ultimate victim, he most deeply sense the despair and threats created by Moloch. David Pozen, on the other hand, sees this part of the poem as a ping-pong game: “Ginsberg serves up an opening statement (“Carl Solomon”), followed by a back-and-forth between Ginsberg the steady companion (“I’m with you in Rockland”) and his descriptions of Solomon.”¹⁰³ Pozen thinks that this game of ping-pong reflects upon love and union.¹⁰⁴ The ping-pong metaphor can be seen also in the change of the line in the part III. Ginsberg repeats the line “I’m with you in Rockland,” hence yet again attesting his empathy towards Solomon and his wish to help him. But at the same time Ginsberg realizes that there is nothing he can do, he feels helpless, at least physically powerless. Lily Phillips connects Rockland with “a symbolic insane asylum/ prison and metaphor for the land of Moloch.”¹⁰⁵ This poem cannot physically free Solomon from psychiatric clinic, but Ginsberg “acts as translator, mediator,

¹⁰² Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 56.

¹⁰³ David E. Pozen, “Ginsberg’s Howl,” *The Explicator* 62. 1 (March 10, 2003), 57.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Lily Wiatrowski Phillips, *Patrolling the Borders*, 130.

and apologist on his behalf.”¹⁰⁶ Also in this part the idea of oppression and liberation is intertwined:

I'm with you in Rockland
where you scream in a straight jacket that you're losing the
game of the actual ping pong of th eabyss

I'm with you in Rockland
where you bang on the catatonic piano the soul is innocent
and immortal it should never die ungodly in an armed
madhouse

I'm with you in Rockland
where fifty more shocks will never return your soul to its
body again from its pilgrimage to a cross in the void.¹⁰⁷

The poet reveals that in his view the soul is immortal and innocent, although the following part of the line evokes a paradox – it should not die in this sort of death. The immortality and innocence of the soul ensures that Solomon will not give in to Moloch's created prison – a void of concrete where the souls are killed. Solomon will not give up because he “will split the heavens of Long Island and resurrect your living human Jesus from the superhuman tomb.”¹⁰⁸ This sentence refers to the veil of the temple being torn from top to the bottom as it is written in the New Testament (Mt 27: 51).¹⁰⁹ Through this poem Ginsberg shows his empathy for those who are oppressed by Moloch. Solomon in this case cannot return to his body that exists within the realm of Moloch because it is subjected to all sorts of psychiatric experiments. As Jesus body, also Solomon's body has died at the cross. He has been killed with electric shocks and other countless praxis of therapy, but his soul is immortal. In his journey of the soul he will gain a new body, a transformed one, because the heavens will split and he will be reborn. And this world will unfold itself in a different light. Stephenson interprets that through this

¹⁰⁶ Ginsberg “stands symbolically *with* Solomon, and against the rationality of Moloch”; *ibid.*

¹⁰⁷ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 56.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ “And, behold, the veil of the temple was rent in twain from the top to the bottom; and the earth did quake, and the rocks rent.” After this “the graves were opened; and many bodies of the saints which slept arose” (Mt 27: 52).

journey “Solomon will discover the internal messiah, liberate himself from Mental Moloch [...] and attain spiritual rebirth.”¹¹⁰ Perhaps Ginsberg here thought only about the spiritual aspect of human life, although he did not deny physical body. The poet again and again tries to affirm and reconcile body and spirit¹¹¹ that is obvious also in this depiction of Carl Solomon’s resurrection. David Pozen emphasizes Solomon’s fight for his own individuality:

For a single person, the loss of individuality entailed by this repetition creates a sort of spiritual and emotional death; for a couple, the loss of individuality creates love as two fuse into one. Through the shared metaphor of Ping-Pong, Ginsberg expresses this essential entwinement of death and love, and he claims his place as Solomon’s eternal partner in the transcendent game.¹¹²

Pozen underlines that the loss of individuality creates a spiritual death but because of love, in this case Ginsberg’s affirming empathy, Solomon is not alone in this world and he has the possibility to be reborn. But the enemy might be a part of the individual himself. As Gregory Stephenson affirms:

The image of the “armed madhouse” is both macrocosmic and microcosmic. Each human soul inhabits the defensive, fearful “armed madhouse” of the ego personality, the social self, and the American nation also become “an armed madhouse”.¹¹³

Here again Ginsberg affirms that it is the human mind that has the capacity to oppress and limit oneself. But through the description of Solomon’s case the poet assures that spiritual rebirth is possible. This rebirth will help visionaries to be themselves, followed by the acceptance from others:

I’m with you in Rockland
where we wake up electrified out of the coma by our
own souls’ airplanes roaring over the roof they’ve come
to drop angelic bombs the hospital illuminates itself
imaginary walls collapse O skinny legions run outside

¹¹⁰ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 56.

¹¹¹ *Ibid.*, 57.

¹¹² David E. Pozen, *Ginsberg’s Howl*, 57.

¹¹³ Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys*, 56.

O starry-spangled shock of mercy the eternal war is here
O victory forget your underwear we're free.¹¹⁴

Those who are marginalized as insane in this capitalist society and who are losing their souls to the endless concrete void will be saved by mercy. Each of them have died at their own cross just to be reborn in a transformed body and to experience liberation. And through this poem Ginsberg comes to his readers with mercy and asks them to do the same. The end of the part III shows a more positive tone towards the future. The negative tone of the poem is replaced by a hope for something higher: "In my dreams you walk dripping from a sea-journey on the highway across America in tears to the door of my cottage in the Western night."¹¹⁵ After being hospitalized in psychiatric clinic Solomon will once again find peace. Ginsberg writes:

Part III is an expression of sympathy and identification with C. S. who is in the madhouse – saying that his madness basically is rebellion against Moloch and I am with him, and extending my hand in union. This is an affirmative act of mercy and compassion, which are the basic emotions of the poem. The criticism of society is that "Society" is merciless. The alternative is private, individual acts of mercy. The poem is one such. It is therefore clearly and consciously built on a *liberation* of basic human virtues.¹¹⁶

Through his poem "Howl" Ginsberg tries to help the oppressed who have encountered this merciless society. Madness is not interpreted anymore within the materialistic world, it is seen as a rebellion against society. It is possible to free oneself from this situation showing kindness and love towards others. Ginsberg's kindness and empathy also refers to the bodhisattva's vow in Buddhist tradition: "To save all suffering creatures."¹¹⁷

¹¹⁴ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 56.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Allen Ginsberg, *Letters*, 137.

¹¹⁷ Peter Slater, "The Relevance of the Bodhisattva Concept for Today," in *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, ed. Leslie Kawamura (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2010), 5. During the time "Howl" was written, Ginsberg started to take interest in the Buddhist tradition. Nevertheless Buddhism tradition is more evident in Ginsberg's later works.

Affirmation of Holiness

In “the Footnote to Howl” Ginsberg most evidently identifies with the main characters and their suffering. Lily Phillips describes this part as a worldly re-baptism:

There Ginsberg crosses the line into the “madness” he just described and rechristens the world, claiming all is holy. His list aspires to be all-inclusive, as it contains objects physical and spiritual, common and taboo.¹¹⁸

Now Ginsberg himself has become the madman he has been talking about throughout the poem. As a personalized madman he declares that everything is holy. The last part of the poem at the same time embodies affirmation and consolation. All human beings are holy, the world is holy, the soul is holy. Yaakov Ariel writes:

“Holy Holy Holy,” which accompanies Howl, is a good illustration of Ginsberg’s deeply religious poetry, a poetry which is at the time defiant and striking, even shocking, by the standards of the day, calling for a new understanding of humans, their emotional needs, and their personal rights.¹¹⁹

Ginsberg is proposing an idea that holiness is evident throughout everyday life. The Beat Generation was trying to exceed or combine the dualism between the body and the soul, the matter and the spirit etc. Because of that, as Prothero explains, “one of Ginsberg’s most profane poems, “Howl,” contains his boldest affirmation of the sacred camouflaged in the profane.”¹²⁰ In this part of the poem the transcendentalist influence on the author is evident. Although the main characters feel oppressed externally they have to understand that they are holy. To be exact – that they are *already* holy. The sociologist Todd Gitlin writes:

For real abundance was to be found in illumination; or in the flow of experience, culminating in illumination [...]. In the act of writing, the god of prohibitions was dead and everything was permitted – and possible. What resulted, presumably, was

¹¹⁸ Lily Phillips, *Patrolling the Borders*, 130.

¹¹⁹ Yaakov Ariel, *Allen Ginsberg as a Prophet for a New Generation*, 62.

¹²⁰ Stephen Prothero, *On the Holy Road*, 219.

an affluence of the soul [.]. Ginsberg concluded “Howl” with the bodily equivalent of the Emersonian idea that the selfinitis infinite variety is the source of all good.¹²¹

As transcendentalists have preached a century before the Beat Generation Ginsberg also thought that every human being is holy. And hence they are also accepted: “Everything is holy! everybody’s holy! everywhere is holy! every day is in eternity! Everyman’s an angel!”¹²² No one is oppressed or marginalized. The fulfillment of human existence is already here and now, their meaning is this holiness. Also everything around people is holy: “holy the visions holy the hallucinations holy the miracles holy the eyeball holy the abyss!”¹²³ Now those who are looking for the union with transcendent reality don’t have to feel insane anymore. Ginsberg writes:

I used to think I was mad to want to be a saint, but now what have I got to fear? People’s opinions? Loss of a teaching job? I am living outside this context. I make my own sanctity.¹²⁴

The making of Ginsberg’s sanctity is clearly depicted in “the Footnote to Howl”. Overall this poem operates within the categories of empathy, where the author is saying to people: “I understand you.” This holiness for the author is the ultimate acceptance. And this acceptance comes not only from Ginsberg, it happens almost in a cosmic level. In this world everyone is present and they are adequate for this presence because they are holy. Most evidently Ginsberg’s compassion is portrayed in the last line of the poem “Howl”: “Holy the supernatural extra brilliant intelligent kindness of the soul!”¹²⁵

The poem “Howl,” as Ginsberg writes, is “an “affirmation” of individual experience of God, sex, drugs, absurdity, etc.”¹²⁶ He also affirms that literary works from “Howl And Other Poems” are “religious and I meant them to be.”¹²⁷ Although

¹²¹ Todd Gatlin, *The Sixties. Years Of Hope, Days Of Rage* (New York: Bantam Books, 1987), 54.

¹²² Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 57.

¹²³ *Ibid.*, 57.

¹²⁴ Allen Ginsberg, *Letters*, 131.

¹²⁵ Allen Ginsberg, *Selected Poems*, 57.

¹²⁶ Allen Ginsberg, *Letters*, 137.

¹²⁷ *Ibid.*, 133.

criticism of society is one of the themes of the poem, it is not Ginsberg's main goal to dissent it only for the sake of being against it. Its

force comes from positive "religious" belief and experience. It offers no "constructive" program in sociological terms – no poem could. It does offer a constructive human value – basically the *experience* – of the enlightenment of mystical experience – without which no society can long exist.¹²⁸

Ginsberg emphasizes that society does not accept people who have experienced something beyond everyday life, in this case, mystical experience. Society rejects them and suppresses their natural impulses and ecstasies that include mystical enlightenment. These people have to realize that they are not alone in this world, they are not mad and they are holy as everything else in this world. For Ginsberg no society can exist without people who have visions. This idea is also evident in the Old Testament: "Where there is no vision, the people perish" (Prov 29: 18).

Conclusion

In the poem "Howl" Ginsberg shows empathy towards the "best minds of his generation". Heroes described in the part I are desperately seeking for an experience that would be outside of everyday life, they are looking for union with a transcendent reality. For Ginsberg this search is a natural impulse but it has been suppressed by the society. And this is why the poet similarly as a prophet in the Old Testament turns against the oppressor – Moloch. Moloch is the restrictions and limitations that the society has created. These norms and forms confuse the visionaries. As a result Ginsberg's portrayed heroes think that they are mad. The poet's goal is to affirm the meaning of these people's lives and to encourage them – it is possible to wake up in Moloch. Part III of the poem turns to one particular individual – Carl Solomon, who is the ultimate depiction of the cruelty of Moloch. In this part Ginsberg affirms that mutual affection and individual acts of kindness can indeed change the society. And mystical experience ensures the manifestation of

¹²⁸ Allen Ginsberg, *Letters*, 137.

love. “Footnote to Howl” comes as an ultimate attestation of human equality, adherence and right for freedom. Every human being is already holy and everything that is around them is holy. Ginsberg confirms that this holiness is present everywhere and that people only have to accept it.

In the poem “Howl” Ginsberg freely uses references to different religious traditions, belief and mythological systems. In this way he is trying to create a new kind of syncretic spirituality that couldn't be categorized within society's created forms. The poet refers to Christianity, Judaism, Buddhism and pagan rituals. The author himself does not highlight one of these religions as the most important one because for him it is not the religious doctrines that counts the most, but the spiritual quest. A person does not need one particular tradition to reach transcendent reality. This quest as a road is already fulfilled with different events, one just have to accept them. Ginsberg also speaks about different categories of human life. He combines religious traditions with different literary genres, the oppression/liberation theme with the features of the dominant culture. The poem “Howl” also portrays the author's wish to withdraw himself from any monotheistic tradition that was dominant in America, in order to create a new identity that would be independent from the society's views. For Ginsberg any way is acceptable if it leads to a mystical experience, enlightenment and love in this world. So it is possible to say that within Allen Ginsberg's poem “Howl” religiously syncretic mysticism is portrayed.

Kopsavilkums

Bīta paaudzes misticisms: Alena Ginsberga poēma “Kauciens”

Alena Ginsberga poēma “Kauciens” ir viens no nozīmīgākajiem 20. gs. literārajiem darbiem. Rakstā piedāvāta detalizēta poēmas “Kauciens” reliģisko atsauču un ieskatu interpretācija, īpašu uzmanību pievēršot misticismam un mistiskā pieredzei. Rakstā analizētas visas poēmas “Kauciens” daļas un tajās atspoguļotā mistiskā pieredze. A. Ginsberga poēmā ir atsauces uz dažādām reliģiskajām

tradīcijām, tāpēc autore pievērsusies arī reliģiska sinkrētisma identificēšanai poēmā. A. Ginsberga mistiskā pieredze saistīta ar mīlestības realizāciju – ar šo mīlestību iespējams pārvarēt plaisu starp kapitālisma kultūru un vizionāriem – mistiķiem. Rakstā aplūkotas A. Ginsberga piedāvātās alternatīvas, kā dzīvot un izdzīvot urbanizētajā un uz normām tendētajā pēckara pasaulē.