

# CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes  
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks  
izdevums  
Nr. 68

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte  
LU Akadēmiskais apgāds  
Rīga, 2017

## **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

**Dace Balode**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

**Deniss Hanovs**, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

**Ralfs Kokins**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

**Mārtins Pērsijs (Percy)**, *Ph. D.*, Kristus baznīcas koledža  
(*Christ Church, Oxford University*), Lielbritānija

**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

**Džeims Vudvords (Woodward)**, *Ph. D.*, Sārama koledža  
(*Sarum College*), Lielbritānija

**Hans Georgs Zīberts (Ziebertz)**, *Dr.*, Vircburgas Universitāte  
(*Universität Wuerzburg*), Vācija

Krājuma sastādītāja **Ilze Jansone**

Latviešu valodas redaktore **Ilze Jansone**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantots **Laimoņa Stikāna** zīmējums

Šis “Ceļa” numurs izdots, pateicoties Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas finansiālam atbalstam.

This issue of “Ceļš” is published thanks to the financial support of the Latvian Evangelical Lutheran Church Abroad.

“Ceļš” ir recenzēts 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.

© Dace Balode, Laima Geikina, Ilze Jansone,  
Jāna Jēruma-Grīnberga, Normunds Kamergrauzis,  
Andris Priede, Guntars Rēboks, Valdis Tēraudkalns, 2017  
© Latvijas Universitāte, 2017

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9934-18-303-4

## SATURS

Cilvēka dabas ambivalence .....	5
<b><i>Normunds Kamergrauzis</i></b>	
Praktiskā teoloģija LU Teoloģijas fakultātes studiju programmās laikā no 1920. līdz 1940. gadam .....	16
<b><i>Laima Geikina</i></b>	
Reformācija Anglijā un tās ietekme Anglijas baznīcas liturģiskajā dzīvē .....	33
<b><i>Guntars Rēboks</i></b>	
<i>Ecclesia semper reformanda</i> .....	46
<b><i>Jāna Jēruma-Grīnberga</i></b>	
Reformācija starp mītiem un vēsturi .....	59
<b><i>Valdis Tēraudkalns</i></b>	
Kam pieder reformācija? .....	86
<b><i>Andris Priede</i></b>	
Par ko ir Bībele: Mārtiņa Lutera kristocentriskā Rakstu interpretācija .....	98
<b><i>Dace Balode</i></b>	
Reformācija kā beigas? .....	111
<b><i>Ilze Jansone</i></b>	



## CILVĒKA DABAS AMBIVALENCE

**Normunds Kamergrauzis**, *Dr. theol.*,  
*Zviedrijas Baznīcas Stokholmas doma teologs*

Cilvēka dabas un morālo iespēju interpretācija dziļi ietekmē ikvienu ētikas teoriju. Katra atšķirīgā ētikas teorija kristīgās ētikas ietvaros ir saistīta ar savu konkrēto antropoloģiju, kas ataino konkrētu kristīgās ticības sistēmas aspekta novērtējumu, kurā tā balstās. Tāpat šīs atšķirības ietver no ētikas teorijas satura izrietošās atšķirības.<sup>1</sup> Šā iemesla dēļ uzskati par cilvēka dabu ir primāri svarīgi ētiskajā refleksijā. Leslie Stīvensons (*Leslie Stevenson*) ir analizējis septiņas cilvēka dabas un teorijas un to ētisko saistību. Par cilvēka dabas vissvaīgāko nozīmi ētikas refleksijā Stīvensons raksta:

Kas ir cilvēks? Tas noteikti ir viens no svarīgākajiem jautājumiem. Jo tik daudz ir atkarīgs no mūsu uzskatiem par cilvēka dabu. Cilvēka dzīves nozīme un mērķis, kas mums jādara un ko mēs varam cerēt sasniegt – visus šos jautājumus fundamentāli ietekmē mūsu uzskati par to, kas ir “īsts” vai “paties” cilvēka dabā. Taču pastāv daudz savstarpēji konfliktējošu uzskatu par to, kas īsti ir cilvēka daba.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Jebkuras sociālās ētikas teorijas saturu lielā mērā nosaka pieņemtā antropoloģija. Grenholms, detalizēti atsaucoties uz darba un ekonomikas ētiku kristīgās ētikas ietvaros, norāda, ka atšķirīgi viedokļi ekonomikas ētikas ietvaros ir saistīti ar atšķirīgiem uzskatiem par cilvēku. Savukārt šie dažādie cilvēka morāles iespēju pieņēmumi atspoguļo sociālās ētikas satusa atšķirības. Carl-Henric Grenholm, *Protestant Work Ethics* (Uppsala: *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1993), 118 ff. un 152 ff.

<sup>2</sup> Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 3.

Bet kura interpretācija tad vislabāk piepilda prasību pēc pamatotības kristīgās ētikas teorijā?

Pateicoties reformācijas 500 gadu jubilejai, jau vairākus gadus īpaša uzmanība ir pievērsta Mārtaņa Lutera (*Martin Luther*) un viņa līdzgaitnieku teoloģiskā mantojuma pētīšanai un izvērtēšanai. No šāda skatpunkta vairākām doktrīnām luteriskajā tradīcijā ir īpaša nozīme ētikas refleksijās. Šajā rakstā tiks apskatīts, kā protestantiskajā teoloģijā atīstīties cilvēka dabas un morālo iespēju redzējums, kā to interpretējis ievērojamais amerikāņu teologs Reinholds Nīburs (*Reinhold Niebuhr*) un kuru tālāk attīsta kristīgā reālisma teoloģija un ētika.

## 1. Jautājums par iedzimto grēku un cilvēka dabu

Svarīgs ir jautājums par iedzimto grēku. Iedzimtā grēka doktrīna lielā mērā cilvēku interpretē kā radītu pēc Dieva tēla un līdzības un tajā pašā laikā grēcinieku. Šai cilvēka dabas divdomībai ir tālejošas konsekvences, jo par grēka sekām tiek uzskatīts cilvēka morālo iespēju ierobežojums. No šāda viedokļa ir iemesls runāt par reālistisku skatījumu uz cilvēka dabu.

Reālistisks skatījums uz cilvēka dabu un no tā izrietošais cilvēka morāles iespēju pieņēmums, ko paūž Reinholds Nīburs un kuru tālāk attīsta kristīgā reālisma teoloģija un ētika, parāda, ka šie ieskati sniedz ieguldījumu turpmākām ētikas refleksijām.

Reālistiska skatījuma uz cilvēku saknes sniedzas bibliiskajā radīšanas stāstā, kas apraksta cilvēkus kā radītus pēc Dieva tēla, bet vienlaikus – arī kā grēciniekus.<sup>3</sup> Plaša šā viedokļa analīze ir atrodama ievērojamā Nībura darbā “Cilvēka daba un liktenis” (*The Nature and Destiny of Man*). Pievērst uzmanību tam, ko Nīburs apraksta kā “pašu indivīdu visuztraucošāko problēmu”, nozīmē atzīt, ka cilvēka pamata realitāti raksturo brīvība izvēlēties labo un pareizo, savukārt šo sākotnējo izvēles brīvību ierobežo iedzimtā grēka realitāte, kas savā dziļākajā būtībā sastāv no sacelšanās pret Dievu.<sup>4</sup> Šis viedoklis ņem vērā gan cilvēka realitātes iespējas, gan ierobežojumus.

<sup>3</sup> Skat. Genesis 1 un 3.

<sup>4</sup> Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. 1: Human Nature (New York: Charles Scribner's Sons, New York, 1941), 12 ff.

Vadoties no šīs pieejas, cilvēka dabu raksturo nosliece gan uz sākotnējo taisnīgumu, gan uz iedzimto grēku.

Tomēr šajā interpretācijā gan taisnīguma, gan grēka realitātes kļūst par nemainīgām cilvēka dzīves realitātēm. Taču bioloģiskās evolūcijas pētījumi norāda, ka ikviena būtne tiecas palielināt savus reprodiktīvos panākumus un ka ikviena uzvedība ir piemērota izdzīvošanai. Ričards Aleksandrs (*Richard Alexander*) norādīja, ka cilvēka sociālā uzvedība pielāgojas līdzīgi, ņemot vērā, ka gan individuālās, gan politiskās darbības virza paša cilvēka intereses, rezultātā cerot uz ieguvumu no labdarības saņēmēja vai kādas citas personas.<sup>5</sup> Balstoties šajā uzskatā vai Ērika Ēriksona (*Erik Erikson*) psiholoģiskajā pieejā, kas ietekmēja arī Nībura darbu, nav iemesla pārliecīgam optimismam attiecībā uz cilvēka morāles iespējām: iedzimtā grēka sekām, izrādās, ir lielāka ietekme uz cilvēkiem, nekā tam, kas ir palicis pāri no sākotnējā taisnīguma. Tomēr tā joprojām ir ambivalences daļa, ko sevī ietver cilvēka daba:

Sākotnējais taisnīgums ir tādā pašā mērā cilvēka dzīves fakts, kā pirmatnējais grēks. Cilvēka sasniegumiem un mīlestības motivētai tieksmei pēc sociālā taisnīguma nav fiksētas robežas. Taču šīs iezīmes nekādi negarantē, ka vienas paaudzes sasniegumus saglabās nākamā paaudze.<sup>6</sup>

Ņemot vērā abas šīs realitātes, teoloģiskais reālisms sniež daļa skaidru alternatīvu liberālās teoloģijas antropoloģijai, kura, kā norāda sociālais evaņģēlijs, sentimentāli ticēja morāles evolūcijai un progresam, saskaņā ar kuru ir iespējams izvairīties no grēka un mainīt cilvēka dabu. Šī pārliecība nepārdzīvoja ekonomikas depresiju, kas sekoja Volstrītas sabrukumam, nedz arī totalitārisma izaicinājumu divdesmitā gadsimta trīsdesmitajos gados. Jau pati ticība iespējai mainīt cilvēkus, lai pārvērstu sabiedrību Dieva valstībā, bija utopiska. Pretstatā, ambivalents cilvēka dabas un morāles iespēju

---

<sup>5</sup> Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems* (New York: Aldine de Gruyter, 1987), 77. Saskaņā ar Aleksandru morāles sistēmas ir netiešas savstarpējo attiecību sistēmas. Tās pastāv saskaņā ar interesēm grupās vai tiek izmantotas, lai tiktu galā ar interešu konfliktiem starp grupām.

<sup>6</sup> Ronald H. Preston, *Confusions in Christian Social Ethics. Problems for Geneva and Rome* (London: SCM Press Ltd., 1994), 126.

skatījums ir būtiski adekvāts kā sava veida valnis pret pārlietu maigu cilvēka morāles iespēju interpretāciju.

Tomēr konkrētajā diskusijā par ētiku ir vairāki mēģinājumi, ko daļēji ilustrē atbrīvošanās teoloģija un feminisma perspektīvas, – saglabāt daudz maz skaidri formulētas vēstures utopiskas vīzijas, ko parasti pavada optimistiska antropoloģija, kas sevišķi skar apspiestos.<sup>7</sup> Sociālās ētikas ietvaros citu pētnieku vidū šo pozīciju pārstāv Beverlija Harisone (*Beverly W. Harrison*), kas uzsver, ka radikālā brīvība darīt labu vai ļaunu pastāv cilvēka morāles iespējās, tajā pašā laikā norādot, ka cilvēka spēkos ir pārvarēt grēku un ļaunumu, lai dzīvotu radikālā mīlestībā.<sup>8</sup> Jarlas pētījums sniedz pamatotu Harisones sociālās ētikas interpretāciju, kur autore norāda – Harisone uzsver, ka vēsturē ir iespēja izlabot ļauno. Šī disputa pamatā ir cilvēka daba, un Harisone norāda, ka pāri visam cilvēka dabā ir iedzimta spēja mīlēt un veidot pareizas attiecības. Daļēji tā varētu būt pastorāla pieeja, lai iedrošinātu cīņai pret apspiešanas fenomenu, bet tajā pašā laikā šī pieeja neņem vērā faktu, ka tie, kas ir apspiesti, ļoti iespējams, paši kļūtu par apspiedējiem citā kontekstā un vietā, un ne mazāk svarīgs ir fakts, ka apspiesti cilvēki varētu vienlaicīgi praktizēt citu apspiešanu. Uz to norāda Elizabete Špelmane (*Elizabeth V. Spelman*). Savā rakstā Špelmane apšauba cilvēku antropoloģiju atsevišķa feminisma ietvaros. Viņa raksta: “Mums nevar likt nopietni uztvert sievietes, kamēr mēs neesam izpētījuši, kā sievietes cita pret citu izturas. Bet tas arī nozīmē to, cik slikti mēs cita pret citu esam izturējušās. Sieviešu vēsture, ieskatot arī feminisma un feministu vēsturi, diez vai iztikis bez pašu sieviešu vardarbības pret citām, pret sieviešu nonākšanu citu sieviešu varā.”<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Utopisks vēstures skatījums atbrīvošanās teoloģijā balstās marksistu teorijā par politiskām pārmaiņām un to pieeju ekonomikai. Cf. Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books), 1973, 26 ff.

<sup>8</sup> Cf. Harrison, Beverly W., *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, Robb, C.S., ed., (Boston: Beacon Press, 1985), 20. Ann-Cathrin Jarl, *Women and Economic Justice: Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000), 136 ff.

<sup>9</sup> Elizabeth V. Spelman, “The Virtue of Feeling and the Feeling of Virtue” in Card, C., ed., *Feminist Ethics* (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 213.



Optimistiskas antropoloģijas problēma slēpjas tajā, ka tā iedvesmo pārmaiņu propagandu revolūcijas kontekstā, taču ikdienas dzīvē tā ir bezcerīgi sentimentāla. Šķiet, kamēr pastāvēs apspiedēju grupa, tie būs baltie vidusslāņa heteroseksuāli vīrieši vai sievietes; un utopiskās cerības pārvarēt apspiestību un radīt mūžīgas pareizas attiecības cer iedvesmot apspiestos cilvēkus atbrīvoties no konstatētiem apspiedējiem un no struktūrām, kas veicina viņu apspiestā stāvokļa saglabāšanu. Tomēr šī sociālās ētikas pieeja pārstāv neapšaubāmu pārlietu vienkāršošanu, kas attēlo “briesmas teoloģiju pārāk cieši un viennozīmīgi saistītu ar vienu konkrētu ideoloģijas formu, teoriju vai sociālo analīzi”.<sup>10</sup>

Reālistiskas antropoloģijas spēks ir tās mēģinājumos raksturot cilvēkus nepārtrauktā spriedzē starp iespējām un ierobežojumiem, aplūkojot cilvēka dabas ambivalenci. Cilvēka morāles iespēju interpretācija, raugoties no šīs perspektīvas, piedāvā žilbinošus ieskatus un sniedz utopisku cerību un sentimenta kritiku, stāvot aiz vispārēja pesimisma un rezignācijas. Palielina nemitīgas spriedzes ievērošana – starp citu cilvēku vajadzību ņemšanu vērā un vienaldzību pret citiem –, tādējādi iesaistoties cilvēka ambivalencē un to aplūkojot, nevis to samazinot vai neņemot vērā. Tieši šeit kristīgā ticība sniedz cilvēka dabas un likteņa dziļu ieskatu, nonākot gan pie grēka neizbēgamības, gan Kristus pestīšanas attiecībām, kas transcendē ne tikai cilvēka morāles sasniegumus, bet arī pašu vēsturi.

## 2. Jautājums par labajiem darbiem

Otrkārt, no luteriska mantojuma ētikai nozīmīgs ir jautājums par labajiem darbiem. Ja ņemam vērā cilvēka morālo iespēju ierobežotību un taisnošanu ticībā, tad kā saredzēt tā sauktos labos darbus un kāds ir to dziļākais saturs?

1520. gadā Luters uzrakstīja četrus nozīmīgus reformācijas teoloģijas darbus, un to vidū bija arī grāmata “Par labiem darbiem”. Tas, starp citu, bija viens no pirmajiem Lutera rakstiem vācu valodā, rakstīts, lai teksts būtu pieejams plašam lasītāju lokam tā nozīmības dēļ.

---

<sup>10</sup> Duncan B. Forrester, *Christian Justice and Public Policy* (Cambridge: Cambridge University Press), 1997, 200.

Ar labajiem darbiem baznīcās saprata tādus darbus, kam ir īpaša nozīme cilvēka dvēseles skaidrošanā un glābšanā – lūgšana, gavēšana un žēlastības darbi.<sup>11</sup> Lutera neiebilda pret šādiem darbiem, bet saprata, ka to praktizēšanā ir kas koruptīvs. Viņš pamanīja, ka labo darbu praktizēšana kļuva mehāniska un pēdējā analizē noteicošā vērtība bija labo darbu kvantitāte. Lutera saprata, ka kvantitātes princips savā būtībā ir apšaubāms. No šāda viedokļa labo darbu darīšana ar nodomu izlīdzināt savus grēkus un tādējādi iegūt Dieva žēlastību atgādināja tirgošanos. Dieva žēlastība ir Lutera saredzēta kā Dieva dāvana, nevis paša cilvēka grūti sūri nopelnītā alga ar viņa skaitliski daudzajiem labajiem darbiem.

Vēl vairāk – Lutera uzskatīja, ka visu labo darbu pamatā ir ticība Kristum. “Tad tie Viņam sacīja: “Ko lai darām, lai mums būtu daļa pie Dieva darbiem?” Jēzus atbildēja viņiem: “Tas ir Dieva darbs, ka jūs ticat Tam, ko Viņš sūtījis.””<sup>12</sup> Atsaucoties uz šiem Jēzus vārdiem, Lutera norādīja, ka ir divi priekšnoteikumi kādas morālas rīcības atzīšanai par labu: pirmkārt, tai ir jābūt gan rīcības motivācijai (kādēļ es kaut ko daru), un, otrkārt, pašai darbībai (ko es tieši daru). Tas nozīmē, ka labais tiek radīts ticībā uz Kristu, un nekas no tā, kas tiek radīts ticībā uz kaut ko citu, nav labs, jo tad motivācija ir vērsta uz kaut ko, kas apstrīd un apšaubā pat šķietami labu darbu labumu. Lutera domāšanā motivācija un rīcība gāja roku rokā. Lielā mērā tā bija asa kritika cilvēka vēlmēm un kaislībām izvirzīties priekšplānā un apbrīnot pašam sevi. Morālais narcisisms tika saredzēts kā destruktīvs un paša cilvēka iespēju iznīcinošs pasaules uzskats. Vēsturē atrodam samērā daudz gadījumu, kad kaisle apbrīnot sevi un vēlme būt ievērotam, godināmam un pieminētam ir bijis dzinējspēks darīt šķietami labus darbus. Piemēram, ne viena vien baznīca ir uzcelta ar šādu nodomu. Daudzi mākslas darbi tikuši pasūtīti un naudas ziedojumi doti, lai devējs būtu pamanīts, godināts un apbrīnots. Lai gan visi šie darbi un lietas ir nesuši svētību arī citiem, tomēr motivācija, kādā tie veikti, iegādāti vai pirkti, to morālo

---

<sup>11</sup> Arguments par Lutera ieskatu par labajiem darbiem attīstīts: Bo Larsson, “Mannen som blev en epok”, Normunds Kamergrauzis, *En gråtande gud och den förvirrade människan. Om människosyn, livsåskådning och kristen tro* (Stockholm: Verbum, 2017), 285.

<sup>12</sup> Jāņa evaņģēlijs 6:28–29

vērtību apšaubā. Tas nozīmē, ka, izvērtējot jebkuru morālu rīcību, vispirms ir jājautā: “Kāpēc tu to dari?” Tikai pēc atbildes uz šo jautājumu seko nākamais: “Ko tu dari?” Bez šaubām, nepietiek tikai ar labu motivāciju, lai kādu rīcību uzskatītu par morāli labu, jo – morāli labai rīcībai vienmēr ir jāizriet no morāli laba motīva.

Luteriskajā tradīcijā pats Luters nereti ticis pārprasts. Viens no šiem pārpratumiem bija ieskats, ka žēlastība ir Dieva dāvana, tā nav jāpelna, un tāpēc labajiem darbiem pašiem par sevi nav jāpievērš īpaša uzmanība dvēseles kopšanai un glābšanai. Tie vienkārši tika atstāti novārtā. Viens no šī uzskata asākajiem kritiķiem bija vācu teologs Dītrihs Bonhēfers (*Dietrich Bonhoeffer*).<sup>13</sup> Viņš runāja par lēto žēlastības mācību, norādot, ka uzskatīt žēlastību par pašsaprotamu ir lēts teoloģisks ieskats. Bonhēfers saredzēja Dieva žēlastību kā Dieva mīlestības atklāsmi. Un to viņš skaidri atklāja savā dzīvē – dzīvot mīlestībā viņam nozīmēja dzīvot kalpošanā, dzīvot labajos darbos. Luteram šī Bonhēfera kritika par luterisko teoloģisko vieglprātību viņa darba “Par labajiem darbiem” interpretācijā droši vien būtu bijis gandarījums.

### 3. Cilvēka morālo sasniegumu un pašas vēstures transcendence

Ja cilvēku Dieva priekšā netaisno labie darbi, būtisks ir jautājums arī par to, kā izvērtēt cilvēka morālo sniegumu. Dieva mīlestības atklāsmei Jēzū Kristū ir patiesa nozīme ne tikai kristīgajā teoloģijā, bet arī kristīgajā ētikā. Bibliskie naratīvi izgaismo Dieva beznosacījuma mīlestības pret cilvēci īpašo dabu, kas atklājās Jēzus Kristus dzīvē.

Dieva mīlestības atklāšanās vēsturē izgaismo gan konkrētus motīvus, gan saturu. No Dieva mīlestības atklāšanās vēsturē atvasinātas ētiskās saistības skaidro, ka cilvēka darbība jāmotivē tam, ko prasa mīlestība uz tuvāko. Tā ir kristīgās mīlestības radikāla ētiska prasība, kas parāda Dieva valstības perspektīvu, nevis cilvēka eksistences ierobežotu realitāti, kurā mēs esam atkarīgi no dažādām interesēm un piedalāmies dažādās spēka attiecībās un cīņās. No šādas perspektīvas

---

<sup>13</sup> Cf. Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, transl. R. H. Fuller, I. Booth (London: SCM Press, 2015).

skatoties, uz spēles tiek likts spēks ne tikai attiecībās starp dažādām grupām, bet arī vispersoniskākajās attiecībās ar ot-ru.<sup>14</sup> Tomēr pat tad pats spēks ir jāsaprot kā būtiski neitrāls, un spēka darbība visdrīzāk tiks aplam izmantota.<sup>15</sup> Balstoties šādā nostājā, mums paliek Dieva mīlestības atklāšanās un tās daudz maz fragmentēta izpausme mūsu darbībās, kas ir vērstas gan pret mūsu tuvākajiem, gan pret galīgiem svešiniekiem. Tomēr krustam ir divas puses, un abām ir saistība ar ētiku. Ir gan mūžības perspektīva, gan galīguma perspektīva. Šīs dažādās spēka perspektīvas izgaismo spriedzi, kas ir nemainīga kristīgās ētikas daļa. Vienlaikus šī nemainīgā spriedze izgaismo kristīgās ticības transcendentu realitāti. Uzmanības centrā nav tukšums starp ideālu un realitāti, bet gan tas, ka Dieva mīlestības atklāšanās gaismā allaž klātesošs ir cilvēka morāla sasnieguma un pašas vēstures transcendences izaicinājums. Dieva mīlestības atklāšanās kļūst būtiska ne tikai indivīda rīcībā, bet arī jebkurā politiskā darbībā.

Cīņa par taisnīgumu kļūst nenovēršami saistīta ar kristīgo mīlestību, jo, kā raksta Nīburs, taisnīguma novērtējums bez mīlestības nepastāv.<sup>16</sup> Ņemot vērā to, ka kristīgai ētikai jābalstās pilnā kristīgās ticības sistēmas spektrā, tā atspoguļo arī konkrētu uzskatu par taisnīgumu. Ja kristīgā mīlestība sniedz ārēju perspektīvu, no kuras ikviens taisnīguma sasniegums var tikt novērtēts, tad kā ir iespējams saprast taisnīgumu?

Teoloģiskās pieejas, kas attīstījās no Barta (*Karl Barth*) teoloģijas un radikālās ortodoksijas, gandrīz vispār nesniedz ieguldījumu diskursā par taisnīgumu kā par nepieciešamo pamatu, uz kura var savstarpēji darboties dažādas tradīcijas. Tomēr Ronalda Prestona (*Ronald Preston*) uzsvars uz lietu galīgu

---

<sup>14</sup> Nīburs to pārvērtēja, vismaz savos agrīnajos darbos pieņemot, ka “mīlestība ir pilnīgi efektīva tikai tuvās un personīgās attiecībās”. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), 266.

<sup>15</sup> Saskaņā ar P. Morisu: “mēs bieži vērtējam spēku vienkārši tāpēc, ka tas mums dod iespēju paveikt to, ko mēs vēlamies: iegūt lielāku kontroli pār savu dzīvi”. Tomēr problēmas pamatā nav spēks pats par sevi, bet gan tas, “ko mēs vēlamies darīt” ar to, jo cilvēki dod priekšroku savām, nevis citu vajadzībām. Peter Morriss, *Power: A Philosophical Analysis* (Manchester: Manchester University Press, 1987), 33.

<sup>16</sup> Saskaņā ar Nīburu: “Mīlestība ir gan papildījums, gan visu taisnīguma sasniegumu vēsturē noliegums”. Reinhold, Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, op.cit., 246.

dabu, kas ir cieši saistīts ar trūkuma konceptu, pasvītro, ka tieši tāpēc, ka cilvēku resursi ir trūcīgi, to sadale ir fundamentāla ne tikai ekonomikas, bet arī sociālā taisnīguma problēma. Prestons norāda, ka viens līmenis, kādā ir iespējams runāt par taisnību, ir sadale, apvienojot vienlīdzības principu ar vajadzības principu kā kristīgās ticības ētiskā aspekta izpausmi.

Taisnīguma interpretācijas atšķirība, kas parādās ticībā Dievam, ir pieņēmums, ka taisnību vislabāk ir iespējams izprast, konfrontējot Dieva mīlestības atklāšanās izpratni un cilvēka spēka nepareizu lietojumu, kā rezultātā viena cilvēku grupa tiek apspiesta, lai privilēģētu citu cilvēku grupu. Šādi skatoties, cilvēku konfrontē netaisnīguma, nevis taisnīguma realitāte. Tādējādi, pieejot šai problēmai no apspiesto puses, kuri tiek ekspluatēti un ir marginalizēti un bezspēcīgi, sastopaties ar kultūras imperiālismu un vardarbību, saruna par taisnīgumu ir jāsāk ar netaisnīguma noteikšanu.<sup>17</sup> Šādi saprotot, tā nav precīza definīcija tam, kas veido taisnīgumu, savukārt būtiska ir tieši izpratne, ka taisnīgums allaž ir daļējs un to ierobežo konkurējošas intereses un atšķirīgas varas attiecības.

Nīburs mums parādīja nemitīgi klātesošu interešu daudzveidību, kas ir uzmanības centrā, kā arī apslēptus cilvēka mērķus, kas ir pamatā ikvienai sarunai par taisnību. Tāpat kā Prestons, Nīburs galvenokārt ņēma vērā tos, kas praktizē varas atbildību. Tomēr, lai kristīgā ētika varētu atbilstoši darboties ar ekonomikas un politikas jautājumiem, vienlīdz empātiska uzmanība ir jāpievērš tiem, kas ir bezspēcīgi. Taču noteicošā ir nevis epistemoloģiska privilēģija zināt, kāds taisnīgums veido netaisnības pieredzi konkrēta sociāla konteksta ietvaros, bet gan – taisnīguma diskursā – svarīgs ir bezspēcīgo spēka palielināšanas process, lai tie varētu būt spējīgi pilnībā pārstāvēt savas intereses. Tomēr šāda pieeja taisnīgumam neizslēdz no saistībām relatīvi trūcīgu resursu sadales lielo nozīmi,

---

<sup>17</sup> Spožu apspiešanas analīzi sniedz Īrisa Mariona Janga: Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 48 ff. Janga formulē apspiešanas noteikšanas piecus kritērijus: ekspluatācija, marginalizācija, bezspēcība, kultūras imperiālisms un vardarbība. Saskaņā ar Jangu taisnīgums kā atbrīvošana no apspiestības ir būtiskāks par sadales taisnīgumu. Tomēr apspiešana var būt saistīta arī ar resursu sadali, savukārt taisnīgums kā atbrīvošana no apspiestības varētu būt plašāks un sarežģītāks jautājums. Iris Marion Young, op. cit., 33 ff.

lai nodrošinātu atbilstošu spēku tiem, kas pašreiz ir apspiesti. Nemot vērā apspiesto cilvēku vajadzības, ne tikai ir jāsaprot sadale taisnīguma jēdzienos, bet tas arī jāinterpretē daudz plašākā kontekstā – kā atbrīvošana no ārkārtīgi apspiedošām struktūrām, kas pildījušas dažu privileģēto taisnības definīcijas, ar kuru palīdzību tie nosargājuši savas izdevīgās pozīcijas.<sup>18</sup>

Šāda kristietības pieeja taisnīgumam paver iespēju pašreizējā taisnīguma diskursa kritikai, sniedzot spožus teoloģiskus ieskatus, lai dekonstrukcijas ceļā pārskatītu pastāvošos normatīvos pieņēmumus, kā arī motivētu cīņai par taisnīgumu Dieva mīlestības atklāšanās gaismā. Taču, raugoties no šīs perspektīvas, cīņa par taisnīgumu nav galvenokārt labākā iespējamā kompromisa starp atšķirīgām konfliktējošām interesēm motivēta; drīzāk tā kalpo, lai mūs iedrošinātu mīlestības labākam novērtējumam, ko ierobežo grēka klātesamība vēsturē.

### Noslēgums

Iespējams, balstoties Nībura antropoloģijā, arī labo darbu cilvēks kaut kad aizsnaudīsies, aizgulēsies un tāpēc būs pakļauts vēlmei pēc iespējas vairāk iegūt jau šajā pasaulē. No šāda skatpunkta cilvēka morālais raksturs ir daudznozīmīgs un nevērība pret to ir izaicinoša. Bet tieši caur ticību mēs ieraugām savus ierobežojumus un iespējas. Tāpēc Lutērs arī tik ļoti uzsvēra, ka ticība uz Jēzu ir visu labo darbu pamatā.

Lutērs nevērsās pret labajiem darbiem un to nozīmi ticības izpausmēs nenoliedza. Tieši otrādi – viņš saredzēja, ka cilvēka griba caur ticību tiek formēta un pārveidota. Šī pārveidotā griba izteic sevi labos darbos, bet motīvs šiem labajiem darbiem ir pavisam citāds, nekā tas tika praktizēts ap 1520. gadu. Tā domājot, tu nedari labo, lai izpelnītos žēlastību, taču labie darbi kļūst par daļu no tavas dzīves ticībā. Savukārt Jēzus to atklāj tieši un nepārprotami – “no viņu augļiem jums tos būs pazīt.”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Līdzīga varas sadales argumentācija redzama, piemēram, Judītes Vonas darbos. Judith Vaughn, *Sociality, Ethics, and Social Change: A Critical Appraisal of Reinhold Niebuhr's Ethics in the Light of Rosemary Radford Ruether's Works* (Lanham: University Press of America, 1983)

<sup>19</sup> Mateja evaņģēlijs 7:20.

## *Summary*

### ***Ambivalence of Human Nature***

*The interpretation of human nature and moral possibilities has profound implications for any ethical theory. These differences also imply consequent differences concerning the content of the ethical theory. For this reason, a view on human nature is of prime importance for ethical reflection. The realistic view of human nature, and the consequent assessment of human moral possibilities as exemplified by Reinhold Niebuhr and further developed within a tradition of Christian realism, one sees that those insights which contribute to ongoing ethical reflection derive from already established moral convictions.*

*The argument shows the relevance of the realistic assessment of human moral possibilities for Christian theology and ethics today.*

# PRAKTISKĀ TEOLOĢIJA LU TEOLOĢIJAS FAKULTĀTES STUDIJU PROGRAMMĀS LAIKĀ NO 1920. LĪDZ 1940. GADAM

Laima Geikina, *Dr. paed., Dr. theol.,*  
*LU Teoloģijas fakultātes profesore*

## Ievads un konteksts

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte tika dibināta nepilnu pusgadu vēlāk kā pati universitāte – 1920. gada 4. februārī. Par to vēstīts laikraksta “Valdības Vēstnesis” 9. numurā (1920. gada 13. janvāris, Izglītības ministra rīkojums Nr. 39): “Pie Latvijas Augstskolas atverama teoloģijas fakultāte, **neuzņemot** viņas mācību plānā **konfesionāli dogmatiskus un praktiskās teoloģijas priekšmetus**. Uzņemšanas papildu noteikumi nosakāmi fakultātei.”<sup>1</sup> (izcēlums autores)

Nosacījums, kas aizliedz studiju programmā īstenot strikti konfesionālu saturu, iezīmē specifisku kontekstu sarunai par praktisko teoloģiju fakultātes studiju programmās.

Kopš laika, kad teoloģija zaudē savas vadošās zinātnes pozīcijas, un it īpaši 19. gadsimta beigās, noritēja karstas diskusijas, kuras turpinās vēl šodien. Diskusiju centrā ir jautājums par teoloģijas kā zinātnes vietu un lomu mūsdienu universitātē. Nacionālo valstu veidošanās process aktualizēja tādu zinātņu kā jurisprudenci, un teoloģijai nācās piekāpties. Teoloģijai nācās piekāpties ne tikai jurisprudences, bet arī citu zinātņu, piemēram, psiholoģijas, antropoloģijas un socioloģijas priekšā. 19. gadsimta beigas un 20. gadsimta sākums ir laiks, kad publiskajā diskursā ticību Dievam pamazām aizstāj ticība

---

<sup>1</sup> Ludvigs Adamovičs, *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte. 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 8.



zinātnes visvarenībai. Līdz ar to tika diskutēts arī par teoloģijas klātbūtni modernas universitātes ietvaros. Savā darbā “Īss ieskats teoloģijā kā zinātnes jomā” (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*) Frīdrihs Šleiermahers (*Friedrich Schleiermacher*) piedāvā studiju programmu, kas līdzinās teoloģiskai enciklopēdijai jeb savstarpēji saistītam veselumam: “Teoloģija ir pozitīva zinātne, kuras atsevišķās daļas saistās vienotā veselumā, pateicoties to savstarpējām attiecībām, veidojot konkrētu ticības izpausmi jeb konkrētā veidā apzinoties Dievu.”<sup>2</sup> Šleiermahera idejā par teoloģiju kā zinātni praktiskā teoloģija kļūst par “vienotā veseluma” daļu starp pārējām daļām – sistemātisko teoloģiju jeb dogmatiku, baznīcas vēsturi, Bībeles teoloģiju/pētniecību. Līdz šim klasiskas praktiskās teoloģijas apakšdisciplīnas – homilētika, katehētika un pastorālā aprūpe – tika pakārtotas “īstajai” un “nopietnajai” teoloģijai. Šleiermahers praktisko teoloģiju padara līdzvērtīgu pārējām apakšnozarēm, pamatojot teorijas un prakses savstarpējību jeb visas teoloģijas saistību ar baznīcas praksi.<sup>3</sup> Citiem vārdiem, teoloģija kļūst par pozitīvu zinātni, jo ir saistīta ar praksi un ir praktiska. Līdz ar to universitāšu teoloģijas fakultātes kļūst par konkrētu konfesiju garīdzniecības sagatavošanas mācību iestādēm, kur kvalitatīvas baznīcas prakses nodrošinājumam nepieciešama kvalitatīva teoloģiska akadēmiskā izglītība.

Pagājušā gadsimta 50. un 60. gados notiek paradigmas maiņa izpratnē par praktiskās teoloģijas identitāti universitātes kontekstā. Teologi un reliģiju pētnieki sāk izaicināt teoloģisko domu, ierobežojot tās doktrināro lietojumu pastorālām situācijām. Praktiskā teoloģija nav vienkārši sistemātiskās teoloģijas abstraktu ideju pastorāls lietojums. Tā ietver konstruktīvu teoloģisku refleksiju par cilvēka un cilvēces pieredzi.<sup>4</sup> To nosaka modernā laika un sociālās realitātes konteksts. Psiholoģijas straujā attīstība ļauj pētniekiem atklāt “dzīvo cilvēka

---

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 1.

<sup>3</sup> Wilhelm Gräßl, “Practical Theology as Theology of Religion. Schleiermacher’s Understanding of Practical Theology as a Discipline”, *International Journal of Practical Theology*, Vol. 9/2 (2005):181–182.

<sup>4</sup> P. Cooper-White, “Suffering”// *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, ed. B. J. Miller-Mclemore (John Wiley & Sons Ltd., 2014), 24.

dokumentu” (*living human document*) kā līdzvērtīgu tekstu paralēli tradicionālajiem teoloģijas pētniecības tekstiem – Sv. Rakstiem un doktrīnai. Sociālās zinātnes atklāj vērtību tādām pētniecības metodēm kā lauka pētījums vai etnogrāfisks pētījums. Līdz ar to arī teologi ierauga nozīmīgas iespējas reflektēt un interpretēt sociālās dzīves problemātiku, tai skaitā, baznīcas kā noteiktas sociālās grupas dzīvesveida un prakses izpētes vērtību. Šādu “teorijas un prakses” konvencionālās dihotomijas attiecību izaicinājumu izraisa tādu nozīmīgu pētnieku kā Jirgena Hābermāsa (*Jürgen Habermas*), Kliforda Ģirca (*Cliford Geertz*), Stefana Tolmina (*Stephan Toulmin*), Pjēra Bordo (*Pierre Bourdieu*), Eleisdaira Makintaira (*Alaisdair MacIntyre*), Paulo Freires (*Paulo Freire*) un Mišela Fuko (*Michel Foucault*) pētījumu rezultāti. Konkrētās darbības jomas ekspertiem un profesionāļiem piemīt kāds viedums, kas nepakļaujas kvantificēšanai, vispārinājumam un zinātnisko principu noteiktam teorētiskam ierobežojumam. “*Phronesis* jeb praktiskās zināšanas kā jēdziens bieži parādījās 80. gadu sākumā notikušajā praktiskās teoloģijas atdzimšanā.”<sup>5</sup> Dažādi teoloģiskie strāvājumi – atbrīvošanās teoloģija, politiskā teoloģija u.c. – iezīmēja virzību uz kontekstu un pieredzi kā zināšanu primāro avotu. Daļēji 60. gados uzplaukušī gadījumu analīze (*case study*) pārauga draudžu izpētē, un praktiskā teoloģija ieguva savu noteiktību un autonomiju kā akadēmiska disciplīna teoloģijas zinātņu veselumā. Tās mērķi un uzdevumi saistās ar reliģisko kopienu ticības dinamikas izpēti, lietojot sociālo zinātņu izpētes metodes. Prakse kļuvusi par aprobežotu jēdzienu un pētījuma priekšmetu.<sup>6</sup> Mūsdienu augstākās izglītības attīstības un aktuālo sociālo problēmu kontekstā praktiskā teoloģija nojauc robežas starp disciplīnām gan teoloģijas nozarē iekšēji, gan plašākā starpdisciplinārā sadarbībā. Savukārt gan reliģiskajām kopienām, gan tradicionālām teoloģijas disciplīnām – sistemātiskajai teoloģijai, Bībeles teoloģijai un baznīcas vēsturei – iespējams padziļināt un pārdefinēt jau pazīstamas idejas, balstoties praktiskās teoloģijas gūtajos prakses, pieredzes un ticības dinamikas pētījumu rezultātos.

---

<sup>5</sup> B. J. Miller-Mclemore, “The Contributions of Practical Theology”// *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, op. cit., 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1–4.

Jāņem vērā, ka LU Teoloģijas fakultātes īstenotajās programmās Latvijas brīvvalsts laikā izpratne par praktiskās teoloģijas vietu un lomu universitātē bija tradicionāla – tā saistījās ar garīdznieku sagatavošanu, tāpēc ārpus konfesijām stāvošā fakultātē nebija iespējama, jo garīdznieku sagatavošana konkrētam pastorālam darbam dažādās kristīgās tradīcijās atšķiras. Kā norāda J. Talonens savā pētījumā “Cīņa par luterāņu mācītāju izglītību”, līdz fakultātes slēgšanas brīdim 1940. gadā “gandrīz 70% no visiem LELB mācītājiem izglītību bija ieguvuši LU Teoloģijas fakultātē”.<sup>7</sup> Pētniecība praktiskās teoloģijas jomā strauji attīstījās 1921. gada rudenī, kad Teoloģijas fakultātē sāka docēt praktiskās teoloģijas kursus.<sup>8</sup>

### 1. Praktiskā teoloģija un konfesionalitāte

1923. g. pavasarī debatēs par LU Satversmi Saeimas komisijā atsākas pārrunas par Teoloģijas fakultātes pastāvēšanas tiesībām un konfesionālo raksturu. Tiek izteikts priekšlikums pievienot fakultāti filoloģijas un filozofijas fakultātei, pārveidojot to par reliģijas zinātņu nodaļu, taču ar lielu balsu vairākumu tiek noraidīts. Tiek pieņemts “LU Satversmes likums”, kur Teoloģijas fakultāte minēta kā vienpadsmitā fakultāšu saraksta beigās un bez jebkādiem konfesionāliem ierobežojumiem. Neraugoties uz to, Saeimas sociāldemokrātu frakcija vairākas reizes iesniedza Budžeta komisijai priekšlikumu “svītrot Teoloģijas fakultātei paredzētos līdzekļus”, tomēr minētie priekšlikumi atbalstu nesaņēma.<sup>9</sup>

Ar to bij galīgi izbeidzies Ministru Kabineta 1919. gada 24. decembra lēmuma radītais fakultātes pagaidu stāvoklis un zaudējis savu nozīmi izglītības ministra 1920. g. Rīkojums Nr. 39 par konfesionālas dogmatikas un praktiskās teoloģijas priekšmetu izslēgšanu no fakultātes mācības plāna. [...] Pie tam fakultātei nav tomēr ne ar kādu tuvāku apzīmējumu uzspiests vienpusīgs šaurs konfesionāls raksturs.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Juko Talonens, *Cīņa par luterāņu mācītāju izglītību. LELB Teoloģiskā institūta vēsture 1923–1937* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2016), 30.

<sup>8</sup> Ludvigs Adamovičs, op. cit., 15.

<sup>9</sup> Ibid., 14.

<sup>10</sup> Ibid.

Neraugoties uz konfesionālo neierobežotību, vairuma mācībspēku piederība evaņģēliski luteriskajai konfesijai noteica tās virzību uz evaņģēlisku teoloģiju. Kopš 1921. gada Romas Katoļu baznīca vēlējās nodibināt savu baznīcas augstskolu, un arī Latvijas pareizticīgā baznīca vairījās no ciešas sadarbības ar fakultāti, lai gan studentu vidū bija arī pareizticīgie. 1925. gadā par savu draudžu darbinieku sagatavošanu interesējās baptisti, bet tomēr nolēma dibināt savu semināru garīdznieku sagatavošanai un piesaistīja līdzekļus no ārzemju baptistu baznīcām. Arī Bīskapu metodistu baznīca kādu laiku sūtīja savus Latvijas draudzēm paredzētos darbiniekus studēt Teoloģijas fakultātē. Pārsteidzoši, ka 21. gadsimta pirmajā pusē, 100 gadus pēc aprakstītajiem notikumiem un tendencēm, varam vērot līdzīgus procesus Teoloģijas fakultātes attiecībās ar konfesijām.

1931. gada 28. maijā Fakultātes Padome nolēmj: ja tiktu pieņemts likums par Romas Katoļu teoloģijas fakultātes nodibināšanu, fakultāti pārsaukt par “Evaņģēliskās teoloģijas fakultāti”. Šādu grozījumu pieņēma arī Ministru kabinets Saeimas starpsesiju laikā 1931. gada 29. septembrī, bet, tā kā 1931. gada 14. novembrī Saeima noraidīja Romas katoļu fakultātes dibināšanu un Universitātes Satversmes grozījumus, fakultāte paturēja savu iepriekšējo nosaukumu. 1937. gadā pēc LR valdības iniciatīvas LU Teoloģijas fakultātē tika nodibināta Pareizticīgās teoloģijas nodaļa, kas bija ilgstošu pozitīvu attiecību rezultāts: “Labas attiecības bij sākumā ar Latvijas pareizticīgās baznīcas latvisko spārnu, ko vadīja J. Bormaņa tēvs. Visi fakultātes toreizējie latviešu docenti ir piedalījušies latviešu pareizticīgo sarīkotos svētbrīžos Rīgas katedrālē un runājuši tur svētrunas.”<sup>11</sup>

1940. gada pārmaiņu laikos bija cerības, ka Teoloģijas fakultāte varēs darboties kā sākumā – nekonfesionāli. Tomēr no jaunās varas puses fakultātes studentiem tika izteikti apvainojumi kā Latvijas Republikas politiskās pārvaldes darbiniekiem, un mēnesi pēc Latvijas okupācijas 1940. gada 17. jūnijā LU Teoloģijas fakultāte tika slēgta. Lēmumu par fakultātes slēgšanu parakstīja izglītības ministrs P. Lejiņš. Līdz ar to

---

<sup>11</sup> Ludvigs Adamovičs, op. cit., 10.

diskusijas par Teoloģijas fakultātes (ne)konfesionālo dabu beidzās uz ilgāku laika periodu – līdz pat 1990. gadam.

Zīmīgi, ka gandrīz 100 gadus pēc fakultātes dibināšanas joprojām aktuāls ir J. Talonena uzrādītais pretnostatījums starp baznīcu un fakultāti:

Taču problēma bija tā, ka mācītāju izglītības ziņā Baznīcai bija citi mērķi nekā Teoloģijas fakultātei, kas uzsvēra zinātnes brīvību. Sinode<sup>12</sup> šai problēmai centās rast risinājumu ar mācītāju praktiskas izglītības ieviešanu. Tomēr spriedze starp bibliiski konfesionālajiem un liberālajiem mācītājiem, kas pēc dekāna Maldoņa vaļsirdīgās runas nebūt nebija mazinājusies, kā bija, tā palika.<sup>13</sup>

Lai arī mūsdienās praktiskā teoloģija kā teoloģijas zinātnes viena no disciplinām tiek definēta atšķirīgi, fakultātes dibināšanas sākotnējais mērķis vairāk atbilda mūsdienu izpratnei par praktiskās teoloģijas būtību. LU Teoloģijas fakultāte vienmēr ir iestājusies par akadēmiskas teoloģijas nepieciešamību kvalitatīvā mācītāju izglītībā. Šāda pozīcija radīja nesaikānību starp LELB un fakultāti gan pirms simt gadiem, gan mūsdienās, jo abas institūcijas atšķirīgi izprata akadēmiskas teoloģijas saturu. Tas bija/ir luteriskās ortodoksijas pretnostatījums Teoloģijas fakultātes īstenotajai laikmetīgai akadēmiskai teoloģijai.

## **2. Teoloģijas un prakses saistība LU Teoloģijas fakultātes darbībā**

### *Mācībspēku saistība ar baznīcas praksi*

Jau iepriekš tika norādīts, ka vairums Teoloģijas fakultātes mācībspēku bija praktizējoši Latvijas Evanģēliski luteriskās (LELB) baznīcas garīdznieki vai darbinieki. Piemēram, Teoloģijas fakultātes dekāns profesors Voldemārs Maldonis veica Vidzemes konsistorijas viceprezidenta pienākumus un profesors Kārlis Kundziņš bija LELB Valkas iecirkņa prāvests un virsvaldes loceklis. Neraugoties uz to, profesors Ludvigs Adamovičs savā Teoloģijas fakultātes vēstures aprakstā minējis šādus

---

<sup>12</sup> Vidzemes sinode, kas sanāca 1920. gadā.

<sup>13</sup> Juko Talonens, op. cit., 36.

attiecību piemērus, kas liecina, ka plaisa starp Teoloģijas fakultāti un LELB atsevišķām institucionālajām vienībām iezīmējās jau kopš dibināšanas brīža:

[.] jau pašā pirmajā fakultātes sēdē nācās izlemt ielūgumu uz Vidzemes mācītāju sinodi [.] Uzdeva Kundziņam apsveikt sinodi latviski un Šrenkam vāciski. [.] ar Vidzemes sinodi fakultātes locekļi varēja darboties labā saskaņā, Kurzemes sinodē nule nodibinātajai fakultātei izteica asu kritiku un pārmetumus par pārāk brīvprātīgu zinātnisku virzienu. Uz savu mācītāju sinodi 1920. g. septembrī kurzemnieki fakultāti vairs nemaz neielūdza.<sup>14</sup>

Jau 1920. gada 19. marta sēdē un atkārtoti 1924. gada 15. marta sēdē Fakultātes Padome pieņem lēmumu visiem teoloģijas kandidātiem atzīt par vēlamu dot reliģijas mācības skolotāju tiesības visās Latvijas skolās un tiesības uz mācītāja amatu.<sup>15</sup> Teoloģijas fakultātes dekāns V. Maldonis Vidzemes sinodē 1920. gada maijā piedāvāja savu skatījumu praktiskās teoloģijas integrācijai Teoloģijas fakultātes studiju programmās – ekleziāla programma, kura balstās uzskatā, ka “īstais Baznīcas pamats ir dzīvais Kristus un Viņa Evaņģēlijs, nevis teoloģisko dogmu formulēšana.”<sup>16</sup> Sākot ar 1921. gada rudens semestri, studentiem tiek piedāvātas lekcijas un semināri praktiskajā teoloģijā, kuras vada docētājs Jānis Sanders.

Bīskapa Kārļa Irbes (1861–1934) darbības laikā plaisa starp LELB un Teoloģijas fakultāti palielinājās un tika izveidots Teoloģijas seminārs, kura pamatfunkcija bija sagatavot mācītājus LELB vajadzībām. Līdz ar to tika mazināta Teoloģijas fakultātes nozīmība garīdznieku sagatavošanā. Neraugoties uz to, 1929. gadā LU Teoloģijas fakultāte piešķīra goda doktora grādu un 1931. gada 26. februārī par privātdocentu praktiskajā teoloģijā ievēlēja LELB arhibīskapa v.i. *Dr. theol.* Teodoru Grīnbergu, kurš nedaudz vēlāk, 1932. gada 1. oktobrī (jau pēc kļūšanas par arhibīskapu) tika apstiprināts par ārštata profesoru. Šādā veidā Teoloģijas fakultāte meklēja diplomātiskus ceļus, lai atjaunotu LELB un Teoloģijas fakultātes vienību, tai

<sup>14</sup> Ludvigs Adamovičs, op.cit., 9–10.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Juko Talonens, op.cit., 35.

skaitā, arī mācītāju sagatavošanas jautājumā. Papildu iemesls tam bija fakultātes vēlme “sagatavot praktiskās teoloģijas katedras nodibināšanu, pie tam evaņģēliskās luteriskās baznīcas tradīciju garā, kam neatbilda līdz tam privātdocenta J. Sandera lasītās lekcijas praktiskajā teoloģijā.”<sup>17</sup>

Pagājušā gadsimta 20. gadu beigās, pēc 10 gadu sekmīgas darbošanās, Teoloģijas fakultātē izveidojās Sistemātiskās teoloģijas katedra, kas nodrošināja arī praktiskās teoloģijas studiju kursus ar 2 profesoru un 1 docenta starpniecību. Arī mūsdienās minētā tradīcija tiek turpināta, nodēvējot to par Sistemātiskās un praktiskās teoloģijas katedru.

Sākot ar 1931. gadu, par obligātiem tiek noteikti 12 praktiskās teoloģijas studiju kursi: reliģijas mācības un ētikas metodika, katehētika, kibernetika<sup>18</sup>, liturģika un baznīcas mūzika, homilētika, poimēnika, iekšmisija, ārmissija, tautas misija, seminārs homilētikā, seminārs katehētikā, iekšmisijas praktikums. Vēlāk tika pievienoti jaunatnes darba, pastorālās disciplīnas, himnoloģijas un psihoterapijas kursi. 1938. gadā studiju plānu optimizācijas rezultātā tiek apvienoti radniecīgie studiju kursi. 1936. gadā jaunizveidotā Pareizticīgo nodaļa jeb Pareizticīgo Teoloģijas institūts aizstāja Rīgas Garīgo semināru, kurš darbojās laikā no 1926. līdz 1936. gadam.<sup>19</sup>

Klasisko praktiskās teoloģijas studiju kursu klātesamība teoloģijas studiju programmās ļauj secināt, ka Teoloģijas fakultātes viena no pamatfunkcijām starpkaru perioda beigās bija sagatavot mācītājus Latvijas baznīcām un, ņemot vērā docētāju konfesionālo piederību, sagatavot mācītājus LELB vajadzībām.

### 3. Mācībspēki un praktiskās teoloģijas studiju saturs

Pateicoties profesora L. Adamoviča rūpīgajam Teoloģijas fakultātes vēstures aprakstam, iespējams izveidot tabulu, kas atklāj mācībspēku kompetences jomu un piederību noteiktai

---

<sup>17</sup> Ludvigs Adamovičs, op. cit., 23.

<sup>18</sup> Zinātne par vadīšanas sistēmām, metodēm un līdzekļiem. *Tezaurus.lv*. Pieejams tiešsaistē: <http://tezaurus.lv/#/sv/kibernetika>, skatīts 19.10.2017.

<sup>19</sup> Rīgas un visas Latvijas arhibīskaps Aleksandrs, “Rīgas Garīgā semināra vēsture”, *Latvijas pareizticīgā baznīca*. Pieejams: <http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=41&id=43&lang=LV>, skatīts 30.09.2017.

struktūrvienībai (katedrai). Tabulā ietvertas tādas kategorijas kā mācībspēks, katedra, katedras docētie kursi, ārpus katedras vai obligātie kursi:

1. tabula. LU Teoloģijas fakultātes praktiskās teoloģijas docētāji un studiju kursi 1939. gadā

Mācībspēks	Katedra	Katedras kursi	Ārpus katedras vai obligātie kursi
profesors Teodors Grīnbergs	Praktiskās teoloģijas	Katehētika (arī konfirmandu mācība un jaunatnes darbs) Kibernētika Poimēnika un psihoterapija	
profesors Kārlis Kundziņš	Pirmkristīgās relīģijas vēstures un Jaunās Derības ekseģēzes		Relīģijas mācības un ētikas metodika (Filoloģijas un filozofijas fakultātē)
viesprofesors Jāzeps Vītols		Ievads baznīcas mūzikā Ievads baznīcas mūzikas vēsturē Ievads baznīcas mūzikas teorijā	
vecākais docents Edgars Rumba	Praktiskās teoloģijas	Kibernētika un pastorālā disciplīna Misijas zinātne Kulta mācība (liturģija un himnoloģija) Homilētika	
privātdocents Vilhelms Rozenieks	Praktiskās teoloģijas	Homilētika Pastorālā ētika (disciplīna)	



Mācībspēks	Katedra	Katedras kursi	Ārpus katedras vai obligātie kursi
privātdocents Jānis Sanders	Sistemātiskās relīģijas zinātnes	Apoloģētika Ētikas vēsture Dogmatikas vēsture	Homilētika Tautas misija, Kulta (relīģijas aktu) vēsture un teorija Kristīgās sekta Katehētika Liturģika Ārmisija un iekšmisija Dogmatiskie virzieni mācībās par sv. kristību un Sv. Vakarēdienu Sakramentu vēsture un nozīme Lutera katķisma ētiskā un dogmatiskā nozīme Lotces, J. Oša, Teichmillera relīģijas filozofija 19. gadsimta pozitivistiskās un materiālistiskās strāvas Ētiskie un dogmatiskie virzieni apgaismības laikmetā Baznīcas iekārta un vadība Kristīgās pasaules uzskats laikmetu cīņās
docents Jānis Jansons	Praktiskās teoloģijas	Liturģika Homilētika Pastorālā teoloģija Patroloģija Katehētika un rel. mācības metodika Agioloģija	
privātdocents prof. Pauls Sakss	Praktiskās teoloģijas	Pareizticīgās baznīcas mūzika un dziedāšana	

Lai gan docētāju konfesionālā piederība norāda uz diezgan homogēnu pasniedzēju sastāvu, tomēr katra docētāja teoloģiskie uzskati bija diezgan atšķirīgi. Tieši šī atšķirība radīja vidi dažādu teoloģisko perspektīvu līdzāspastāvēšanai un līdz ar to – studējošo iespējām iegūt diezgan plašu teoloģiskās domas pieredzi.

### *Teodors Grīnbergs*

Jau iepriekš aprakstīts, ka Teodors Grīnbergs kļuva par LELB arhibīskapu un daudz darīja, lai mazinātu sašķeltības negatīvās sekas Latvijas luterāņu starpā. Šo virzību viņš saglabāja, būdams arī arhibīskapa amatā trimdā pēcokupācijas periodā. Kā teologs Teodors Grīnbergs bija ekumēniski noskaņots un starpdisciplināri orientēts. Savās atmiņās dalās Vilhelms Rozenieks: “Sevišķu interesi Grīnbergs veltīja filozofijas un sistemātiskās teoloģijas studijām. Nezinu otra studenta, kas būtu izsekojis sistemātiskās teoloģijas profesora Kerstena lekcijām tik čakli, kā taisni Grīnbergs.”<sup>20</sup>

Viena no disciplinām, kuras Teodors Grīnbergs saistīja ar teoloģiju, bija pedagogija. Tas atklājās viņa pedagogiskajā darbībā, tai skaitā, arī esot Ventspils reālskolas direktora amatā.

Jāatzīmē, ka Teodors Grīnbergs bija praktiķis, nevis akadēmisks teologs, tomēr vienlaikus bija arī būtiska sasaiste starp darba devēju un darba ņēmēju jeb baznīcas vadītājs, kurš pēc studiju beigšanas apstiprināja kalpošanā savus bijušos studentus.

### *Kārlis Kundziņš*

K. Kundziņš, juniors, pēc vācu profesoru padzīšanas un atkal atjaunošanas 1917. gadā darbojās Tērbatā, ieņemot praktiskās teoloģijas docenta vietu, un lasīja lekcijas katehismā. Savos teoloģiskajos uzskatos tiek raksturots kā liberālās teoloģijas jeb, kā viņš pats to dēvē, “modernās teoloģijas” piekritējs<sup>21</sup>, kas atklājas arī viņa reliģijas pedagogijas pieejā. Šī jaunā teoloģija saistās ar Ādolfu Harnaka (*Adolf von Harnack*), Ernsta Trelča (*Ernst Troeltsch*) un Hermana Gunkela (*Hermann Gunkel*) vārdiem. Vairāk par K. Kundziņu iespējams lasīt rakstu krājuma “Ceļš” 60. numurā.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vilhelms Rozenieks, “Studiju gadi. I.”//*Archibīskaps, Dr. Teodors Grīnbergs: rakstu krājums 100 dzimundienas atcerei*. Sast. E. Ķiploks (ASV: Latvijas Ev.-lut. Baznīca un Latvijas Ev.-lut. Draudžu apvienība Amerikā, 1970), 27.

<sup>21</sup> Juko Talonens, op. cit., 21–22.

<sup>22</sup> Laima Geikina, “Kārlis Kundziņš – izcila personība un pedagogs”// *Ceļš*. Nr. 60 (Rīga: Latvijas Universitāte, 2010), 45–62 un Valdis Tēraudkalns, “Kārļa Kundziņa teoloģiskais liberālisms Eiropas kontekstā”// *Ceļš*. Nr. 60 (Rīga: Latvijas Universitāte, 2010), 193–218.

### *Jāzeps Vītols*

Teoloģijas fakultāte var būt lepna, ka praktiskās teoloģijas kontekstā savu docētāju vidū drīkst minēt izcilu Latvijas mūzikas personību Jāzepu Vītolu.<sup>23</sup> Viņa pienākumos ietilpa ievadīt studentus baznīcas mūzikas teorijā, vēsturē un muzicēšanā. J. Vītola ienākšana Teoloģijas fakultātē notika ar dekāna V. Maldoņa gādību.<sup>24</sup> J. Vītols ne vien izglītoja jaunos mācītājus, bet arī vēlāk sadarbojās ar tiem, radot latviskus liturģiskos dziedājumus.

Tikai šādā ciešā sadarbībā ar draudžu mācītājiem, kad uzklausītas celebrantu atziņas un ieteikumi, varēja tikt apdarināti liturģijas un Lieldienu liturģijas dziedājumi (attiecīgi 1934. un 1935. gadā). 1935. gadā Rīgas Radiofona pārraidīto Kuldīgas baznīcas dievkalpojumu divu stundu garumā var uzskatīt par eksperimentu, latviskojot pārlieku vācisko luterisko liturģiju. Tajā skanēja Jāzepa Vītola mūzika – tradicionālo liturģisko dziedājumu jauns harmonizējums, viņa oriģinālkoraļi un kantāte *Jēzus pie akas* (1935). Šādas translācijas līdzinīcators, kā arī šīs kantātes teksta sakārtotājs bija Kuldīgas draudzes prāvests Oskars Kārlis Sakārnis – Vītola bijušais students LU Teoloģiskajā fakultātē.<sup>25</sup>

Jāzepa Vītola piesaiste fakultātei vēlreiz pasvītro tās tendenci būt latviskai un inovatīvai.

### *Edgars Rumba*

E. Rumba bija ne tikai praktiskās teoloģijas profesors, bet arī LELB Virsvaldes prezidija loceklis. Edgaram Rumbam pier salīdzinoši radikāli vārdi par baznīcas būtību: “Baznīca pastāv cilvēku dēļ, nevis cilvēki baznīcas dēļ.”<sup>26</sup> E. Rumba ir ekumēnisma stiprinātājs un viens no retajiem, kas ar “īpašu

---

<sup>23</sup> Juko Talonens, op. cit., 26.

<sup>24</sup> Jūlija Jonāne, “Jāzepa Vītola reliģiskās mūzikas (re)vīzija”//*Mūzikas akadēmijas raksti*. Nr.12 (Rīga: Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas Akadēmija, 2015), 239–254.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>26</sup> Juris Rubenis, “Dr. Theol. Edgars Rumba un viņa darbs”//*Edgars Rumba. Viņpus aizspriedumiem, nolīgumiem un ilūzijām*, sast. J. Rubenis (Rīga: Klints, 1994), 3.

Zviedrijas parlamenta lēmumu bija ieguvis pilnas zviedru mācītāja tiesības.<sup>27</sup> Tas atklājas arī viņa disertācijā “Baznīca un garīgais amats oikumeniski luteriskā izpratnē”. Viņa plašo teoloģisko skatījumu raksturo viņa bakalaura un maģistra darbu pētījumi, kas ietver hinduisma un senlatviešu reliģijas problemātiku. Pretstatā tā laika baznīcas ne pārāk ekumeniskajai videi E. Rumba kļūst par “ekumenisma tēvu”<sup>28</sup> un iedibina starpreliģiju dialoga tradīciju teoloģiskās izglītības kontekstā.

#### *Vilhelms Rozenieks*

V. Rozenieks ir bijis Rīgas Teoloģijas institūta docents un kopš 1933. gada privātdocents Teoloģijas fakultātē. Iecelts kā palīgs T. Grinbergam, ņemot vērā viņa pieredzi Teoloģijas institūtā. “Viņš bija strādājis par ticības mācības skolotāju, bet kopš 1925. gada bija Baznīcas Virsvaldes loceklis un šajā laikā pārzināja arī LELB starptautiskos kontaktus.”<sup>29</sup> V. Rozenieks savos teoloģiskajos uzskatos bija konservatīvs un kā homilētiķas pasniedzējs uzskatīja, ka sprediķos nav jāietver sasaiste ar laikmetīgām lietām, bet gan tikai jāskaidro konkrētai dienai paredzētais Bībeles teksts.<sup>30</sup> Laikā no 1930. līdz 1935. gadam bijis LELB ģimnāzijas direktors. V. Rozenieks bija bīskapa K. Irbes uzticības persona. Neraugoties uz savu cienījamo vecumu (61), 1930. gadā ieguva Teoloģijas maģistra grādu Tērbatas Universitātē.<sup>31</sup>

#### *Jānis Sanders*

J. Sanders ir darbojies kā Jēzus draudzes mācītājs Rīgā, ticības mācības skolotājs Rīgā un Jelgavā.<sup>32</sup> Teoloģijas fakultātē J. Sanders darbojās no 1921. līdz 1938. gadam. Viņš bija pazīstams ar saviem nacionāli radikālajiem teoloģiskajiem uzskatiem<sup>33</sup>, kas gan balstījās Gustava Teihmillera (*Gustav*

---

<sup>27</sup> Juris Rubenis, op. cit., 4.

<sup>28</sup> Ibid., 5.

<sup>29</sup> Juko Talonens, op. cit., 99.

<sup>30</sup> Ibid., 99.

<sup>31</sup> Ibid., 131–132.

<sup>32</sup> Agita Misāne, *Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā*. Promocijas darbs (Rīga: LU Vēstures un filozofijas fakultāte, 2016), 105.

<sup>33</sup> Juko Talonens, op.cit., 26.

*Teichmüller*) idejās<sup>34</sup>, gan mēģināja “sintezēt senlatviešu un kristietības elementus “latviešu Dieva teoloģijā”<sup>35</sup>. Agita Misāne J. Sandera teoloģiju raksturo šādi:

Jāņa Sandera teoloģiskie uzskati ir galēji kontroversāli. Viņš noraidīja vairumu no kristīgās un specifiski luteriskās teoloģijas doktrīnām – piemēram, mācību par Trīsvienību, iedzimto grēku, Kristus divām dabām un augšāmcelšanos miesā, pasaules radīšanas kārtību, taisnošanu ticībā, un Kristus izpirkuma upuri cilvēka pestīšanai. Iespējams, Sanders ir Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas visu laiku radikālākais un produktīvākais herētiķis, taču, lai arī viņa darbi tādēļ praktiski vienmēr raisīja polemiku un dažreiz arī visai asu amatbrāļu kritiku, Sanders palika Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas Jēzus draudzes mācītājs līdz pat 1935. gadam, kad pensionējās, baznīcas vadības spiests.<sup>36</sup>

Teoloģijas fakultātes padome 1939. gadā žurnālā “Ceļš” publicēja recenziju par J. Sandera darbu “Kristīgās ticības reforma”<sup>37</sup>, kurā kritizē J. Sandera teoloģiskos uzskatus kā neatbilstošus sava laika zinātnes, tai skaitā, psiholoģijas, atzinumiem.

### ***Pareizticīgās nodaļas docētāji***

*Jānis Jansons*

Pareizticīgās baznīcas virspriesteris Jānis Jansons kopš 1926. gada kļūst par Rīgas Garīgā semināra rektoru, tāpēc labāku kandidātu Teoloģijas fakultātes Pareizticīgās nodaļas un Praktiskās teoloģijas katedras docenta amatam nebija iespējams atrast. Kā redzams pēc viņa darba “Pareizticība pie latviešiem”, J. Jansons bijis gan savas konfesijas, gan Latvijas (varētu teikt pat – Baltijas) patriots. Neraugoties uz to, viņš

<sup>34</sup> Andris Hiršs, “Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu teoloģisko vidi 20. gadsimta pirmajā pusē: personālisma psiholoģija kā reformu avots teologa Jāņa Sandera darbos.” // *Reliģiski-Filozofiski raksti*, Nr. 16 (Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 2013), 162.–183.

<sup>35</sup> Agita Misāne, op. cit., 84.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>37</sup> Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību // *Ceļš*. Laikraksts reliģijai un gara dzīvei, Nr. 2 (Rīga: Latvijas Ev.-lut. Baznīcas Virsvalde, 1939), 109–116.

akcentē ekumenisma nozīmi sadarbībā ar luterāņiem un Romas katoļiem, kā arī saprašanos latviešu, krievu un vācu starpā. Jau 1916. gadā J. Jansons velta savas pārdomas reliģijas (ticības) un zinātnes savstarpējām attiecībām, izteikdams kritiku 19. gadsimta optimistiskajam zinātnes cildinājumam iepretim sava laika zinātnieku pietātei pret pasaules esamības noslēpumu izziņu:

[..] reliģija un zinātne ir divas dažādas izziņas disciplīnas, kurām katrai savs lauks. Zinātne aptver ārējās dabas parādības, kuras jutekļiem pieejamas, bet reliģija ir cilvēka visdziļākās iekšējās dzīves, viņa sirds un dvēseles disciplīna, kuras metodes citādas nekā zinātnēi. Tādēļ reliģija nekad nenoliedz īsto zinātni, kura cenšas iespiesties dabas parādību sakarībā un likumā, tāpat kā īstā zinātne nekad nenoliedz reliģiju.<sup>38</sup>

Savam laikam atvērta un iekļaujoša domāšana iederas tā brīža Teoloģijas fakultātes kopējā teoloģiskajā diskursā.

*Pauls Sakss*

Izcils Latvijas tenors, Latvijas Konservatorijas pasniedzējs P. Sakss līdzīgi kā J. Vītols nonāk Teoloģijas fakultātē, lai docētu ar baznīcas mūziku saistītos studiju kursus. Viņa gadījumā tā ir liturģiskā dziedāšana. P. Sakss ir atbilstošs savai docētāja pozīcijai, jo ir bijis Rīgas Garīgā semināra audzēknis.

## Noslēgums

Pēdējā simtgadē praktiskās teoloģijas būtība ir nozīmīgi mainījusies. Aplūkojamā periodā joprojām akadēmiskās teoloģijas studiju saturā dominēja tradicionālā izpratne par praktiskā teoloģijas pamatfunkciju – sagatavot mācītājus kalpošanai konkrētas konfesijas baznīcā.

LU Teoloģijas fakultāte tika dibināta kā nekonfesionāla un visas abiedrības vajadzībām kalpojoša institūcija. Lai arī lielākā daļa mācībspēku piederēja LELB un bija arī apstākļu noteikta nepieciešamība pēc izglītotiem garīdzniekiem, studiju saturā netika iekļauti praktiskās teoloģijas studiju kursi. Tikai

---

<sup>38</sup> Jānis Vuguls, *Pareizticības un Hēsiasma idejas Latvijā 1836.–1934.* Promocijas darbs (Rīga: LU Vēstures un Filozofijas fakultāte, 2012), 17.

brīdī, kad Romas katoļu baznīca aktivizējas un mēģina dibināt alternatīvu teoloģijas mācību iestādi, Teoloģijas Fakultātes Padome pieņem lēmumu uzsākt mācītāju sagatavošanu vienas noteiktas konfesijas vajadzībām. Atšķirīgu teoloģisko uzskatu dēļ LELB dibina pati savu mācītāju sagatavošanas iestādi, tomēr 30. gadu otrajā pusē mācītāju izglītošana atgriežas Teoloģijas fakultātes paspārnē. Teoloģiskā doma fakultātē ir ekumeniski ievirzīta, iekļaujoša un laikmetīga. Vairums mācībspēku mēģina risināt nacionālas baznīcas identitātes jautājumu. Šie apstākļi 30. gadu beigās sekmē Pareizticīgās teoloģijas nodaļas izveidošanu LU Teoloģijas fakultātē un ļauj uzsākt priesteru sagatavošanu arī šīs konfesijas vajadzībām. Īpaša personība uz visu citu fona ir Jānis Sanders, kura aizraušanās ar nacionālās identitātes un kristietības sintēzes jautājumiem noved pie kolēģu asas viņa teoloģisko uzskatu kritikas. Atvērts paliek jautājums par J. Sandera ietekmi uz jauno mācītāju prātiem, jo viņš bija atbildīgs par plašāko praktiskās teoloģijas docējamo kursu klāstu. Būtiskākais secinājums, kas izriet no minētā pētījuma datiem, ir, ka praktiskā teoloģija laikā no 1920. līdz 1940. gadam sākotnēji nebija iekļauta kā daļa no Teoloģijas fakultātes studiju satura, tomēr ar laiku tika integrēta – kā līdzeklis konfesionālas, evaņģēliski luteriskas, teoloģiskas izglītības īstenošanai Teoloģijas fakultātē, ar mērķi nodrošināt mācītāju akadēmisku teoloģisko izglītību un atbildēt konfesionālas Romas katoļu fakultātes dibināšanai Latvijas Universitātē.

### *Summary*

#### ***Practical Theology in the Study Program at the Faculty of Theology in UL 1920–1940***

*The article describes the essence of Practical Theology, how it has changed in the course of the previous century, how the Faculty of Theology was established at the University of Latvia at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and how Practical Theology has integrated in the framework of theological education at the Faculty of Theology. These changes include the redefined role and place of Practical Theology among university study programs. The traditional understanding of Practical Theology requires professional training*

*of pastors according to denominational theological education. The Faculty of Theology was established as a non-denominational institution without a Chair of Practical Theology. When at the beginning of the 20<sup>th</sup> century the idea to establish a Catholic Faculty emerged the Faculty of Theology started to offer the course of Practical Theology. Liberal policy of the Faculty of Theology was the reason why its relationship with the church remained tense the whole period of time discussed in the article. Nevertheless the Faculty prepared almost 70 % of pastors for the LELC. At the end of the 30s, before the World War II the Faculty of Theology established the Chair of Orthodox Theology.*

*Pētījums tapis, pateicoties ES fondu darbības programmas “Izaugsme un nodarbinātība” 1.1.1.1. pasākuma “Praktiskas ievirzes pētījumi” un 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” (PostDoc), un Haralda Biezā fonda finansiālam atbalstam.*



# REFORMĀCIJA ANGLIJĀ UN TĀS IETEKME ANGLIJAS BAZNĪCAS LITURĢISKAJĀ DZĪVĒ

**Guntars Rēboks**, *Mg. theol.*,  
*LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

Nav daudz baznīcu, kuras varētu apgalvot, ka ir katoliskas un reformētas vienlaicīgi. Anglikāņu identitāte ir daudzveidīga un lielā mērā tās daudzo šķautņu formēšanās ir vienā vai citā veidā reformācijas veicināta. Šis darbs ir īss pārskats par tām kustībām Anglijas baznīcā, kuras ievērojamā veidā formēja Anglijas baznīcas identitāti, teoloģiju, liturģiju un praksi tādu, kāda tā ir šodien.

Ievērojama loma Anglijas reformācijā ir Kenterberijas arhibīskapam Tomasam Krenmeram (*Thomas Cranmer*) un viņa laikā izdotajai Kopīgu lūgšanu grāmatai (*The Book of Common Prayer*), kā arī trīsdesmit deviņiem ticības artikuliem, kas bija mēģinājums formulēt reformēto Anglijas baznīcas teoloģiju.

Astoņpadsmitajā gadsimtā Anglijas baznīca piedzīvoja atjaunotus garīgus meklējumus, bieži iedvesmu smeloties reformācijā un trīsdesmit deviņos ticības artīkulos. Evaņģelikāļu kustība šodien ir izaugusi pāri konfesiju robežām un mūsdienās tai ir ievērojama loma Anglijas baznīcas dzīvē.

Lai arī Anglijas baznīcas reformācija pašos pamatos ir protestantiska, tā, jau atdaloties no Romas, paturēja mācību par apustulisko sukcesiju, līdz ar to nostiprinot spēcīgu episkopālo tradīciju.

## 1. Arhibīskaps Krenmers, reformācijas sākums un valsts baznīcas veidošanās

Augsburgas ticības apliecība, ko sarakstījis Filips Melanhtons, bija mēģinājums nostabilizēt luterisko ticību, bet trīsdesmit divus gadus vēlāk Anglijā arhibīskapa Tomasa Krenmera vadībā tika sarakstīti trīsdesmit deviņi ticības artikuli, kas skaidri demonstrēja reformācijas klātesamību Anglijas baznīcā.

Tomass Krenmers bija akadēmiski izglītots teologs un garīdznieks. Universitātes vidē viņš arī sastapās ar Lutera darbiem, tos studēja un pārbaudīja Lutera apgalvojumus, lasot Bībeli un baznīctēvus. 1529. gadā viņš atstāja Kembridžu, lai piedalītos karaļa Henrija VIII un karalienes Katrīnas laulības anulēšanas procesā. Kad 1532. gadā nomira arhibīskaps Viljams Vorhems (*William Warham*), karalis nolēma, ka nākamajam arhibīskapam būtu jābūt Tomasam Krenmeram. Henrijs VIII apzināti izvirzīja Krenmeru, jo Krenmers ticēja, ka monarhija ir Dieva iedibināta un ka Raksti māca paklausību karaļiem un prinčiem. Lai arī Pāvests Klements VII nojauta, kādi ir Henrija nodomi, tomēr viņš piekrita Krenmera konsekrācijai. 1533. gada 30. martā Tomass Krenmers tika konsekrēts par arhibīskapu. Dažas nedēļas vēlāk Krenmers pasludināja karaļa Henrija un Katrīnas laulību par spēkā neesošu, kā rezultātā pāvests ekskomunicēja Henriju, viņa jauno sievu Annu un Krenmeru. 1534. gadā tika pieņemts akts, kas pasludināja, ka monarhs ir Anglijas baznīcas galva.<sup>1</sup>

Savukārt 1539. gadā tika pieņemts akts, kas apgrūtināja jebkādu izmaiņu veikšanu liturģijā vai baznīcas praksē un doktrīnā. Krenmers pret to uzstājās parlamentā, taču ieguva sev daudz pretinieku. Šajā brīdī tika uzskatīts, ka Krenmers ir luterānis. 1543. gadā viņš tika arestēts kā ķeceris, taču karalis Henrijs iejaucās un paglāba Krenmeru.<sup>2</sup>

Henriju VIII 1547. gadā tronī nomainīja viņa dēls Eduards VI, kura skolotāji bija protestanti, tādēļ jaunais karalis atbalstīja baznīcas reformas protestantisma virzienā. Krenmers šajā laikā intensīvi strādāja: viņš izdeva homīliju grāmatu, kas bija paredzēta lasīšanai katru svētdienu, kā arī tulkoja luterāņu

<sup>1</sup> Massey H. Shepherd, jr. "Cranmer, Thomas", in *Encyclopaedia of Religion*, 3 Vol, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomas Gale, 2005), 2051.

<sup>2</sup> Ibid.

katehismu. 1549. gadā klajā nāca Kopīgu lūgšanu grāmata, ar kuras palīdzību tika mēģināts standartizēt Anglijas baznīcas jauno protestantisko identitāti. 1552. gadā izdeva lūgšanu grāmatas rediģētu izdevumu, un šajā laikā tika izskausti vecie garīdznieku tērpi un rituāli; attēli, krusti un ornamentu – iznīcināti vai pārdoti; savukārt altāris tika aizstāts ar tā Kunga galdu, kam vajadzēja līdzināties parastam galdam.<sup>3</sup>

Kad tronī kāpa Henrija VIII vecākā meita Mērija I, daudzi reformētāji pameta Angliju un devās uz kontinentu. Krenmera ģimene pārcēlās uz dzīvi Vācijā.<sup>4</sup> 1552. gadā publicētā lūgšanu grāmata bija tikusi lietota tikai astoņus mēnešus, kad jaunā karaliene pasludināja to ārpus likuma. Tika atjaunota iepriekšējā dievkalpojuma kārtība, tika vēlēts, ka baznīcas Kunga galdu nomaina atpakaļ uz altāri ar krustu, tāpat karaliene atjaunoja iepriekšējās svinamās dienas un procesijas.<sup>5</sup> Krenmers tika arestēts un sadedzināts kā nodevējs. Neilgi pēc tam, kad Kenterberijā ieradās jaunais arhibīskaps, viņš pāvesta vārdā atlaida karalistei grēkus un atjaunoja tajā pāvesta autoritāti.<sup>6</sup> Karalienes Mērijas I valdīšanas laiks Anglijas vēsturē pazīstams kā asiņains protestantu vajāšanas laiks. No šī arī Anglijas karaliene Mērija I guvusi savu iesauku Asiņainā Mērija.

Elizabete I mantoja Anglijas troni, kad viņas māsa mira no slimības. Tāpat kā viņas tēvs Henrijs VIII, Elizabete vēlējās valdīt pēc 1559. gadā pieņemtā akta, kas noteica, ka monarhs valda kā pār valsti, tā baznīcu. Karaliene vēlējās atjaunot pirms Mērijas I valdīšanas laika lietoto Kopīgu lūgšanu grāmatu. Kā 1549. gadā izdotā, tā arī 1552. gadā publicētā lūgšanu grāmata, abas ir protestantiskas savā saturā, taču pirmajā izdevumā bija saglabājušās latīņu rita formas. Karaliene Elizabete I vēlējās ieviest agrāko izdevumu, taču parlaments to atteicās apstiprināt, kā rezultātā tika veidots trešais izdevums. Vakarēdiena iestādīšanai tika pievienoti vārdi, kas konsekrēto maizi un vīnu identificēja ar Kristus miesu un asinīm. Par Kenterberijas arhibīskapu, uzmanīgi izmeklējot, tā, lai nezaudētu apustulisko sukcesiju, tika izraudzīts Metjū Pārkers (*Matthew Parker*), kurš

<sup>3</sup> Massey H. Shepherd, "Thomas Cranmer", op.cit., 2051.

<sup>4</sup> Ibid., 2052.

<sup>5</sup> Eric Woods, "Books of Common Prayer before 1662" in *Faith and Worship* (Reading: The Prayer Book Society, 2013), 18.

<sup>6</sup> Massey H. Shepherd, op.cit., 2052.

bija Krenmera labs draugs. Arhibīskapa konsekrācijā piedalījās divi bīskapi no Henrija VIII un divi no Eduarda VI valdīšanas laikiem. 1571. gadā parlaments apstiprināja trīsdesmit deviņu artikus, kas līdz šai dienai ir vienīgais oficiālais doktrinālais anglikānisma ticības skaidrojums. Elizabetes I valdīšanas laikā tika apstiprinātas vairākas anglikānisma pamatvērtības: Raksti, kas sevī satur visas lietas, kas nepieciešamas pestīšanai, senbaznīcas tradīcijas un baznīctēvu mācības, ja tās nav pretrunā ar Rakstiem.<sup>7</sup>

## 2. Trīsdesmit deviņi artikuli un reformācijas izpausme Anglijas baznīcā

Viens no strīdus jautājumiem reformācijas laikā starp protestantiem un katoļiem bija Svētais Vakarēdiens. Anglikāņu doktrinālo ieskatu šajā jautājumā sniedz trīsdesmit deviņi artikuli. Artikus tiek apgalvots, ka pastāv vien divi sakramenti: kristības un Svētais Vakarēdiens. XXV artikulā ar nosaukumu "Par sakramentiem" tiek skaidrots, ka vairāk sakramentu nav, jo tos nav iespējams atrast Rakstos. Artikuls arī iestājas pret transsubstanciācijas mācību un hostijas adorāciju.<sup>8</sup> XXVIII artikulā "Par tā Kunga Vakarēdienu" pausts: "transsubstanciācija ir radījusi daudzas māņticības"<sup>9</sup>. Tajā pašā artikulā skaidrots, ka Vakarēdiens saņemams vienīgi ticībā: "Kristus miesa Vakarēdienā tiek dota, ņemta un ēsta vien debešķīgā un garīgā manierē. Un veids, kā Kristus miesa Vakarēdienā tiek saņemta un ēsta, ir ticība."<sup>10</sup> Taču, pat ja arī kāds saņem Vakarēdienu bez ticības, tiek uzskatīts, ka viņš vakarēšanā nav piedalījies; XXIX artikulā teikts: "Grēcinieki un tie, kuros nav dzīvas ticības, lai gan viņi ķermeniski un redzami ar saviem zobiemaspiež Kristus miesas un asins sakramentu (kā saka Svētais Augustīns), tomēr viņi neņem dalību Kristū, bet drīzāk sevis paša pazudināšanai ēd un dzer šo dižo zīmi jeb sakramentu."<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Massey H. Shepherd, jr., and Dale B. Martin "Anglicanism", in *Encyclopaedia of Religion*, Vol. 3, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomas Gale, 2005), 349.

<sup>8</sup> "XXV: Of the Sacraments", in *The Book of Common Prayer* (London: Collins Clear-Type Press, n.y.), 568.

<sup>9</sup> "XXVIII: of the Lord's Supper", in *The Book of Common Prayer*, op.cit., 570.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

Tomēr Krenmera reformācija arī turpināja seno tradīciju, kas noteica, ka sakraments tiek rezervēts un izmantots vēlāk. Šis rezervētais sakraments bija nepieciešams tiem, kuri nevarēja ierasties, lai sakramentu saņemtu baznīcā, vai arī bija slimi. Šī senā prakse senbaznīcā lielākoties izdzīvoja, pateicoties transsubstanciācijas mācībai: iestādītais vīns un maize ir kļuvuši par reālu miesu un asinīm un kā tādi tika nesti pie sakramenta saņēmēja vai iedoti kādam līdzīgai vēlākai lietošanai. Lūgšanu grāmatas sadaļā “Par Vakarēdienu slimajiem” tiek runāts par sakramenta rezervēšanu svētdienas baznīcas dievkalpojuma kontekstā:<sup>12</sup> “Ja tajā pašā dienā, kad slimnieks gatavojas saņemt Vakarēdienu, baznīcā ir Svētā Vakarēdiena svinēšana, tad priesterim publiskā dievkalpojuma laikā jārezervē tik daudz miesas un asins sakramenta, cik kalpotu slimajam, un tik daudz, lai pietiktu Vakarēdienam.”<sup>13</sup>

Sakramenta rezervēšana šajā gadījumā nav saistīta ar transsubstanciācijas ideju, kā sākotnēji varētu šķist, bet gan ar domu, ka slimnieks ir daļa no notikušā dievkalpojuma un caur sakramentu, kas rezervēts draudzes kopībā, joprojām ir daļa no draudzes kopīgās dzīves. Šo saikni pastiprina slimnieka vārda pieminēšana liturģijā tam atvēlētajā vietā.

Krenmers uzskatīja, ka Kristus klātbūtne ir pieejama tiem, kurus Dievs ir izraudzījis pestīšanai. Krenmers rakstīja: “Pāvesta atbalstītāji apgalvo, ka Kristus sakramentā ir fiziski klātesošs un tādā pašā veidā tiek ēsts, vien saņemot sakramentu. Taču mēs sakām, ka Kristus klātbūtne Viņa svētajā mīlestībā ir garīga klātbūtne – tā kā Viņš ir garīgi klātesošs, tāpat arī Viņu ticīgie ēd garīgi, ne tikai tad, kad saņem sakramentu, bet arī tad, kad ir garīgi piederīgi Kristus mistiskajai miesai.”<sup>14</sup> Un arī: “Tādēļ ka Kristus ir garīgā barība, Viņš tiek arī garīgi ēsts un sagremots ar mūsu garīgajiem orgāniem, kas dod

---

<sup>12</sup> Anthony Sparrow, “No. 220”, in *Anglicanism*, ed. the late Paul Elmer More and Frank Leslie Cross (London: S.P.C.K., 1962), 502.

<sup>13</sup> *The Two Liturgies, A. D. 1549, and A. D. 1552: With Other Documents Set Forth by Authority in the Reign of King Edward VI, Viz. The Order of Communion, 1548. The Primer, 1553. The Catechism and Articles, 1553. Catechismus Brevis, 1553*, Vol. 29, ed. Joseph Ketley (Cambridge: The University Press, 1844), 141.

<sup>14</sup> Thomas Cranmer, *Writings and Disputations of Thomas Cranmer: Relative to the Sacrament of the Lord's Supper* (Cambridge: The University Press, 1844), 71.

mums garīgu un mūžīgu dzīvību, un nav ēdams, gremojams un norijams ar mūsu zobiem, mēli, kaklu un vēderu.”<sup>15</sup>

Pēc Krenmera domām, sakraments nav vien ārējas zīmes, bet gan žēlastības līdzeklis, caur kuru ticīgie saņem garīgo barību. Šī ideja līdzinās tai, ko pauda Ulriha Cvinglija (*Huldrych Zwingli*) sekotājs un pēctecis Henrihs Bulingers (*Heinrich Bullinger*), kurš modificēja Cvinglija izpratni par sakramentu no vienkārša atceres pasākuma par notikumu, kurā ticīgais garīgā veidā savā sirdī uzņem Kristu.<sup>16</sup> Krenmers raksta: “Sakramentālā maize un vīns nav vien pliki objekti, bet gan tik jēgpilni un efektīvi, ka tas, kurš tos cienīgi ēd, ēd Kristus miesu un asinis un iemanto mūžīgo dzīvību.”<sup>17</sup> Lai gan Krenmers uzsvēra sakramentu garīgo nozīmi, vienlaicīgi viņš apstiprināja arī sakramentu fizisko dabu, jo, tāpat kā Dieva Vārds darbojas uz dzirdi, arī sakramenti fiziski stimulē cilvēku maņas: garšu, smaržu, tausti un redzi.<sup>18</sup> Krenmers par sakramenta daudzpusīgo iedarbību ir izteicies šādi:

Mūsu Pestītājs Kristus ir iestādījis šīs lietas ne vien tikai skaidri izteiktajā Svētajā Vārdā, lai mēs to varētu dzirdēt ar savām ausīm, bet Viņš iestādījis arī vienu redzamu sakramentu garīgai atjaunošanai ūdenī un citu redzamu sakramentu garīgai barībai maizē un vīnā, tā, lai, cik daudz tas cilvēkam iespējams, mēs varētu redzēt Kristu ar acīm, saost Viņu ar degunu, sagaršot Viņu ar mēli, pieskarties ar rokām un uztvert Viņu ar visām savām maņām.<sup>19</sup>

Krenmera reformācijas centieni Anglijas baznīcas teoģiju ievirzīja līdzīgā gultnē, kā tas notika kontinentālajā Eiropā. Sakramentālā izpratne mainījās atbilstoši tam, ko apstiprināja Svētie Raksti. Transsubstanciācijas mācība tika noraidīta un tās vietā akceptēta protestantu pārliecība par Kristus klātbūtni sakramentā.

---

<sup>15</sup> Thomas Cranmer, *Writings and Disputations of Thomas Cranmer: Relative to the Sacrament of the Lord's Supper* (Cambridge: The University Press, 1844), 208.

<sup>16</sup> Mark D. Chapman, *Anglican Theology* (London: T&T Clark, 2012), 36.

<sup>17</sup> Thomas Cranmer, op. cit., 198.

<sup>18</sup> Mark D. Chapman, *Anglican Theology* (London: T&T Clark, 2012), 36.

<sup>19</sup> Thomas Cranmer, op. cit., 41.

### 3. Anglokatoļisms un liturģiskās pārmaiņas Anglijas baznīcā

Vārdu salikums “anglokatoļisms” pirmo reizi parādās 17. gadsimtā latīņu valodā, taču angļu valodā tas lietošanā parādījies salīdzinoši nesen, tikai 1838. gadā. Anglokatoļisms īpaši uzsver dogmatiskos un sakramentālos kristīgās dzīves aspektus un pārstāv uzskatu, ka Anglijas baznīca ir kontinuitāte ar viduslaiku baznīcu. Tāpat anglokatoļu kustība centusies nodibināt tuvas attiecības ar Romas baznīcu.<sup>20</sup>

Anglokatoļu kustība sākās 19. gadsimta trīsdesmitajos gados un to parasti asociē ar Oksfordas Universitāti. Kustības pārstāvji bija neapmierināti ar valsts un baznīcas attiecībām, viņi pamanīja, ka baznīcas ietekme valsts dzīvē ir mazinājusies, savukārt valsts ne īpaši vēlas pievērsties baznīcas jautājumiem un to aizstāvēt, kā monarhi to bija darījuši iepriekš. Kustībai piederīgie uzskatīja, ka viņu pienākums ir aizstāvēt baznīcu, ja monarhs to vairs nevēlas darīt. Vēlēdamies atgriezt varu baznīcas rokās, Henrijs Ņūmens (*Henry Newman*) rakstīja: “Karalis mūs burtiski ir nodevis [...] mūsu primārais pienākums ir Baznīcas aizstāvēšana.”<sup>21</sup> Viņa draugs un domubiedrs Harels Frouds (*Hurrell Froude*) kādā aforismā asi kritizēja baznīcas situāciju: “Sacīsim patiesību un kaunināsim velnu; atsacīsimies no nacionālas baznīcas, lai mums reiz būtu īsta.”<sup>22</sup> Kustība atļāvās kritizēt ne vien valsts un baznīcas attiecības, bet arī pašus reformācijas pamatus. 1936. gadā Džons Kebls (*John Keble*) rakstīja: “Jebko, kas attālina pašreizējo baznīcu no reformācijas, es slavēšu par labu esam!” Šajā laikā top darbi, kas kritizē reformāciju un tās ietekmi.<sup>23</sup>

Jau 17. gadsimta angļu teologi un to sekotāji uzsvēra apustuliskās sukcesijas nozīmību. Arī Oksfordas kustība centās savu teoloģiju pamatot apustuliskajā sukcesijā, tādēļ raudzījās agrīnās baznīcas virzienā. Tieši agrīnās baznīcas nesašķeltība iedvesmoja Oksfordas kustības teologus. Tika uzskatīts, ka

<sup>20</sup> “Anglo-Catholicism”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1957), 55.

<sup>21</sup> Mark Chapman, *Anglicanism: A Very Short Introduction* (Oxford, University Press, 2006), 80.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 75–80.

šāda nesašķelta kristietība spēj sniegt autentiskas kristietības paraugu.<sup>24</sup>

Drīz Oksfordas kustības ietekmes rezultātā Anglijā parādījās kustības, kas iestājās par tradicionāliem baznīcu arhitektūras principiem un ritualizētu dievkalpojumu. Sākās vizuāla baznīcu transformācija. Baznīcu izkārtojums tika mainīts, lai transformētu ticīgo izpratni par Vārdu un sakramentu. Baznīca tika iedalīta divās daļās: galvenā telpa, kur dievkalpojumā pulcējās draudze, un altārtelpa, kurā atradās koris un garīdznieki. Dažas baznīcas, kā, piemēram, Svētā Pestītāja baznīca Lidsā piedzīvoja radikālas pārmaiņas, kad kalpošanai tajā tika nozīmēti neprecēti garīdznieki, kuri nēsāja Romas katoļu liturģiskos tērpus, tai skaitā, biretas.<sup>25</sup> Arī citas baznīcas Anglijā piedzīvoja pārmaiņas, kā, piemēram, tika ieviesta pulsts ērgļa formā, no kuras lasīt Rakstus, karogi, krusts un sveces uz altāra. 1857. gadā šīs prakses tika atļautas likumīgi. Likums noteica, ka krusts kā simbols lietojams brīvi, tāpat tika atļauts izmantot dažādas liturģiskās krāsas un attiecīgi dekorēt arī altāra priekšu.<sup>26</sup>

Drīz vien augstbaznīcas kustība ieguva pretiniekus, jo īpaši evaņģelikālo anglikāņu vidū, kuri uzskatīja, ka šī kustība nav nekas cits kā Romas baznīcas imitācija. Lords Šaftsbarijs (*Lord Shaftesbury*), kurš pats piedzīvojis kādu augstbaznīcas dievkalpojumu, to aprakstījis sekojoši: “Ārējā formā un izskatā tā ir Jupitera un Junonas pielūgšana [...] tā bija teatrāla vingrošana, dziedāšana, kliegšana, ceļos krišana, tik dīvainas garīdznieku kustības, viņu muguras gandrīz vienmēr pagrieztas pret cilvēkiem; ko tādu nekad nebiju redzējis pat romiešu templī [...] pie Vakarēdiena cilvēkus pavadīja liega mūzika, it kā tā būtu kāda melodrāma [...]”<sup>27</sup> Sekojoši, 1865. gadā tika izveidota asociācija, kas nodarbojās ar rituālistu tvarstīšanu un tiesāšanu. Kāds priesteris, piemēram, tika tiesāts par

<sup>24</sup> Mark Chapman, *Anglicanism*, op. cit., 80.

<sup>25</sup> Bireta – četrstūrainā galvassega, ko tradicionāli nēsā Romas katoļu garīdznieki. Sākotnēji to pasniedza universitātes absolventiem, taču 16. gadsimtā atļāva lietot visiem garīdzniekiem. “Biretta,” *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1957), 173.

<sup>26</sup> Mark Chapman, *Anglicanism*, op. cit., 81–84.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 84.



vīraka un altārlampu lietošanu, kā arī par pārāk biežu ceļos krišanu. 1870. gadā tika atļauts lietot ornātas, Vakarēdiena apģērbus un citus liturģiskos tērpus, taču šo likumu atcēla jau 1871. gadā. 1870. gadā tika legalizētas ziedu vāzes, savukārt altārlampas – 1890. gadā.<sup>28</sup>

Par spīti likumu ierobežojumiem un nemitīgajām izmaiņām augstbaznīcas rituālistu kustība kļuva aizvien populārāka. 1900. gadā eksistēja vairāki reliģiski ordeņi, kuri savu iedvesmu bija smēlušies no augstbaznīcas teoloģijas un rituāla. To kopējais biedru skaits bija aptuveni 10 000. Anglokatoļu pamazām ienāca Anglijas baznīcas ikdienas dzīvē. Šajā laikā vairāki anglokatoļi bija iecelti bīskapa amatos. 20. gadsimta beigās anglokatoļisms bija plaši izplatīts, taču tas sāka fragmentēties grupās.<sup>29</sup>

Mūsdienās anglokatoļi dalās vairākās atšķirīgās nometnēs. Liberālie katoļi, kas iestājas par sieviešu ordināciju un liberālām tendencēm teoloģijā, vienojušies domubiedru grupā ar nosaukumu “Apstiprinot katolicismu” (*Affirming Catholicism*), kuru dibinājis arhibīskaps Rouvans Viljamss (*Rowan Williams*), savukārt konservatīvie katoļi turas pie tradicionālām vērtībām, tai skaitā, pie uzskata, ka priesterībā var tikt acināti vienīgi vīrieši. Šī grupa pazīstama ar nosaukumu “Uz priekšu ticībā” (*Forward in Faith*).

Lai gan termins “augstbaznīca” (*High Church*) bieži tiek lietots, lai apzīmētu anglikānisma katolisko spārnu, tomēr tas ne vienmēr ir korekti. Augstbaznīciskumu savā būtībā raksturo uzskats, ka angļu tauta ir kristīga nācija, kuras locekļi ir vienoti vienā kopienā: Anglijas baznīcā. Šīs idejas saknes meklējamas Elizabetes I laikos, kad tika nostabilizēts uzskats, ka karaļa valdīšanas vara ir Dieva iestādīta. Augstbaznīcā šo ideju interpretēja pretēji tam, kā to redzēja erastiāņi, kuri uzskatīja ka Anglijas baznīca ir subordinēta valstij. Augstbaznīcas pārstāvji uzskatīja, ka monarhs ir baznīcas aizstāvis, nevis tās aukrātisks valdnieks.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Mark Chapman, *Anglicanism*, op. cit., 84–85.

<sup>29</sup> Ibid., 86–88.

<sup>30</sup> Mattijs Ploeger, *High Church Varieties: Continuity and Discontinuity in Anglican Church Thought* (Cambridge: Westcott House, 1998), 6.

Lai gan Oksfordas kustība savā mērā turpināja augstbazu-  
cas tradīciju, tomēr “vecu” augstbazu-  
ciskumu tā transformēja  
citā formā. Kādu laiku “vecais” augstbazu-  
ciskums gan pastā-  
vēja līdzās Oksfordas kustībai un tās vēlākai attīstības for-  
mai, rituālismam, tomēr laika gaitā tas tika absorbēts “augst-  
bazu-  
ciskumā.” Taču, pirms tas notika, vecās augstbazu-  
ciskas pārstāvji kritizēja Oksfordas kustību, ka tā piedāvā pārāk  
daudz inovāciju.<sup>31</sup> Tas arī bija lūzuma punkts augstbazu-  
ciskas un  
Oksfordas kustības attiecībās: Oksfordas kustība sāka ieviest  
viduslaiku liturģiju un katoliskas dievkalpojuma formas.<sup>32</sup>

#### 4. Evaņģelikālisms anglikānismā

Ar evaņģelikālismu Anglijas baznīcā tiek saprasta kustī-  
ba, kas īpaši uzsver personīgo konversiju un pestīšanu ticī-  
bā Kristus atbrīvojošajai nāvei. Grupas aizsākumi meklējami  
18. gadsimta Anglijā.<sup>33</sup> Spēcīgu ietekmi evaņģelikāņu tradīci-  
jā atstājuši reformācijas laika teologi, jo īpaši Kalvins. Vēlāk  
arī 17. gadsimta puritānismam ir ievērojama loma Anglijas  
baznīcas dzīvē, līdz ar to tas ietekmē vēlāko evaņģelikālisma  
teoloģiju.<sup>34</sup> Kustības pirmsākumus parasti asociē ar anglikā-  
ņu garīdznieka un metodisma pamatlicēju Džonu Vesliju (*John  
Wesley*) un viņa evaņģēlisko konversiju 1738. gadā. Drīz evaņ-  
ģelikāņu kustība pieauga kā Anglijas baznīcā, tā ārpus tās ro-  
bežām. Evaņģelikāņu oponenti viņus dēvēja par *entuziastiem*  
un evaņģelikāļiem nācās cīnīties par ordinācijas tiesībām, kā  
arī grūti nācās pierādīt savu piederību Anglijas baznīcai un  
nopelnīt dienišķo maizi, taču drīz vien evaņģēliskā kustība  
kļuva gana ietekmīga ne tikai Anglijā, bet arī otrpus okeāna  
Ziemeļamerikā.<sup>35</sup>

18. gadsimta beigās Anglijas baznīcas evaņģelikāļi bija iegu-  
vuši lielu sekotāju skaitu. Viņi kļuva pamanāmi lielās pilsētās  
un universitātēs. 19. gadsimta pirmās dekādēs evaņģelikālisms  
piedzīvoja zelta laikmetu. Evaņģelikālismu zināmāku padarīja

<sup>31</sup> Mattijs Ploeger, op. cit., 12–13.

<sup>32</sup> Ibid., 23.

<sup>33</sup> “Evangelicalism”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Lon-  
don: Oxford University Press, 1957), 477.

<sup>34</sup> Richard Turnbull, *Anglican and Evangelical?* (London: Continuum,  
2007), 37–40.

<sup>35</sup> Ibid., 51.

politiķa Viljama Vilberforsa (*William Wilberforce*) konversija 1786. gadā, kā rezultātā viņš publicēja grāmatu “Praktiskais redzējums” (*A Practical View*), kurā pretstatīja konvencionālo tā laika kristietību ar kristietību, kurai cilvēks nodevies patiesi. Vilberforss arī bija viens no tiem, kas centās pielikt punktu vergu tirdzniecībai un iestājās par sabiedrības morāles reformām. Viņš piederēja tā sauktajai Klaphamas sektai (*Clapham Sect*), kas bija grupa bagātu evaņģelikāļu laju. Līdz ar Oksfordas kustības panākumiem 19. gadsimta 30. gados evaņģelikālā kustība Anglijas baznīcā piedzīvoja norietu, taču joprojām bija vērā ņemama partija Anglijas baznīcas ietvarā. Evaņģelikāļi kā minoritāte šajā laikā īpaši uzstājas pret augstbaznīcas ritualizētajiem dievkalpojumiem.<sup>36</sup>

Evaņģelikāļu garīgā identitāte raksturojama ar vairākiem ticības aspektiem. Evaņģelikāļi uzskata, ka Dievs atklājies kā Jēzus personā, tā arī Bībelē, tādēļ tā arī tiek uzskatīta par izšķirošu autoritāti visās ticības un prakses lietās. Tāpat Bībeles teksts ir viegli saprotams un tās vēstījums ir skaidrs, to spēj uztvert jebkurš; tiek akcentēta Kristus krusta nāves nozīme mūsu grēku izpirkšanā un cilvēku pestīšanā. Evaņģelikāļi nav universālisti un uzskata, ka pestīšana rezervēta tiem, kas piedzīvojuši patiesu konversiju Kristū, līdz ar to ir taisnoti ticībā. Evaņģelikāļi īpaši uzsver personiskas attiecības ar Dievu caur Kristus personu. Attiecības ar Kristu ir mīlošas, intīmas un balstītas paklausībā. Pestītājs ir personīgs un kā tāds atbild arī uz individuālām lūgšanām. Evaņģelikāļi uzsver, ka cilvēka un sabiedrības transformācija notiek, sekojot evaņģēlijam. Evaņģelikālis ar īpašu dedzību un neatliekamības sajūtu ir gatavs stāstīt pasaulei par transformāciju, ko iespējams piedzīvot katram individuāli.<sup>37</sup>

Mūsdienās evaņģelikāļu kustībai Anglijā ir ievērojama loma. Tās draudzes un dievkalpojumi parasti tiek klasificēti kā *Low Church*, ja tiek runāts par liturģisko pieeju. Tā ietver vienkāršas dievkalpojumu kārtības; rituāliem, zīmēm un liturģiskajiem tērpiem evaņģelikāļu kustībā nav īpašas lomas un tie drīzāk tiek uzskatīti par nevajadzīgiem. Tāpat diezgan bieži

<sup>36</sup> Perry Butler, “From the Early Eighteenth Century to the Present Day”, *The Study of Anglicanism*, ed. Stephen Sykes. (London: SPCK/Fortress Press, 2006), 33–35.

<sup>37</sup> Richard Turnbull, op. cit., 60–61.

evaņģelikāļu draudzēs tiek lietotas modernas himnas, kuras pavada ģitāra un bungas. Tādēļ ir iespējams fiksēt vēl vienu parādību Anglijas baznīcā: harismātiskie evaņģelikāļi. Taču Anglijas baznīcā paradoksu netrūkst, jo evaņģelikāļu rindās sastopami arī sakramentāli evaņģelikāļi, kas kombinē evaņģelikāļu teoloģiju un augstbaznīcas liturģiju.

## Noslēgums

Līdz ar reformācijas sākumu un visvairāk pateicoties karalienei Elizabetei I, Anglijas baznīca vienā vai citā veidā ir uzturējusi kā katolisko tradīciju ar uzsvaru uz apustulisko sukcesiju un episkopātu, tā arī protestantisko strāvojumu. Kopīgu lūgšanu grāmata reprezentē senu Anglijas baznīcas tradīciju, kas asociējama ar reformāciju un tās ietekmi baznīcas teoloģijā. Šī liturģiskā kārtība joprojām tiek lietota, un arī valoda ir saglabājusies gandrīz tāda pati kā grāmatas sarakstīšanas brīdī.

18. un 19. gadsimts Anglijas baznīcā nesa jaunas pārmaiņas. Evaņģelikāļu kustība Anglijas baznīcas ietvarā centās atdzīvināt ticību, atkal raugoties uz reformāciju un trīsdesmit deviņiem artikuliem. Dažus gadu desmitus vēlāk Anglijas baznīca piedzīvoja pārmaiņas katolicisma virzienā. Šķiet, tieši Oksfordas augstbaznīcas kustības atstātais mantojums bija cēlonis tam, ka pēc vairāku gadu ilga darba procesa Anglijas baznīca 2000. gadā lietošanai apstiprināja jaunas liturģiskās formas jeb *Common Worship*,<sup>38</sup> kuras priekštece savukārt bija 1980. gadā apstiprinātā “Alternatīvā dievkalpojumu kārtība” (*Alternative Service Book*). Šīs dievkalpojumu kārtības šodien tiek lietotas paralēli Krenmera lūgšanu grāmatai. Vecāka gadagājuma angļikāņiem *Common Worship* ir vien nesena inovācija.

Anglikānisms ir plašs jēdziens, kas ietver vairākas baznīcas vairākos kontinentos, kuras ir savstarpējā dievgalda kopībā. Lai cik dažādas grupas arī būtu Anglijas baznīcas ietvarā, tā vienmēr centusies balansēt starp katolisko un protestantisko. Mūsdienās baznīcas situācija ir daudz sarežģītāka. Pastāv ne tikai konfesijas konfesijā, bet dažādie virzieni ir sašķēlušies arī atsevišķās vienībās, no kurām katra ieņem savu nostāju seksualitātes un sieviešu ordinācijas jautājumos. Tāpat Anglijas

---

<sup>38</sup> The Archbishop's Council, *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England* (London: Church House Publishing, 2000).

baznīcā šobrīd aug jauna paaudze anglikāņu, kas nekad nebūs pieredzējusi “tradicionālo” anglikānismu ar arhaisko Kopīgu lūgšanu grāmatas valodu, vakara lūgšanu *Even song* un tradicionālo anglikāņu dienas lūgšanu modeli. Tādēļ Anglijas baznīcas pašdefinīcija, kas pieņemta 1973. gadā, mūsdienās atspoguļo vien daļu no baznīcas identitātes: “Anglijas baznīcas doktrīna ir balstīta Svētajos Rakstos un tajās baznīctēvu mācībās, kuras var apstiprināt ar Rakstu palīdzību. Jo īpaši šī doktrīna ir atrodama trīsdesmit deviņos reliģijas artīkulos, lūgšanu grāmatā un ordinācijas grāmatā (*Ordinal*).”<sup>39</sup>

Taču par spīti bieži vien radikālām atšķirībām dažādās Anglijas baznīcas frakcijās visas spēj identificēties ar Anglijas baznīcu un, iespējams, tādēļ viens no anglikānisma moto ir “vienotība dažādībā.”

### *Summary*

#### ***Reformation in England and its Implications on Liturgy of the Church of England***

*Since the Church of England separated from the Church of Rome it has developed its unique liturgical patterns and theologies. Archbishop Cranmer, the Thirty-nine articles and the Book of Common Prayer had a huge impact on the development of the identity of the Church of England and Anglicanism in general. Since the Reformation we can speak about many strains in Anglicanism which sometimes are classified as Low and High Church in Anglicanism. The former would more concern the protestant minded Anglicans: evangelicals and charismatic Anglicans and the latter – traditional Anglicans who adhere to the Book of Common Prayer, recognise the monarch as the protector of the Church, those Anglicans who follow the principles of the Oxford fathers and/or prefer the ritualist approach to liturgy.*

---

<sup>39</sup> *Book of Common Prayer*, op.cit.

## ECCLESIA SEMPER REFORMANDA<sup>1</sup>

Jāna Jēruma-Grīnberga, *bīskape emerita,*  
*Sv. Pestītāja anglikāņu draudzes mācītāja*

*Ecclesia semper reformanda* ir frāze, kuru bieži lietojam, gan luterāņu, gan arī reformātu un citu protestantu aprindās, varbūt neapzinoties, ne, ko tas īsti nozīmē, ne arī to, kā tieši mēs to attiecinām uz sevi un citām baznīcām. Varbūt vienkāršākais pārlikums latviešu valodā būtu izsakāms ar Raiņa nemirstīgajiem vārdiem no lugas “Zelta zirgs”: “Pastāvēs, kas pārvērtīsies” –, bet tas nav precīzs tulkojums.

- *ecclesia = ἐκκλησία*

Tas pamatā ir grieķu vārds; etimoloģiski tas sastāv no diviem vārdiem *ἐκ* (iz) un *καλέω* (saukt). *οἱ ἐκκλητοί* (daudzskaitļa vīriešu dzimtes nominatīvs), tātad, antīkajā grieķu kultūrā bija ļaudis, kurus izsauca laukā piedalīties publiskās apspriedēs. Kristiešu kontekstā tā ir sapulce, cilvēku asambleja; bet tie ir cilvēki, kurus Dievs ir saucis no pasaules, lai tie pievienojas Viņa mūžīgajai valstībai. Konkrētāk, Jaunajā Derībā atrodam vismaz divas mazliet atšķirīgas nozīmes:

1. Tie ir kristieši, kuri sapulcējušies kādā vietā, lai dotajā telpā un brīdī kopā slavētu un pielūgtu Dievu. Tā Pāvila 1. vēstulē korintiešiem vēstulē *ἐν ἐκκλησία* atrodam latviešu tulkojumā kā “draudzē” šādā kontekstā: “draudzē es labāk gribu teikt piecus saprotamus vārdus, lai arī citus pamācītu, nekā tūkstošiem mēlēs.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Raksta pamatā ir referāts, nolasīts Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas konferencē Vācijā, 2017. gada maijā.

<sup>2</sup> 1. Korintiešu vēstule 14:19 (Rīga: Latvijas Bībeles biedrības tulkojums, 2012).

2. Tā ir kristiešu apvienība – tie, kuri tic Kristum, piekōpj savus rituālus, notur sapulces, pašorganizējas un vadās pēc uzstādītiem kārtības noteikumiem; šo nozīmi atrodam daudzviet Apustuļu darbos, kā arī Jaunās Derības vēstulēs, kur tiek runāts par “vietējām draudzēm”. Piemēram, Ap. darbi 15:4: “Kad viņi ieradās Jeruzālemē, viņus uzņēma draudze, apustuļi un presbiteri, un viņi tiem pavēstīja, ko Dievs caur viņiem darījis.” Draudze ir Dieva draudze, Kristus svētīta, kurā atrodas aicinātie svētie (*κλητοι ἄγιοι*) (1. Kor. 1:2)

Reformācijas laikā ļoti būtisks bija jēdziens par redzamo un neredzamo baznīcu, atsaucoties uz Sv. Augustīnu un viņa argumentu pret donātistiem. Donātisti, kuru nosaukums cēlies no berberu tautības bīskapa Donāta (*Donatus Magnus*), izraisīja shizmu 4. gadsimtā kristīgajā baznīcā Ziemeļāfrikā. Tajā laikā Romas impērijā pēc imperatora Diokletiāna pavēles notika vajāšanas pret kristiešiem; tie ticīgie, kuri piekāpās un nodeva savas Bībeles, lai glābtu dzīvību, tika saukti par *traditores*, nodevējiem, no kurienes arī ceļas mūsdienu jēdziens par nodevēību. Baznīcā izcēlās kontroversija par to, vai tie priesteri, kuri bija *traditores*, bet bija atgriezušies baznīcā pēc tam, drīkstēja iestādīt sakramentus. Jautājums, kas izraisīja šķelšanos, kontroversiju un veicināja teoloģisku traktātu tapšanu – vai sakramenta iedarbību iespaido tā cilvēka raksturs, kas veic iestādīšanu, vai arī tas ir atkarīgs tikai no Svētā Gara darbības, kurš var darboties arī caur ļauniem cilvēkiem (un nereti to dara)? Savā atbildē donātistiem par kristības sakramenta iedarbību, piemēram, Augustīns raksta šādi:

Tātad nav tā, ka mēs “atzītu herētiķu kristības”, ja mēs atsakāmies pēc tiem vēlreiz kristīt; bet tāpēc, ka atzīstam, ka iestādījums nāk no Kristus, pat starp ļauniem cilvēkiem, vienalga, vai tie ir no mums atklāti atšķirti, vai arī slepeni atgriezti, vēl mūsu miesā esot; un to pieņemam ar vajadzīgo cieņu, kad esam izlabojuši tos, kas zināmos jautājumos ir nomaldījušies.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Augustīns, *Par Kristību pret donātistiem (De Baptismo Contra Donatistas)*, IV:4, ap 400. gadu. Pieejams tiešsaistē: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf104.pdf>, skatīts 30.11.2017.

Tātad, eksistē redzamā baznīca, piemēram Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca, Baptistu draudžu savienība, Romas Katoļu baznīca utt. katra par sevi, kā arī baznīcu kopums; bet patiesā baznīca ir neredzama un sastāv no īsti glābtajām dvēselēm. Tās ir atrodamas starp visiem, labajiem un ļaunajiem, kuri veido redzamo baznīcu. Profesors Voldemārs Maldonis to raksturo šādi:

*Ecclesia* skaitījās arī ļaudis bez kristīgām kvalitātēm un tādēļ sāka šķirot *ecclesia visibilis* (*sensibilis*) un *invisibilis* (*spiritualis*), *corporalis* (*pura-impura*) [...] Luteram taisnība, ka redzamajā baznīcā atrodama *communio sanctorum* (*ecclesia invisibilis*) šajā redzamajā kopībā (*ecclesia visibilis*). Neredzamajā baznīcā, *ecclesia invisibilis*, ir īstais dzinējspēks, kas nāk no Dieva un Kristus gara. Var domāt un sacīt, ka *visibilis ecclesia* ir reprezentatīvā baznīca. Vajadzīga arī baznīcā, resp. draudzē reprezentatīvā, resp. administratīvā puse, jo bez tās nespēj neviena kopība pastāvēt.<sup>4</sup>

Un tad redzam, ka jēdziens *ecclesia* sevī ietver daudz varbūtību, daudz iespējamu interpretāciju.

To visu atgādinu tāpēc, ka ir svarīgi atcerēties to, ka vārdam ir nianses, kuras nevienā tulkojumā īsti neizjutīsim un kuras līdz ar to izzūd arī latviešu valodā. *Ecclesia* varētu būt “draudze” – tie, kas kādā dotā brīdī ir sapulcēti īpašā notikumā; varētu būt arī, piemēram, Doma, Lutera vai Londonas luterāņu draudze; varētu būt baznīca; bet latviešu valodā šiem vārdiem ir pavisam cita izcelsme un cita nozīme. Galvenais ir tas, ka *ecclesia* ir cilvēki, kuri nav nejauši kaut kur nonākuši, bet pēc Dieva aicinājuma; resp., galvenā darbība šeit ir Dieva rokās, nevis pašu draudzes locekļu vai dalībnieku ziņā. Varbūt, ka varam samierināties ar vārdu “baznīca”, bet būtībā tas nav īsti atbilstoši.

- *semper*

*Semper* – vienmēr (paldies Dievam, vismaz viens vienkārši saprotams vārds!)

---

<sup>4</sup> Voldemārs Maldonis, *Evaņģēliskā dogmatika*, faksimilizdevums (Rīga: Klints, 1996), 193.



- *reformanda*. Pēdējā laikā daudz ir rakstīts tieši par šo vārdu, jo tas nenozīmē to, ko varbūt mēs gribētu. Gramatiski runājot, tas ir lokāmais ciešamās kārtas tagadnes divdabis, un vārds *reformanda* nozīmē “reformējama”. Tātad nozīme nav tāda, ka baznīca vienmēr reformē vai vienmēr reformējas; bet ka baznīca (vai arī draudze) ir vienmēr reformējama. Tas arī nozīmē to, ka pati baznīca ir drīzāk darbības objekts, nevis subjekts; tāpat kā *ecclesia* ir cilvēku kopiena, kura sanāk kopā Dieva darbības rezultātā, arī reformācija, vienalga, kāds tai veidols vai iznākums, ir Dieva, nevis cilvēka darbs (lai gan cilvēki, protams, kļūst par Dieva darba darītājiem).

Izcelsme izteicienam *ecclesia semper reformanda* ir mazliet mīklaina. Daudzviet tiek norādīts, ka tas radies 1947. gadā, kādā vācu teologa Karla Barta (*Karl Barth*) rakstā. Un tā tas laikam arī ir: atļausos citēt Bartu, jo vispār tas ir skaists un nozīmīgs teksts.

Bet baznīca neuzticēsies tam, ko tā pati pienes [...] – ja ir runa par tās brīvību, tā vienmēr uzticēsies tikai šai [Dieva brīvās žēlastības] vēstij. No tās nāk likums, no tās pienākumi, no tās baznīcas brīvība būt kā baznīcai pasaulē, kā *ecclesia semper reformanda*: pilnīgi vienkārša, bet tomēr pret visiem kristīgajiem un nekristīgajiem dēmoniņiem pilnīgi bezbailīga.<sup>5</sup>

Reformātu teologs Maikls Hortons (*Michael Horton*) gan raksta *Ligonier* žurnālā (*Ligonier* ir kustība, kas dibināta ap reformātu pazīstamo teologu Robertu Čārlzu Sprūlu (*Robert Charles Sproul*) un cenšas arī izplatīt klasisko reformātu domātāju rakstus un grāmatas):

<sup>5</sup> Karl Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (Zürich: Zollikon, 1947) “Aber die Kirche wird nicht auf das vertrauen, was sie mit sich bringt [...] – sie wird, wenn es um ihre Freiheit geht, immer nur auf diese Botschaft [der freien Gnade Gottes] selber vertrauen. Von ihr her das Recht, von ihr her die Pflicht, von ihr her die Freiheit der Kirche, als Kirche in der Welt zu existieren, als *ecclesia semper reformanda*: ganz anspruchslos aber auch allen christlichen und unchristlichen Dämonen gegenüber ganz furchtlos.” Citēts: *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, ed. T. Johansson, R. Kolb, J. A. Steiger (Berlīne, De Gruyter, 2010), 385.

Kur radās šī frāze? Tā pirmo reizi parādījās 1674. gadā garīgās celsmes rakstā, kuru rakstījis Jodokus van Lodenšteins – svarīga persona Nīderlandes reformātu piētismā, kustībā, kuru dēvē par Nīderlandes otro reformāciju. **Šo rakstītāju uzskats bija tāds, ka reformācija reformēja baznīcas doktrīnu, bet ka Dieva ļaužu dzīves un uzvedība vienmēr prasās pēc tālākas reformācijas.** Van Lodenšteins ar kolēģiem nodevās reformātu aplicību un katehismu mācīšanai; bet viņi arī vēlējās, ka šo mācību ne tikai saprata, bet praktiski lietoja. Šeit, tāpat, pilna frāze: Baznīca ir reformēta un vienmēr [tai vajag] tapt reformētai pēc Dieva Vārda. Darbības vārds ir ciešamā kārtā; baznīca nav “vienmēr reformējoša”, bet “vienmēr tiek reformēta”, caur Dieva Garu un caur Vārdu. Lai gan paši reformatori šo frāzi nelietoja, tā noteikti atspoguļoja to, ko tie darīja.<sup>6</sup>

Van Lodenšteins, tiesa, rakstīja holandiešu valodā, kur skan šādi: “Katrā ziņā reformētā patiesība, kas nes sev līdzīgu mācību par svēto nepilnību šajā dzīvē, māca to, ka arī Baznīcā vienmēr ir daudz ko labot.”<sup>7</sup>

Meklējot tālāk, atradu vācu sistemātiskā teologa Teodora Mālmanna (*Theodor Mahlmann*) rakstu *Ecclesia semper reformanda: Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung* (“*Ecclesia semper reformanda*: vēsturisks izskaidrojums. Jauna redakcija”), kur sākumā Mālmans citē vēstuli no kādreizējā Hesenes un Nasavas Evaņģēliskās baznīcas prezidenta, Pētera Šteinakera (*Peter Steinacker*). Mālmans raksta, ka esot stundām ilgi meklējis pirmavotu šim izteicienam, bet neko vairāk par īsiem izskaidrojumiem vārdnīcās nav atradis. Šteinakers gan domā, ka izcelsme ir vēlāka (1952. gads), nekā Barta

---

<sup>6</sup> Michael Horton “*Semper Reformanda*”. Pieejams: <http://www.ligonier.org/learn/articles/semper-reformanda/>, skatīts 06.11.2017.

<sup>7</sup> Jodocus van Lodenstein, *Beschouwinge van Zion (Kontemplējot Ciānu)* (Amsterdamā, 1674–1678). “Sekerlijk de Gereformeerde Waarheyd, mede-brengende de Leere van de onvolmaaktheyd der Heyligen in dit leven, leert dat in de Kerke ook altijd veel te herstellen is.” Tulkojums: māc. Jojans Vandenhēde (*Jo Jan Vandenheede*).

raksts, bet, ka gadiem ejot, izteiciens ir tālu izplatījies un ir pārklājies ar īpatnu auru.<sup>8</sup>

Tātad par šo izteicienu daudz ir rakstīts; šeit vēlētos apskatīt to, kā tas izpaužas Latvijas baznīcu dzīvē un to teoloģiskajās izpausmēs.

### *Reformata – reformanda*

Vienalga, kā tieši interpretējam izteiciena izcelsmi (1674. gadā Nīderlandē vai arī 1947. gadā Šveicē) ir skaidrs, ka šī doma – par baznīcas nepieciešamību turpināt reformēties – ir bijusi klāt visu reformētāju domās jau no paša sākuma. Varbūt, ka varam to saredzēt jau Mārtiņa Lutera 1521. gadā rakstītajā:

Šī dzīve, tātad, nav taisnošana, bet pieaugšana taisnošanā; nav veselība, bet veselīošānās, nav esamība, bet kļūšana, nav atpūta, bet cenšanās. Mēs vēl neesam tas, kas mēs būsim, bet augam tam pretī. Process nav beidzies, bet tas turpinās. Te nav galapunkts, bet ir ceļš. Viss vēl nemirdz godībā, bet tiek attīrīts.<sup>9</sup>

Par to, ka tas tā ir, domāju, arī mēs neviens nešaubīsimies. 2017. gadā plaši svinējam reformācijas piecsimtgadī. Bet ir grūti noteikt, kur un kad tieši sākās reformācija; daļēji mītiskais stāsts par Lutera rīcību 1517. gada 31. oktobrī ir varbūt ērta “nagla”, kurā varam piekārt zīmi: “Te sākas reformācija”. Taču

<sup>8</sup> *Hermeneutica Sacra*, op. cit., 381.lpp “Lieber Herr Mahlmann, nach stundenlangem Suchen nach dem Ursprung des Satzes: ‚Ecclesia semper reformanda‘ habe ich endlich in Ihrem so knappen wie vor züglichen Artikel im Historischen Wörterbuch Aufklärung gefunden. Ich brauchte den Satz für meinen Bericht für die Synode und bin total ‚geplättet‘, daß dieses Schlagwort erst 1952 geprägt worden ist. Welch’ eine Verbreitung hat es gefunden und welche Aura umgibt es!”

<sup>9</sup> *Grund und Ursache aller Artikel D. Martin Luthers so durch romische Bulle unrechtlich verdammt sind*, 1521. gads (F39, par grēku, kas cilvēkā paliek pēc kristībām). Angļu valodā pieejams: [http://www.godrules.net/library/luther/NEW1luther\\_c4.htm](http://www.godrules.net/library/luther/NEW1luther_c4.htm), skatīts 20.11.2017. “This life, therefore, is not righteousness but growth in righteousness, not health but healing, not being but becoming, not rest but exercise; we are not yet what we shall be, but we are growing toward it; the process is not yet finished, but it is going on; this is not the end, but it is the road; all does not yet gleam with glory, but all is being purified.”

reformācija bija daudzšķautnaina (daļēji paralēli, daļēji neatkarīgi notika teoloģiska, eklezioloģiska, liturģiska un sociāla reformācija). Vai reformācija sākās 1517. gada 31. oktobrī, kad Lutera vai nu pienagloja vai arī nepienagloja savas 95 tēzes pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm? Vai arī vēlāk, kad parādījās viņa daudz radikālākās un tālejošākās domas – tātad, 1520. gadā, kad parādījās trīs lieli traktāti.

“Atklātā vēstulē vācu nācijas kristīgajiem muižniekiem” pirmo reizi plašākai publikai publicēja klajus uzbrukumus pāvestam. “Tāpēc kristīgajai muižniecībai būtu jāstāv pretī pāvestam kā kopīgam ienaidniekam un kristietības iznīcinātājam, un būtu tas jādara, lai pestītu nabaga dvēseles, kurām jātiek pazudinātām caur viņa tirāniju”.<sup>10</sup> Šajā traktātā Lutera kritizēja trīs “Romanistu” mūrus: ka laicīgajai varai nav juridiskas teikšanas pār baznīcu, ka tikai pāvestam ir autoritāte tulkot Svētos Rakstus un ka tikai pāvests drīkst sasaukt Baznīcas koncilu.<sup>11</sup>

Otrais 1520. gadā publiskotais lielais raksts ir “Baznīca Bābeles gūstā”, kurā Lutera sev raksturīgi krāšņā un asā valodā vērsas pret Romas Baznīcu, kura, pēc Lutera domām, iedrošinājās izmainīt Kristus iedibinātos sakramentus un patvaļīgi ieviest jaunus, ko Kristus nebija iedibinājis: “Vispirms man jānoliedz septiņu sakramentu esamība, un pašreiz minēšu tikai trīs – Kristību, grēku nožēlu un Svēto Vakarēdienu, un man jāsaka, ka Romas kūrīja tos visus novedusi nožēlojamā gūstā un baznīcai nolaupījusi visu tās brīvību.”<sup>12</sup>

Traktātā “Par kristīgā cilvēka brīvību” (1520. gada vēlā rudenī) Lutera sniedz kristīgas dzīves apkopojumu. Pavadvēstulē pāvestam Leo X šis traktāts tiek iedalīts un nosacīts ar divām paradoksālākām tēzēm: kristīgais cilvēks ir pilnīgi brīvs visu lietu kungs un nav padots nevienam, un tanī pašā laikā viņš ir visu lietu kalps, padots ikvienam (saskaņā ar 1. Kor. 9:19).

<sup>10</sup> *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung*, 1520. “szo sol hie der Christlich adel sich gegen yhm setzen als widder einen gemeynen feynd und zustorer der Christenheit umb der armen seelen heyl willen, die durch solch tyranney vorterben müssen”

<sup>11</sup> Lewis W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*, Revised Ed. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1987), 338.

<sup>12</sup> Dr. Mārtiņš Lutera, “Baznīca Bābeles gūstā”, bez tulk. Pieejams: <http://www.ebaznica.lv/baznica-babeles-gusta-5007/>, skatīts 21.11.2017.

Taisnošanas teoloģija un kristoloģija pastāv spriedzē starp iekšējo un ārējo cilvēku, jo kristietis dzīvo pasaulē, bet nav no pasaules. Iekšējais cilvēks dzīvo ticībā uz Kristu un kā tāds ir brīvs no visiem tā sauktajiem dievbijīgajiem darbiem. Ārējais cilvēks savukārt kalpo kā padevīgs kalps tuvākajiem ar saviem labajiem darbiem.<sup>13</sup>

Tātad 1520. gads vismaz iezīmēja pavisam jaunu pavērsienu reformācijas gaitā; bet varbūt, ka uzskatām 1530. gadu un Augsburgas ticības apliecības publicēšanu par īsto reformācijas sākumu? Katrā ziņā, varam teikt, ka arī šī reformācija, kuras piecsimtgadi šogad atzīmējām, bija process, un nevis tikai vienas dienas vai viena gada pasākums.

Tas pats attiecas arī uz reformācijas beigām. Kā mēs nosakām, kad reformācija beidzās, un vai vispār to sakām? Te atgriežamies pie ekskursā par pašu izteicienu.

Reformātu teologi, lielā mērā Barta iespaidā, ir nedaudz pārveidojuši sākotnējo izteicienu. Šodien bieži vien tiek lietots izteiciens *ecclesia reformata, semper reformanda secundum verbum Dei* – “reformēta baznīca, vienmēr reformējama pēc vai saskaņā ar Dieva vārdu” (tas lielā mērā atbilst Van Lodenšteina 17. gadsimta izteicienam). Bet ko tas īstenībā nozīmē? Kā var baznīca, kas ir jau reformēta, turpināt reformāciju? Atgriežamies pie Maikla Hortona vārdiem:

**Šo rakstītāju uzskats bija tāds, ka reformācija reformēja baznīcas doktrīnu, bet ka Dieva ļaužu dzīves un uzvedība vienmēr prasās pēc tālākas reformācijas.** Van Lodenšteins ar kolēģiem nodevās reformātu apliecību un katehismu mācīšanai; bet viņi arī vēlējās, ka šo mācību ne tikai saprata, bet praktiski lietoja.<sup>14</sup>

Tātad Otrās Nīderlandes reformācijas dalībnieku domas bija tādas, ka ir pilnībā izveidota baznīcas doktrīna, kas vairs nav reformējama, bet ka pašiem Dieva ļaudīm vienmēr ir un būs nepieciešama izglītība, apgaismošana un siržu reformācija. Mūsdienās reformātu vidū vēl arvien notiek debates par praktiskajām sekām. Ir gan tādi, kas uzskata, ka tomēr,

<sup>13</sup> “Par Luteru un reformāciju”. Pieejams: [http://www.lelb.lv/lv\\_old/?ct=luters](http://www.lelb.lv/lv_old/?ct=luters), skatīts 21.11.2017.

<sup>14</sup> Michael Horton, op.cit.

gadsimteņiem ejot, baznīcas doktrīnas ir jāturpina reformēt. Tā, piemēram, viena no presbiterāņu baznīcām ASV pieņēma lēmumu atteikties no vēsturiskās mācības, ka Bībele ir nemaldīga un nekļūdīga (*inerrant and infallible*), izpelnoties nopietnu kritiku no konservatīvāku teologu aprindām.<sup>15</sup> Jo pamatdoma vēl arvien ir tāda, ka reformācijas laikā ir nodota dārģa manta, absolūts Bībeles tulkojums un interpretācija, ietērpta reformātu ticības apliecībās, “Ticības apliecības” (*The Belgic Confession*), 1561; “Heidelbergas katehisms”, 1563; un “Vestminsteras standarti” (*Westminster Standards*), 1648.

Būtībā doma par tālāk nododamu, dārģu mantojumu līdzinās tam, ko atrodam pastorālajās vēstulēs Jaunajā Derībā, kur tas tiek teikts par apustulisko mācību. “Tad nu, brāļi, stāviet stipri, turēdami tās mācības, kuras esat smēlušies gan no mūsu runām, gan no mūsu vēstules.” (2. Tes. 2:15) Vai arī: “Turi to par veselīgu mācību paraugu, ko esi dzirdējis no manis ticībā un mīlestībā, kas Kristū Jēzū; glabā skaisto uzticēto mantu ar Svētā Gara palīdzību, kas mīt mūsos.” (2. Tim. 1:13–14)

Līdz ar to baznīcas tagadējā *reformācija* tiek definēta kā *reformāciju likvidēšana*, atgriešanās pie tīras mācības, kura definēta pirms 400–500 gadiem. Darbs ar ļaudīm ir tāds – vēlreiz atkārtot – **Dieva ļaužu dzīves un uzvedība vienmēr prasās pēc tālākas reformācijas**. Van Lodenšteins ar kolēģiem nodevās reformātu apliecību un katehismu mācīšanai; bet viņi arī vēlējās, lai šo mācību ne tikai saprastu, bet praktiski lietotu. Tātad mācība ir faktiski nemaldīga un nemaināma, bet cilvēki ir maldīgi un mainīgi.

Te esam runājuši par reformātu tradīciju; bet šķiet, ka to pašu varam attiecināt arī uz konfesionāliem luterāņiem. Palasot, piemēram, Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversmes preambulā ir šādi vārdi.

Latvija (*sic*) evaņģēliski luteriskās Baznīcas mācībai un dzīvei saistoša kopības izpausme, kurā parādās Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vienprātība un norobežošanās no herēzēm un shizmām, ir no senbaznīcas mantotās Apustuļu, Nikejas-Konstantinopoles un Atanasija

<sup>15</sup> Andrew Webb, “13 Differences between the PCA and the PCUSA”, 16.04.2013. Pieejams: <https://biblebased.wordpress.com/2013/04/16/13-differences-between-the-pca-and-the-pcusa/>, skatīts 21.11.2017.

ticības apliecības, kā arī reformācijas ticības apliecības, kas apkopotas *Liber Concordiae*. Uz šī negrozāmā pamata stāvēdama un paļaudamās uz Dieva žēlastību, Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca grib paklausīt Kristus pavēlei...<sup>16</sup>

Tā te ir teikts, ka mācība, kā tā ir izpausta “Vienprātības grāmatā”, ir negrozāma. Ir arī izskanējis no LELB mācītāju lūpām, ka galvenais ir no šīs mācību pērles aizvien kalt nost to, kas, gadsimteņiem ejot, ir svešs pielipis klāt. Tātad tā ir mūžīga atgriešanās pie šīs nemaldīgās patiesības. Un cilvēks – ordinēts vai lajs –, kurš vēlas kaut ko apstrīdēt, ir automātiski nostādīts pozīcijā, kurā viņam nevar būt patiesība, un viņam vai viņai ir jāatgriežas no savām kļūdām; jo baznīca ir nemaldīga.

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas Satversmes preambula neatšķiras no 1928. gadā pieņemtās LELB Satversmes preambulas:

Latvijas Evaņģēliski Luteriskā Baznīca, kā Kristus un viņa evaņģēlija organizēta draudze, uzskata vecās un jaunās derības kanoniskās grāmatas par savu vienīgo mācības un dzīves pamatu un pieņem par savu vienīgo mācības un dzīves pamatu un pieņem kā Svēto Rakstu paskaidrojumus Kristīgās draudzes vēstures gaitā izcēlušās tā sauktās: Apustuļu, Niķejas un Atanāzija ticības apliecības, nepārgrozīto Augsburgas konfesiju, Mārtaņa Lutera Mazo Katķismu un citus Vienprātības grāmatā *Liber Concordiae* sakopotos rakstus. Uz šī negrozāmā pamata stāvēdama...<sup>17</sup>

Lai gan abas preambulas visu mācību kopumu uzskata par negrozāmu, LELB 2016. gada Satversmes vārdi ir daudz striktāki; tie norāda uz to, ka “Vienprātības grāmatā” ir ne tikai Sv. Rakstu paskaidrojums un pamats, uz kura stāvēt, bet gan **“mācībai un dzīvei saistoša” un viena no garantiem pret herēzēm un shizmām**. Rezultāts ir tāds, ka baznīcas mācība ir negrozāma un nekritizējama; un atkal vienīgā iespējamā tālākējošā reformācija ir pašos ticīgajos, kas no tīras mācības atkrituši.

<sup>16</sup> LELB Satversme. Pieejams: <http://www.lelb.lv/lv/?ct=satversme>, skatīts 21.11.2017.

<sup>17</sup> Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Satversme, Rīgā, 1928. gads.

Vēl viens teoloģisks izteiciens latīņu valodā: *extra ecclesiam nulla salus* (“Ārpus baznīcas nav pestīšanas”). Šo izteicienu vispirms lietoja Sv. Kipriāns 3. gadsimta kontroversijā par to, vai ķeceru kristītos būtu jākrista no jauna. Romas Katoļu un pareizticīgajās baznīcās šo izteicienu tradicionāli lietoja, skaidrojot mācību, ka tikai viņu baznīcu ietvaros atrodama pestīšana, lai gan 1997. gadā izdotajā Romas Katoļu baznīcas katehismā tas tiek nedaudz atšķirīgi skaidrots: “Visa pestīšana nāk no Kristus, kurš ir Galva, caur Baznīcu, kas ir Viņa miesa”.<sup>18</sup> Romas Katoļu baznīca pēdējos gados ir mīkstinājusi savus izteicienus par citām baznīcām, sākotnēji tās dēvējot par “ekleziālām kopienām”, un tagad pat brīžiem pieļaujot iespēju, ka, piemēram, luterāņu *baznīcas* tiešām var par tādām saukt. 1999. gadā Pasaules Luterāņu federācijas un Vatikāna parakstītais dokuments “Kopīgā deklarācija par taisnošanas mācību”, piemēram, atkārtoti runā par “abām baznīcām”.<sup>19</sup> Savā veidā ļoti iekļaujoši izskan arī apustuliskā nuncijs Baltijas valstīs Pedro Lopesa Kintanas (*Pedro López Quintana*) 2016. gada 10. decembrī, Vatikāna II koncila dokumentu latviešu izdevuma atvēršanas svētkos, uzrunā teiktais:

Nevaram uzskatīt Baznīcu, kā tas mēdza notikt iepriekš, par “ideālo sabiedrību”, noslēgtu templi, paredzētu katoļticīgajiem; tā ir atvērta kopiena, Dieva tauta, kas svēceļo vēsturē; tā ir pati Kristus mistiskā Miesa, kurai “dažādos veidos pieder vai ir pakļauti gan katoļi, gan pārējie Kristum ticīgie, gan, galu galā, visi cilvēki, aicināti uz pestīšanu, pateicoties Dieva žēlastībai”.

Pareizticīgo bīskaps un teologs Kalistoss Vērs (*Kallistos Ware*) raksta tā: “Vai ir jāsecina, ka ikviens, kas nav redzams kā baznīcas daļa, ir noteikti nolemts iznīcībai? Protams, ka ne. [...] Bet ja kāds ir pestīts, tad ir jāsecina, ka tas ir baznīcai pieredīgs, pat ja īsti nesaprotam, kā tas var būt.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Catechism of the Catholic Church*. Pieejams: [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_P29.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P29.HTM), skatīts 10.11.2017.

<sup>19</sup> “Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran Federation and the Catholic Church”. Pieejams: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html), skatīts 10.11.2017.

<sup>20</sup> Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Penguin, 1993), 247–248.



Katrā ziņā, jautājums šeit vienmēr būs – kā mēs definējam baznīcas robežas, ārpus kurām mēs pestīšanu nevaram sagaidīt. Par katoļu un pareizticīgo interpretācijām ir ļoti daudz rakstīts; bet pēc tam, kad LELB arhibīskaps Jānis Vanags lietoja šo izteicienu (*extra ecclesiam nulla salus*) lekcijā “Baznīcas pašizpratne mūsdienu Latvijas kontekstā” teoloģiskās konferences “Ceļā uz vienotu luterisko baznīcu” ietvaros Lutera draudzē 2016. gada 27. februārī,<sup>21</sup> vaicāju viņam, kā viņš definētu baznīcas (tātad pestīšanas) robežas. Arhibīskapa atbilde bija tāda: baznīcas robežas definē piekrišana “Vienprātības grāmatai”. Šāds viedoklis varētu nozīmēt to, ka ne tikai LELB iekšējos rāmjos, bet vispār ekumeniskajā pasaulē skatoties, pestīšana atrodama tikai konfesionālajās luterāņu baznīcās. Ja šī analīze ir pareiza, tad tas dod pavisam citu uzsvāru ekumeniskajiem kontaktiem, jo katrs jautājums tiek vērtēts pēc tā, cik tas saskan ar “Vienprātības grāmata” izklāstītajām doktrīnām; un jebkurš viedoklis, kurš varētu atšķirties no šīm doktrīnām, kļūst par soterioloģisku jautājumu. Iespēja daudzos jautājumos piekrist tam, ka citām baznīcām ir citi viedokļi, kuri ir vienlīdz pieņemami, kaut atšķirīgi, tiek atņemta.

Visbeidzot, man gribētos citēt Mārtiņu Luteru, no raksta, kurā viņš aizstāvas pret Johanu Eku:

Esmu iemācījies piešķirt nemaldības godu tikai kanoniskajām grāmatām. Esmu dziļi pārliecināts, ka neviens no šiem rakstītājiem nav maldījies. Visi citi rakstītāji, vienalga, cik viņi izceļas ar svētumu vai mācību, es šādi lasu: es izvērtēju visu, ko tie saka, nevis uz to pamatu, ka viņi paši tic, ka kaut kas ir patiess, bet tikai tik tālu, ka viņi var mani pārliecināt ar kanonisko grāmatu autoritāti vai skaidru argumentu.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> J. Vanags, “Baznīcas pašizpratne mūsdienu Latvijas kontekstā”. Pieejams: <http://tornakalns.eu/?mediateka=27-02-2016-j-vanags-baznīcas-pasizpratne-musdienu-latvijas-konteksta>, skatīts 01.11.2017.

<sup>22</sup> WA, 2. 618. *Contra malignum Iohannis Eccii iudicium ... Martini Lutheri defensio*, 1519. “I have learned to ascribe the honor of infallibility only to those books that are accepted as canonical. I am profoundly convinced that none of these writers has erred. All other writers, however they may have distinguished themselves in holiness or in doctrine, I read in this way I evaluate what they say, not on the basis that they themselves believe that a thing is true, but only insofar as they are able to convince me by the authority of the canonical books or by clear reason.” Pieejams tiešsaistē: <http://www.bible-researcher.com/luther03.html>, skatīts 01.12.2017.

## *Summary*

### ***Ecclesia semper reformanda***

*The origins and meaning of the phrase ecclesia semper reformanda are explored in this article. Although it is possible to trace the ideas expressed to the Dutch Second Reformation, and perhaps to Martin Luther, it is first found in its present form in the writings of Karl Barth. In the understanding of the Reformed Churches, the edited phrase ecclesia reformata, semper reformanda implies that the reformation of doctrine is complete, and the only continuing reformation is in the minds and souls of the faithful. The Preamble to the Constitution of the Latvian Evangelical Lutheran Church, dating to 2016, implies the same position. Coupled with the expression of St. Cyprian (extra ecclesiam nulla salus), used to mean that the church in which salvation is to be found is defined by the boundaries of the Book of Concord, any doctrinal difference becomes a soteriological question, not amenable to dialogic solution.*

# REFORMĀCIJA STARP MĪTIEM UN VĒSTURI

**Valdis Tēraudkalns**, *Dr. phil.*,  
*LU Teoloģijas fakultātes profesors*

Reformācija ir daudznozīmīgs fenomens, kuram gadsimtu gaitā ir piešķirtas dažādas nozīmes – sākot ar glorifikāciju, saistot reformāciju ar progresu un brīvību, un beidzot ar vainošanu fragmentācijā, amoralitātē un citos grēkos. Reformācijas atainojumā parādās atšķirības starp vienmēr selektīvo kultūras atmiņu un vēsturi kā kritisku zinātnes nozari, kura par spīti neizbēgamai subjektivisma daļai pētniecībā cenšas distancēties no pētniecības objekta.

Mūsdienās pētnieku pieeja reformācijai ir daudz niansētāka nekā pagātnē un mainījusies arī izpratne par laika periodu, ar ko saistām reformāciju. Ar reformācijas laiku zinātnieki saprot ne tikai 16. gadsimtu, bet periodu no 15. gadsimta sākuma līdz 17. gadsimta vidum un pasvītro šo laika rāmju paplašināšanu, lietojot “garās” reformācijas jēdzienu. Pārmaiņas izpratnē saistītas ar to, ka reformāciju aplūko nevis kā pārrāvumu, bet kā viduslaiku beigu posma organisku daļu.<sup>1</sup> Lai parādītu reformācijas dažādās izpausmes, analītiskiem mērķiem tā tiek sadalīta sīkākos virzienos – birģeru/radikālā reformācija, katoļu reformācija, pilsētu/lauku reformācija utt. Atsevišķi nodalāma angļu reformācija – anglikānisma vēstures izklāsts atkarīgs no tā, pie kāda Anglijas baznīcas novirziena konkrētais vēsturieks pieder. Anglijas baznīcā cits citam līdzās pastāv gan tie,

---

<sup>1</sup> David Bagchi, David C. Steinmetz, “Introduction: The Scope of Reformation Theology”, in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, David Bagchi, David C. Steinmetz, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.

kuru skatījumā anglikānisms ir Romas katolicisms bez pāvesta, gan puritāņu mantinieki, kuri anglikānismā saredz reformātu tradīcijas variantu, gan vairākums, kas ir kaut kur pa vidu starp šiem pretpoliem. Anglokatoļi 19. gadsimtā un vēlāk centās mazināt kontinentālās reformācijas ietekmes nozīmi Anglijā, pozicionējot anglikānismu kā *via media* starp katolicismu un protestantismu, tomēr mijiedarbība starp britu un kontinentālās Eiropas reformatoriem ir nenoliedzama, jo uz to norāda daudzi fakti. Karaļa Edvarda VI laikā Kenterberijas arhibīskaps Tomass Krenmers (*Thomas Cranmer*) sarakstījis ar Kalvinu, meklējot padomu. Reformātu tradīcijas ietekmē viņš izdeva rīkojumu par attēlu aizvākšanu no baznīcām, kā arī lika visām draudzēm iegādāties Erasma “Parafrāzes.” Anglijā uzturējās Martins Bucers (*Martin Bucer*), kas sludināja reformātu teoloģiju un uzskatīja, ka Kopīgu lūgšanu grāmatai (*Book of Common Prayer*, 1549. gads) kā liturģiskam kompromisam būtu jābūt lietošanā tikai uz laiku, kamēr cilvēki pieņems reformāciju.<sup>2</sup>

Tikpat neviennozīmīgs ir jautājums par to, kādā vēstures laikmetā iekļaut reformāciju. Protestanti veidoja savu vēstures versiju, kurā katolicisma periods bija tumšie laiki, kas reformācija kā ticības atjaunošanu šķīra no pirmkristietības. Anglijā karalienes Elizabetes I padome atbildes vēstulē Kalvinam rakstīja, ka Anglijas baznīca gan saglabās episkopātu, taču vēsturiski saistīs savu sākumu nevis ar pāvesta Gregorija Lielā sūtīto mūku Augustīnu, bet ar Arimatejas Jāzepu.<sup>3</sup> Par šo Jaunās Derības personāžu leģenda vēstīja, ka viņš ieradies Britānijā kā misionārs, vedot sev līdz Svēto Grālu.<sup>4</sup> Vēlākos gadsimtos idealizētās vēstures versijas nomainīja kritiskāka attieksme. Vācu teologs Ernsts Trelčs (*Ernst Troeltsch*) uzskatīja, ka birģeru reformācija (luterāņi un reformāti) nevis ievada jaunus laikus, bet pieder viduslaikiem, jo par spīti antikatholicismam paliek “kristīgās pasaules” paradigmā – “pretendē uz to, lai regulētu valsti un sabiedrību, zinātni un izglītību, likumdošanu,

---

<sup>2</sup> Mark Chapman, *Anglican Theology* (London, New York: T&T Clark, 2012), 32–35.

<sup>3</sup> Jack P. Cunningham, “‘A Little World without the World’: Ecclesiastical Foundation Myths in English Reformation Thought”, *Journal of Anglican Studies*, 9:2 (2011), 201–202.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 206.

komerciju un ražošanu saskaņā ar pārdabiskā atklāsmē balsītū skatpunktu.”<sup>5</sup> Viņš uzskatīja, ka mūsdienu protestantisms aizsācies 17. gadsimta beigās līdz ar idejām par reliģijas brīvību un vēlāku dzīves sekulārās jomas pastāvēšanas akceptēšanu. Viņaprāt, priekšteči šādām idejām bija agrīnā “klasiskā” protestantisma noraidītie marginālie reformācijas strāvājumi (anabaptisti) un humānisms. Toties Lutera īstenotās reformas uzskatāmas par katolicisma modifikāciju, kurā “tika saglabāts veids, kā katolicisms formulē problēmas, bet sniegtas atšķirīgas atbildes.”<sup>6</sup> E. Trelčs gan atzina, ka 16. un 17. gadsimtā ir pārejas laiks – vairs nav viduslaiki un vēl nav jaunie laiki.<sup>7</sup> Citi pētnieki pasvīturo reformācijas lomu modernitātes attīstībā, piemēram, Lutera nozīmi mūsdienu izpratnes par kopienas un personību dzimšanā (vēsturnieks Karls Holls (*Karl Holl*)), kā arī uzsvēruši reformācijas un renesanses saistību, uzskatot ka reformācija ir “renesanses teoloģiskais piepildījums.”<sup>8</sup>

Nav pašsaprotama arī atbilde uz jautājumu par gadu un dienu, ar ko simboliski tiek saistīts reformācijas sākums. 16. gadsimta otrajā pusē reformācijas atcere tika svinēta dažādos datumos. Hamburgā un Lībekā tā notika Trīsvienības svētdienā, Braunšveigā – septembra pirmajā svētdienā. Eislēbenē – Lutera dzimšanas un nāves pilsētā – pieminēja 18. februāri – viņa nāves dienu. Citviet atzīmēja vai nu Augsburgas ticības apliecības pasniegšanu imperatoram (25.06.1530.) vai Lutera dzimšanas vai kristību gadadienu. Deviņdesmit piecu tēžu mītiskā piestiprināšana pie durvīm sākotnēji netika svinēta.<sup>9</sup> 1617. gadā notika reformācijas simtgades svinības. Tām par godu Saksijas valdnieks Georgs I izdeva instrukcijas svētku svinēšanai. Instrukcijās bija arī to Bībeles tekstu saraksts, kuriem jābūt jubilejas sprediķu pamatā. Viens no tiem bija izvēlēts no Dan. 11:36 un tika skaidrots kā pravietojums

---

<sup>5</sup> Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>8</sup> Timothy George, *Theology of Reformers* (Nashville: Broadman Press, 1988), 16–17.

<sup>9</sup> Thomas A. Howard, *Remembering the Reformation: An Inquiry into the Meanings of Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 12.

pret pāvestību.<sup>10</sup> Vēlākos gadsimtos Vācijā reformācijas atceres aizvien vairāk tika sapludināta ar nacionālisma ideoloģiju un impērisko domāšanu. Vēstījumā 1917. gada 31. oktobrī Adolfs Harnaks (*Adolf von Harnack*), imperatoram Vilhelmam II pie-tuvināts teologs, Prūsijas Zinātņu akadēmijas sekretārs, viens no ietekmīgākajiem publiskajiem intelektuāļiem Vācijā, saistīja Luteru ar vācu nācijas varenību un tās militārajām ambīcijām. 1914. gada augustā viņš imperatoram palīdzēja rakstīt runu, kurā attaisnots karš.<sup>11</sup> 20. gadsimta 30. gados vācu kristieši – Vācijas luterāņu un reformātu daļa, kas kristietību savienoja ar nacismu, – Lutera tēlu izmantoja saviem ideoloģiskajiem mērķiem.

Mūsdienās reformācijas piecsimt gadu atceres pasākumos dominē izlīguma tēma. Kā teikts Romas katoļu-luterāņu kopīgā dokumentā sakarā ar reformācijas gadadienas pasākumu Lundā, 2016. gada 31. oktobrī: “Lai gan nevar mainīt pagātņi, var mainīt to, kā un ko atceras.”<sup>12</sup>

Ir grūti, ja ne neiespējami, reducēt reformāciju uz dažiem principiem, jo ikdienas prakse atšķiras no lozungāriem uzstādījumiem. Triāde “vienīgi Raksti”, “vienīgi žēlastība”, “vienīgi ticība” ir pazīstams veids, kā aprakstīt reformācijas galvenās idejas, taču dažādas reformācijas sekotāju grupas ir likušas atšķirīgus akcentus uz šīs trijādes elementiem. Luterāņu un reformātu izpratne par bauslības lomu atšķiras. Kā atzīst amerikāņu prezbiteriāņu teologs Džons Lītss (*John Leith*), reformāti nereti ir vairāk akcentējuši svētdarīšanu un nevis taisnošanu, un tas ir novedis pie legālisma.<sup>13</sup> Bauslības īpašā loma atspoļojas Ž. Kalvina 1545. gada liturģijā – 10 bausļi tajā ievietoti pēc grēksūdzes un absolūcijas, atgādinot, ka, lai arī ticīgajiem ir piedots, viņiem vēl aizvien jāņem vērā bausļi.<sup>14</sup> Filips Melanhtons (*Philipp Melancthon*) pirmajā *Loci communes*

<sup>10</sup> Thomas A. Howard, op. cit., 15.

<sup>11</sup> Ibid., 98.

<sup>12</sup> “Joint Statement on the Occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation”. Pieejams: <http://www.romereports.com/2016/10/31/joint-statement-on-the-occasion-of-the-joint-catholic-lutheran-commemoration-of-the-reformation>, skatīts 21.02.2017.

<sup>13</sup> John Leith, *Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 80.

<sup>14</sup> Ibid., 184.

izdevumā (1521. gadā) noliedza brīvo gribu, taču Zemnieku karš viņam un citiem lika apzināties taisnošanas doktrīnas antinomiānisko potenciālu luterāņu teoloģijā.<sup>15</sup> Lai gan klasiskā morālfilozofija un Aristoteļa ētika netika uzskatītas par pestīšanu nesošām, tomēr tās varēja palīdzēt cilvēku apziņā veidot izpratni par pilsonisko un sociālo taisnīgumu. Pēdējā *Loci communes* izdevumā (1559. gads) Melanhtons bija līdzsvarotāks jautājumā par brīvo gribu, atzīstot, līdzīgi kā Tridentas koncils, ka, pateicoties vienīgi Dieva žēlastībai, cilvēks spēj ierobežotā veidā brīvi atbildēt Dievam.<sup>16</sup>

Nenoliedzami, ka daudzi reformatori (ieskaitot Luteru) bija Augustīna ideju turpinātāji. No šīs paradigmas bijušais Kenterberijas arhibīskaps Rouvans Viljams (*Rowan Williams*) atvasinājis reformācijas trīs pamatprincipus: (1) absolūtais Radītāja un radītā atšķirīgums, Dieva suverenitātes pasvītrosāšana, izslēdzot ideju par to, ka mēs varam būt Dieva sadarbības partneri vai sāncenši; (2) Svētie Raksti nekad nav tikai patiesas mācības avots un rīks baznīcas rokās, bet arī uztverami kā teksti, kas liek kritiski izvērtēt baznīcā notiekošo; (3) Cilvēki kā starpnieki nevar “menedžēt” Dieva žēlastību, baznīca tāpēc pirmām kārtām ir cilvēku un nevis valdītāju un pakļauto kopiena.<sup>17</sup> Protams, arī šie principi nav absolūti, un protestantu konfesijas tos bieži ir pārkāpušas. Ričards Nīburs (*Richard Niebuhr*) raksta, ka reformatori “zināja, ka ticība Dievam pamatos ir saistīta ne tik daudz ar idejas un teorijas pieņemšanu prātu kā ar sirdi, kas personiski uzticas [...] Protestantiskā ortodoksija vairāk bija nodarbināta ar doktrīnas skaidrību nekā

---

<sup>15</sup> Antinomiānisms ir vienpusīgs Lutera mācības skaidrojums, jo pats Luters to nav sludinājis. Viņš raksta: “Lai gan viņš [kristietis – V. T.] tagad pilnīgi brīvs, viņš labprātīgi vēlas kļūt par kalpu, lai palīdzētu savam tuvākajam, lai izturētos un rīkotos ar to tā, kā Dievs ar Kristus palīdzību ir rīkojies ar viņu, un tas viss nesavtīgi.” (Mārtiņš Luters, “Par kristīga cilvēka brīvību”, *Neuzvarētais ķeceris: Mārtiņš Luters un viņa laiks*, E. Solovjovs, tulk. Uldis Tīrons (Rīga: Avots, 1988), 285). Jāatzīst gan, ka bauslības un ticības krasais pretstatījums Lutera darbos paver iespēju antinomināniskai interpretācijai.

<sup>16</sup> Richard Rex, “Humanism”, *The Reformation World* Andrew Pettegree, ed. (New York, London: Routledge, 2002), 66–67.

<sup>17</sup> Rowan Williams, “Reformation Contribution”, *Towards Closer Unity: Communion of the Porvoo Churches 20 Years*, Beate Fagerli, Leslie Nathaniel, Tomi Karttunen, eds. (Porvoo Communion of Churches, 2016), 313.

ar tīru mīlestību, uzticēšanos un cerību.”<sup>18</sup> Protestantu sholas-tika ticību cieši saistīja ar zināšanām. Katehismi, ticības aplie-cības un citi dogmatiski teksti kalpoja kā pedagoģiski rīki, lai ticīgajiem sniegtu par pareizu uzskatītu informāciju. Kalvins kritizēja viduslaiku pieņēmumu, ka neizglītoto masas var ticēt arī nesaprotot, bet uzticoties baznīcai.<sup>19</sup> Vēlāk apgaismības vei-cinātā lasīšanas kultūras izplatība un izglītības reformas ra-dīja tālāku atbalstošu fonu skatījumam, kas reliģiozitātē īpaši izceļ kognitīvos aspektus.

Turpmāk refleksijas par dažiem vienkāršojumiem attiecībā uz reformācijas izpratni:

**1. Reformācija un protestantisms nereti tikuši uzskatīti par sinonīmiem,** taču par reformām runāja vēl ilgi pirms Lutera un arī pati reformācija nav viengabalaina. Katrīna no Sjēnas (14. gadsimts) rakstīja pāvestam Urbānam VI, ka ja viņš nevar atjaunot baznīcu tās agrākā skaistumā, tad vismaz “var izskalot tās kuņģi.”<sup>20</sup> Reformu idejas raksturīgas arī konciliārisma kustībai baznīcā. 1415. gadā Konstances koncils dekrētā *Sacrosancta* pasludināja ka koncils ir augstākā autoritāte, kurai jāpakļaujas visiem, arī pāvestam.<sup>21</sup> 1417. gadā tas pats koncils lēma, ka koncilam jāsanāk ik desmit gadus, tādējādi kļūstot par baznīcas dzīves sastāvdaļu. Vēlāk gan pāvesti to apstrīdēja, un 1460. gadā Pijs II aizliedza pārsūdzēt pāvesta lēmumus koncilā.<sup>22</sup>

Jāņem vērā, ka jēdziens “protestantisms” sākotnēji ne-tika lietots mūsdienu nozīmē (kristietības novirzieni, kuru saknes rodamas 16. gadsimta reformācijā). 1529. gadā Svētās Romas vācu impērijas reihstāgā Špeierā valdnieki un pilsētu pārstāvji, kuri atbalstīja Lutera un Cvinglija reformas, bija

---

<sup>18</sup> H. Richard Niebuhr, “Towards the Recovery of Feeling”, *H. Richard Niebuhr. Theology, History and Culture: Major Unpublished Writings*, William Stacy Johnson, ed. (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 42–43.

<sup>19</sup> Peter Harrison, *‘Religion’ and Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 19–20.

<sup>20</sup> H. Daniel-Rops, *The Protestant Reformation* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1970), 132.

<sup>21</sup> “Medieval Sourcebook: Council of Constance: Sacrosancta, 1415”. Pieejams: <http://sourcebooks.fordham.edu/source/constance1.asp>, skatīts 21.02.2017.

<sup>22</sup> Diarmaid Macculloch, *The Reformation: a History* (New York, London, etc.: Penguin Books, 2003), 39.



mazākumā. Viņi izdeva *Protestatio*, ar to kopīgi apliecinot atbalstu reformācijai. Līdz ar to vārds “protestants” sākumā tika lietots vācu zemju politikas kontekstā. 1547. gadā Londonā karaļa Edvarda VI kronēšanas laikā svinīgās procesijas rīkotāji iezīmēja vietu protestantiem, ar to saprotot reformācijas ietekmē esošo vācu zemju diplomātiskos pārstāvjus.<sup>23</sup>

Agrāk historiogrāfijā plaši tika lietots vārds “kontrreformācija”, bet šis jēdziens vienpusīgi liek mums domāt, ka reformistu kustības bija tikai reakcija uz protestantismu. “Katoļu reformācija” ir atbilstošāks jēdziens, ar ko apzīmēt kustības Romas baznīcā, kas vēlējās risināt samilzušās problēmas, kuru dēļ izcēlās protestantisms. Kustības, kuras tradicionāli tiek saistītas ar kontrreformāciju, piemēram, jezuīti, pašā katolicismā tika uztvertas neviennozīmīgi. Jesuītu ordenis daudziem 16. gadsimta katoļiem likās pārāk atšķirīgs un tāpēc aizdomīgs. Tāpēc pret ordeni negatīvi izturējās kardināls Karafa (*Gian Pietro Carafa*, vēlākais pāvests Pāvils IV). Jesuītiem tika liegts izveidot ordeni sievietēm. No agrākiem mūku ordeņiem atšķirīga bija jesuītu prakse piesaistīt cilvēkus no elites. Lai gan ordeņa garīgās prakses nekādā ziņā nebija modernistiskas, uz cilvēka psiholoģiju fokusētais veids, kādā tika ieviestas ordeņa paustās kopīgās vērtības, uzskatāms par tādu. Atšķirībā no agrāk dibinātiem ordeņiem, jezuīti bija vērsti nevis uz noslēgšanos klosterī, bet darbošanos pasaulē.<sup>24</sup>

Daļa vēsturnieku (piemēram, britu pētnieks Ēriks Aiviss (*Eric Ives*) uzskata, ka jēdziens “reformācija” un no tā atvasināti vārdi ved nepareizā virzienā, jo paredz striktu dalījumu starp Romas katoļiem un protestantiem.<sup>25</sup>

Eiropā dažviet pastāvošais multikonfesionālisms nodrošināja konfesiju līdzaspastāvēšanu. Septiņu Savienoto provinču republikā, kuru ietekmīgākās provinces vārdā bieži dēvēja par Holandi, valdošais kristietības novirziens bija reformāti, taču Utrehtas ūnija (1579) deva nereformātiem daļēju ticības

<sup>23</sup> Diarmaid Macculloch, *The Reformation: a History*, op. cit., xx.

<sup>24</sup> Wolfgang Reinhard, “Pressures Towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”, *The German Reformation: The Essential Writings*, ed. C. Scott Dixon (Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 1999), 176.

<sup>25</sup> Eric Ives, *The Reformation Experience: Living through the Turbulent 16<sup>th</sup> Century* (Oxford: Lion Hudson, 2012), 9.

brīvību. Valsts iedzīvotājiem nebija obligāti jābūt reformātu draudžu locekļiem, privāti viņi varēja praktizēt citu kristietības versiju. Katoļi, menonīti un citi izveidoja draudzes, kuras pulcējās baznīcās, kuras ārēji izskatījās kā noliktavas, dzīvojamās ēkas utt.<sup>26</sup> Tāpat kā mūsdienās nav pareizi pieņemt, ka reliģiskā piederība 16. un 17. gadsimtā cilvēkiem bija galvenais lojalitātes un personisko lēmumu kritērijs. 17. gadsimtā Viļņā notikušo testamentāro novēlējumu analīze rāda, ka etniskā piederība brīžiem cilvēkiem bija galvenā – vācu luterāņi novēlēja mantu un naudu gan vācu katoļu, gan luterāņu institūcijām, slāvu izcelsmes pareizticīgie – gan pareizticīgo, gan uniātu institūcijām.<sup>27</sup> Citviet konfesiju līdzāspastāvēšana ienesa ļoti sarežģītas nianšes to attiecībās – kad 16. gadsimta beigās Bambergas princis-bīskaps uzsāka protestantu piespiedu konversijas projektu, šīs vācu valstiņas valdniekam bija jārēķinās, ka vairums iedzīvotāju, arī aristokrāti, bija luterāņi. Savukārt aristokrātiem, kuri paaudzēm ilgi ieņēma vadošus amatus valstī, lojalitāte un ar to saistītās privilēģijas bija svarīgākas par reliģisko identitāti, un tāpēc viņi nereti, paši saglabājot piederību luterismam, kļuva par bīskapa represīvās politikas īstenotājiem (lai arī bez entuziasma), sodot ticības līdzgaitniekus, kuri laulājās nekatoļu baznīcā vai citādi izrādīja savu protestantisko pārliecību.<sup>28</sup>

**2. Pagātnē maz uzmanības pievērsts kristiešu vienotības meklējumiem un uzskatu pārklāšanās piemēriem reformācijas laikā.** 1536. gadā par Ķelnes arhibīskapu kļuva Hermans fon Vīds (*Herman von Wied*), kas savā arhidiacēzē uzsāka reformu projektu. 1539. gadā viņš uzaicināja Buceru un Melanhtonu palīdzēt to īstenot. Konfliktējošās puses panāca vienošanos jautājumā par taisnošanu ticībā, taču luterāņi nepiekrita individuālai grēksūdzei pie priesteru un kardinālu

---

<sup>26</sup> Benjamin J. Kaplan, “In Equality and Enjoying the Same Favor’: Biconfessionalism in the Low Countries”, *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Thomas Max Safley, ed. (Leiden, Boston: Brill, 2011), 100.

<sup>27</sup> David Frick, “Five Confessions in One City: Multiconfessionalism in Early Modern Vilno”, *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, op. cit., 436.

<sup>28</sup> Richard Ninness, “Protestants as Agents of the Counter-Reformation in the Prince-Bishopric of Bamberg”, *The Sixteenth Century Journal*, 40:3 (2009), 699–720.

Kontarini (*Gasparo Contarini*), kas pats uzskatāms par katoļu reformistu, neatzina nekādus kompromisus attiecībā uz transsubstanciāciju. Tādējādi teoloģisku un arī politisku iemeslu dēļ izlīgums izgāzās. Arhibīskaps H. Vīds gan kopā ar M. Buceru turpināja strādāt pie reformu projekta, iekļaujot tajā celibāta atcelšanu priesteriem, vīna pasniegšanu lajiem Vakarēdienā, liturģiju tautas valodā un tikai divu sakramentu (kristība un Svētais Vakarēdiens) atzīšanu. 1546. gadā arhibīskaps tika ekskomunicēts. Kontarini vēlāk tika arestēts un nomira apcietinājumā.<sup>29</sup> Katoļticīgais franču diplomāts un valodnieks Gijoms Postels (*Guillaume Postel*) 16. gadsimtā salīdzināja protestantu un musulmaņu uzskatus un akcentēja kopīgo. 16. gadsimta beigu bruņoto konfliktu ticības dēļ laikā izlīgumu starp konfesijām centās panākt daļa franču katoļu un reformātu. 17. gadsimtā dzīvojušais luterānis Georgs Kaliksts (*Georg Calixt*) sludināja izlīgumu starp protestantiem un katoļiem, atsaucoties uz vienprātību pagātnē (*consensus antiquitatis*), t.i., uz pirmbaznīcas pieredzi, kas viņa skatījumā bija vidusceļa meklējumi viedokļu dažādībā.<sup>30</sup> Vienotības meklējumi turpinājās arī starp reformācijas strāvojumiem par spīti atšķirībām un brīžiem ļoti asām debatēm. Robežas starp šiem strāvojumiem sākotnēji bija plūstošas, un notika ideju mijiedarbība; uz to netieši norāda arī fakts, ka 16. gadsimta vidus polemikā luterāņu teologi, kuru uzskati par Svēto Vakarēdienu bija tuvi reformātu teoloģijai, tika saukti par kriptokalvinistiem. Viņu perspektīva parādījās, piemēram, 1571. gadā publicētajā Vitenbergas katehismā, kurā noliegta Kristus miesas un asinņu klābūtne viņā un maizē tādā veidā, kā to saprata Lutera un viņa tuvākie sekotāji. Debatēm starp kriptokalvinistiem un ortodoksālajiem luterāņiem punktu 1574. gadā pielika Saksijas valdnieks Augusts.<sup>31</sup> Šis fakts atgādina mums, ka jāņem vērā vēl viens faktors – politikas loma teoloģisko ideju un ar tām saistīto konfesionālo identitāšu veidošanās procesā.

---

<sup>29</sup> Eric Ives, op. cit., 113–114.

<sup>30</sup> Peter Burke, *Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture* (Budapest: Central European University Press, 2016), 179–180.

<sup>31</sup> Irene Dingel, “Calvin in the Context of Lutheran Consolidation”, *Reformation & Renaissance Review: Journal of the Society for Reformation Studies* 12: 2/3 (2010), 169–170.

Pazīstamais kultūrvēsturnieks Pīters Bērks (*Peter Burke*) raksta par katoļu un protestantu reformācijām kā hibridizāciju un dehibridizāciju – 16. gadsimta katolicismā un protestantismā bija gan mijiedarbības un vienotības meklējumu tendences, gan vēlme vilkt striktas robežas un vēršanās pret tautas reliģiozitātes izpausmēm.<sup>32</sup> Mijiedarbība starp dažādām grupām un atsevišķiem teologiem baznīcā notika par spīti iesaistīto pušu piederībai katoļu vai protestantu “nometnēm,” taču nedrīkst aizmirst, ka tas bija selektīvs process. Kā norādīts iepriekš, vairums reformatoru nepieņēma humānisma mācību par brīvo gribu, taču humānistu pievērstība tekstam labi iederējās protestantismā, jo tā laika katolicisms ar aizdomām raudzījās uz Bībeles tulkošanu tautas valodā un teksta kritiku. Humānists Roterdamas Erasmus neatstāja Romas katoļu baznīcu, taču viņa veidotais Jaunās Derības grieķu–latīņu teksts (pimpublicējums 1516. gadā) ietekmēja protestantu Bībeles tulkojumus, kā arī Rakstu skaidrojumus, kas bija pretrunā ar Romas katolicisma dogmām. Ne velti spāņu teologs Sančo Karansa de Miranda (*Sancho Carranza de Miranda*) pārmeta, ka tas, kā Erasmus tulkoja Ef. 5:32 (sengrieķu *mysterion* tulkojot kā *mysterium* un nevis *sacramentum*), ir sniedzis argumentus Luteram, lai noliegtu laulību sakramentu.<sup>33</sup>

Uzskatu pārklāšanās un pārmaiņas nereti atspoguļojās viena teksta dažādos izdevumos. Pirmās anglikāņu Kopīgu lūgšanu grāmatas tekstā (1549. gads) noteikts, ka maize Svētajā Vakarēdienā tiek pasniegta ar vārdiem “Mūsu Kunga Jēzus Kristus miesa, kas jums dota, lai saglabātu miesu un dvēseli mūžīgai dzīvei.” Lūgšanu grāmatas radikālākā, 1552. gada versijā, šie vārdi aizvietoti ar “ņemiet un ēdiet, pieminot, ka Kristus nomiris par jums, un sirdīs baidiet Viņu ticībā ar pateicību.” Otrā versija reformātu teoloģijas ietekmē liek akcentu uz euharistiju kā atcerēšanos un paklausību Kristus pavēlei. Vēlākā, Elizabetes I laika izdevumā (1559. gads), abi varianti diplomātiski savietoti kopā. Lai piekāptos tradicionālistiem, tekstā izlaists skaidrojums, kas bija

<sup>32</sup> Peter Burke, op. cit., 173–197.

<sup>33</sup> Alejandro Coroleu, “On the Reception of Erasmus’s Latin Version of the New Testament in Sixteenth-Century Spain,” *The Bible Translator* 67:1 (2016), 61; Pats Erasmus atrunājās, ka nav apšaubījis laulību kā sakramentu, bet tikai norādījis uz vārda “mistērija” ambivalenci (Ibid., 62).

ievietots 1552. gada izdevumā – mešanās uz ceļiem, saņemot Vakarēdienu, ir tikai kārtības un cieņas dēļ un nevis, lai godātu Vakarēdiena elementus. Elizabete I vēlējās saglabāt vidusceļu starp pretējiem viedokļiem un izvairīties no ticības kariem. Viņa pati iestājās par mērenu Romas katoļu dievkalpojuma reformu – viņas privātajā kapelā bija krucifikss un sveces, taču viņa aizliedza Svētā Vakarēdiena elementu elevāciju (svinīgu pacelšanu kā Romas katoļu misē).<sup>34</sup> Kopīgu lūgšanu grāmatas 1662. gada revidētajā versijā šis skaidrojums atjaunots, bet mainītā veidā, kas noliedz transsubstanciāciju, bet ļauj interpretēt tekstu tā, ka ticība Kristus patiesai klātbūtnei Svētajā Vakarēdienā ir pieļauta. Lūgšanu grāmatas ievadā skaidrots, ka liturģijā Anglijas baznīca cenšas izvairīties no galējībām – gan no pārāk striktas pieejas liturģijai, kas liedz jebkādas alternatīvas, gan no pārāk brīvas attieksmes, kas noliedz (vismaz vārdos) strukturētu liturģiju. Vēlākos gadsimtos liturģiskā praksē parādījās variācijas, un baznīcas vadība bieži vien izvairījās no iejaukšanās, lai neradītu nestabilitāti.<sup>35</sup>

Prakses, kuras daudzi reformācijas sekotāji apkaroja, dažviet saglabājās vēl ilgi. Luteriskā baznīca Dānijā atzina svēto avotu kultu. Saskaņā ar kāda mācītāja 1650. gadā rakstīto šo avotu dziedinošais efekts nāk vienīgi no Dieva (tā acimredzot izvairoties no svēto kulta) un avoti jāapmeklē parastās, ne svinamās dienās. Svētceļojumi uz svētavotu vietām notika arī Anglijā, kurā protestanti aizvien vairāk garīgoja izpratni par dabu.<sup>36</sup> Norvēģijā līdz ar luteriskās ortodoksijas nostiprināšanos mācītāji prasīja no draudžu locekļiem privāto grēksūdzi pirms Svētā Vakarēdiena un šim nolūkam vienā pusē altārim baznīcās tika ierīkota īpaša grēksūdzes vieta, kuras iekārtojums 18. gadsimtā neatšķīrās no katoļu baznīcās pazīstamajiem biktskrēsliem. Vācu zemju luterāņu draudzēs privātā grēksūdze bija izplatīta līdz 18. gadsimtam.<sup>37</sup> Par

<sup>34</sup> Raymond Chapman, “English Society, Religion and the Book of Common Prayer”, *The Book of Common Prayer: Past, Present and Future. A 350<sup>th</sup> Anniversary Celebration*, Prudence Dailey, ed. (London, New York: Continuum, 2011), 19–20.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 25–26.

<sup>36</sup> Ulinka Rublack, “Reformations in Europe”, *The Luther Effect: Protestantism – 500 Years in the World* (Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2017), 20.

<sup>37</sup> Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: a History*, op. cit., 594–595.

spīti reformatoru paustajam monasticisma noliegumam dažviet klosteri protestantu zemēs, mūkiem pārejot protestantismā, sākumā saglabāja savu statusu. Vienīgi mūku dzīves solījuma vietā bija jāapliecina uzticība Augsburgas ticības apliecībai.<sup>38</sup> Jaundzimušo registri rāda, ka Rietumeiropas iedzīvotāji ne tikai katoļu, bet arī protestantu apdzīvotos rajonos 16. gadsimtā vēl ievēroja katolicismā pastāvošos aizliegumus stāties dzimumattiecībās svētdienās, svēto dienās un gavēņu laikā. Šādi pārkāpumi vairs netika uzskatīti par smagu grēku, tomēr daudzi aizliegumu uztvēra nopietni.<sup>39</sup>

**3. Reformācijas īstenotais princips par Bībeles pieejamību tautas valodā bieži ir pārprasts kā individuālistisks aicinājums katram skaidrot Bībeli, kā tīk.** Drīzāk tas bija “protests pret autoritāti, kas nebija atbildīga kopienas priekšā un neapzinājās pirmšķirīgo realitāti, ka Dievs uzrunā mūs caur Rakstiem.”<sup>40</sup> Šis princips vismaz teorētiski pavēra ceļu procesam, kurā ticīgo kopiena lasa Rakstus kopā un ikvienai balsij ir jābūt dzirdamai. Reformācija negribot radīja priekšnoteikumus teoloģijas un Bībeles eksegēzes atbrīvošanai no baznīcas kā struktūras diktāta. Runā Vormsas reihstāgā (1521. gadā) Lutērs, aizstāvojot savus uzskatus imperatora priekšā, atsaucās ne tikai uz Bībeli, bet arī uz prātu: “Ja mani nepārliecinās ar pierādījumiem no Svētajiem Rakstiem vai pārliecināšiem argumentiem, [...] es nevaru un es neatteikšos ne no kā.”<sup>41</sup> Mazā katehisma skaidrojumā par Apustuļu ticības apliecību (Pirmais ticības loceklis. Par radīšanu.) starp Dieva radītām un cilvēkam dāvētām lietām minēta saprašana un “visi prāti”.<sup>42</sup> Šajā un līdzīgos Lutera izteikumos nevajadzētu ielasīt mūsdienu izpratni par kritisko domāšanu, jo par prāta lomu Lutērs ir izteicies ļoti asi. 1535. gadā komentējot Gal. 3:6, viņš

---

<sup>38</sup> Thomas A. Fudge, “Incest and Lust in Luther’s Marriage: Theology and Morality in Reformation Polemics,” *The Sixteenth Century Journal*, 34:2 (2003), 329.

<sup>39</sup> *История тела*, ред. Аллен Корбен, Жан Куртин, Жорж Вигарелло, том 1 (Москва: Литературное обозрение, 2012), 129.

<sup>40</sup> Rowan Williams, op. cit., 316.

<sup>41</sup> “Martin Luther’s Speech at the Imperial Diet in Worms (18 April 1521).” Pieejams: <http://www.sjsu.edu/people/james.lindahl/courses/Hum1B/s3/Luther-Speech-Worms-1521.pdf>, skatīts 21.02.2017.

<sup>42</sup> Mārtiņš Lutērs, *Mazais katķisms* (Rīga: Latvijas Ev. lut. baznīcas konsistorija, 1989), bez lpp.

rakstīja: “Dievbijīgie ar ticību uzveic šo nezvēru, kas ir lielāks par visu pasauli, nesdami Dievam tīkamāko upuri un pildīdami patieso dievkalpošanu. [...] Ar šo upuri tiek nonāvēts prāts, lielākais un neuzveicamais Dieva ienaidnieks.”<sup>43</sup> Lutera uzskatos atbalsts jaunatnes izglītošanai savietojās ar sholastisma nolīgumu (Luters sauca baznīcas skolas par “velna skolām” un “pakaļas vietām”) un humānisma kritiku, jo viņa skatījumā zināšanu mērķis bija nevis veidot autonomu indivīdu, bet palīdzēt cilvēkam iekļauties dievišķā kārtībā un zem maģistrāta autoritātes esošā sociālā sistēmā.<sup>44</sup> Tas nenozīmē, ka Luters neatzina loģisku argumentu lomu. 1521. gada novembrī darbā *De votis monasticis* (“Par mūku solījumiem”) Luters rakstīja, ka viņa argumenti pamatojas Rakstos un skaidros prāta spriedumos, kas saprotami visiem. Līdz ar reformāciju viduslaiku alegoriskās metodes vietā stājas burtiska izpratne. Rakstu interpretēšana nav pieejama tikai baznīcas “ekspertiem” un elitei, un līdz ar to gribot negribot, kā atzīst H. Obermans, “Svēto Rakstu skaidrošana kļūst par pasaulīgu nodarbi, kura atvērta “vēsajiem” kritiskā prāta vējiem un ir pakļauta prasībai, ka interpretācijas process un secinājumi ir saprotami un pārbaudāmi.”<sup>45</sup> Realitātē tas nebija tik vienkārši, jo gan protestantiskā ortodoksija, gan vēlāk fundamentālisms noliedza visu no šim uzskatu sistēmām atšķirīgo un kritisko.

Jautājums par individuālisma un reformācijas ideju saistību paliek atvērts, taču to nevajadzētu pārspīlēt. Daiarheids Makkallohs (*Diarmaid Macculloch*) uzskata, ka izteikums “Šeit es stāvu un citādi nevaru” – par spīti tam, ka Luters to, visticamākais, nav sacījis, jo šie vārdi aprītē ienāca dažus gadus pēc viņa nāves, – labi raksturo reformācijas atstāto mantojumu: “Tu stāvi viens sava Dieva, sava likteņa (vai kā citādi

---

<sup>43</sup> Mārtiņš Luters, *Pāvila vēstules galatiešiem skaidrojums*, tulk. Gundega Dumpe (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 176. Šādi izteikumi saistīti ne tikai ar Lutera impulsīvo raksturu, mainīgajiem uzskatiem, bet lasāmi kontekstā (komentārs pantam Vēstulē galatiešiem saistīts ar Luteram svarīgo jautājumu par attiecību starp ticību un darbiem).

<sup>44</sup> Markus Wriedt, “Continuity and competition: Luther’s call for educational reform in the light of medieval precedents”, *Reformations Old and New: Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470–1630*, Beat A. Kümin, ed. (Aldershot: Scholar Press, 1996), 179.

<sup>45</sup> Heiko A. Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 15–16.

tu to vēlies saukt) priekšā, un tev nepalīdz tradīcija. Tev jāatrod pašam savs modelis. Tā ir Rietumu privilēģija un dilemma.<sup>46</sup> Tomēr pats Lutērs nebija reliģisks individuālists – viņa reformatoriskā teoloģija bija koleģiāla – tā sākās pārrunās ar kolēģiem Vitenbergas Universitātē. Viņš nereti runāja par “mūsu teoloģiju” (piemēram, lekcijās par vēstuli Galatiešiem 1531. gadā). Plašākā nozīmē tā bija teoloģija, kas veidojās dialogā ar Bibliu un baznīcas tradīciju.<sup>47</sup> Kā raksta amerikāņu baznīcas vēsturnieks Timotijs Džordžs (*Timothy George*), reformācija bija laikmets, kad uzplauka interese par patristiku. Lutērs atsaucās ne tikai uz Augustīnu, kura sekotājs viņš bija, bet arī uz citiem senbaznīcas autoriem, piemēram, Kipriānu.<sup>48</sup> Vienprātības grāmatā, kurā apkopotas luterāņu ticības apliecības, ir daudz atsauču uz baznīctēviem, un grāmatai pievienots liecību katalogs – citāti no baznīctēvu darbiem, kas izmantoti, lai pamatotu luterāņu mācību.<sup>49</sup> Erasmus bija redaktors Augustīna, Hieronīma un Origena darbu izdevumiem, Melanhtons un arī Kalvins uzskatāmi par patristikas pētniekiem. Reformācijas raksturīgas debātes ne tikai par Bībeles, bet arī par baznīcas tēvu darbu interpretāciju.<sup>50</sup> Vienlaikus reformatoru pieeja baznīcas tradīcijai nebija statistiska – Lutērs rakstīja, ka baznīctēvi vēlējās, lai viņu izteikumi “tiktu brīvi pakļauti ikviena ticīgā spriedumam.”<sup>51</sup>

Tā kā reformāti ir fragmentējušies vairāk nekā luterāņi un viņiem nav viena vispārpieņemta konfesionālo dokumentu kopuma, par viņiem var veidoties stereotips kā par individuālismu veicinošu kristietības novirzienu. D. Makkallohs uzskata reformātus par euharistijā centrētu un tāpēc uz kopieni

---

<sup>46</sup> Diarmaid MacCulloch, *All Things Made New: Writings on the Reformation* (UK, USA etc.: Allen Lane, 2016), 11.

<sup>47</sup> Scott H. Hendrix, “The Future of Luther’s Theology”, *Dialog: A Journal of Theology* 47:2 (2008), 128.

<sup>48</sup> Mārtiņš Lutērs, *Baznīca Bābeles gūstā*, tulk. G. Dumpe (Rīga: Luterisma mantojums fonds, 2015), 13.

<sup>49</sup> F. Melanhtona sniegtajā Augsburgas ticības apliecības aizstāvībā ir retorika, ko nereti izmantojuši Romas katoļi – “viņi [šajā gadījumā katoļi, V. T.] aizstāv cilvēku viedokļus [...], pretējus baznīctēvu autoritātei” (*Vienprātības grāmata* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2012), 141. lpp.).

<sup>50</sup> Timothy George, “The Reformation and the New Ecumenism,” *Protestantism after 500 Years*, Thomas A. Howard, Mark A. Noll, ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 323.

<sup>51</sup> Mārtiņš Lutērs, *Baznīca Bābeles gūstā*, op. cit., 270.



orientētu tradīciju, kura ar disciplīnas palīdzību vienoja ticīgos. Reformāti gan likvidēja daļu viduslaiku katolicisma struktūru, taču tieši tāpēc, ka uzskatīja, ka tās kaitē kopienai.<sup>52</sup>

**4. Reformatoru dzīvesstāsti bieži gan viņu pašu, gan viņu sekotāju atstātā tikuši pārvērsti sakralizētās autobiogrāfijās, kuras strukturētas atbilstoši viņu sekotāju kopienas pieņēmumiem un vajadzībām.** Tipisks piemērs Lutera vienkāršotam, shematiskam tēlojumam ir pirmskara Latvijā izdotā mācītāja Kārļa Freudenfelda baznīcas vēstures grāmata, kas domāta skolām. Tajā ceļš, kā Lutera nāca pie uzskata par taisnošanu ticībā, aprakstīts kā pēkšņs, spilgts notikums: “Te uzreiz uzliesmoja Luteram saprašana par to, ko nozīmē ap. Pāvila vārdi gr. Romiešiem (1: 17). “Taisnais dzīvos no ticības!” [...] Tagad Lutera jutās laimīgs. Viņš bija atradis sirdsmieru; viņš bija atradis evaņģēliju. [...] Lutera bija lauzis sakaru ar pagātni; ar to viņš bija pārspējis katolicismu.”<sup>53</sup> Līdzīgi raksta mācītājs Edgars Lange: “Viņam [Luteram – V. T.] uzausa istā pestīšanas gaismā: cilvēku netaisno labi darbi, bet ticība Jēzus Kristus nopelnam. Tā bija laimīgākā stunda Lutera mūžā.”<sup>54</sup> Mūsdienā pētnieki lielākoties apšauba pārmaiņas Lutera uzskatos kā pēkšņu notikumu un pozicionē tās laika posmā starp 1515. un 1518. gadu. Līdzīgi mūsdienās daudzi apšauba, ka Lutera ir piestiprinājis 95 tēzes pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm. Šo notikumu pēc Lutera nāves ir aprakstījis Filips Melanhtons, kas pats 1517. gadā Vitenbergā nebija. Tēzes, iespējams, sūtītas pa pastu. Pirmais tēžu piestiprināšanu pie baznīcas durvīm apšaubīja katoļu vēsturnieks Ervīns Aiserlohs (*Erwin Iserloh*), kas 1961. gadā rakstīja, ka debātes, uz kurām tēzes aicināja, Vitenbergā nekad nenotika. Protestantu vēsturnieki sākumā asi reaģēja pret šo apgalvojumu, taču vēlāk daudzi pieņēma viņa iebildumus.<sup>55</sup>

Lutera un citu reformatoru ticības dzīve jāuzlūko kā meklējumu ceļš, kas nav identisks ar protestantisma novirzienu vēlāko teoloģiju un praksi. Lutera nenoliedza šķīstītavu līdz

<sup>52</sup> Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: a History*, op. cit., 606.

<sup>53</sup> Kārlis Freudenfelds, *Kristīgās baznīcas vēsture* (Rīga: Erva, 1936), 129–130.

<sup>54</sup> Edgars Lange, *Baznīcas vēsture*, II daļa (ASV: Sējējs, 1961), 26.

<sup>55</sup> Scott H. Hendrix, “Legends about Luther”. Pieejams: <http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-34/legends-about-luther.html>, skatīts 21.02.2017.

16. gadsimta 30. gadiem, kad viņš apzinājās, ka viņa izpratne par taisnošanu ticībā ir pretrunā ar ticību purgatorijai.<sup>56</sup> Luters ticēja Marijas bezgrēcībai<sup>57</sup> un sauca viņu par Debesu ķēniņieni, lai gan atzina, ka, šo vārdu lietojot, “nepieciešams ievērot mēru”.<sup>58</sup> Marijas kultu Luters ievietoja savas mācības par Dieva žēlastības primaritāti kontekstā: “viņa [*Marija* – V. T.] nedara neko – Dievs ir tas, kurš dara visas lietas.”<sup>59</sup> Cvinglijs aizstāvēja *Ave Maria* lietojumu – gan ne kā lūgšanu, bet Marijas slavinājumu. Kalvins, lai gan norādījis uz Marijas kulta pārmērībām, rakstīja par Marijas saistību ar Kristu un uzskatīja, ka evaņģēlijos aprakstītais Elizabetes piemērs ir atdarināšanas cienīgs vidusceļš starp Marijas pārmērīgu godināšanu un viņas nozīmes ignorēšanu.<sup>60</sup>

**5. Reformācija radikāli nemainīja tautas religiozitāti par spīti tās ideāliem un izvirzītajiem mērķiem.** 16. un 17. gadsimta protestantisms nav tikai veiksmes stāsts – reformācijas pētnieki mūsdienās nereti norāda uz to, kas pagātnē protestantu vidē tiktu uzskatīts par nepieņemamu – uz reformācijas nespēju mainīt sabiedrībā valdošās tendences. Reformatori cerēja, ka viņu sludinātās mācības rezultātā protestantu valstīs augs jauna paaudze, kura īstenos kristietības ideālus. Luters un viņa līdzgaitnieki dzīves beigās atzina, ka viņu sludināšanai bija ierobežota ietekme. To 16. gadsimta otrajā pusē parādīja arī vācu zemju valdnieku organizētās pārbaudes draudzēs. 1579. un 1580. gadā rīkotās draudžu vizitācijas Grūbenhāgenas hercogistē rāda, ka svētdienās baznīcas bija tukšas un ļoti neliels cilvēku skaits zināja katehismu.<sup>61</sup> Mūsdienās tiek uzskatīts, ka reformācija piedzīvoja krīzi ap Lutera nāves gadu (1546). Virknē Eiropas valstu protestantisms zaudēja ietekmi. Nav brīnums, ka 16. gadsimta otrajā pusē sākās jauns reformācijas kustību

<sup>56</sup> Diarmaid Macculloch, *The Reformation: a History*, op. cit., 122.

<sup>57</sup> Mārtiņš Luters, *Magnificat. Lūkas evaņģēlija 1:46–55 skaidrojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2016), 35.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>60</sup> Heiko A. Oberman, *The Impact of the Reformation* (Grand Rapids: W.B.Eerdmans Publishing Company, 1994), 243–244.

<sup>61</sup> Gerald Strauss, “Success and Failure in the German Reformation”, *The German Reformation: The Essential Writings*, C. Scott Dixon, ed. (Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 1999), 248.

mobilizācijas laiks, kas saistīts ar reformātiem.<sup>62</sup> Reformācijas neveiksmes daļēji saistītas ar lēno kristietības iesakpošanās procesu Eiropā, kas nebūt nebeidzās reformācijas laikā, kā arī ar faktu, ka ne tikai mūsdienās, bet arī visā kristietības vēsturē nekad nav bijis “zelta laikmeta”, kad visi kristieši vienādā mērā praktizējuši savu ticību.

Reformatori arī paši bija sava laika “bērni” – tautas reliģiozitāte nav tikai “vienkāršo” un neizglītoto masu ticība, bet skar arī eliti. F. Melanhtons praktizēja astroloģiju un uzskatīja, ka tikai dievbijīgs cilvēks spēj saprast dievišķo providenci, izmantojot astroloģiju. Viņš pamatoja astroloģijas bibliskumu ar 1. Moz 1:14 (“...lai tie [*gaismekļi debesjumā* – V. T.] ir zīmes, kas rāda laiku un mijas, dienas un gadus.”).<sup>63</sup> Astroloģija gan viņam nebija veids, kā paredzēt nākotnes notikumus, bet gan kalpoja pasaules dievišķās kārtības apzināšanai.<sup>64</sup> Karalienes Elizabetes I kronēšanas datums tika izraudzīts pēc konsultēšanās ar astrologu-matemātiķi Džonu Dī (*John Dee*). Londonā 16. gadsimta deviņdesmitajos gados slavenais astrologs Saimons Formans (*Simon Forman*) sniedza vairāk nekā 2000 konsultāciju gadā.<sup>65</sup> Gadījumos, kad par māņticību uzskatītās prakses pārsniedza atļautā robežas, sodi gan protestantu, gan katoļu zemēs bija bargi. 1540. gadā luterāņu pārvaldītajā Vitenbergā tika sadedzinātas 4 par raganām uzskatītas sievietes. Luteru uzskati šajā jautājumā neatšķīrās no tā laika Romas katoļu redzējuma. Viņš uzskatīja, ka raganas jāsadedzina arī tad, ja tās nav nodarījušas neko ļaunu, jo pietiek vien ar to, ka tās noslēgušas vienošanos ar velnu. Tāpat domāja Ž. Kalvins.<sup>66</sup> Iepriekš teiktais gan nenozīmē, ka visi reformācijas strāvojumi bija vieni jautājumā par velna eksistenci. Holandes republikā radikālākie anabaptisti uzskatīja velnu tikai par metaforu cilvēka

---

<sup>62</sup> Andrew Pettegree, “Introduction. The Changing Face of Reformation History”, *The Reformation World*, Andrew Pettegree, ed. (New York, London: Routledge, 2002), 3–4.

<sup>63</sup> Claudia Brosseder, “The Writing in the Wittenberg Sky: Astrology in Sixteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, 66:4 (2005), 559.

<sup>64</sup> Ken Kurihara, *Celestial Wonders in Reformation Gemany* (London: Pickering & Chatto, 2014), 39.

<sup>65</sup> Eric Ives, op. cit., 207.

<sup>66</sup> Hugh Trevor-Roper, *The Crisis of Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change* (Indianapolis: Liberty Fund, 1967), 126.

grēcīgumam. Burtiskā Bībeles izpratne pavēra ceļu racionālistam, kurā nebija vieta maģiskai pasaules uztverei.<sup>67</sup>

16. gadsimtā būtiski nemainījās arī attieksme pret sievieti. Luters gan uzskatīja, ka monasticisms padara laulātos par otršķirīgiem cilvēkiem baznīcā, kā arī veicina pārspīlētu aizraušanos ar labiem darbiem, kuri neko nedod pestīšanai. Celibāta vietā Luters slavēja mācītāju dzīvi laulībā un viņa paša laulības kalpoja par paraugmodeli protestantu garīdzniekiem.<sup>68</sup> Taču vienlaikus šāda attieksme glificēja patriarhālās ģimenes modeli. Šī tendence protestantu konservatīvākajā daļā saglabājusies līdz mūsdienām. Tā apgrūtina iespēju pieņemt kopdzīves modeļu daudzveidību (ne tikai parasti šajā sakarā piesauktās viendzimuma, bet arī pretēja dzimuma cilvēku partnerattiecības), lai gan protestantu vairākums neuzskata laulību par sakramentu, un tāpēc teoloģiski protestantiem nevajadzētu būt problēmai ar to, ka pāris dzīvo kopā jau pirms laulību ceremonijas vai nemaz neplānojot to.<sup>69</sup> Tas nozīmē atzīt kopdzīves modeļu mainīgo raksturu gan Bībelē, gan vēstures gaitā. Anglijā līdz pat 1753. gada Laulību likumam, kas formalizēja laulību noslēgšanas procedūru, daudzi pāri neslēdza laulības baznīcā, jo tika uzskatīts, ka abu partneru brīva piekrišana, nevis ceremonija baznīcā ir pamatnosacījums kopdzīvei.<sup>70</sup> Protestantisma nesakramentālais skatījums uz laulību gan ne-traucēja pārmantot no viduslaiku katolicisma kopumā negatīvo

---

<sup>67</sup> Gary K. Waite, "A Reappraisal of the Contribution of Anabaptists to the Religious Culture and Intellectual Climate of the Dutch Republic", *Religious Minorities and Cultural Diversity in the Dutch Republic*. August den Hollender, Alex Noord, Mirjam van Leen, Anna Voolstra, ed. (Leiden, Boston: Brill, 2014), 24.

<sup>68</sup> Diarmaid MacCulloch, *Silence: a Christian History* (London, New York etc.: Penguin Books, 2014), 129.

<sup>69</sup> Ja pieņemam, ka visa dzīve ir sakramentāla, tad iespējams uzskatīt cilvēku kopdzīvi tās dažādās formās un cilvēku draudzības šī vārda plašākā nozīmē par sakramentālām, t.i., tādām, kurās atklājas Dieva žēlastība. Līdz ar to arī sakramentālists būtībā neizslēdz šajā rakstā proponēto ietverošo skatījumu. Visa dzīve kā sakraments – tas ir pazīstams britu protestantisma novirziena – kvēkeru teoloģisks koncepts. Skat. "All of life is a sacrament". Pieejams: <https://quakerlexicon.wordpress.com/2010/01/14/all-of-life-is-a-sacrament/>, skatīts 27.09.2017.

<sup>70</sup> Anders Bergquist, "Marriage in England, Past and Present", *Towards Closer Unity: Communion of the Porvoo Churches 20 Years*, Beate Fagerli, Leslie Nathaniel, Tomi Karttunen, ed. (Porvoo Communion of Churches, 2016), 200.

skatījumu uz seksualitāti, kā arī centienus pakļaut cilvēku kopdzīvi unifikācijai un kontrolei.

Reformatoru pieeja gribot negribot sašaurināja sievietes telpu – līdz ar klosteru likvidāciju zuda, lai arī ierobežotā, taču autonomā dzīves telpa sievietēm. Reformācija tiešā veidā neveicināja sievietes lomas paplašināšanos baznīcā. Līdzīgi kā daudzi tālaika cilvēki, arī Lutera uzskatīja, ka “sieviete pilnībā nevalda pār sevi. Dievs radījis viņas ķermeni, lai viņa būtu kopā ar vīrieti un radītu bērnus.”<sup>71</sup> Vispārējās priesterības ideja pavēra ceļu sieviešu ordinācijas teoloģiskam pamatojumam, taču praksē tas tika īstenots daudz vēlāk. 1543. gadā Anglijas parlaments aizliedza sievietēm, izņemot pie sociāli augstākām kārtām piederošām, lasīt Bībeli. Sabiedrības augšgalā esošām sievietēm bija aizliegts lasīt Bībeli priekšā citām skaļi. Vienlaikus reformācijas laikā netrūka piemēru, kur sievietes aktīvi iestājās par reformācijas ideju izplatību. Norvēģijā ietekmīgā aristokrāte Ingera no Austrātes (*Inger of Austraat*) vadīja opozīciju pret katolicismam uzticīgo arhibīskapu.<sup>72</sup> Anglijā svarīga loma baznīcas reformēšanā bija Elizabetei I.<sup>73</sup> Par sievietes tiesībām sludināt iestājās daļa protestantu radikāļu. 17. gadsimta kvēkeru kustībā Anglijā sievietēm bija liela loma. Margareta Fella (*Margaret Fell*) 1669. gadā publicēja *Women Speaking Justified*, kur citēja piemērus no Bībeles, lai pamatotu sieviešu sludināšanu.<sup>74</sup> 16. gadsimta 20. gadu Šveices anabaptistu kustībā aktīvi iesaistījās sievietes, izraisot ne tikai katoļu, bet arī birģeru reformācijas piekritēju nepatiku, kas rezultējās tajā, ka anabaptistu vadītāji ierobežoja savu piekritēju radikālismu.<sup>75</sup> Daudziem anabaptistiem likās svarīgi pasvītrot,

<sup>71</sup> Martin Luther, “To Three Nuns”, *Luther. Letters of Spiritual Counsel*, Theodore G. Tarpert, ed. (Louisville: John Knox Press, 2006), 271.

<sup>72</sup> Merry E. Wiesner-Hanks, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 217.

<sup>73</sup> Ar Elizabeti I saistīts interesants fakts, kas norāda uz katolicisma un protestantisma mijiedarbību – uz viņu attiecinātais tituls “karaliene-jau-nava” atgādina par kultu, kas saistīts ar pirms Elizabetes I valdīšanas iznīcinātu, bet vēl 16. gadsimta plašās tautas masās godātu Marijas atveidu (*Virgin Queen of Walsingham*). Jaroslav Pelikan, *Mary Through Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 161.

<sup>74</sup> Peter G. Wallace, *The Long Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750* (London: Palgrave, 2012), 205.

<sup>75</sup> Diarmaid MacCulloch, *Silence: a Christian History*, op. cit., 141–142.

ka viņi neuzskata sevi par kristietības novirzienu, kas sācis visu “no nulles”, bet apzinās sevi kā reformācijas kustības daļu. 1664. gadā Amsterdamas menonītu vecājs T. van Sitterts (*van Sittert*) publicēja apoloģiju, kurā uzsvēra, ka menonītiem nav nekā kopīga ar Minsteres vardarbīgajiem reliģiskajiem entuziastiem un ka, viņaprāt, menonītu teoloģija ir saskaņā ar Lutera agrīnajiem darbiem.<sup>76</sup>

Plaši sabiedrības slāņi, gan katoļi, gan protestanti, bija negatīvi noskaņoti ne tikai pret jūdiem, bet arī pret islāmu. 1456. gadā pāvests Kaliksts III izdeva bullu, kurā aicināja sprediķos brīdināt no islāma. Franciskāņu mūks Džovanni no Kapistrano (*Giovanni da Capestrano*) 15. gadsimta svētrunās stiprināja karavīru cīņas sparū ar piemēriem no islāmticīgo īstenotām darbībām, kuras tika uzskatītas par Dieva zaimošanu. Islāmticīgos viņš sauca par suņiem un Muhamedu – par gigantisku suni.<sup>77</sup> Lutera attieksme pret Osmaņu impērijas invāziju Eiropā bija divdabīga – no vienas puses, viņš uzskatīja, ka karš Ungārijā sniedz reformācijas piekritējiem jaunas iespējas, jo katoliskā Eiropa ir aizņemta ar turku atvairīšanu. No otras puses, turkus viņš uzskatīja par sātana aģentiem patieso kristiešu cīņā pret antikristu, kuru Lutera identificēja ar pāvestu. Vēlāk viņš teica, ka visiem kristiešiem jāiesaistās karā pret turkiem.<sup>78</sup>

Reformācija nemainīja arī attieksmi pret homoseksualitāti. Viduslaiku baznīca apsūdzēja sodomijā grupas, kuras bija opozīcijā oficiālajai baznīcai, piemēram, albigiešus, tādējādi izmantojot sabiedrībā valdošās fobijas. Gan sodomijas praktizētāji, gan reliģiskie disidenti tika kategorizēti kā herētiķi – saskaņā ar Augsburgas pilsētas likumu kodeksu (1276) pirmie bija laicīgi herētiķi, kurus jātiesā pilsētas tiesai, bet otrie – reliģiski, kuru lietas jāizskata garīdzniecībai. Abos gadījumos nodarījums tika uzskatīts par vēršanos pret kristietību, kas sodāms ar nāvi sadedzinot.<sup>79</sup> Protestanti līdzīgā veidā vainoja

---

<sup>76</sup> John D. Roth, “How To Commemorate a Divison? Reflections on the 500<sup>th</sup> Anniversary of the Lutheran Reformation and its Relevance for the Global Anabaptist-Mennonite Church Today,” *The Mennonite Quarterly Review*, XCI: 1 (2017), 20.

<sup>77</sup> Peter G. Wallace, op. cit., 221.

<sup>78</sup> Ibid., 222.

<sup>79</sup> Helmut Puff, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400–1600* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), 18.

sodomijā Romas katoļus, ar aizdomām uzlūkojot celibātā dzīvojošo garīdzniecību. Toties gan katoļi, gan protestanti bija vienoti pieņēmumā, ka turki un islāmticīgie kopumā praktizē sodomiju.<sup>80</sup> Reformācijas laika negatīvā attieksme pret sodomiju gan nenozīmēja, ka reformācijas pārstāvjiem bija sveša homoseksuāla prakse. Cvinglija sekotājs, bijušais katoļu priesteris Verners Šteiners (*Werner Steiner*), kuram bija svarīga loma Šveices reformācijā, 1541. gadā tika apsūdzēts epizodē, kas bija notikusi 1518. gadā, – viņš bija masturbējis kopā ar kādu laukstrādnieku. V. Šteintera atzīšanās bija pilna ar homoerotiskām detaļām. Šteintera piederība sociāli augstākai sabiedrības daļai, kā arī reformācijas sekotāju bažas, ka šis gadījums piesaistīs katoļu kritiķu uzmanību, pasargāja viņu no nāvessoda. Viņam piesprieda mūža arestu mājās.<sup>81</sup>

### Noslēgums

Daudzi no pagātnes mītiem, kas saistīti ar reformāciju, mūsdienās ir apzināti. Tomēr jāreķinās, ka mēs turpinām radīt jaunus mītus. Centieni meklēt vienojošās iezīmes starp konfesijām, lai cik labi un atbalstāmi tie būtu, var pārāugt vēlmē notušēt nopietnas un grūti pārvaramas vēsturiski veidojušās atšķirības starp tām. Reformācija, lai gan ar to saistās sašķeltība un ticības kari, nav uzskatāma par traģisku kļūdu vai neizdevušos projektu. Kā raksta amerikāņu episkopāļu teologe Merilina Makkorda Adamsa (*Marylin McCord Adams*), 16. gadsimta reformācijas rezultātā radās iespēja praktizēt kristietību alternatīvos veidos, kādi nebija iespējami pirms tam. Viņa arī uzskata, ka prasība pēc palikšanas “vienā prātā” vienpusīgi izslēdz evaņģēlija pravietisko dimensiju, kas met izaicinājumu pastāvošajām struktūrām.<sup>82</sup> Problemātisks ir arī ekumeniskā dialogā dažkārt izteiktais viedoklis, ka jāizvairās no lēmumiem (piemēram, par sieviešu ordināciju), kuri atsvešinātu katoļus un pareizticīgos. Sekojot šai loģikai, nebūtu iespējamas gandrīz nekādas būtiskas pārmaiņas konfesiju dzīvē.

<sup>80</sup> Diarmaid Macculloch, *The Reformation: a History*, op. cit., 623.

<sup>81</sup> Helmut Puff, op. cit., 97–100.

<sup>82</sup> Marylin McCord Adams, “Recent Developments in the Anglican Communion, or Ecumenism Misapplied,” *Modern Believing* 52:3 (2011), 8.

Nenoliedzami, Zviedrijas luterāņu arhibīskapes Antjes Jakelēnas (*Antje Jackelén*) un pāvesta Franciska apkampšanās Lundā 2016. gadā bija brīdis ar lielu simbolisku kapitālu – pāvestu miera sveiciena laikā dievkalpojumā apkampa sievietē arhibīskape, kura vada par liberālu uzskatītu luterāņu baznīcu, kura visos līmeņos ir atvērta ne tikai sieviešu ordinācijai, bet arī seksuālo minoritāšu iekļaušanai. Tomēr notikuma lomu nevajadzētu pārspīlēt, jo ir virkne jautājumu, kuros Romas katoļi un daudzas Rietumu luterāņu baznīcas tik drīz un varbūt nekad neradīs kopīgu valodu. Jau atceļā no Lundas uz Romu pāvests, atbildot uz žurnālistu jautājumu par sieviešu ordināciju, atsaucās uz pāvesta Jāņa Pāvila II rakstīto un teica, ka katoļu baznīca šajā jautājumā savu pēdējo vārdu ir teikusi.<sup>83</sup> Pazīstamais vācu luterāņu teologs Eberhards Jīngels (*Eberhard Jüngel*) grāmatā, kurā viņš kritizē katoļu un luterāņu vienošanos par kopīgu izpratni par taisnošanu, polemiski vaicā, kā šīs vienošanās tekstā ietvertās atziņas iespējams saskaņot ar pāvesta izsludinātajām Jubilejas gada atļaidām.<sup>84</sup> Atšķirības uzskatos par baznīcu un hierarhijas lomu starp katoļiem un luterāņiem vēl aizvien ir lielas. Tas pats attiecas arī uz anglikāņiem. Anglikāņu-Romas katoļu starptautiskā komisija<sup>85</sup> savos dokumentos paudusi uzskatu, kas akcentē

<sup>83</sup> Laurie Goodstein, “Pope Francis Says Ban on Female Priests Is Likely to Endure”. Pieejams: [https://www.nytimes.com/2016/11/02/world/europe/pope-francis-women-priests.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2016/11/02/world/europe/pope-francis-women-priests.html?_r=0), skatīts 21.02.2017.

<sup>84</sup> Eberhard Jüngel, *Justification: The Heart of the Christian Faith. A Theological Study with an Ecumenical Purpose* (London, New York, etc.: Bloomsbury, 2001), xxxii.; Šeit gan jāpiezīmē, ka citētā grāmata nav bez problēmām – Jīngels lielākoties izmantojis vācu luterāņu autorus, izņemot reformātu K. Bartu un dažus katoļu autorus (H. Kingu), un ignorējis britu-amerikāņu dažādu konfesiju teologu darbus.

<sup>85</sup> Šī komisija dibināta 1967. gada optimistiskajā gaisotnē, kas valdīja ekumeniskajās attiecībās pēc 2. Vatikāna koncila. Mūsdienās komisija kritizēta par tās locekļu sastāvu – lielākā daļa tajā darbojošos anglikāņu bija no ASV un Anglijas un piederēja pie anglikānisma augstbaznīciskā spārna, kas tradicionāli vairāk nekā liberāli un evaņģelikāli ieinteresēts kontaktos ar katoļiem. Mūsdienās vairums skaitliski augošo anglikāņu draudžu ir Āfrikā un Āzijā, un tās pieder evaņģelikāļu tradīcijai. Tas nenozīmē antikaticismu – ikdienā Afrikas kristiešus nereti vieno kopīgie apdraudējumi (vajāšanas, sociāli ekonomiskas problēmas), tomēr evaņģelikālisms kopumā ir eklesioloģiski un sakramentāli tālu no katicisma. Dwight Longenecker, “Is Ecumenism between Catholics and Anglicans over?” Pieejams: <https://cruxnow.com/faith/2015/05/05/is-ecumenism-between-catholics-and-anglicans-over/>, skatīts 03.04.2017.



koleģialitāti (pāvests darbojas kopā ar citiem bīskapiem – viņam “piešķirtā primaritāte nozīmē, ka pēc konsultēšanās ar citiem bīskapiem viņš var runāt viņu vārdā un paust viņu viedokli” (20. §)). Komisija arī konstatējusi, ka mūsdienās daudzi katoļu teologi vairs neuzskata, ka eksegētiski iespējams skaidrot tos Bībeles tekstus, kuri tradicionāli katolicismā izmantoti apustuļa Pētera īpašās lomas pasvītrosānai (Mt. 16:18, 19; Lk. 22:31, 32; Jņ. 21:15–17), tādā pašā veidā kā agrāk (24. §).<sup>86</sup> Taču Romas katoļu baznīcā komisijas ziņojums izraisīja tradicionālistu kritiku, īpaši par to, ka arī anglikāņi katolicisma izpratnē varētu tikt uzskatīti par baznīcu, un par pāvesta lomas mazināšanu. Kritika pausta arī Kristiešu vienības veicināšanas pontifikālās padomes dokumentā (1991. gads), kurā izcelta pāvesta loma.<sup>87</sup> Pēc Otrā Vatikāna koncila tika izveidotas katoļu bīskapu konferences un vairāk nekā agrāk tiek īstenots princips, ka Romas bīskaps koleģiāli pārvalda baznīcu kopā ar citiem bīskapiem, taču Romas katoļu baznīcas struktūra vēl aizvien ir piramidāla un nevis demokrātiska, un arī bīskapu vara tajā nav leģitīma bez saistības ar pāvestību kā institūciju – “bīskapu kolēģijai ir autoritāte vienīgi tad, ja tā ir vienota ar Romas pāvestu kā tās vadītāju.”<sup>88</sup> Otrā Vatikāna koncila dekrēts par ekumenismu arī runā par reformāciju, kas turpinās (*Unitatis Redintegratio*, 6), tomēr dekrēts to nesaista ar eklesiālām reformām, bet gan ar disciplināru problēmu risināšanu un doktrinālu uzstādījumu formulēšanu (uzmanīgi piebilstot, ka “ticības depozīts” paliek neskarts).<sup>89</sup> Uz katoļu un protestantu eklesiālo modeļu nesavietojamību norāda arī katoļu autori – kardināls Valters Kaspers (*Walter Kasper*) raksta, ka “protestantiskais baznīcas komūnijas modelis un katoliskais

---

<sup>86</sup> “Authority of the Church I (1976)”. Pieejams: [http://www.anglicancommunion.org/media/105230/ARCIC\\_I\\_The\\_Authority\\_of\\_the\\_Church\\_I.pdf](http://www.anglicancommunion.org/media/105230/ARCIC_I_The_Authority_of_the_Church_I.pdf), skatīts 03.04.2017.

<sup>87</sup> “The Catholic Church's Response to the Final Report of ARCIC I”. Pieejams: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_1991\\_catholic-response-arcici\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1991_catholic-response-arcici_en.html), skatīts 03.04.2017.

<sup>88</sup> *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 240.

<sup>89</sup> “Unitatis Redintegratio”. Pieejams: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html), skatīts 03.07.2017.

modelis, kas paredz vienību, kas balstīta Vārdā, sakramentā un bīskapa amatā (ieskaitot Pētera kalpošanu), [...] nav savienojami.”<sup>90</sup> Hierarhiskā izpratne ietekmē arī katoļu garīgās prakses, kurās liela loma ir idejai par paklausību baznīcai un vadītāja (priestera vai cita) autoritatīvu vietu garīgajā dzīvē, tāpēc protestantismā šīs prakses, manuprāt, izmantojamas tikai pielāgotā veidā. Garīgās prakses neeksistē ārpus vēsturiskā un teoloģiskā konteksta. Protestantisms akcentē vietējās draudzes lomu garīgajā dzīvē un cilvēku kopīgo garīgo izaugsmi, mācoties vienam no otra. Izaugsme notiek, ne akli paklausot autoritātēm, bet radošā dialogā, arī strīdā ar tām.

Par spīti vēlākos gadsimtos tapušos reformācijas aprakstos atrodamiem stereotipiem un vienkāršojumiem nav noliedzams, ka tā bija izaicinājums autoritātei, kam bija ne tikai teoloģiskas, bet arī sociālas sekas – ja mirušo likteni dzīvie nevar iespaidot, tad kāda jēga ir tūkstošiem brālību Eiropā, kuras nodarbojas tieši ar to, lai būtu starpnieces starp dzīvajiem un mirušajiem? Ja nav vajadzīgs no priestera saņemt grēku piedošanu, tad kādas ir attiecības starp lajiem un garīdzniekiem?<sup>91</sup> Jau 1517. gadā Luters, kas tolaik vēl galvenokārt vērsās tikai pret grēku atļaidēm un nevis pāvestu, vienā no savām 95 tēzēm rakstīja: “Ikvienš paties kristietis, vai viņš būtu dzīvs, vai miris, ir visu Kristus un baznīcas dārgumu līdzmantinieks.”<sup>92</sup> Darbā “Baznīca Bābeles gūstā” Luters saka: “Mēs visi, kas esam kristīti, esam priesteri.”<sup>93</sup>

Tieši attieksmē pret baznīcu, manuprāt, meklējama reformācijas paliekošā nozīme. Kā raksta baznīcas vēsturnieks Heiko Obermans (*Heiko Oberman*): “Reformāciju var uzskatīt par revolūciju tikai tiktāl, cik to attiecina uz cīņu pret baznīcu, kas iemiesota Pāvesta valstī, un pret hierarhisko baznīcu kā

---

<sup>90</sup> Walter Kasper, *Martin Luther: An Ecumenical Perspective* (New York: Paulist Press, 2016), 29.

<sup>91</sup> Eric Ives, op. cit., 84.

<sup>92</sup> “Mārtiņa Lutera 95 tēzes”. Pieejams: <http://www.janabaznica.lv/luters/martina-lutera-95-tezes/>, skatīts 21.02.2017.

<sup>93</sup> Mārtiņš Luters, *Baznīca Bābeles gūstā*, op. cit., 91. Sacītais gan nenozīmē, ka Luters noliedza garīgā amata lomu: “šo varu [t.i., tiesības sludināt un izdalīt Sv. Vakarēdienu, V. T.] nevienam neklājas izmantot citādi kā vien ar draudzes piekrišanu jeb acinājumu.” (Ibid., 94).

augstāko autoritāti un pēdējo instanci laicīgās un garīgās lietās.<sup>794</sup> Taču, kā parādīts iepriekš šajā rakstā, šī cīņa nebija nekas jauns, tā vērojama visos viduslaikos kā Romas baznīcas pretenziju uz augstāko varu apstrīdējums. Reformācija pacēla jaunā pakāpē cīņu pret viduslaiku baznīcas uzurpēto varu. Anglijas baznīcas trīsdesmit deviņi artikuli (1563. gads) deklarē, ka arī vispārējie koncili var maldīties (XXI artikuls).<sup>95</sup> Augsбургas ticības apliecības VII artikulā, noraidot tiekšanos uz centralizāciju un unifikāciju, teikts, ka “patiesai baznīcas vienībai pietiek ar vienprātību evaņģēlija mācībā un sakramentu pārvaldīšanā.”<sup>96</sup> Mārtiņš Hemnics (*Martin Chemnitz*) rokasgrāmatā mācītājiem (1591. gadā) raksta: “Patiesai Baznīcas vienībai nav nepieciešams, lai ārējā kārtībā, kas ir cilvēku iedibināta, viss tiktu noturēts vienādi, bet gan – lai būtu viens pamats.”<sup>97</sup> Kritisku attieksmi pret baznīcu kā struktūru daudzi protestantu teologi pauduši arī vēlāk – Pauls Tillihs (*Paul Tillich*) 20. gadsimtā rakstīja, ka “jebkura reliģiska autoritāte var kļūt heteronoma.”<sup>98</sup> Anglikāņu bīskaps Deivids Dženkinss (*David Jenkins*) ir rakstījis par baznīcu kā paradoksu – tā ir reizē neiespējama un

<sup>94</sup> Heiko A. Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 202.

<sup>95</sup> “The Thirty-nine Articles”, *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, John H. Leith, ed. (Louisville: John Knox Press, 1982), 273. Citētais artikuls gan sākas ar mūsdienās problemātisku apgalvojumu par to, ka vispārējos koncilus nevar sasaukt bez valdnieku lēmuma. Tā ir liecība tā laika anglikāņu (un daudzu citu protestantu) politiskajai teoloģijai, kas baznīcu darīja atkarīgu no valsts.

<sup>96</sup> “Augsburgas ticības apliecība”. Pieejams: [http://www.lelb.lv/lv\\_old/?ct=augsburga](http://www.lelb.lv/lv_old/?ct=augsburga), skatīts 26.02.2017. Luterānismā ir dažādi skaidrojumi par Augsburgas ticības apliecības eklesioloģiju. Somu bīskaps Mati Repo (*Matti Repo*) izdala funkcionālo interpretāciju, kas vairāk akcentē vispārējo priesterību, un apgalvo, ka konkrēta eklesiālā modeļa izvēle ir baznīcas pašas ziņā, un ontoloģisko interpretāciju, kas apgalvo, ka Dievs ir ne tikai iedibinājis sludināšanu, bet nošķīris no citiem cilvēkiem šim mērķim garīdzniekus. Matti Repo, “What Do We Mean by “Order”? A Lutheran Perspective,” *Towards Closer Unity: Communion of the Porvoo Churches 20 Years*, Beate Fagerli, Leslie Nathaniel, Tomi Karttunen, ed. (Porvoo Communion of Churches, 2016), 140.

<sup>97</sup> Mārtiņš Hemnics, *Enhiridions*, tulk. Erlands Ermiks (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2000), 150.

<sup>98</sup> Paul Tillich, *Perspectives on 19<sup>th</sup> & 20<sup>th</sup> century Protestant Theology* (New York, Evanston, London: Harper & Row Publishers, 1967), 26. Heteronomija P. Tilliha izpratnē nozīmē to, ka cilvēks drošības meklējumos pakļaujas kādai autoritātei tiktāl, ka vairs nedomā kritiski.

nepieciešama. Tās vēsturē ir daudz negatīva un paštaisnības, tā nav pašvērtība, lai gan bieži ir tā sevi uztvērusi, bet tajā pašā laikā tā ir nozīmīga, jo liecina par to, ka Dievs sevi dod pasaulei.<sup>99</sup>

Manuprāt, korektāk būtu runāt par šo attieksmi plašāk nevis kā protestantisku, bet protestējošu principu kristietībā. Mūsdienās kritisku eklesioloģiju katolicismā konstruē atbrīvošanās teologi. Jezuītu priesteris Alvaro Magana (*Alvaro Magana*) raksta, ka atbrīvošanās eklesioloģija pasvītro, ka “kristieša eksistence kopienā ir svarīgāka par organizatoriskām un funkcionālām atšķirībām tajā.”<sup>100</sup> Huans Segundo (*Juan Luis Segundo*) eklesioloģijas problemātikai veltītā grāmatā analizē Fjodora Dostojevska romānā “Brāļi Karamazovi” atrodamo leģendu par lielinkvizitoru. Viņa skaidrojumā lielinkvizitors nespēj pieņemt, ka Kristus cilvēkiem dāvā brīvību, kura, lai arī ir būtiska dāvana, nes sāpes, jo cilvēku atstāj nedrošā īstenībā.<sup>101</sup> Tas lai ir reformācijas atceres atgādinājums mums neatkarīgi no konfesionālās piederības – neļauties kārdinājumam palikt mānīgā drošībā, kurā mūsu vietā visu lemj citi, pat ja tas notiek augstu ideālu vārdā. Labākais veids, kā turpināt reformācijas tradīcijas, ir nevis raudzīties uz to kā muzejisku un tāpēc nemaināmu, dogmatiski “iebalzamētu” lielumam, bet iet tālāk, uzdodot jaunus, mūsu laikam būtiskus jaunājumus un sniedzot jaunas atbildes.

## Summary

### ***Reformation between Myths and History***

*Reformation is a social-cultural phenomenon that has been widely interpreted through centuries and has served contradicting ideological purposes – nationalism, xenophobia but also freedom, democracy and critical thinking. The purpose of this article is to*

<sup>99</sup> David Jenkins, *Still Living with Questions* (London: SCM Press, 1990), 145–146.

<sup>100</sup> Alvaro Quiroz Magana, “Ecclesiology in the Theology of Liberation,” *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, ed. (Maryknoll: Orbis Books, 1996), 187.

<sup>101</sup> Juan Luis Segundo, *The Community Called Church: A Theology for a New Humanity* (London, New York etc.: Gill and Macmillan, 1980), 88.

*analyse some myths surrounding the Reformation and Protestantism (for example, an idea that Protestantism is too individualistic or that the borders between the Counter-reformation and the Reformation are clearly defined). We continue creating mythology – if in the past differences between Roman Catholicism and Protestantism were overemphasised nowadays there is a tendency for the sake of ecumenical dialogue to stress the common features and the tragic consequences of the split in the 16<sup>th</sup> century. The author is looking for the middle ground between these views arguing that Protestantism is a wider phenomenon than the 16<sup>th</sup> century religious differentiation. Dissenting element can be found also in the Catholic liberation ecclesiology that makes us aware of danger of exaggerating the role of the church and hierarchy. Perhaps one of the greatest benefits the Protestant thought has given Christianity is its attitude towards the church that opened the way for understanding the Christian community not as a hierarchically static structure but as people of God, sojourners looking for God together. At the same time we should acknowledge that this concept has been often distorted by Protestant orthodoxies and fundamentalism. There is also a tendency to uncritically accept the Roman Catholic spirituality but according to the author's opinion in a Protestant setting it is possible only selectively because Protestantism (at least in its liberal mainline version) emphasises spiritual growth in local communities, in small groups, at grass-roots level without relying on one spiritual authority.*

## KAM PIEDER REFORMĀCIJA?

**Andris Priede**, *Dr. hist. eccl.*,  
*LU Teoloģijas fakultātes docents*

2017. gadu daudzās pasaules valstīs un tautās atzīmēja kā reformācijas jubilejas gadu. Apbrīnojami plašai reformācijas jubilejas svinību notikumu secībai spējām sekot arī Latvijā, kur lepojāmie ar dažādām jubilejas izstādēm un zinātniskajām konferencēm. 20. janvārī jubilejas gada kamanās ielēca mākslas muzejs Rīgas Birža, atklājot luterāņu, reformātu, katoļu un anglikāņu reformācijām veltītu grafikas izstādi. Līdz ar 2017. gada pavasara sauli Rīgā uz dziedāja vēl vesela izstāžu plāva – 2. martā reformācijas piemiņas medaļu izstādi atklāja Rīgas Vēstures un Kuģniecības muzejs ar sekojošu diskusiju “Reformācijas metamorfozes” starp anglikāņu kapelāni jeb luterāņu bīskapi J. Jērumu-Grīnbergu un LU Teoloģijas fakultātes pasniedzēju A. Priedi; 10. martā izstādi “Evaņģēlija gaismā” atklāja LU Akadēmiskā bibliotēka; 17. martā LU konferences “Reformācija mūsdienu pasaulē” ietvaros izstādi “Reformācija un Latvijas Universitāte” atklāja LU bibliotēka.

Reformācijas tēmai veltītu starpdisciplināro konferenču un zinātnisko semināru rīkošanas sacensībās iesaistījās galvenās Latvijas reformētās konfesijas, augstskolas un zinātniskie institūti, vēstures un novadpētniecības muzeji. Reformācijas historiogrāfijas izvērtējums 2017. gadā organizētajās zinātniskajās konferencēs vien būtu vesela zinātniska darba vērts. Vasarā reformācijas notikumus izspēlēja arī bērnu un jauniešu, un skautu atpūtas nometņu dalībnieki.<sup>1</sup> Turklāt katru šādu

<sup>1</sup> “F. S. E.” jeb Eiropas Skautu federācijas jaunieši gadskārtējās Skautu dienās Mazirbē tematiski Lielo spēli veltīja reformācijas konsekvencēm Lībiešu krastā; Rīgas Doma draudze Vasaras nometnē Mērsragā ielūdza divu konfesiju Latvijas Universitātes un Lutera Akadēmijas pasniedzējus

notikumu pavadīja piemērotas uzrunas ar atgādinājumu par reformācijas nozīmi un ieguldījumu mūsu nācijas likteņgaitās.

Ko visā šajā notikumu ritumā varētu nosaukt par paliekošāko ieguldījumu reformācijas jubilejas gada piemiņas iemūžināšanā Latvijā? Kopš 2017. gada Rīgas kartē ierakstīts arī Reformācijas laukums, kā 9. februārī titulēja laukumu Rīgas Sv. Pētera baznīcas priekšā. Par A. Knopkena sprediķošanu Sv. Pētera baznīcā vēsta pie šīs pašas baznīcas galvenā joma kolonnas atklātā tēlnieka Jāņa Strupuļa darinātā piemiņas plāksne ar Mārtiņa Lutera attēlu. Laukuma un piemiņas plāksnes atklāšanu ar savu klātbūtni pagodināja Latvijas un Vācijas valstu prezidenti, Rīgas Dome un četru lielāko Latvijas luterisko konfesiju (LELB, LELBĀL, Konfesionāli Luteriskās un Vācu Evaņģēliski luteriskās) pārstāvji. Notikumā zīmīgu pateicību par reformācijas piemiņas iedzīvināšanu arhibīskaps J. Vanags izteica Rīgas Domei un, citēju, “birģermeistaram Nilam Ušakovam”, tādējādi velkot paralēles ar Rīgas rātskungu un Rīgas vēsturisko birģermeistaru lomu pilsētas reliģiskajā dzīvē 16. gadsimtā.

Taču, ja uzdotu jautājumu visu šo grūti saskaitāmo notikumu organizatoriem, tieši par kādas reformācijas piemiņas svinībām ir runa, tad atbildes nebūtu vienādi fokusētas uz Vitenbergas Universitātes teoloģijas profesora Dr. Mārtiņa Lutera 95 tēžu publicēšanu 1517. gadā vien. Citādi notikuma piemiņu būtu atzīmējuši vieni paši luterāņu konfesijas piederīgie, bet sekulārā sabiedrība un pārējās konfesijas aprobežotos ar apsveikumu atsūtīšanu. Taču notika pretējais, par reformām un reformācijām konferencēs un semināros aizrautīgi diskutēja ne tikai luterāņu garīdznieki, bet arī augstskolu mācītbspēki un mākslas vēsturnieki; reformācijas svētku luterāņu dievkalpojumiem ekumenisku dimensiju piešķīra dažādu konfesiju delegātu klātbūtne; savas reformu paketes sabiedrībai piedāvāja pat dažādu valsts institūciju ierēdņi, piemēram, Valsts kancelejas priekšlikums Latvijas valsts pārvaldes reformai vai Latvijas izglītības sistēmas reformu procesa intensifikācijas programmas. Tāpēc varbūt ar vislielāko konkrētību attiecībā

---

uz diskusiju par reformācijas nozīmi Latvijas baznīcas vēsturē; katoļu Nabadzīgā Bērna Jēzus (P. I. J.) ordeņa Eiropas reģiona jaunākā gadagājuma māsas formatīvā salidojumā Aglonā ielūdza LU pasniedzēju uz apaļo galdu par reformācijas un Vatikāna II koncila paralēlēm.

uz reformācijas konsekvencu attiecināšanu uz Latvijas vēsturi izcēlās Rīgas Dome, jo komentārs zem Reformācijas laukuma ielu zīmes vēstī, ka laukums nav veltīts vienīgi tālajā Vitenbergā pirms 500 gadiem tapušo Dr. M. Lutera 95 tēzu piemiņai, bet arī pašas Rīgas reformācijai pēc Sv. Pētera draudzes kapelāna A. Knopkena un Rīgas rātes sekretāra J. Lomillera iniciatīvas piecus gadus vēlāk. Tieši tāpat jāuzteic mākslas muzeja Rīgas Birža grafikas izstādes koncepts, reformācijas jubilejai veltīto izstādi prezentējot plaša laika spektra robežās. Izstādē redzami grafikas darbi pārstāvēja dažādu Eiropas tautu mākslinieku paaudzes, sākot no 15. gadsimta vidus un beidzot ar 20. gadsimta pirmo pusi. Izstādes kuratori neslēpa, ka kristietības reformu vēsmas Rietumeiropas mākslas darbos nojaušamas jau krietnu gadsimtu pirms 1517. gada, savukārt absolūtais vairākums šodienas protestantisma tradīcijā izaugušo Eiropas tautu un nāciju, tieši kā minētajā gadījumā ar Rīgas reformāciju, uz reliģisko pārmaiņu ceļa nostājās krietni pēc 1517. gada. Turklāt Rīgas Biržā varējām apbrīnot ne tikai luterisko mākslinieku veltījumus Dr. Mārtiņam Luteram vai Filipam Melanhtonam, bet arī Ž. Kalvina reformu ceļu iedzīvinājušās Nīderlandes lielmeistara Rembranta lapas, anglikāņu katedrāļu zīmējumus vai pārsvarā katoliskajā Francijā dzimušā grafiķa G. Dorē (*Gustave Doré*) darinātās Bībeles ilustrācijas. Bet tādā gadījumā, ja reiz protestantiskās reformācijas ir vairākas un ja kalviniskajai Nīderlandei vai anglikāņu Anglijai 1517. gada notikumi Vāczemē, izrādās, nav atskaites punkts pašu zemju reliģiskajām pārmaiņām, tad kas mums tomēr liek 1517. gada 31. oktobra tēžu pienaglošanu pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm joprojām saukt par epohālu pavērsienu Rietumeiropas kristietības vēstures plūdumā un ar vērienu atzīmēt šī notikuma jubileju?

Atbilde par to, kāpēc 1517. gads tomēr ir un paliek emblemātisks griežņu punkts ne tikai luterisko konfesiju, bet arī pārējo Eiropas evaņģēlisko nāciju vēsturē, un kāpēc vairāk vai mazāk vērienīgi šo gadu atzīmē arī pārējās Eiropas institūcijas, saistāma ar baznīcas vēstures kā zinātņu disciplīnas metodoloģiju – ar baznīcas vēstures periodizāciju un ar terminoloģijas “reforma” vai “reformācija” precizēšanu.

Baznīcas vēstures kursā nemēdz norādīt uz vienu konkrētu datumu, kas noslēgtu vai ievadītu tādu vai citu baznīcas



vēstures periodu. Tas attiecas uz ikvienu no četriem galvenajiem baznīcas vēstures periodiem: pētnieki nosauc konkrētajā laika posmā dominējošās parādības vai parādību kopas vārdā, bet šīs parādības aizmetņi vienmēr sastopami jau iepriekšējā periodā. Savukārt nākamajā periodā iepriekšējās vēstures posmā dominējušās parādības no vēstures skatuves noiet tikai pakāpeniski un visbiežāk turpina pastāvēt, bet jau kā anahroniski relikti, kam nu vairs nav noteicošas nozīmes jaunā vēstures perioda paradigmas veidošanā. Atbilstoši Huberta Jedina (*Hubert Jedin*) piedāvātajai periodizācijai,<sup>2</sup> reformācijas posms Eiropas vēsturē pieder pie baznīcas vēstures trešā perioda, kuru 20./21. gadsimta baznīcas vēsturnieki pārsvarā definē kā nacionālo valstu emancipāciju no viduslaiku kopkristietības<sup>3</sup>. Trešo baznīcas vēstures periodu raksturo atsevišķu Eiropas valstu politisko interešu prevalēšana pār kopējām kristīgās Eiropas interesēm<sup>4</sup>. Otrs šī trešā baznīcas vēstures nosaukumu loks saistās ar “formāli kristīgo sabiedrību”, tā saucamo “altāra un troņa savienību”, kur tronim (respektīvi, valstij) ir noteicošā loma sabiedrības ārējās kristīgās fasādes uzturēšanā, bet altārim (baznīcai) par to ir jāprotas pateicīgi kalpot valsts interesēm.

Atbilstoši baznīcas vēstures metodoloģijai šādas mentalitātes pazīmes varam saskatīt vēl iepriekšējā baznīcas vēstures periodā, Eiropas tautu kopkristietībā, jau pie protorenesances domātājiem. Vēl izteiktāk baznīcas vēstures jaunā perioda pazīmes saskatāmas Aviņjonas trimdas laikā (1305–1376), kad pāvestu iztapība Francijas karaļnama politiskajām ambīcijām pārējā Eiropā attiecīgi spiež Vāciju un Angliju īstēnot nacionālās baznīcas autonomijas veicināšanas politiku.

---

<sup>2</sup> Hubert Jedin, *Storia della Chiesa* (Milano: Jaca Book 1992), I:8–11.

<sup>3</sup> Precīzāk, dinastisko valstu emancipāciju no Eiropas tautu kopkristietības, jo 15.–16. gadsimtā vēl nevaram runāt par izteiktu nacionālo apziņu, kas prevalētu pār vienā konkrētā valstī vai vairāku valstu apvienībā valdošas dinastijas interesēm.

<sup>4</sup> Spilgts piemērs otrā un trešā baznīcas vēstures perioda interešu atšķirībām ir dažādo Eiropas valstu attieksme pret Romas pāvestu izsludinātajiem krusta kariem. Ja otrajā periodā krusta karu vārdā Anglijas, Francijas un Vācijas karaļi spēja cīnīties vienā frontē pat tālu no Eiropas, tad trešajā periodā pāvestu balss Bizantijas impērijas (14./15. gadsimtā) un visbeidzot Itālijas un Austrijas aizsardzībai (15./16. gadsimtā) pret Osmaņu impērijas agresiju faktiski paliek bez atsaucības.

Konceptuāli varam runāt par nacionālo baznīcu Vācijā kopš ķeizara Ludviga Vitelsbaha (*Ludwig Wittelsbach*) valdīšanas laika (1282–1347) vai par valsts baznīcu Anglijā pēc Anglijas parlamenta 14. gadsimtā atkārtotiem lēmumiem, ka Anglijas baznīca nav pakļauta svešās zemēs rezidējošām autoritātēm, respektīvi, pāvestam<sup>5</sup>. Nepilnus 200 gadus vēlāk (1531–1533) šie Anglijas parlamenta pieņemtie akti piešķīra legālu vēsturisku precedentu karalim Henrijam VIII (1491–1547) atjaunot Anglijas baznīcas neatkarību, izvirzot pašam sevi par baznīcas galvu pāvesta vietā. Francijas nostāšanās uz nacionālas baznīcas modeļa īstenošanas ceļa saskatāma bīskapu solidaritātē ar karali Filipu Skaisto (*Philippe le Bel*, 1268–1314) viņa konfliktā ar pāvestu Bonifāciju VIII. Formāli Francijas baznīcas autonomija definēta Buržas “pragmatiskajās sankcijās” 1438. gadā, piespiežot ar konkordātu starpniecību Romas kūrīju nākamos gadsimtos faktiski atzīt šo autonomiju.

Tieši tāpat kā katra vēstures perioda beigās saskatāmas nākamā perioda pirmās iezīmes, tā vienmēr var novērot iepriekšējā perioda reliktus jaunā periodā. Tāpēc šādi iepriekšējās “formāli kristīgās sabiedrības” relikti sastopami pašreizējā jeb ceturtajā baznīcas vēstures periodā, kurā dominē valsts un baznīcas šķiršanas dažādie modeļi. Formāli joprojām sastopami interesanti “altāra un troņa” savienības arhetipa paraugi, piemēram britu monarhijas un Anglijas valsts baznīcas vienība karalienes personā. Bīstos, ka nebūs viegli sastapt reportierus no Apvienotās Karalistes, kas apgalvotu, ka britu sabiedrība joprojām stīvi ievēro ārējas reliģiozitātes priekšrakstus un ka tur bargi soda svētdienas miera vai Lielā gavēņa noteikumu pārkāpējus. Taču vismaz formāli Lielbritānija vai Dānija mums atgādina par iepriekšējā baznīcas vēstures perioda

---

<sup>5</sup> Ar lēmumiem *Act of Provision* (1351) un *Praemunire* (1353. un 1393. gadā) Anglijas parlaments formāli radīja situāciju, kas atļauj valdošajam monarham plašā spektrā interpretēt Anglijas baznīcas un Romas attiecību modeli, pieļaujot iespēju aizliegt angļu prelātiem apelēt pie Apustuliskā krēsla, nepieņemot pāvesta nominācijas un neatļaut publicēt pāvesta bullas. Tas izskaidro arī to, kāpēc parlaments un Oksfordas Universitāte aizstāvēja angļu teologu Džonu Viklifu (*John Wycliffe*, ap 1320–1384) pret pāvestu Gregora XI un Urbāna VI bullām. H. Jedin interpretē D. Viklifa teoloģiju ne vairs kā tradicionālo 14. gadsimta prreformātu domas piemēru, bet jau kā protestantiskās doktrīnas precedentu; cfr. H. Jedin, op.cit., V: 191.

modeli, no kura tikai pirms nedaudz gadiem ar valsts un baznīcas šķiršanu atteicās mūsu kaimiņzemes Zviedrija (2000), Somija (2003) vai Norvēģija (2012).

Reformu kustības jeb reformācijas baznīcas vēstures trešajā periodā par virzošo vai svarīgāko notikumu šodien pārsvarā sauc tie vēsturnieki, kas uz vēstures notikumiem un procesiem raugās no savām konfesionālajām pozīcijām. Varbūt tie vēsturnieki, kas liedz reformācijai jauno laiku vissvarīgākā notikuma apzīmējumu, ar to tikai atklāj kādu savu personisko antiprotestantisko vai antikristīgo stāju? Nebūt ne, bet pēdējā gadsimtā mācāmiem vēstures procesus kristietībā pārskatīt no bezaizspriedumainas, pirmām kārtām zinātniskas un nevis konfesionāli subjektīvas perspektīvas. Reformu kustība kristietībā nav tikai 16. gadsimta ģeniāls atklājums, gandrīz dievišķs pieskāriens, bet apzināta nepieciešamība pēc tālejošām reformām, taču šāda nepieciešamība apzināta jau kristietības pirmajā tūkstošgadē.

Kad varam runāt par sistemātisku reformu kustības iezīmēšanos kristietībā? Jau Karolingu renesansē, 9. gadsimtā, saistībā ar Kārļa Martela baznīcas īpašumu sekularizācijas seku labošanu izskan prasība pēc plašākām baznīcas reformām. Izteikti šo apzīmējumu lieto attiecībā uz procesiem 10. un 11. gadsimtā Klinī un gandrīz vienlaicīgi arī Dižonas reformklosteru saimē. Vācu valodā attiecībā uz šīm lielo benediktīniešu klosteru apvienībām lieto vēl izteiksmīgāku apzīmējumu – *Reformmönchtum*.<sup>6</sup>

Daļēji no Klinī aprindām iedvesmojās fraku jeb sāliešu dinastijas vācu karaļi (bet vēl vairāk savas kronēšanas sakralitātes apziņā), kas 11. gadsimta gaitā nopūlējās ar morāli disciplinārajām reformām vismaz savas politiskās jurisdikcijas ietvaros. Nozīmējot uz Romu par pāvestiem *reformpartijas piekritējus*,<sup>7</sup> sāliešu monarhi atrāva vaļā gregoriānisko reformu slūžas, kas, mobilizējot kristiešu masas cīņā par kristietības atjaunošanos, ne tikai atbrīvoja kristietību no teokrātiskās monarhijas formālas kontroles, bet arī piedāvāja sabiedrībai pilnīgāk iesaistīties savas baznīcas procesos un norisēs. Kā citādāk

<sup>6</sup> *Atlas zur Kirchengeschichte*, herausgegeben von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin (Freiburg im Breisgau: Herder, 1970), 35.

<sup>7</sup> Hermanis Kinders, Verners Hilgemanis, *Pasaules vēstures atlants*, tulk. Gvido Straube (Rīga: Zvaigzne ABC, 2005), 147.

lai izskaidrojām pārsteidzošos panākumus *Pax Dei* un *Tregua Dei* kustībai, kas pirmām kārtām ir spontāna tautas kustība ceļotāju, zemkopju, garīdzniecības un sieviešu un bērnu aizsardzībai un iestājas par ieroču nelietošanu noteiktās dienās un liturģiskajos laikos, un nevis hierarhijas sistemātiski izstrādāta kanonisko tiesību norma? Bez sabiedrības atbalsta nevienam baznīcas virsganam neizdotos panākt simonijas un klerogāmijas ierobežošanu. Uz gregoriānisko reformu viņa piedzīvotā plašu Eiropas kristiešu masu iesaistīšanās savas ticības kopšanas procesu kontrolē, vēloties saņemt gandrīz eņģelisku dzīvesveidu īstenojošu garīdznieku garīgos pakalpojumus, izskaidro kataru sprediķotāju negaidītos panākumus 12./13. gadsimtu mijā Francijā un Itālijā. Katari spēja piedāvāt morāli nevainojamus sludinātājus, taču viņu eņģeliskā askēze izrietēja no duālistiskās labā un ļaunā Dieva savstarpējās cīņas doktrīnas paradigmas kristietības skaidrojumā. Taču ne mazāk pievilcīgi sabiedrībai likās franciskāņi, dominikāņi un valdieši, respektīvi, *mendicantu* (ubagotāju) fenomena pārstāvji, no kuriem pēdējos bieži vien ierindojam starp prerreformātiem vai reformātiem, tieši tāpat kā Džona Viklifa radikālos sekotājus lolardus Anglijā 14./15. gadsimtu mijā vai Jana Husa mocekļa nāves (1415. gadā) iedvesmos 15. gadsimta bohēmiešu karotājus, kurus apvienoja husītu nosaukums, par spīti viņu sadrumstatotībai trijos lielos novirzienos.

Pateicoties minētajiem piemēriem, franciskāņu, husītu vai valdiešu ideālu ekspansijai sabiedrībā, var rasties priekšstats, ka reforma jeb reformācija pārsvarā ir spontāna tautas kustība. Taču, kā to konstatē šveiciešu teologs Hanss Kings, tad vienlaikus jārunā arī par “revolūciju no augšas”<sup>8</sup>, jo gregoriāniskās reformas iniciēja tieši Romas kūrīja, konfrontējoties ar pēdējiem sālīšu ķeizariem, kuri, vienlaikus atbalstot disciplinārās reformas, vēlējās saglabāt teokrātiskās monarhijas augstāko kontroli pār reliģiskajiem procesiem savās valstīs. Jau Inocents III, sasaucot 4. Laterāna koncilu (1215. gadā), pieprasa “pašreformāciju”, t.i., koncils sasaukts *propter reformationem universalis ecclesiae*. Tieši tāpat 14./15. gadsimtu mijā “no augšas”, no pašas hierarhijas, tiesa, zināma sabiedrības

---

<sup>8</sup> Hanss Kings, *Katoļu baznīca. Īsa vēsture*, tulk. Zinaida Kikuste (Rīga: Atēna, 2003), 97–99.

spiediena rezultātā (piemēram, Parīzes Universitātes profesoru P. d'Ailī un Ž. Žersona ietekme, Lielās Rietumu shizmas kontekstā formulējot “baznīcas reformēšanos *in membris et capitū*”, visā tās ķermenī un galvā, tas ir, gan hierarhijā un Romas kūrijā, gan sabiedrībā), ir iniciētas Konstances (1414–1418) un Bāzeles koncila (1431–1449) pieteiktās reformas. Konstances koncila preambulā skaidrāk par skaidru formulēts, ka koncila sasaukšanu izskaidro trīs akūti uzdevumi – *causa unitatis*, *causa fidei* un *causa reformationis*, tas ir, vienības, ticības un “pašreformēšanās” uzdevumi.

Tas, ka nākamajos gadsimtos, 16. gadsimtā, baznīcas reformas ar četru lielo protestantisko reformāciju spārniem – luterisko, reformātu, anglikānisko un radikālo – nonāk pie savstarpēji neatkarīgu, vēl vairāk, savstarpēji naidīgu konfesiju ģenēzes, ir nevis minēto 500 gadus ilgo reformu kustības augstākais sasniegums, bet gan iepriekšminētā baznīcas vēstures trešā perioda paradigmas konsekvences. Arvien izteiktāka nacionālo (t.i., dinastisko interešu) prevalēšana valdošo aprindu politikā, veiksmīgi manipulējot ar gregoriānisko reformu laikā atmodināto sabiedrības aizrautību savas garīgās dzīves kārtošanā, pieprasīja arvien plašāku 14. gadsimtā, Aviņjonas trimdas laikā Anglijā, Francijā un Vācijā ieskicēto nacionālo baznīcu autonomiju vai neatkarību. Bet kādu neatkarību? Ja ne šī trešā baznīcas vēstures perioda paradigma – valsts interešu prevalēšana pār reliģiskajiem ideāliem, bet līdz ar to šī valsts interešu monopola aizsardzība pēc “savas reformas” modeļa iedibinātajām reliģiskajām struktūrām –, tad Lutera, Cvinglija, Kalvina un pārējo protestantisko reformāciju līderu mantinieki, labākajā gadījumā, spētu izdzīvot iepriekšējā perioda “prereformātu”, t.i., valdiešu vai husītu (Bohēmijas brāļu draudžu) kopienų formā, neizveidojot nacionālās vai valsts baznīcas, bet tikai apvienojot atsevišķu kādu kalniešu klanu vai ģimeņu domubiedru grupas. Tieši tā tas notika ar radikālās reformācijas mantiniekiem anabaptistiem un menonītiem, kam neizdevās pievērst savai reformu paketei nevienas Eiropas valsts valdnieku<sup>9</sup>, bet

<sup>9</sup> Eksperiments ar “ķēniņa Dāvida valsts modeļa” iedzīvināšanu Minsterē (1534–1535) paliek faktiski vienīgais precedents, kas īstenojās, pateicoties anabaptistu uzvarai pilsētas rātes vēlēšanās pret Minsteres bīskapa – prinča gribu, bet kuram pēc gada izdevās ar militāru spēku atkarot pilsētu.

nelielās kopienās izdevās izdzīvot līdz mūsdienām. Ja trešajā baznīcas vēstures periodā lokālās baznīcas iemantoja neatkarību no visas pārējās kristietības un atbrīvojās no pāvestības kontroles, tad tas nozīmēja organisku iekļaušanos valsts sistēmā, faktisku atgriešanos pie 11. gadsimta teokrātiskās monarhijas modeļa, vienalga, vai konkrētajā valstī sastopama monarhiska vai republikāniska pārvaldes forma, vai brīvпилsētu oligarhija. Līdzīgus procesus novērojam Eiropas austrumos pareizticībā, kur nostiprinās valsts kontroles tendences.<sup>10</sup> Vācu impērijā 1555. gadā Augsburgas miera līgums definitīvi leģitimizē *Cuius regio, eius et religio* principu, kas nosaka valsts jeb valsts galvas tiesības izvēlēties savu reformu modeli, bet liedzot šādas izvēles brīvību pavalstniekiem.

Vai šādā gadījumā vēl varam runāt par 1517. gada reformāciju kā sengaidītu sprādzienu, kas iezīmē jaunā laikmeta seju? Jā, 31. oktobris ir emblemātisks notikums, ko esam izvēlējušies kā spilgtāko nepārtrauktā notikumu ķēdē. Viens konkrēts gads un datums vienmēr ir jāizvēlas, ja gribam kaut ko atsaukt atmiņā, atdzīvināt, iedzīvināt, apraudāt vai svinēt, taču Dr. Mārtiņa Lutera solis nebija ne pirmais, ne arī pēdējais reformu un reformāciju procesa ķēdē. Pirms viņa sastapām Klinī un Dižonas mūkus, valdiešus, franciskāņus vai husitus, bet pēc viņa seko H. Cvinglija reformācija Cīrihē (1523. gadā), Ž. Kalvina reformācija Ženēvā (1541. gadā), T. Mincera (1522–1524. gadā) un Minsteres komūnas anabaptistu radikālā reformācija (1534–1535) sporādiski visā Vācu impērijā. Visa 16. gadsimta garumā novērojama Anglijas dreifēšana šurpu turpu pa miglainiem un tuvāk nekonkretizētiem reformu udeņiem, līdz Elizabetes I valdīšanas laikā (1558–1603) tā noenkurosies tādā ostā, ko vienlīdz labi varēs saukt par savējo gan katoliskajai, gan protestantiskajai tradīcijai piederīgie. Anģļu sabiedrība paliek pārliecībā par savas nācijas reliģiskās dzīves nepārtrauktību, anģlikāņu bīskapi jūtas ne mazāk saistīti ar nācijas pirmsreformācijas laika mantojumu kā viņu kolēģi

---

<sup>10</sup> Spilgtākais piemērs ir imperatora Pētera Lielā atteikšanās no patriarhu institūcijas Krievijas impērijas baznīcā (1700, 1721) ar sv. Sinodes starpniecību, padarot Krievijas pareizticību par impērijas birokrātiskā aparāta sastāvdaļu. Tikai 1917. gada februāra revolūcija atbrīvo Krievijas pareizticību no valsts kontroles un nodrošina priekšnoteikumus patriarhu institūcijas atjaunošanai.

gallikāniskajā Francijā vai jozefīniskajā Austrijā, kurās valsts īsteno tādu pašu kontroli pār savu valsts baznīcu kā Anglijā, neraugoties uz savu formāli saglabāto vienību ar Romu.

Tieši tāpat baznīcas vēsturnieki mācās atteikties no konfe-sionālas un selektīvas pieejas arī vēstures parādību apzīmēju-mos. Apzīmējuma “reformācija” lietošana nav vienas konfesi-jas monopols, respektīvi, monopols tai konfesijai, kurai pieder vienas vai citas publikācijas autors. Pārsvārā vārdu “refor-ma” biežāk mēdz attiecināt uz morāli disciplināru pārmaiņu iedzīvināšanu, konfrontējoties ar Jeruzalemes pirmdraudzes modeli – *re forma*, atpakaļ pie sākotnējās formas! Civilajās struktūrās vārdu “reforma” attiecina arī uz strukturālām un konceptuālām pārmaiņām, piemēram, izglītības reforma, fi-nanšu reforma u.tml.<sup>11</sup> Savukārt vārdu “reformācija” biežāk attiecinām uz izmaiņām teoloģijā. Taču vienlaikus abi vārdi lietoti kā sinonīmi, īpaši laikā pirms protestantiskajām re-formācijām, kā, piemēram, 4. Laterāna (1215. gadā) vai Kon-stances koncila (1414–1418) dokumentos. 16. gadsimta spilgts piemērs ir Kenterberijas arhibīskapa kardināla Redžinalda Pola (*Reginald Poles*) (1500–1558) izstrādātā Anglijas baz-nīcas reformu programma karalienes Mērijas I valdīšanas laikā (1553–1558) ar zīmīgu nosaukumu *Reformatio Angliae* (1556). Ja šīs programmas autors nonāca tolaik valdošā pāves-ta Pāvila IV (pontifikāts 1555–1559) nežēlastībā, tad tas saistāms ar pāvesta Karafas personisko fanātismu, bet ne ar pašu Anglijas reformācijas katoliskās versijas nosaukumu un pro-grammu, kas pieprasīja Anglijā īstenot nevis doktrinālas, bet edukatīvas izmaiņas.<sup>12</sup>

20. gadsimta latviešu vēsturnieku vidū vārds “reformāci-ja” attiecībā uz kontrreformāciju vai katolisko reformu procesu nav bieži lietots, taču ir zīmīgi piemēri. LELBĀL mācītājs un

---

<sup>11</sup> Vārds “reforma” viennozīmīgi asociējas ar progresu, tikai sekulārajā sabiedrībā šis progress nozīmē eksperimentēt ar jaunām formām, bet reliģiskajā sabiedrībā tas vismaz formāli nozīmē atbrīvojoties no “seku-larizācijas nestās korupcijas deformācijām” un atgriezties pie sākotnējās ideālās formas, pie Jēzus un Viņa mācekļu sadraudzes.

<sup>12</sup> *Reformatio Angliae* paredzēja topošajam angļu klēram minimālu trīs gadu studiju kursu un bakalaura grādu, vienkāršot breviāru un misāli, ievērot pienākumu garīdzniekiem rezidēt savās draudzēs vai bīskapijās, respektīvi, programma anticipēja Tridentas koncila (1545–1563) pieņem-tos disciplināros lēmumus.

trimdas latviešu literāts Manitobas Universitātes emeritētais profesors Egīls Grīslis (1928) sistemātiski ar vārdu “reformācija” apzīmē arī procesus 15. gadsimta kristietībā un to pašu dara arī attiecībā uz Tridentas koncila (1545–1563) ievadīto disciplinācijas procesu Romas baznīcā.<sup>13</sup> Tieši tāpat Rīgas metropolijas Romas katoļu Garīgā semināra vēstures profesors monsinjors Henrihs Trūps (1908–1994) lietoja vārdu “reformācija” lekcijās un grāmatās, runājot gan par 11., gan 15., gan 16. gadsimta notikumiem<sup>14</sup>. Nodaļu “Reformācija Livonijā” autors nesāk tikai ar Andreja Knopkena un Silvestra Tegetmeijera sludināšanu 16. gadsimta 20. gados, bet gan vairākas lappuses velta pastorālā darba intensifikācijai 15. gadsimta pirmajā pusē, kad Livonijā izsludināja Konstances koncila (1414–1418) reformu paketi. Livonijas nolikuma (*Landesordnung*, 1424) izstrādāšana un Rīgas provinces sinode (1438. gadā) pieprasīja garīdzniecībai pārzināt vietējās valodas, sistemātiski katehizēt pamatiedzīvotājus, atteikties no simonijas un konkubināta, izvairīties no pārspīlējumiem relikviju kultā un no ordālījām, respektīvi, ar disciplinārām reformām Livonijā nodrošināt tādu reliģiskās dzīves līmeni, kādu pieprasīja reformu koncili. Tādējādi H. Trūps jau ar nodaļas virsrakstu vien lieku reizi pievērš uzmanību reformu procesa nepārtrauktībai.

Vai šeit ir runa tikai par filoloģiskām niansēm, divējādi tulkojot latviešu valodā latīņu un vācu valodas terminus, vai arī par apzinātu reliģiskās dzīves atjaunotnes procesa nepārtrauktības akcentēšanu? Reformāciju baznīcas vēsturnieki šodien bieži uztver kā procesu, kas turpinās un kam jāturpinās. Kā procesu, kurā apzinīgs kristietis vispirms sev un tad arī savai reliģiskajai konfesijai drošsirdīgi var pārjautāt – vai mana ticība atbilst Apustuļu draudzes bibliskajai ticībai, vai mana stāja un liecība ir Jeruzālemes pirmdraudzes brāļu mīlestības mantiniece un lieciniece? Kā tāds šis konfrontācijas process pieder visu laiku un visu konfesiju kristiešiem. Gan tiem, kas

---

<sup>13</sup> “Tā sauktā pretreformācija, ko tagad ir jau pieņemts saukt par katoļu reformāciju”; cfr. Egils Grīslis *Mārtiņš Luters – reformators* (LELDAA'S Apgāds, 1975), 10, 140.

<sup>14</sup> Piemēram, nodaļa “Reformācijas sākumi Romā” īsi raksturo pāreju no “Baznīcas tumšajiem laikiem” uz Gregoriānisko reformu periodu 11. gadsimta pirmajā pusē; cfr. Henriks Trūps, *Katoļu Baznīcas vēsture* (Rīga: Avots, 1992), 109–110.



1517. gadu iekļauj savas draudzes hronoloģijā kā atskaites punktu, gan tiem, kas 1517. gadu interpretē tikai kā vienu no daudzajiem gadu tūkstošos mestajiem izaicinājumiem apliecināt uzticību Kristum, Visu lietu atjaunotājam (cfr. Ef 1:10).

## *Summary*

### ***Who Owns the Reformation?***

*The year of 2017 will go down in the history of Latvia as a year of various commemorative moments of the Reformation announced by Martin Luther in 1517. It is a good chance to revalue not only the effects of Luther's Reformation on the history and culture of Latvia, but also to project Luther's reforms on the axis of his whole reforms movement in the church history. Reforms in the Carolingian empire were already called for in the 9<sup>th</sup> century. The monastic tradition of Benedictines in the 10<sup>th</sup> and the 11<sup>th</sup> centuries are often called reform monasticism, and the fight against simony, clerogamy and laymen investiture in the 11<sup>th</sup> century also are called Gregorian Reformation. So the demand for reforms are present in whole history of Christianity and in every denomination.*

*In the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries there were theologians (like Pietro Valdes, John Wycliffe or Jan Huss) who did not ask only for the reform of moral standards and observation of canonical law but also for the structural and doctrinal changes in church. But these so called pre-reformers did not win in the centuries they lived and the doctrines survive through very small groups of adepts. The victory of Reformation initiated by Martin Luther, John Calvin, or Henry VIII in some European countries was determined by the epochal changes in the paradigm of ages, Christendom was replaced by a new model – the model of state religion, without distinct borderlines between situation of Catholics, Protestants or Ortodox, but controlled by state.*

# PAR KO IR BĪBELE: MĀRTIŅA LUTERA KRISTOCENTRISKĀ RAKSTU INTERPRETĀCIJA

**Dace Balode**, *Dr. theol.*,  
*LU Teoloģijas fakultātes profesore*

“Par ko ir tā filma?” “Romāns?” “Stāsts?” Lielākajā daļā gadījumu, atbilstīgi savai izpratnei un izņemot gadījumus, kad gadījies filmas vidū aizmigt, mums ir iespējams izteikt savus iespaidus, par ko ir bijis redzētais vai lasītais mākslas darbs. Iedziļinoties dažreiz atzīstam, ka reizēm sižeta līnija ir visai sazarota, ka katram tēlam mākslas darbā var būt savs stāsts, ka arī vizuālā izteiksme filmas vai teātra gadījumā ir kaut ko devusi stāsta gaitai. Protams, atbildot uz jautājumu, par ko ir daiļdarbs, vēl ir arī iespēja abstrahēties no sižetiskās līnijas un atrast abstraktas vērtības, kas pārsniedz daiļdarba norises robežas.

Par ko ir Bībele? Tāds jautājums būtu atbildams ne tikai interesantas sarunas dēļ, bet ir arī viens no svarīgākajiem teoloģiskajiem jautājumiem. Ja jau Bībele ir vismaz viens no teoloģijas avotiem, tātad teksts, kurā ietverta atklāsme vai pieredze ar Dievu, tad ir ļoti būtiski zināt, par ko tad tā ir. Protams, ka Bībeles tekstu veidošanās ilglaicīgais un pat sarežģītais process liek pirmajā brīdī minēt, ka ir gandrīz neiespējami atbildēt uz šādu jautājumu. Bībeles teksti neietver tikai vienu sižetisko līniju, tajos ir daudz varoņu, daudz uzskatu, daudz laikmetu un pat daudz un dažādu priekšstatu par Dievu. Ir skaidrs, ka katra atbilde, kas mēģinātu kopsavilkēt šo dažādību, ir jau teksta nozīmju redukcija, un tas liek jautāt, vai vispār būtu lietderīgi ieņņāgt Bībeles tekstu vienā noteiktā vēstījumā. Tomēr jautājums “Par ko ir Bībele?” neskar tikai saturisku Bībeles

kopsavilkumu, bet ir ar tālejošāku nozīmi. Tas ir jautājums par to, kāpēc vispār ir vērts lasīt Bībeles tekstu, nodarboties ar to? Kam ir jānotiek vai kas notiek ar lasītāju Bībeles lasīšanas procesā? Kas ir jāsaprot, kad Bībeles teksts ir izlasīts? Par ko tā ir? Uz šiem būtiskajiem Bībeles hermeneitikas jautājumiem vēstures gaitā ir atrastas dažādas atbildes.

Atzīmējot un ievērojot Mārtaņa Lutera veikumu Eiropas un visas pasaules vēsturē, neapšaubāmi ir nozīmīgi pievērsties viņa hermeneitiskajiem uzskatiem. Turklāt viņa Bībeles hermeneitika piedāvā vienu no skaidrākajām atbildēm uz uzstādīto jautājumu – par ko ir Bībele. Tieši Bībeles hermeneitika izsaka nozīmīgu daļu no svarīgākā reformācijas teoloģiskā mantojuma.

Lai arī Mārtaņa Lutera vārds baznīcas vēsturē īpašā veidā saistās ar Rakstu autoritātes izcēlumu, viņš nekad nav attīstījis vienotu sistemātisku mācību par Svētajiem Rakstiem un to hermeneitiku; viņa uzskati par Rakstiem ir atrodami dažādos viņa darbos.

Lielu iespaidu uz Mārtaņu Luteru atstāja tieši eksegētisks piedzīvojums – lasot Bībeles tekstu (Rom. 1:16–17) viņš nonāca pie jaunatklājuma, ka Dieva taisnība nav vis tiesājošā, bet gan cilvēku attaisnojošā taisnība. Lai arī tas noteikti nebija vienīgais, kas Mārtaņu Luteru padarīja par reformatoru, tomēr tieši Bībeles interpretēšanas rezultāts neapšaubāmi bija nozīmīgs pagrieziena viņa biogrāfijā un teoloģijā. Iespējams, ka šis tiešais un spilgtais piedzīvojums ar Bībeles tekstu ievirzīja viņa hermeneitiku, kas orientēta uz tiešu Bībeles teksta lasīšanu.<sup>1</sup>

Aizstāvot savus uzskatus darbā “Visu ar Leona X bullu nesen nosodīto Mārtaņa Lutera tēžu aizstāvība” (*Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*), viņš sāk ar hermeneitiskiem principiem.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 97–98.

<sup>2</sup> Kad Lutera 95 tēzes iegūst arvien lielāku sabiedrisku nozīmi, vispirms Romas kūrīja mēģināja iespaidot Luteru caur viņa ordeņa vadību, tāpēc tikai divarpus gadus vēlāk, 1520. gada 24. jūlijā, Romā tika publicēta pāvesta Leona X bulla *Exsurge Domine* (“Celies Kungs”, pēc Ps. 74, tikai vārds “Dievs” aizstāts ar vārdu “Kungs”), kas nosodīja Lutera mācīto un draudēja viņam ar izslēgšanu no baznīcas, ja Lutera neatsauks savus izteikumus. 1520. gada septembrī Johanns Eks (*Johann Eck*, 1486–1543) bullu publicēja un tā tiesiski stājās spēkā. Tajā uzskaitīts 41 Lutera izteikums,

Raksti tātad ir tie, ar kuriem ir jāsāk, kuri ir pirmais teoloģiskais princips, to gaismā ir saprotams viss pārējais teoloģijā. Apbrīnojami vienkāršs mūsdienās šķiet tas, ko Lutera raksta 1520. gadā:

Tas nozīmē, ka tie [*Raksti – D. B.*] paši caur sevi pašiem ir droši<sup>3</sup>, viegli,<sup>4</sup> atvērti,<sup>5</sup> paši sevi interpretē<sup>6</sup>, visu par visu pārbauda, iztiesā un apgaismo [...] . [...] Gars pilnīgi skaidri dod apgaismību un māca, ka atziņa tiek dota tikai caur Dieva vārdiem un līdzīgi kā caur durvīm vai kā atvērumu vai kā pirmo principu<sup>7</sup> [...] kur jāsāk ir tam, kas grib tikt pie gaismas un atziņas.<sup>8</sup>

Šie Lutera vārdi tiek rakstīti vēl pirms diskusijas ar radikālākiem reformācijas novirzieniem, kas tāpat atsaucās uz Rakstiem un Garu un nonāca pie citas atziņas un gaismas, pie citas skaidrības.<sup>9</sup> Domājot vēl tālāk par debatēm mūsdienās

---

kas nesaskanot ar katolisko mācību. Atsaucoties sava drauga Johanna fon Štaupica (*Johann von Staupitz*, ap 1468–1524) lūgumiem, līdz 1520. gada beigām Lutera bija gatavs sacerēt vēl īsu rakstu ar pavadvēstuli pāvestam Leonam X. Šis īsais raksts ir pazīstamais darbs “Par kristīga cilvēka brīvību”. Tomēr tajā pašā laikā Lutera jau saraksta arī savu pirmo savu tēžu aizstāvību (“Pret antikrista bullu”). Sākot no 1520. gada decembra pēc kūrfirsta Frīdriha Gudrā (*Friedrich der Weise*, 1483–1525) lūguma, viņš raksta darbu “Visu ar Leona X bullu neseno nosodīto Mārtaņa Lutera tēžu aizstāvība”. Vispirms raksts parādījās latīniski *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, pēc tam tika izdots arī vācu valodā. Wilfried Härle, Einleitung. In: *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 1 Der Mensch vor Gott* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), XIX.

<sup>3</sup> *Ut sit ipsa per sese certissima.*

<sup>4</sup> *Facillima*, t.i., viegli pieejami, viegli saprotami.

<sup>5</sup> *Apertissima*, t.i., saprotami ikvienam.

<sup>6</sup> *Sui ipsius interprets.*

<sup>7</sup> *Principium primum.*

<sup>8</sup> Autores tulkojums no Martin Luther. “Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. Novissimam damnatorum/ Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind” (1520). In: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1. Der Mensch vor Gott* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 80–81.

<sup>9</sup> Vēlāk tāpēc luteriskajā ortodoksijā vēlreiz nākas nodrošināt principu, ka Raksti ir “vienīgā regula un mēraukla” (“einzige Regel und Richtschnur”) *Concordienformel 1577*. Pieejams: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekanntnisse:concordienformel>, skatīts 01.05.2017. Skat. arī

un neskaitāmajām dažādu Rakstu vietu interpretācijām, kas uzkrājušās gadu simtos līdz un vēl vairāk – pēc reformācijas, sākotnēji šķiet, ka savos uzskatos Lutere ir bijis ļoti naivs – viegli saprotamie Raksti taču nemaz tik viegli saprotami nav. Kā Lutere var tā apgalvot – viegli pieejami, saprotami, skaidri?

Vispirms jāmēģina saprast, ko tieši Luteram nozīmē saprast Rakstus. Visticamākais, Lutere necenšas aizstāvēt domu, ka Raksti tiktu galvenokārt burtiski interpretēti, bet gan, ka tie ir jāskaidro to “garā”.<sup>10</sup> Šajā ziņā, pēc Lutera domām, lai interpretētu Bībeles tekstu, nav nepieciešams nekāds vidutājs. Raksti paši spēj nodrošināt to atbilstošu skaidrošanu: “[.] Raksti nav saprotami citādi, kā vien tajā Garā, kurā tie ir sarakstīti. Šo Garu nekur citur nevar atrast tik klātesošu un dzīvu, kā viņa paša Svētajos Rakstos, ko tas sarakstījis.”<sup>11</sup> Raksti, pēc Lutera domām, tāpat jāskaidro, balstoties uz pašiem Rakstiem, t.i., nevis balstoties Augustīnā vai kāda cita baznīctēva atziņās, bet, gan, tieši otrādi, – šie baznīctēvi būtu jāskaidro, balstoties Bībeles izteikumos. Šādu hermeneitisku principu Lutere saredz arī pie pašiem baznīctēviem – viņi taču arī ir tiešā veidā skaidrojuši Bībeles tekstus. Vēl vairāk, paraugs Luteram ir pirmabaznīca, un tā taču ir skaidrojusi Bībeles tekstus, vēl nepazīdama ne Augustīnu ne Akvīnas Tomu. Lutere ir pārliecināts, ka Rakstiem ir jābūt tiem, kas nes skaidrību, ja baznīctēvu uzskati atšķiras, un šis uzstādījums ir iespējams tikai tad, ja tiem tiek ierādīta izšķirošā autoritāte.<sup>12</sup>

Savu domu par Rakstu skaidrību Lutere vēl īpaši aizstāv, ieilgstot Erasmam darbā “Par gribas verdzību” (*Der servo arbitrio*) 1525. gadā. Ja Dievs patiešām cilvēkam paliek neizskaidrojams, tad tas, saskaņā ar Lutera ieskatiem, nav attiecināms uz

---

Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2014), 108.

<sup>10</sup> Skat. diskusiju pie Ulrich Luz, *Hermeneutik*, op. cit., 106–107.

<sup>11</sup> Autores tulkojums no Martin Luther, “Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. Novissimam damnatorum/ Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind” (1520). In: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1. Der Mensch vor Gott*, hrsg. Wilfried Härle (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt), 78–79.

<sup>12</sup> Martin Luther. *Assertio*, op. cit., 78–79.

Bībeles tekstu.<sup>13</sup> Ir gan daudz vietu rakstos, kas, pēc Lutera domām, nav skaidras un viegli saprotamas, tomēr tas nav tāpēc, ka tās ietvertu kādu garīgu, ne visiem saprotamu vēstījumu, bet gan tāpēc, ka lasītājs var nezināt tur lietotos vārdus vai gramatiku. Tomēr tas netraucē zināt “visas lietas” Rakstos.<sup>14</sup> Tātad saprast Bībeli nenozīmē vienkārši saprast atsevišķās Bībeles rakstu vietas. Tas nozīmē kaut ko vairāk. Lutera runā par ārēju skaidrību un iekšēju skaidrību. Pirmajā brīdī varētu šķist, ka runa ir par burtu un garu, tomēr gan iekšējā gan ārējā skaidrība attiecas uz pasludināto Dieva vārdu: “Ir divēja veida Rakstu skaidrība, kā arī divēja ir apslēptība, viena ir likta ārēji vārda kalpošanā (*in verbi ministerio*), bet otra sirds zināšanā. Ja tu runā par iekšēju skaidrību, neviens cilvēks neredz pat vienu jotu, izņemot, ja tam ir Dieva gars.”<sup>15</sup> Ārēja skaidrība nav paša teksta burtiska saprašana, bet ārējais skaidrais vārds ir pasludinājums – vārda kalpošana. Lutera skatījumā iekšējā skaidrība ir tā, ko dod Svētais Gars cilvēkā. Rakstu skaidrība tātad nav burtiskā Rakstu teksta sapratnē, bet gan tas, no vienas puses, ir pasludināts evaņģēlijs un, no otras, atsevišķā cilvēka piedzīvojums. Citiem vārdiem, evaņģēlijs ir vispirmām kārtām pasludinātais un ne rakstītais vārds.

To pastiprina arī vēl citi Lutera izteikumi. Kā iepriekš uzsvērts – Raksti jāskaidro saskaņā ar tiem pašiem un to garā, t.i., Kristus garā. Un, *tā* saprasti, Raksti ir pirmais princips.<sup>16</sup> *Sola scriptura* Lutera gadījumā nav atraujams no principa *solus Christus*, un tādā veidā tie ir visu teoloģisko izteikumu pamats. Kristoloģiskais uzsvars īpaši parādās Bībeles tulkojumā. T.s. “Septembra Bībelē” 1522. gadā, ievadot Jēkaba vēstuli, Lutera raksta:

---

<sup>13</sup> “Ir divas lietas – Dievs un Dieva Raksti, ne mazāk kā ir divas lietas – Radītājs un Dieva radība. Dievā daudz ir apslēptā, ko mēs nezinām, neviens to neapšaubā. [...] Tomēr, ka Rakstos būtu kas apslēpts, kas nebūtu visiem atklāts, to gan izplatījuši bezdievīgie sofistī.” Autores tulkojums no Martin Luther, “De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen” // *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1. Der Mensch vor Gott, (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 234–235.

<sup>14</sup> “...nihil impediens scientiam omnium rerum in scripturis”. Martin Luther, “De servo arbitrio”, op. cit., 234.

<sup>15</sup> Autores tulkojums no Martin Luther “De servo arbitrio”, op. cit., 238–239.

<sup>16</sup> Ulrich Luz, *Hermeneutik*, op. cit., 105–107.

Un tajā saskan visas taisnās svētās grāmatas, ka tās visas kopā sludina (*verkündigt*) un veicina (*treibet*<sup>17</sup>) Kristu. Un tas ir arī īstais proves akmens, lai vērtētu visas grāmatas, redzēt, vai tās veicina Kristu vai ne. Jo visi Raksti rāda Kristu (Rom. 3) un Pāvils neko citu negrib zināt kā vien Kristu. (1. Kor. 2) Kas nemāca Kristu, tas nav apustulisks, vienalga, vai Pēteris vai Pāvils māca. Un atkal – kas veicina Kristu, ir apustulisks, vienalga, vai to darītu Jūda, Ananija, Pilāts vai Hērods.<sup>18</sup>

No šī izriet, ka visa Rakstu nozīme, skaidrība, tas, par ko ir Raksti, Luteram ir šis Kristus, proti, evaņģēlijs. Kristus ir atpazīstams Rakstos, bet Raksti ir saprotami caur Kristu. Kristus ir Dieva vārds, mīlestības vārds jeb evaņģēlijs cilvēkam. Saskaņā ar Luteru Raksti kopumā runā par kaut ko vienu. Tas ir Rakstu mērķis un būtība. Tas ir vienīgais Rakstu nozīmīgais saturs: “Ja Tu paņemsi Kristu no Rakstiem, ko Tu vēl tur atrādīsi?”<sup>19</sup>

Šis evaņģēlijs darbojas kā mēraukla vai kritērijs pie rakstītā vārda. Luters apzinās, ka nebūt ne visi teksti Bībelē vienādi intensīvi satur evaņģēliju, un no tā tad izriet iekšējā kanona kritika – kanonisks jeb autoritatīvs ir nevis tas, kas ir iekļauts noteiktā grāmatu kopumā, bet gan tas, kas saturiski atbilst evaņģēlijam.

To Luters vispirmām kārtām saprot kā pasludinātu vārdu: “Evaņģēlijs nav tikai tas, kas ir rakstīts grāmatās un pierakstīts ar burtiem, bet gan daudz vairāk mutisks pasludinājums un dzīvs vārds, un balss, kas izskan visā pasaulē un publiski tiek izsaukta, lai to visur dzirdētu.”<sup>20</sup> Viņš norāda arī uz pašu Jēzu: “Tāpēc arī Kristus pats neko nav rakstījis, tikai runājis

---

<sup>17</sup> Mārtiņš Luters te lieto latviski grūti iztulkojamo *Christum treibet. Treiben* ietver gan nozīmi, “nodarboties”, “darīt”, gan arī “veicināt”, “virzīt, dzīt uz priekšu”. Izvēlēts ekvivalents “veicināt”, lai izteiktu to, ka evaņģēlija pasludinājums ir arī šī evaņģēlija iedarbības veicināšana.

<sup>18</sup> Autore tulkojums no Martin Luther, “Vorrede auff die Episteln Sanct Jacobi und Judas” in: *Martin Luthers Werke. Die Deutsche Bibel. Bd. 7* (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1931), 384.

<sup>19</sup> Autore tulkojums no Martin Luther, “De servo arbitrio”, op. cit., 236–237.

<sup>20</sup> Autore tulkojums no Martin Luther, “Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt”, in: *Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe) Bd. 12 (Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1966), 259.

un savu mācību nav nosaucis par Rakstiem, bet evaņģēliju, t.i., labo vēsti vai pasludinājumu, kas ir jāturpina ne ar spalvu, bet ar muti”.<sup>21</sup> Neapšaubāmi, Luteram ir tik svarīgs pasludinātais vārds, kas var tikt dzirdēts, jo tas ir piedzīvojams un iedarbojas uz to, kurš šo pasludinājumu dzird, šis evaņģēlijs atbrīvo vēsts dzirdētāju. Iekšējā skaidrība, ko dod Svētais Gars, ir cilvēka iekšējā pieredze. Bez tās evaņģēlijs šajā pasaulē nevar notikt.

Jāsecina, ka Lutera ir aprīnojami pārliecināti par Rakstu skaidrību. Viņam tas, par ko ir Raksti, ir formulējams vienā teikumā, proti, Kristus evaņģēlija pasludinājumā.

Kopš šī Lutera rakstītā mēs esam iemācījušies, ka Raksti var tikt dažādi interpretēti, balstoties un atsaucoties uz Garu, kā Lutera pats to darīja, ir piedzīvota konfesionālā pluralizācija. Vēsturiski kritiskā pieeja ir iemācījusies ieklausīties un saprast Bībeles rakstus nevis kā vienu balsi, bet gan daudzbalssīgu kori, mēs runājam par Pāvila teoloģiju, Jāņa skolu, Mateja evaņģēlija teoloģiju un nezinām īsti, vai vispār Bībelei vai kaut vai tikai Jaunajai Derībai ir centrs vai viens vēstījums. Beigu beigās 20. gadsimts nāk ar atklājumu par lasītāja lomu teksta nozīmes konstruēšanā. Amerikāņu literatūrzinātnieks un jurists Stenlijs Fišs (*Stanley Fish*) radikāli postulē, ka lasītājs konstruē teksta nozīmi, jā, pat pašu tekstu.<sup>22</sup> Mērenāk tas izskan Umberto Eko (*Umberto Eco*) darbos, pēc viņa izpratnes teksti ir atvērts (mākslas) darbs, tajā lasītājs var ielasīt savu versiju.<sup>23</sup> Beigu beigās, kā attiecībā uz Bībeles tekstu hermeneitiku secina Šveices teologs Hanss Vēders (*Hans Weder*), lasītājam kļūst skaidrs, ka teksts maz var vērsties pret mēģinājumiem to uzurpēt. Tekstu var bradāt ar kājām, to var sagrozīt un lietot nelietīgi savos nolūkos. Tomēr, kā Vēders tēlaini raksturo – tieši šajā bezspēcībā Dieva Vārds nāk pie cilvēka kā

---

<sup>21</sup> Martin Luther, “Kirchenpostille”, in: *Martin Luthers Werke Bd. 10/1* (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1910), 17.

<sup>22</sup> “[.] the reader’s response in not to the meaning; it is the meaning, or at least the medium in which what I wanted to call the meaning comes into being [.]” Stanley Fish, *Is there a Text in This Class* (Cambridge MA; London, England: Harvard University Press, 1980), 3. “[.] it is the reader, who “makes” literature.” Ibid., 11.

<sup>23</sup> Viņa darbs *Opera aperta* itāļiski tika izdots jau 1962. gadā, pēc tam piedzīvojis neskaitāmus tulkojumus un ir viens no ietekmīgākajiem 20. gadsimta darbiem literatūrzinātnē.



svešais viesis. Šī Dieva Vārda bezspēcība rada lasītājam jaunu dzīves telpu. Tā mudina lasītāju kļūt par bezspēcīgā Dieva vārda aizstāvi. Tā nozīmē mācīties kopt to, kas atkarīgs no cilvēka apsardzības. Šī Dieva vārda bezspēcība rada arī telpu, kurā var rasties attiecības. Starp bezspēcīgajiem var rasties attiecības, starp stiprajiem valda konkurence. Šajā ziņā šis “svešais viesis” nozīmē mācīties dzīvi, kas rodas no vājuma. Viņš liek pamanīt, ka dievišķais dzīvības spēks piepildās vājumā.<sup>24</sup>

Kā kļūt par aizstāvi? Ar šodienas Bībeles hermeneitikas atziņām ir grūti runāt par vienu Bībeles centru, ko, šķiet, tik vienkārši vēl varēja formulēt Lutera. Vai tāda kristocentriska pieeja mūsdienās būtu vēl pieņemama, ņemot nopietni to, ka Vecās Derības teksti, ja tos lasa to vēsturiskajā kontekstā, nav vērsti uz vienu kristoloģisku centru? Vai pēc visas tekstu interpretācijas pluralizācijas vēstures vēl ir iespējams vispār definēt, par ko ir Raksti?

Vispirmām kārtām jāatbrīvojas no bailēm no pluralitātes. Pirmkārt jau tāpēc, ka tā ir nenovēršama, bet vēl vairāk tālab, ka tā paver plašāku telpu interpretācijai un līdz ar to – lasītājam un tekstam pašam. Gan teksts, gan lasītājs var kļūt bagātāks. Viena no metodēm, kas savā veidā ir atbrīvojuši šādu pieeju Rietumu domāšanā, ir vēsturiski kritiskā metode. Latvijā vēl joprojām atkal un atkal jāastopas ar milzu aizdomām pret šo pieeju. Ironiski, ka šī metode, kas sākotnēji ir centusies pēc iespējami augstāka līmeņa zinātniskas objektivitātes, tiek uzverta par atbildīgo Bībeles teksta pārāk subjektīvai un distancētai interpretācijai. Tomēr tieši vēsturiskās distances apzināšanās ar laiku, kad tapis Bībeles teksts, manuprāt, piederētu pie vārda aizstāvības un teksta interpretācijas subjektivizācijas novēršanas. “Svešajam viesim”, H. Vēdera vārdiem runājot, tad tiek dota telpa būt tam, kas tas ir, to pārāk strauji neievelkot savā dzīves telpā, kur tam ir jārunā tas, ko saka šodienas lasītājs. Vēsturiskās distances apzināšanās ļauj tekstam vispirms runāt tā vēsturiskajā telpā un ļauj šodienas lasītājam arī to saklausīt kā vārdu ne šim laikam, jā, pat kā svešu “vārdu”, svešu vēstījumu. Protams, ne vienmēr lasītājs veiks visus vēsturiskās eksegēzes soļus, tomēr nepieciešama vēsturiskā

---

<sup>24</sup> Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag, 1989), 434–435.

apziņa, kas atbrīvo tekstu no uzdevuma būt piespiedu kārtā tieši adresētam tā lasītājam.

Pateicoties tam, ka tādā veidā tiek dota iespēja saredzēt pluralitāti pašos Bībeles tekstos, kā arī to interpretācijā vēstures gaitā (Bībele nav bijusi vienmēr par vienu un to pašu), ir iespējams gūt arī būtisku teoloģisku atziņu, ko var mācīties no Bībeles tekstiem, proti, ka patiesība nav izsakāma singulāri. Dieva balss šajā pasaulē nav vienbalsīga, tēlaini runājot, tā nav vienas bites dūksana, bet tā skan daudz balsīgi kā bišu strops, un tieši šajā skaņas bagātībā ir tverama šīs balss pilnība.

Tomēr pat, ja Dieva atklāsme jeb patiesība tiek uztverta plurāli, paliek jautājums, vai tiešām *viss* ir uztverams kā šī daudz balsīgā Dieva balss. Vai viss Bībeles tekstos un to interpretācijās vēstures gaitā tai atbilst? Tas liek jautāt par patiesības kritērijiem vai, citiem vārdiem, patiesību interpretācijā. To gribas īpaši jautāt vēl arī mūsdienu Latvijas reliģiskajā kontekstā, kur vēl turpina dzīvot autoritārisma pagātnes iespaidotās vērtības, piemēram, melnbalta domāšana un priekšstats par vienīgo pareizo patiesību.

Pat arī necīnoties par vienīgo patiesību, ir nepieciešams strādāt pie tā, kas vācu teoloģijā tiek apzīmēts par *Sachkritik*, proti, Bībeles tekstu un to interpretāciju kritisku izvērtējumu no lietas būtības skatpunkta. 20. gadsimts ir atklājis teksta iedarbības vēsturi, un arī Bībelē ir atrodami teksti, kuru iedarbība tradīcijas vēsturē nav vienkārša. Ņemsim par piemēru kaut vai “sievai lai klusē draudzes sapulcēs” (1. Kor. 14:34), kas vēl līdz šai dienai traucē līdzvērtīgu sieviešu un vīriešu darbību baznīcās. Tāpat te ir pieminami arī tie Bībeles teksti, kuri varbūt ir sākušies kā iekšēja jūdaisma kritika, bet vēlāk no ārpuses ir vērsti pret jūdu tautu kā tādu.<sup>25</sup> Šajā ziņā noteikti aizstāvu domu, ka ir nepieciešams jautāt pēc kanona kanonā, kā to iedibinājis Lutērs, kurš izvīzēja vienu no Bībeles vēstījumiem, lai ar tā palīdzību mērītu dažādos Bībeles izteikumus.

Protams, ka tās būs “mūsu mērauklas”, tas, ko mēs šodien uzskatām par svarīgu un vērtīgu, un patiesu. Nekad jau

---

<sup>25</sup> Piemēram, Jāņa evaņģēlija teksti, kur apzīmējums “jūdi” kļuvis par apzīmējumu neticīgajiem, Jņ. 8:44 Jēzus pretinieki “jūdi” tiek nodēvēti pat par velna bērniem. Visticamākais, Jāņa evaņģēlija autors pats ir jūds un izsaka iekšēju kritiku. Tomēr pavisam citādi šie teksti skan, ja tie uz jūdiem tiek attiecināti no ārpuses.

arī baznīcas vēsturē nav bijis citādi. Arī Lutera uzskati par Bībeles centru vai galveno tās vēstījumu bija viņa mēraukla. Tomēr es aizstāvu domu, ka tās nedrīkst būt tikai individuālas mērauklas, bet tām ir jābūt dialogiskām. Vispirmām kārtām ar pašu tekstu, ar pašiem Rakstiem un tad noteikti arī ar sabiedrību, kopienu, draudzi. Pirmais nepieciešams, lai nepielāgotu Rakstiem mērauklas, kas jau no paša sākuma atņem tiem potenciālu runāt mūsdienu sabiedrībā. Piemēram, mērauklu – visa reliģija ir cilvēciska kļūda – šajā gadījumā, protams, Rakstu interpretācijai būs savs rezultāts, tomēr pozitīvā reliģiskā pieredze vairs nevarētu tikt tverta.

Otra dialoga daļa ir ārkārtīgi nozīmīga, lai Bībeles hermeneitika pildītu savu uzdevumu – radītu iespējamu komunikāciju starp šo seno tekstu un mūsdienu cilvēku, lai tas būtu “dzirdams”.

Protams, šodienas Latvijas kontekstā es redzu šiem centieniem pretī stāvot divas iezīmes – sekularizāciju, kur lielai daļai sabiedrības Bībeles teksts ir svešs un pilnīgi vienaldzīgs, un diskusija par to, vai ir kāds kritērijs, kā to vērtēt, ir vienaldzīgs. Negribu sākt diskusiju par to, vai Bībele vispār būtu vēl mūsdienās lasāma grāmata, tomēr, ja nu ir, arī šo sabiedrības daļu noteikti vieglāk ir aizsniegt ar kritiski vērtētu tekstu. Tajā pašā laikā, no otras puses, uzplaukst Bībeles fundamentālistiska interpretācija baznīcās. Šādā pieejā katrs Bībeles vārds ir uzskatīts par Dieva iedvesmotu un teorētiski vienlīdz nozīmīgu. Lutera Rakstu princips tiek saprasts nevis kā kritika baznīcas amata autoritātei (vienīgā un galvenā autoritāte ir Rakstiem), bet gan kā pienākums visus Bībeles tekstus burtiski attiecināt uz šodienu. Šajā gadījumā bīstamība pastāv nereflektētā uzsvāru likšanā Bībeles teksta interpretācijā. Arī fundamentālistisks Bībeles lasījums liek savus akcentus, tomēr noraidot šādu akcentu esamību. Šādā pieejā nav iespējams diferencēt Bībeles tekstu, paša patiesību un patiesību interpretācijā. Bībeles teksts ir spiests teikt to patiesību, par kuru ir pārliecināts lasītājs. Balstoties Lutera atziņās, kas varētu būt kopīga bāze dažādām pieejām, var meklēt šī interpretācijas procesa apzināšanos.

Lai arī vēsturiskais skatījums uz Bībeles tekstu ir ārkārtīgi būtisks, tomēr būtu jājautā arī par vēstījumu šodienai, citādi tā paliek mūsdienu pasaulei mēma. Par ko tad ir Bībele

mūsdienu cilvēkam? Tā būtu jāpārfrāzē raksta virsraksts, ja mēs meklējam atbildi uz šo jautājumu sev. Protams, ka, balstoties literatūrzinātnes un arī teoloģiskās atziņās, ir jāsaprot, ka būs dažādas atbildes. Tomēr jautājums skar arī to, kāpēc mums vispār šķistu nepieciešams turpināt interpretēt šos senos tekstus, kur, jāatzīst, ne viss atbilst mūsdienu standartiem. Protams, tie ietver būtisku pieredzi, kas pārspēj viena indivīda pieredzi, pie nosacījuma, ka saprotam – iepriekšējo paaudžu pieredze bagātina arī mūsdienu cilvēku. Tomēr uzdevums būtu meklēt pēc vienojošā vēstījuma. Vienojošā gan Bībeles tekstiem, gan arī mūsdienu lasītāju kopienām, meklēt pēc tā, kas šodien produktīvi var kalpot kopienai. Varētu jau arī teikt, ka pēc vienotiem kritērijiem vispār nav vērts meklēt, jo tādus neatrast. Tomēr tekstu, it sevišķi klasisku vai svētu tekstu recepcijai, ir liela nozīme kopienas un patiešām kopības veidošanai. Sadalīšanās atsevišķos indivīdos nevar būt sabiedrības piepildījums. Protams, arī ne piespiedu kolektivizēšanās, tomēr tā varētu būt taisnīgu attiecību veidošana šajā pasaulē. Saskaņā ar sinoptiskajiem evaņģēlijiem Jēzus galvenais vēstījums bija Dieva valstības tuvums. Viena no galvenajām īpatnībām tajā ir, ka Dievs ir tas, kurš šo valstību nes, īsteno, piepilda. Tā ir Dieva lieta. Tajā pašā laikā arī saskaņā ar evaņģēlija tekstiem atbilde tam ir sekošana Jēzus pēdās, ļaujot tikt satvertam no šīs valstības spēka. Teoloģiskā terminoloģijā sakot, baznīcas veidošanā. Ar baznīcu es te saprotu ļoti plaši taisnīgu attiecību pastāvēšanu šajā pasaulē un nevis formālu piederību noteiktai konfesijai. Citiem vārdiem, viens no veidiem, kā atpazīt patiesību, būtu tas, ka tā veicina šīs taisnīgās, respektīvi, nediskriminējošās attiecības kopienā. Tādēļ arī ir ļoti svarīgi meklēt dialogu un noteikti ne cīņu starp dažādām teksta interpretācijām, lai veidotu kopīgu pamatu šādas kopienas veidošanā.

Viens no jaunākajiem mēģinājumiem atbildēt uz jautājumu, par ko ir Bībele, ir atrodams Šveices teologa Ulriha Luca (*Ulrich Luz*) Jaunās Derības hermeneitikā. Viņš izvirza kristoloģiskas vadlīnijas Rakstu interpretācijai. Arī Lucs grib Jaunās Derības interpretācijas mērauklas saredzēt vēstī par Jēzu Kristu. Tomēr, ja Lutera kristocentrisms galvenokārt balstās uz Pāvila tekstiem un vēsti par Krustā sisto, tad Lucs piedāvā smelt vadlīniju evaņģēlijos no *stāstiem* par jūdu Jēzu

Kristu. Šajā ziņā tad viens no hermeneitikas uzdevumiem ir stāstīt tālāk šo stāstu. Stāsts vienmēr ir plašāks nekā vienā teikumā formulēta patiesība un ietver plašāku personības iesaisti nekā tikai par ticamu formulēts teikums. Ja šajā gadījumā stāsts vai vēsture kļūst par kritēriju, tad interpretācija ir patiesa tad, ja tā var iekļauties dotajā rāmī, kas ir stāsts par Jēzus dzīvi un sludināšanu. Stāsts par Jēzu Luca gadījumā nav tikai noticēšana, bet došanās ceļā. Sekošana šai vadlīnijai ir ceļš, kurā ir jādodas, lai sastaptu citus cilvēkus, kuri ir šajā pašā ceļā.<sup>26</sup>

Otrs aspekts ir tas, kas izriet no šī pirmā un, proti, interpretācija ir patiesa tad, ja tā rada mīlestību. Mīlestībai nav abstraktas definīcijas (to, protams, var definēt no dažādiem skatpunktiem), bet Lucs uzver tās teoloģisko raksturu. No šīs vēstures vai stāsta par Jēzu mēs arī mācāmies, kas tā mīlestība tāda ir. Tai ir praktisks raksturs, un šajā ziņā Rakstu interpretācija ir cieši saistīta ar Rakstu darīšanu. “Skatoties uz paaugstināto Kristu, Bībeles teksta interpretācija ir patiesa tad, ja tā dāvā vai rada mīlestību”.<sup>27</sup> Tāpēc arī šodien Kristus ir svarīgs. Tāpēc, ka caur stāstu par Kristu ir iespējams mācīties mīlestību.

Par ko ir Bībele? Bībeles interpretācijas vēsture pēc Lutera liek saredzēt dažādos vēstījumus Bībeles tekstos, kā arī apzināties lasītāja aktīvo lomu Bībeles tekstu nozīmes konstruēšanā. Tomēr, pat ja nav iespējams vienoties par vienu burtisku Bībeles nozīmi, šis jautājums ir ļoti būtisks, lai būtu iespējams saredzēt, kāpēc ir vērts Bībeles tekstu lasīt. Lutera atbilde – Bībeles galvenais vēstījums ir evaņģēlijs par Kristu, par Dieva mīlestību uz cilvēku – vēl joprojām ir aktuāla, jo uzver lasītāja piedzīvojumu. Citiem vārdiem, tas ir evaņģēlijs, kas īstenojas, notiek pie cilvēka. Tātad nodarboties ar Bībeles tekstu ir vērts, jo tādā veidā var notikt cilvēka, kopienas un sabiedrības transformācija, tas ir ceļš uz Dieva mīlestības piedzīvojumu kā cilvēka iekšējā pasaulē, tā arī viņa ārējās aktivitātēs.

---

<sup>26</sup> Luz, *Hermeneutik*, op. cit., 538–540.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 547.

## *Summary*

### ***What is the Bible about? Martin Luther's Christocentric Interpretation of the Scripture***

*What is the Bible about? This is the question which Martin Luther answered quite clearly. For him it was clear that there is one main biblical message. This message is the Gospel about Christ and mainly has to be understood not as a written text, but as a proclamation. It is something that happens to the reader, if the biblical text is understood. The centuries before, but especially after Luther showed that there were a lot of messages in the Bible, a lot of messages were also in the history of the interpretation of the biblical text. Is it still possible or useful to try to find one main message? Probably it is not possible, because of the texts themselves, which had developed in different times and indeed were written in different historic situations with different purposes. It is not also possible because of the freedom of the reader, there are and will be different interpretations in different times and also in different parts of one society. It is also necessary to ask this question, even if we would find different answers, in order to know why it is still worth to read the biblical text. Besides it helps to do some critical evaluation of the interpretations and even more so of the acts the interpretation causes, to draw bordelines. Discriminating interpretations should stay outside these borders. So far Luther's understanding is still topical. The meaning of the Bible is, what happens to the reader, an individual or a group, or society. It is the message of God's love to his people, carried through time.*

## REFORMĀCIJA KĀ BEIGAS?

**Ilze Jansone**, *Dr. theol.*,

*LU Teoloģijas fakultātes vadošā pētniece*

### Ievads

Lielākoties esam pieraduši, ka pētniecībā tiek akcentētas visdažādākās reformācijas pozitīvās sekas, jo īpaši uzsverot tās emancipējošo un atbrīvojošo spēku: sākot ar to, kā šie notikumi mainīja baznīcu struktūru, kristietības “saturu” un laju reliģiozitāti un beidzot pat ar tādiem jautājumiem, kas skar izdevējdarbību, ekonomiku un tamlīdzīgi.<sup>1</sup> Neviennozīmīgi reformācija tiek vērtēta salīdzinoši reti, visbiežāk, runājot par sieviešu garīguma jautājumiem.<sup>2</sup> Tomēr pētnieki lielākoties ir vienisprātis, ka reformācija ir robežšķirtne, kas baznīcas vēsturē noslēdz vienu posmu un ievada citu.

Šī iemesla dēļ mani ieinteresēja divu vācu domātāju ieskati par reformāciju un viņu attieksme tieši pret Mārtiņu Luteru un viņa darbu – pieņemot, ka Lutera visvairāk saistāms ar reformācijas vārdu Vācijā un tās reģionos. Proti, runa ir par F. V. Nīči (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900) un Novalisu (*Novalis; Georg Friedrich Phillip von Hardenberg*, 1772–1801), precīzāk, viņu tekstos jaušamās attieksmes neviennozīmīgumu un, zināmā mērā – arī protestu, kas, vismaz no atsevišķām perspektīvām intencionāli aplūkots, šķiet ārkārtīgi mūsdienīgs. Lai ieskicētu salīdzinošu situāciju citviet Eiropā 19. gadsimtā, rakstā tiek aplūkotas arī kāda cita

<sup>1</sup> Sk., piemēram, Sasha O’Becker, Steven Pfaff, Jared Rubin, “Causes and Consequences of Protestant Reformation”, *Explorations in Economic History*, Nr. 62 (2016): 1–25.

<sup>2</sup> Sk., piemēram, Fleur Houston, “Reformation: a Two-Edged Sword in the Cause of Ministry of Women”, *Feminist Theology*, 2017, Vol. 26 (1): 19–23.

mūsdienīga domātāja – dāņa Sērena Kirkegora (*Søren Aabye Kierkegaard*, 1813–1855) centrālās iebildes pret sava laika kristietību un tādējādi arī pret luterisko reformāciju.

Šī raksta mērķis nekādā ziņā nav raksturot nedz Nīces, nedz Novalisa vai Kirkegora “galējos” uzskatus par reformāciju vai tās konsekvencēm. Nedomāju, ka tas būtu iespējams bez abu domātāju bibliogrāfiskā mantojuma plašākas un dziļākas analīzes un vēsturiskā konteksta. Līdz ar to šis raksts nepretendē nedz uz pilnīgu, vispusīgu un dziļu šo trīs domātāju darbu analīzi, nedz arī uz galējiem secinājumiem, kas ļautu sintezēt šos atšķirīgos ieskatus. Gluži pretēji – tas visnotaļ apzināti ir konstruēts kā spekulatīvs, un tā mērķis ir problematizēt rakstā aplūkotajos darbos saskatāmos jautājumus mūsdienu kontekstā. Noslēgumā secinājumu vietā mēģināšu situēt un, ja iespējams, aktualizēt jautājumus, kas saistās ar rakstā izvirzīto problemātiku 21. gadsimtā jeb tajā, ko šobrīd pazīstam kā “mūsdienas”.

## 1. Nīce un Lutera

Sava ceļa sākumā Nīce bija Lutera un vācu reformācijas apbrīnotājs un reformācijas laikmeta garu milzīgumā pielīdzināja pat Gētes un Bēthovena domas plašumam. Vienā no pirmajiem nozīmīgajiem publicētajiem darbiem “Tragēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb grieķi un pesimisms” (*Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus*, 1871), apcerot “vācisko būtību” un mītu, Nīce norāda:

aiz šīm nemierīgi augšup un lejup viļņojošām kultūras dzīves un izglītības konvulsijām slēpjas kāds lielisks, iekšēji vesels un mūžsens spēks, kura varenās kustības jūtamas vienīgi dažos mirkļos – pēc tam tas atkal iegrimst sapnī par mošanos kaut kad nākotnē. No šā bezdibeņa ir izaugusi vācu reformācija, kuras korāļos pirmoreiz ieskanējās vācu mūzikas nākotne. Lutera korālis skanēja tik dziļi, drosmīgi un dvēseliski, tik eksaltēti diženi un maigi, gluži kā pirmais dionīsiskais aicinājums, kas, pavasarim tuvojoties, atskan no tumša biezokņa. Tas rada atbalsi svētsvinīgi dedzīgo dionīsisko jūsmotāju pārdrošajā iznācienā, kuriem mēs esam pateicīgi par



vācu mūziku – un kuriem mēs būsīm pateicīgi par *vācu mīta atdzimšanu!*<sup>3</sup>

Tādējādi Nīče reformāciju netieši ievieto starp “pirmkustinātājiem”, kas varētu sekmēt [Vakarzemes] estetizāciju.<sup>4</sup> Jāuzsver, ka Lutera aicinājums salīdzināts ar dionīsisko, un tādējādi iekļaujas Nīče aizstāvētajā “Jā” teikšanā (*Ja sagen*) dzīvei: māksla ļauj ieņemt apliecinošu attieksmi pret dzīvi (un ciešanām), tāpēc, ka tā kļūst par ideālfomu, “augstāko piepildījumu”, ne vien pateicoties apoloniskajai ilūzijai, bet arī dionīsiskā muzikālās disonanses spēkam, kas cilvēkam kļūst pieejams caur šo ilūziju.<sup>5</sup>

Tomēr jau laikposmā no 1878. līdz 1883. gadam Lutera pārādās kā viena no nozēlojamākajām vēsturiskajām personām Vācijas un Eiropas vēsturē, un savu zenītu šis skatījums sasniedz t.s. “postzaratustras” darbos.<sup>6</sup> Darbā “Cilvēcisks, pārāk cilvēcisks” (*Menschliches, Allzumenschliches*; 1. daļa publicēta 1878. gadā) Nīče, rakstot, ka reakcija ir progress, uzsver, ka Lutera reformācija pierāda – “viņa gadsimtā gara brīvības impulsi aizvien bija nepārliecinoši, trausli un jauneklīgi; zinātne vēl nevarēja pacelt savu galvu.”<sup>7</sup> Turklāt Nīče pretstata reformāciju un renesansi: itāļu renesansei raksturīgi bijuši visi priekšnosacījumi tam, lai cilvēce ātrāk nonāktu pie apgaismības perioda (interese par zinātni, indivīda nicinājums pret autoritātēm, izglītības uzvara pār izcelsmi utt.). Savukārt pretstats ir vācu reformācijas “atpakaļrāpulis”, kuri vēl nav atbrīvojušies no viduslaiku pasaules uzskata. Ar savu ziemeļniecisko spēku reformācija piespiedusi cilvēci atkāpties un izraisījusi kontrreformāciju, tādējādi aizkavējot pilnīgu atmodu uz diviem vai trim gadsimtiem. Tieši tāpēc renesanses dižais uzdevums nav bijis izpildāms: to aizkavējis atpalikušais vācu

<sup>3</sup> F. Nīče, *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*, tulk. I. Ijabs (Rīga: Tapals, 2005), 148.

<sup>4</sup> Plašāk sk. Martine Prange, *Nietzsche, Wagner, Europe* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013), 21–165.

<sup>5</sup> F. Nīče, *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*, op.cit., 151.

<sup>6</sup> Heinz Bluhm, “Nietzsche’s Final View of Luther and Reformation”, *PLMA*, Vol. 71, No. 1 (Mar., 1956), 75–83.

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Koeln: Anaconda Verlag, 2006), 41.

raksturs. Luters faktiski ir izdzīvojis sarežģītu politisko apstākļu dēļ: ķeizars viņu aizsargājis, lai Lutera ietekmi izmantotu pret pāvestu, un, otrādi, arī pāvests klusībā viņu sargājis, lai izmantotu impērijas protestantu firstus pret ķeizaru. Pretējā gadījumā apgaismības laikmeta rītausma būtu sākusies agrāk.<sup>8</sup>

Līdzīgus ieskatus, pretstatot reformāciju renesansei, Niče pauž arī aktīvā literārā perioda priekšpēdējā darbā, proti, “Antikristā” (*Der Antichrist*, 1894). Tā 61. nodaļā viņš raksturo renesansi kā mēģinājumu pārvērtēt “kristīgās vērtības”, proti, tās, kas vedina uz viņa uzskaitītajiem kristietības mērķiem: “dzīves saindēšana, apmelošana, noliegšana, miesas nicināšana, cilvēka pazemošanās un pašapkaunošanās ar grēka jēdzienu.”<sup>9</sup> Renesanse, gluži otrādi, tiekusies likt uzvarēt pretējām, dižciltīgām vērtībām, sekmējusi uzvaru, pēc kuras Niče tiecas pats, t.i., uzvaru, ar kuru iestātos kristietības gals.<sup>10</sup> Tālāk viņš raksta:

Bet kas notika? Romā ieradās vācu mūks Luters. Šis mūks, kurā iemiesojās visi atriebes alkstošie neveiksmīga priesteru instinkti, Romā sacēlās **pret** renesansi... Tā vietā, lai dziļā pateicībā saprastu notikušo brīnumu – kristietības sakāvi tās **tronī**, viņš no šīs izrādes ieguva tikai barību savam naidam. Religiōzs cilvēks domā tikai par sevi: Luters redzēja pāvestu **samaitātību**, kamēr acīs bija jākrīt gluži pretējam, ka iepriekšējā samaitātība, *peccatum originale*, kristietība vairs nesēdēja pāvesta tronī! Tur sēdēja dzīve! Dzīves triumfs! Visu augsto, daiļo, pārdošo lietu lielais apliecinājums! Un Luters **izglāba** Baznīcu – viņš uzbruka tai. Renesanse – notikums bez jēgas, mūžīgais “**veltīgi**”. Ak, šie vācieši, cik daudz viņi mums jau izmaksājuši!<sup>11</sup>

Citiem vārdiem, Niče uzskata itāļu renesansi par ceļu, kas ved pretim kristietības atcelšanai; savukārt vācu reformācija,

---

<sup>8</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, op.cit., 183–183.

<sup>9</sup> Frīdrihs Vilhelms Niče, *Antikrists*, tulk. A. Kluinis (Rīga: AGB, 2003), 116.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 130–131.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 132.

kuru iemieso Luters, kalpo kā dziedniecības līdzeklis kristietības, tās vērtību un tādējādi arī Dieva noturēšanai pie dzīvības. Teoloģisko debašu vēstures kā lejupejošas spirāles redzējumā Nīče ņem vērā teologu, priesteru un ticīgo motivāciju – proti, “nievājošā mājiēnā pret Feierbahu Nīče norāda, ka argumentus par Dievu vada nevis alkas pēc (aplamas) “transcendences” pašā cilvēkā, bet gan mēģinājums nostiprināt optimālus apstākļus izdzīvošanai.”<sup>12</sup> Nīče uzskata, ka Luters ir pārtraucis kristietības bojāeju, savā “uzbrukumā” Baznīcai novēršot renesanses vērtību iemiesošanos dzīvē un nepieļaujot pagāniski-antīkā renesanses ideāla, pārcilvēka un “jā” teikšanas dzīvei filozofijas uzvaru. Pateicoties Luteram, tiek zaudēts jebkāds potenciāls “atdzīvināt” renesansē iemiesotās antīkās pasaules vērtības: veselību, skaistumu, pārticību, drosmi, garu, dvēseles labsirdību, “pašu dzīvi”.<sup>13</sup> Jo īpaši “Antikristā” Nīče uzbrūk jebkādai kristietībai, jebkurai tās formai, baznīcas samaitātību un korupciju, kāda tā bijusi pirmsreformācijas laikmetā, saistot ar dabisku bojāeju. Te jāpiebilst, ka nedaudz līdzīgi, kā vēlāk redzēsim, Novaliss, Nīče nerunā par konkrētu kristietības konfesiju (š.g., katolicismu vai protestantismu), bet gan par kristietību *pēc būtības*, kādu to redz pašreizējā tās formā. Reformācija tādējādi kļūst par pavērsienu cilvēces vēsturē, kas pieliek punktu cerībai uz pilnasinīgas dzīves atjaunošanu, uz atbrīvošanos no iedzimtā grēka, kas cilvēci ir ieslodzījusi melu un “viņpasaules kā katras realitātes nolieguma gribas”<sup>14</sup> jūgā.

## 2. Novaliss un reformācija

Atšķirībā no Nīčes, Novaliss savā skatījumā ir nesalīdzināmi miermīlīgāks. Darbā “Kristietība vai Eiropa” (*Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, 1799, publ. 1802) viņš norāda, ka reiz bijuši laiki, kad Eiropa bijusi kristiešu zeme, kurā valdījusi *viena* kristietība, kura vienojusi tās [sašķeltās] provinces. Viņš uzbur ideālas ticības ainu, kurā valda

<sup>12</sup> John H. Smith, *Dialogues between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought* (Cornell University Press, 2011), 156.

<sup>13</sup> Frīdrihs Vilhelms Nīče, *Antikrists*, op.cit., 134.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 134.

harmonija un absolūta pašāvība uz Dievu, baznīcas ir dievišķa telpa un ļaudis alkst debesu valstību vienīgajā valstī. Attēlojot Romu kā jauno Jeruzālemi, Novaliss norāda, ka cilvēce nav bijusi gana pieaugusi šādai valstībai.<sup>15</sup> Tomēr baznīcas iekšējās šķelšanās rezultāts izvērties tāds, ka kristietības esenci aizplīvuro citi nojēgumi – kari, savstarpējās nesaskaņas un cīņas par varu. Tādējādi dumpinieku, kas saucās par protestantiem, parādīšanās ļāva tiem iebilst pret šķietami netaisna spēka izteiktiem netaisnīgiem apgalvojumiem pret sirdsapziņu. Citiem vārdiem:

Klēriķu morālā izvirtība, dogmas un baznīcas despotiskais likums, un radošas mijiedarbības trūkums starp kristietības vienojošiem un individualizējošajiem principiem [...] ir radījis reliģijas galējo spēku. Reliģiskas atbrīvošanās revolūciju iespējamu un nepieciešamu ir padarījusi Lutera reformācija.<sup>16</sup>

Tomēr te Novaliss demonstrē arī nopietnu problēmu, kas atceļ reformācijas pozitīvo ietekmi, – nepieciešams tiekties pēc pilnības ideāla, proti, baznīcas, kura spētu komunicēt vienu kristietību un būt tās vēstnese, tādējādi novēršot arī politisku šķelšanos, kas raksturīga Eiropai, kura nereliģiskā veidā notur reliģiju nacionālas valsts robežās. Protestantisms tomēr ir visai tālu no tīra jēdziena, kas balstās noteiktā principā, jo pēc pilnības ideāla Lutera ir tiecies ar nepilnīgiem līdzekļiem: “[...] Lutera izturējās pret kristietību, kā vien viņam patika, pārprata tās garu un ienesa vēl kādu citu burtu un citu reliģiju, burtiski, Bībeles svēto visderību, turklāt reliģijā tika iejaukta vēl viena sveša “zemūdens” zinātne – filoloģija, kuras ietekme pēc tam ir neapšaubāma.”<sup>17</sup> Ar to, kā noprotams, tiek norādīts uz Lutera tulkojumu, vēlāko Bībeles teksta tulkošanas uzplaukumu un visai plašo problemātiku un pārpratumiem, ko rada sakrāla teksta starpvalodu interpretācija un pavirša lasīšana

---

<sup>15</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa. Fragmente I, Kapitel 26*. Pieejams: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/fragmente-i-6618/26>, skatīts 12.09.2017.

<sup>16</sup> Sara Ann Malsch, *The Image of Martin Luther in the Writings of Novalis and Friedrich Schlegel. The Speculative Vision of History and Religion* (Frankfurt: Peter Lang, 1974), 47.

<sup>17</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, op. cit.

(kas, jāatzīst, arī nākusi līdz ar reformāciju un Bībeles plašāku pieejamību).<sup>18</sup>

Lai arī Novaliss atzīst, ka protestanti paveikuši daudz laba, tomēr uzsver, ka reformatori nav ievērojuši būtiskāko – nedrīkst šķirt nešķiramo, sadalīt nedalāmo Baznīcu un neliikumīgi izraut sevi no kristīgās kopienas, caur kuru (vienīgo!) bija iespējama atdzimšana.<sup>19</sup> Līdz ar to reformācija bijusi nepieciešama reliģiska anarhija, taču tās kļūda ir bijusi nestabilitāzēšanās konsistorijās, tādējādi saistoties ar vietējo varu un atraujot kristietību no *vienības*. Reformācijas gaitā kristietība ir padarīta nacionāla, izslēdzot ideālu par debesu valstību uz šīs pasaules, un līdz ar to – politizēta, tādējādi iznīcinot jebkādu unificētas reliģijas iespējamību. Šādā veidā tiek traucēta Svētā Gara darbība, un “ar reformāciju kristietībai ir pienākušas beigas.”<sup>20</sup> Citiem vārdiem, kristietība ir zaudējusi savu pārdabisko spēku, tās svētā vēsts ir “izžuvusi”. Pretēji Nīcem, apgaismības periodu Novaliss uzskata par reformācijas negatīvu konsekvenci – jo ir atgriezies “burts”, kas nošķir no universālā un sekmē baznīcas šķeltību un politisku sekularizāciju – arī tāpēc ir iespējama atsevišķu zinātņu nozaru attīstība.

Vēlreiz svarīgi uzsvērt – arī šajā esejā nav runa par tālaika katolicismu, kas tiktu pretstatīts protestantismam. Romantisma filozofa ideāls bija viduslaiku katolicisms, un tieši tas jeb “kristietības zelta laikmets” aizstāvēts šajā esejā.

[*Novaliss – I. J.*] izveido ideālu, kas centrēts uz emocijām, garīgumu un cilvēku savstarpēju saistību, lai aizvietotu apgaismības [*perioda – I. J.*] fokusu uz racionālām zināšanām, materiālo un morālajiem un likuma principiem. Viņš pretstata savu romantisma konceptu par cilvēci, kas ir vienota “ticībā un mīlestībā” ar to, ko uzskata par modernu, antagonisku koncentrēšanos uz “iegūšanu un zināšanu”. Eiropas viduslaiku perioda tēlu viņš izmanto,

<sup>18</sup> Kontekstualizējot šodienīgā jautājumā: vai tieši reformācijai mēs nevaram pateikties par apstākli, ka varam jebkuru Bībeles (bet tiklab – jebkura klasiska teksta) citātu ātri sameklēt tiešsaistē un nekavējoties izmantot, ja tik, savu težu apstiprināšanai?

<sup>19</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, op. cit.

<sup>20</sup> *Ibid.*

lai aprakstītu zelta laikmetu un izvilinātu ilgas pēc kosmopolītiskas, globālas un garīgas kopienas.<sup>21</sup>

“Cita burta un citas reliģijas” ieviešana faktiski padara šo globālo kopienu neiespējamu, jo nekas reliģijas jutīgumu (*Irritabilität*) nenogalina tik ātri kā burts. Turklāt tiek nostiprināta absolūta Bībeles popularitāte, to desakralizējot un radot paviršu un abstraktu priekšstatu par reliģiju. Tādējādi Svētā Gara darbība tiek visiem iespējamiem spēkiem paralizēta, un šī iemesla dēļ reformācija tikai savos pirmsākumos ir uzskatāma par spožu. Turpmākajā savas attīstības gaitā tā veicinājusi šķeltnieciskumu un attālinājusi kristietību no tās sākotnējā ideāla, galu galā sekmējot zinātņu nozaru nošķirumu un radot mākslīgu pretnostatījumu starp zināšanām un ticību.<sup>22</sup> Novaliss izšķir trīs kristietības formas: viena ir reliģijas radošais elements; otra – ticība, ka pasaules sekulārās lietas var kļūt par mūžīgās dzīves vīnu un maizi, savukārt trešā – ticība Kristum, Marijai un svētajiem. “Senais katolicisms” kā pēdējā minētā forma ir bijusi dzīva reliģija, jo bijusi klātesoša visā cilvēka dzīvē: mākslās, cilvēcībā, atvērtībā utt. Savienojoties šīm trim formām, varētu rasties istā reliģija, kas apvienotos vienā pārnacionālā baznīcā un nespētu sekularizēties – līdz ar to arī pēc protestantisma formām vairs nebūtu nepieciešamības.<sup>23</sup>

### 3. Sērens Kirkegors un reformācija Dānijā

Salīdzinājumam un citu perspektīvu ieskicēšanas labad nedaudz ielūkošos dāņu domātāja Sērena Kirkegora ieskatos par reformāciju un Luteru. Protams, var jautāt, kādēļ gan lai viņš, būdams individualizētas reliģijas aizstāvis, pieļautu uzskatu, ka reformācija ir ( kaut kā ) beigas, taču ir vērts aplūkot Kirkegora iebildumus vai, precīzāk, reakcijas, uz reformāciju Vācijā un jo īpaši Dānijā, nosacīti izdalot tās trīs pakāpēs.

Pirmkārt, viena no šādām viņa reakcijām ir grāmata “Uzbrukums kristietībai” (1854–1855). Tā ir tieša reakcija uz Dānijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (Dāņu tautas baznīcas) bīskapa Jakoba Petera Mīnsterā (1775–1854)

<sup>21</sup> Pauline Kleingeld, “Romantic Cosmopolitanism: Novalis’s “Christianity or Europe””, *Journal of History of Philosophy*, Vol 46, no. 2 (2008): 269.

<sup>22</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, op. cit.

<sup>23</sup> Ibid.

pārstāvēto protestantisma formu un domāšanu – vismaz tāds ir šīs polemikas “pirmkustinātājs.” Vēl konkrētāk – šajā gadījumā Kirkegors iestājas pret vārdkopas “patiesības liecinieks” lietojumu nevietā:

Bīskapa Minstera kristietības pasludinājums bija ļoti apšaubāma sludināšana, īpaši tajā daļā, kur runa ir par to, kurš bijis patiesības liecinieks. Bet, manuprāt, paties viņā bija tas, ka, kā esmu stingri pārliecināts, viņš vēlējās tikt atzīts Dieva priekšā, un viņš sev, protams, šķita patiesības liecinieks – manuprāt, šī kļūšana viņā bija patiesa.<sup>24</sup>

Ja Minsters sprediķos un darbos runā par saviem vispārīnājumiem (attiecībā uz kristietību), kurus tad lasītāji/klausītāji var “piemērit sev”, Kirkegors iet pretēju ceļu – viņš uzsver individuālo krīzi, kas tiek padziļināta un vispārināta, lai runātu ar citiem. Viņš nebalstās uz vispārēju cilvēka atbildi “laiciskuma” pieredzei, bet sāk no specifiskā, no personiskās jēgas un nozīmes krīzes.<sup>25</sup> Savā kritikā viņš uzsver cilvēka morālo atbildību pret otru, akcentēdams tās apzinātības nepieciešamību.

Līdz ar to, rakstot par Ministeru, Kirkegors reaģē uz sava laika Dānijas Tautas baznīcu, un viņa iebildes ir vērstas tieši pret to. Viena no būtiskākajām – Kirkegors neuzskata, ka par “patiesības liecinieku var saukt cilvēku, kurš ar kalpošanu baznīcā nodrošina sev arī iztiku un laicīgo karjeru.<sup>26</sup> Tādējādi – un otrkārt – rodas arī viņa iebildes pret sava laika kristietību:

[.] tā dēvētā kristīgā pasaule (kurā visi šie miljoni uzreiz jau ir kristieši, tā ka var saskaitīt tikpat daudz, tieši tikpat daudz kristiešu, cik vispār ir cilvēku) ir ne tikai nožēlojama kristietības versija, kurā ir papildnamulsiņošu drukas kļūdu un neldzīgu izlaidumu un papildinājumu, bet arī kristietības nelietīga izmantošana, tās apgānīšana. Mazā valstī diez vai piedzimst pat trīs

<sup>24</sup> *Kierkegaards 'Attack upon Christendom'. 1854–1855*, transl. and with an introduction by Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1946), 6.

<sup>25</sup> George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 175.

<sup>26</sup> *Kierkegaards 'Attack upon Christendom'. 1854–1855*, op. cit., 18–19.

dzejnieki katrā paaudzē, toties mācītāju ir papildnam, daudz lielākā skaitā nekā amata vietu. Par dzejniekiem saka – tiem vajadzīgs aicinājums; lai kļūtu par mācītāju, cilvēku (tātad kristiešu) pūļa skatījumā pietiek ar to, ka viņš nolīcis gala pārbaudījumu. Un tomēr, tomēr īstens mācītājs ir sastopams vēl retāk nekā īstens dzejnieks, un tomēr vārds “aicinājums” sākotnēji pieder dievišķajam. Bet par dzejniekiem kristietībā vēl ir saglabāties priekšstats, ka būt par dzejnieku ir kaut kas īpašs un saistīts ar aicinājumu. Turpretī cilvēku (tātad kristiešu) pūļa acīs būšanu par mācītāju vairs neapvīj nekāds pacilājošs priekšstats, tā *in puris naturalibus* [bez izpušķojumiem, tīrā veidā] ir iztikas avots, kam laupīta jebkāda mistērija. Te aicinājums nozīmē amata vietu [...]<sup>27</sup>

Sekodams romantiķu ideālam un meklēdams holismu dzīvē, bet jo īpaši reliģiozitātē, Kirkegors iebilst arī pret reliģijas nacionalizēšanu, proti, ne vien pret tās padarīšanu par algotu darbu, bet arī institucionalizēšanu un pakārtošanu laicīgajai varai. Reliģiozitāte tādējādi tiek degradēta, zaudē autentiskumu, un mācītāja amats, kas vistiešākajā veidā ir saistīts ar jautājumiem par īstenību, kļūst par vienu arodu starp daudziem citiem, veicinot cilvēka sašķeltību, nevis vienību.

Lai arī pret Luteru Kirkegors lielākoties izturas ar cieņu, mācītāja amatam un tajā ietvertajiem pienākumiem viņš turpina vēltīt visai ironisku un skarbu kritiku:

Taču tieši tā par kristietību runā ticīgie mācītāji; viņi vai nu “aizstāv” kristietību, vai balsta to uz pamatojumiem, ja vien nesāk vēl bakstīties ar tās spekulatīvu “apjēgšanu”; to sauc par sprediķošanu, un kristīgajā pasaulē šādu sprediķošanu un to, ka tajā kāds klausās, uzskata par kaut ko svarīgu. Un tieši tāpēc kristīgā pasaule (šis ir pierādījums) ir tik tālu no tā, par ko tā sevi sauc.<sup>28</sup>

Lūk, arī viens no iemesliem, kas Kirkegoram raksturīgajā ironiskajā stilā atceļ reformācijas uzstādījumu potenciālo sekmiņgumu:

<sup>27</sup> Sērēns Kirkegors, *Slimība uz nāvi*, tulk. I. Mežaraupe (Rīga: Ad Verbum, 2013), 141–142.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 144–145.



Kādā no saviem sprediķiem Luters saka, ka labam sprediķim nebūtu jāatskan baznīcā. To viņš teicis sprediķī, kas noteikti tika lasīts baznīcā, tātad viņš nedomāja to nopietni. Taču ir taisnība, ka sprediķus nevajadzētu teikt baznīcā. Tas dziļi aizskar kristietību un maina tās dziļāko dabu, jo no realitātes tā tiek ienesta mākslinieciskā tālumā, nevis saklausīta īstās dzīves vidū [..]. Tāpēc sprediķus vajadzētu teikt nevis baznīcās, bet gan ielās, dzīves vidū, ikdienas dzīves realitātē.<sup>29</sup>

Arī tālaika dienasgrāmatās Kirkegors netieši salīdzina mācītājus ar Jūdu – viņi nodod Jēzu, atalgojumā saņemot patīkamu, baudāmu dzīvi un ģimeni.<sup>30</sup>

Un, treškārt, prātodams par sava laika kristietību, Kirkegors spriež, ka sātans, ticamākais, būtu tīri apmierināts ar Luteru, jo Luters izraisījis pamatīgu sajukumu, “izlauzdamies no klostera”. Viņaprāt, gribēdams labu, Luters tomēr ir pagriezies nepareizajā virzienā: ne jau monasticisms, askētisms vai celibāts vainojams viduslaiku kristietības acīm redzamajās problēmās, bet gan ekskluzivitāte, proti, kristīgais sekulārisms, kas ļāvis mūkam kļūt par kristieša ideālu.<sup>31</sup> Luters ir uzrakstījis veselas 95 piecas tēzes, kurpretī Kirkegors piedāvā tikai vienu: “Jaunās Derības kristietība vienkārši neeksistē.”<sup>32</sup> Līdz ar to kristīgais sekulārisms faktiski ir uzvarējis, šī ir “patiesības liecinieku” reliģiozitāte, kurā vairs nav pat nekā reformējama. Šī iemesla dēļ vienīgais, ko vēl vispār ir iespējams darīt, ir izgaismot šo gadsimtiem ilgušo noziedzību, kas ļāvusi cilvēcei attīstīt visus tos trikus, ar kuru palīdzību tā [Kirkegora laika Dānijā aktuālo] kristietību par tādu dēvē. Kirkegors ieilst, ka kristietība ar dažādu viltību palīdzību ir padarīta par visiem ērtu un nomierinošu reliģiozitātes formu, norādot, ka to, kādai kristietībai *būtu jābūt*, ikviens var izlasīt evaņģēlijos. Tā kā tas, kas tiek dēvēts par kristietību, ir fantoms, var apgalvot – kristietības nav.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> No Kirkegora dienasgrāmatas. Citēts: *Kierkegaards 'Attack upon Christendom'. 1854–1855*, op.cit., 2.

<sup>30</sup> Soeren Kierkegaard, *Papers and Journals: a Selection*, transl. A. Hannay (London: Penguin Books, 1996), 602.

<sup>31</sup> *Ibid.*, op.cit., 567–577.

<sup>32</sup> *Kierkegaards 'Attack upon Christendom'. 1854–1855*, op. cit., 32.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 33–36.

Reformācijas gaitā kristietība ir kļuvusi tieši pretēja pati sev, un jo īpaši tas attiecināms uz protestantismu. Dienasgrāmatās Kirkegors piezīmē: “Protestantisms priekšplānā ir izvirzījis sievieti. Viss pavēršas pret sievieti. Lieliski. Tad vari būt drošs, ka viss būs tikai par pļāpām, trivialitāti un, pieklājīgā formā, par seksuālām attiecībām.”<sup>34</sup>

Tālāk viņš norāda:

Kristus ienāk pasaulē kā prototips, nemitīgi uzstājot: sekojiet manam piemēram.

Drīz vien cilvēki šo relāciju apvērsa otrādi, labprātāk pielūgdami prototipu; un visbeidzot protestantismā par priekšstatu kļuva vēlme līdzināties prototipam – prototips ir vienīgi pestītājs.

Apustulis imitē Kristu un uzstāj: sekojiet manam piemēram.

Drīz vien to apvērsa otrādi, cilvēki pielūdza apustuli.<sup>35</sup>

Līdz ar to par cilvēces galveno nelaimi kļūst “mācība par Dievcilvēku”, jo tā likvidē kvalitatīvo atšķirību starp Dievu un cilvēku.<sup>36</sup> Izskaidrojot ciešanas, garīgus pārbaudījumus un tamlīdzīgus fenomenus kā tādas, kas nāk no sāta, Luters nepaceļ dievišķo autoritāti tai pienākošajos augstumos (allažīgais teodicejas jautājums: ja jau Dievs nevar pasargāt no ciešanām sev uzticīgo, tātad Dievs un sātans ir ar vienādu spēku?). Īpaši protestantismā, norāda Kirkegors, Dievs no augstākā bez (cilvēciski izprotama) iemesla ir padarīts par ko tādu, kas ir noderīgs cilvēkam, par lietojamu kategoriju. Vēlākajā protestantismā kristietība savukārt ir kļuvusi par biznesu, un daņu mācītāji svētdienu no svētdienas ļauj, lai viņiem samaksā par to, ka viņi pastāsta kaut ko, kas viņiem ienācis prātā.<sup>37</sup> Tomēr Luters un reformatori nav pamanījuši, ka, pretēji baznīcās sludinātajam, uzsver Kirkegors, arī ciešanas nāk no Dieva (tās raisa cilvēka saskaršanās ar Dieva milzīgumu).

Kopsavelkot – Kirkegors neuzsver, ka tieši reformācija būtu beigas, nē, viņš norāda uz fundamentāliem pārpratumiem

<sup>34</sup> Soeren Kierkegaard, *Papers and Journals: a Selection*, op.cit., 579.

<sup>35</sup> Ibid., 585.

<sup>36</sup> Sērens Kirkegors, *Slimība uz nāvi*, op.cit., 164.

<sup>37</sup> Soeren Kierkegaard, *Papers and Journals: a Selection*, op.cit., 625.

kristietības īstenojumā kopumā. Specifiskā protestantis-  
mam kā reformācijas rezultātam veltītā kritika ir reakcija uz  
savu laiku, uz Dānijas baznīcu, kristietību kā sistēmu, kurai  
Kirkegors, tēlaini izsakoties, met ar tintnīcu. Jautājums – vai,  
uzmanīgi ieklausoties viņa kritikā, mūslaiku teologam nevaja-  
dzētu rīkoties tāpat?

### Noslēgums

Raksta noslēgumā mēģināšu summēt tajā aplūkoto domā-  
tāju ieskatu fragmentus, aktualizējot būtisko: pirmkārt, kā  
beigas tad iezīmē reformācija (sasummējot visu trīs domātāju  
kontekstu un paturot prātā (ne)iespējamību novilkt paralēles);  
otrkārt, ko šādu atbilžu variācijas var dot mums, 21. gadsimta  
pragmatiskajiem cilvēkiem (ja var).

Kā jau vairākkārt esmu uzsvērusi, te jāņem vērā, ka faktis-  
ki runa ir par dzīves un domāšanas ideāltipu, nevis konkrēti  
kādu no kristietības formām – ja Nīčem tāds ir “jā” teikšana  
dzīvei, Novaliss par tādu uzskata kristietības “zelta laikmetu”,  
kurā, tāpat kā cilvēce, arī baznīca bijusi dievišķā vienībā, kos-  
mopolītiskā, globālā un garīgā kopienā. Nav runa par baznī-  
cas vēsturi vai kristietības tipu attīstību vai degradāciju – lai  
arī būdams piederīgs katoļticībai, Novaliss runā par idealizē-  
tu reliģiozitātes formu, kura ir daļa no t.s. “universālpoēzijas”,  
proti, bez reliģiozitātes nav iespējama pilnība un, tikai apvie-  
nojoties viņa aprakstīto trīs tipu reliģijām, ir iespējama viena,  
īstenā. Savukārt Kirkegora ideāls ir kristietība, par kuru var  
lasīt Rakstos un kas no cilvēka pagērē tapšanu par “ticības  
bruņinieku”, kas pieprasa “ticēt nejēdzīgajam”.<sup>38</sup> Līdz ar to,  
vismaz spekulatīvi, šo tik atšķirīgo domātāju ieskatos tomēr ir  
iespējams fiksēt zināmas paralēles. Faktiski visi runā par re-  
liģiozitātes atrašanu no īstenības, par padarīšanu “par vienu  
no” dzīves lietām, kas ir pretrunā tās fundamentalitātei.

Atšķirībā no Nīces, kurš reformāciju patiešām uzskata  
par beigām un kļūdu, Novaliss norāda, ka tā ir labu nodomu  
neveikls izvērsums, optimistiski pieļaujot iespēju par “zelta  
laikmeta” atgriešanos. Lai arī visbiežāk pētniecībā abu domā-  
tāju uzskati tiek pretstatīti, Novalisu dēvējot par romantisma

---

<sup>38</sup> Sērens Kirkegors, *Bailes un trīsas*, tulk. I. Mežaraupe (Rīga: *Ad Verbum*, 2010), 32.

ievērojamāko pārstāvi, kurpretī Nīči – par antiromantiķi<sup>39</sup>, tomēr ir pētījumi, kas cenšas atrast kopīgo,<sup>40</sup> un abu rakstītājā var saskatīt paralelitātes. Norādot tikai uz dažām, te iezīmējas tiecība uz pilnību, antikās pasaules un tās varoņa idealizācija, dzīves apliecinājums caur filozofiju, literatūru un [caur valodu] izdzīvotu reliģiozitāti. Kristietība ir nonākusi punktā, kurā tai nepieciešamas pārmaiņas, taču Luters vēl vairāk to atrauj no dzīves, pieļauj tās “nacionalizēšanu”, atdod to politiskajai varai, kas ar baznīcu var rīkoties pēc savas patikas, tādējādi vēl vairāk iznīcinot tās (neīstenoto) potenciālu kļūt visaptverošai vai – tās iespēju kļūt par *organisku* cilvēka dzīves daļu. Cilvēka potenciāls kļūt par “pār-cilvēku” beidzas, padarot reliģiozitāti par *vienu no* dzīves jomām, citiem vārdiem, ievietojot kristietību tur, kur tai ierādīta vieta vēl aizvien – svētdienas dievkalpojumā. Un tieši šajā ziņā, lai arī radikālāk, pret kristietības pielāgošanu cilvēka ērtībām un tādējādi – tās desakralizāciju un devalvāciju – asi iebilst arī Kirkegors, norādot uz sekulārisma absolūtu uzvaru, tieši pateicoties reformācijai.

Atkārtotju, ka šīs, protams, ir tikai spekulācijas, nevis kategoriski spriedumi – jebkurš kategorisks spriedums šai kontekstā nozīmētu nevērtīgu un paviršu izturēšanos pret Nīces, Novalisa vai Kirkegora tekstu korpusu kopumā.

Ko un vai šāds vēstījums var dot 21. gadsimta pragmatiskajam cilvēkam? Pirmkārt, tas kaut ko pasaka par cilvēku – neņemot spriest precīzi, taču ilustrācijai var izmantot pragmatiskā cilvēka aizraušanos ar dažādām “garīguma” formām un praksēm, ar visdažādāko reliģiju sintēzi, ko varētu pielīdzināt sliktai karikatūrai par alkām pēc mistiskās pieredzes vai dzīves universālformas. Otrkārt, dabiski rodas jautājums – vai risinājums būtu atgriešanās pie “zelta laikmeta” katolicisma? Atbilde atkal ir – nē, jo tieši katolicisms taču ir padarījis reliģiozitāti un pestīšanu pērkamu, pieļāvis kristietības

---

<sup>39</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 1974), 124.

<sup>40</sup> Sk., piemēram, Robert Earl Mottram, *Novalis, Nietzsche and the Rhetoric of Enchantment*. Dissertation. Presented to the German and Scandinavian and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Oregon, 2015. Pieejams: <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/19287>, skatīts 20.09.2017.

degradāciju, kuras dēļ tad galu galā bija nepieciešama reformācija. Tomēr arī tā ir atjauninājusi kristietību, vienlaikus to politizējot un desakralizējot tās saturu (Novaliss) un padarot to par cilvēka biznesu, bet mācītāja amatu – no iesvētītā, “aicinātā” par vienu no atalgo tiem arodiem, kurā tā vietā, lai parādītu kristietības absurdu un nejēdzību, tā tiek pielāgota cilvēka saprašānai un padarīta ērtāk izmantojama. Treškārt – vai tādā gadījumā ir iespējams – un nepieciešams – risinājums? Varbūt šīs problēmas pastāvējušas tikai domātāju tekstos un vēsturiskajā realitātē Lutērs ir paveicis vienu lielu soli pretī personiskai reliģijai, kā to tīk norādīt reliģijas un baznīcas vēsturniekiem? Vai arī šīs problēmas tomēr norāda uz cilvēka nespēju organiski uzņemt kristietību, uz instinkti-  
vu nepieciešamību to piesavināties, pieradināt, uzbūvēt noteiktas formulas, definīcijas, atalgojuma un politikas sistēmas un hierarhijas, tādējādi vienkāršoti cenšoties atbildēt uz visiem sarežģītājiem jautājumiem, ko kristietība mums uzstāda? Citiem vārdiem, varbūt mēs varam pieļaut iespēju, ka visi trīs domātāji vienlīdz runā par cilvēka *dabisku* tendenci degradēt reliģiozītāti, pielāgojot to savai (pašradītai!) vērtību izpratnei, un ilūziju, ka vienā brīdī ir iespējams sākt jebko no “nulles punkta”, un cilvēka dabisko slinkumu, nevēlēšanos un nespēku pieskarties fundamentāliem jautājumiem, kas, iespējams, pavērtu neaptveramu milzīgumu, bezdibeni, kurš vairs nepaļautos piemērojamībai un pagērētu no cilvēka zināmu piepūli centieniem pieskarties būtiskajam? Un kāds tad būtu šis ceļš pretim būtiskajam, vai tas neprasītu pēc jaunas reformācijas, ja, protams, varam secināt, ka 21. gadsimtā vēl ir palicis ko reformēt? Un vai šāda reformācijas attīstība tomēr atkal neatsviestu mūs apburtajā lokā, kas vedina domāt par kristietības pielāgošanu cilvēka (ticīgā, priesterā, valstsvīra vai jebkāda “vērtību” aizstāvja) ērtībām un “reliģiju tirgu”?

## Summary

### **Reformation as an End?**

*The article “Reformation as an End?” aims at highlighting the Reformation as an ambiguous event. Usually the consequences of the Reformation are characterised as good ones affecting quite wide areas (with some exceptions when talking, for example, about spirituality of women). This is the reason why my aim in this article is to ask the question – can the Reformation be also seen as an end? In order to highlight the possible answers to that question, I turned to three great thinkers (or, sometimes called writers, theologians or philosophers): Friedrich Wilhelm Nietzsche, Novalis (Georg Friedrich Phillip von Hardenberg) and Søren Aabye Kierkegaard. Throughout the article I examine what they said about the Reformation or Christendom of their time. Of course, the aim of the article is not to give a long explanation of thoughts of each philosopher; on the contrary, my aim is to highlight the modern problems which are reflected in their texts. Why did they criticize Lutheran Reformation or Christianity of their time? Each of them put the emphasis on different things, but, if one looks closer at some of their texts it is possible to see problems as still exist nowadays. If only to mention some of them: religiosity through the Reformation was turned into one of the aspects of “man’s business”, a thing which is created for comfort of mankind. Religiosity has lost its “essence”, religion has turned out to be political and a job of a pastor has become only another well-paid occupation. Reflecting on these ideas in the modern context, it turns out that some of them are still very important nowadays, especially, if we talk about “the free market” of variety of religions and natural laziness of a human being which prevents us all from deeper reflection on fundamental questions concerning our religiosity and faith.*



