

NR. 72

# CEĻŠ 7

2021

THE WAY



LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS FAKULTĀTES  
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

# CEĻŠ

NR. 72  
2021

---

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS FAKULTĀTES  
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.  
Ceļš is a fully refereed journal with an international panel of referees.  
Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.  
Ceļš can be found also in EBSCO databases.

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**  
Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**  
Maketētāja **Baiba Lazdiņa**  
Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**  
Iekšlapu dizaina autores **Ilze Stikāne, Baiba Lazdiņa**

© Bella Briška, Kristīna Ēce, Seimurs Guseinovs, Diāna Hristenko, Ralfs Kokins,  
Ineta Lansdovne, Beāte Orlova, Uģis Pallo, Rota Stone, Una Stroda, 2021  
© Latvijas Universitāte, 2021

ISSN 1407-7841  
<https://doi.org/10.22364/cl.72>

# Redakcijas kolēģija

## *Editorial Board*

**VALDIS TĒRAUDKALNS**, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte

**RIHO ALTNURME**, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

**NORMUNDS TITĀNS**, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte

**JURIS DREIFELDS**, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

**DACE BALODE**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

**DENISS HANOVS**, *Dr. art.*, Latvijas Mākslas akadēmija

**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.*, Tībingenes Universitāte

(*Universität Tübingen*), Vācija

**DŽEIMSS VUDVORDS (WOODWARD)**, *Ph. D.*, Sāruma koledža (*Sarum College*),

Lielbritānija

**HANSS GEORGS ZĪBERTS (ZIEBERTZ)**, *Dr.*, Vircburgas Universitāte

(*Universität Wuerzburg*), Vācija

# SATURS

<b>BELLA BRIŠKA</b>	<b>6</b>
Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas sieviešu ordinācijas aizlieguma zemūdens akmeņi	
<b>KRISTĪNA ĒCE</b>	<b>27</b>
Īss ieskats Kurzemes un Vidzemes luterāņu konsistoriju ārmisijas domas attīstībā un Leipcigas misijas atbalstā	
<b>SEIMURS GUSEINOVS</b>	<b>40</b>
Dieva augi: hašiša un kaņepes lietošana sūfiju rituālos	
<b>DIĀNA HRISTENKO</b>	<b>62</b>
Evaņģēliski luteriskās baznīcas sovietizācija – Latvijas un Igaunijas piemērs (1946–1949)	
<b>RALFS KOKINS</b>	<b>81</b>
Klimata pārmaiņas, ekoloģija un teoloģija. Rosinošas pārdomas par teoloģijas misiju mūsdienu globālo izaicinājumu kontekstā	

<b>INETA LANSDOVNE</b>	<b>102</b>
Starpetniskā izlīguma prakses Latvijā 21. gs. sākumā: Latvijas Baptistu draudžu savienības piemērs	
<b>BEĀTE ORLOVA</b>	<b>117</b>
Kas atšķir svēto no herētiķes? Dažādās attieksmes pret sievietēm-mistiķēm viduslaiku Eiropā	
<b>UĢIS PALLO</b>	<b>133</b>
Mācītājs Vladimirs Molčanovs: ietekme Latvijas baptisma 20. gadsimtā	
<b>ROTA STONE</b>	<b>158</b>
Sociālās zinātnes un Bībele: sociālās identitātes teorija un Kalna sprediķa svētības	
<b>UNA STRODA</b>	<b>170</b>
Vai sieviešu ordinācija novedīs pie geju laulībām? Netradicionāla ordinācija un netradicionāla laulība	

*Mg. theol.*

# BELLA BRIŠKA

## LATVIJAS EVAŅĢĒLISKI LUTERISKĀS BAZNĪCAS SIEVIEŠU ORDINĀCIJAS AIZLIEGUMA ZEMŪDENS AKMEŅI<sup>1</sup>

### Izmantotās abreviatūras

FB – *Facebook*

LELB – Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca

LGBTQ – lesbiešu, geju, biseksuāļu, transpersonu un kvīru kopiena

SK – Stambulas konvencija

SO – sieviešu ordinācija

TW – *Twitter*

### Ievads

LELB pārstāvji parasti pamato sieviešu ordinācijas aizliegumu ar paklausību Bībelei. Argumentācijā nereti tiek izmantoti Svēto Rakstu citāti; pats aizliegums tiek vienādots ar Bībeles mācību. Neskatoties uz biežo atsaukšanos uz Bībeles autoritāti, pētot dziļāk, rodas iespaids, ka bibliskie argumenti ir tikai daļa no LELB teologu pasaules uzskata, kas liek viņiem iestāties pret SO. Šī pētījuma gaitā tiks pētīts un analizēts SO aizlieguma konteksts un tā loma plašākos sociālos un ideoloģiskos procesos. Ar šo pētījumu vēlos demonstrēt, ka galvenie sieviešu ordinācijas aizlieguma iemesli LELB izriet no ārpus Bībeles avotiem.

---

<sup>1</sup> Raksts tapis Latvijas Luterāņu sieviešu teologu apvienības pētījumu konkursa “Studentu un pētnieku izstrādāto pētījumu finansēšana dzimumu līdztiesības jautājumos” ietvaros.

Pētījuma gaitā tiks analizēts LELB mācītāju (vai A. Vančenko gadījumā – palīgmācītāja) – Jāņa Vanaga, Krista Kalniņa, Jāņa Bitāna, Aigara Vančenko, Alda Pavloviča, Edija Kalekaura un Roberta Otomera – sociālo tīklu kontu saturs. Konkrētie mācītāji tika izvēlēti izpētei savas aktivitātes sociālajos medijos dēļ. Šis izvēles mērķis nav ideāls, jo ir pilnīgi iespējams, ka citi pārstāvji, kas ir mazāk iesaistīti tiešsaistes viedokļu apmaiņās, domā atšķirīgi. Neskatoties uz to un apzinoties, ka LELB nav ideoloģiski hegemonistiska, no izvēlētās cilvēku grupas viedokļiem ir iespējams iezīmēt vienotas tendences, kas liecina par LELB kā organizācijas domas virzienu.

Pētāmajos profilos tiks piefiksēta arī citu LELB garīdznieku aktivitāte (komentāri, tālāk dalīšanās un reakcijas uz ierakstiem), un, ja vien nav norādīts citādi, pētījumā pieminētie vārdi pārstāv LELB garīdzniecību. Ņemot vērā, ka bieži sociālajos tīklos cilvēki dalās ar saitēm uz citiem rakstiem, ierakstiem vai tvītiem, arī tie tiek uzskatīti par avotiem tālākai analīzei. Primārais pētījuma informācijas ieguvei izmantotais sociālais tīkls ir FB, jo tajā LELB pārstāvji ir visaktīvākie. Uzmanība tiks vērsta arī TW ierakstiem – šī platforma garīdznieku starpā kopumā tiek lietota retāk, bet gan J. Vanags, gan K. Kalniņš ir TW lietotāji, un viņu tvīti papildina to ainu, kas iegūstama FB profilos.

Sociālo tīklu profili ir pateicīgs saturs plašāka konteksta izpētei – tiešā diskusijas par SO gaitā visbiežāk tiek izmantoti teoloģiski argumenti, bet personīgajos profilos LELB pārstāvji mēdz atļauties nefiltrētāk paust savus uzskatus. Dažādi ieraksti, komentāri un dalīšanās ar citu autoru publicētām ziņām ļauj labāk saprast LELB pārstāvju pasaules redzējumu, kas iekļauj attieksmi pret sievietes lomu baznīcā.

Analīzē izmantotie materiāli ir gan no 2016. gada, kad oficiāli tika aizliegta sieviešu ordinācija LELB, gan no 2020. un 2021. gada. Paplašinātais laika nogrieznis ļauj pētījumā iekļaut vairāk informācijas par baznīcas diskursa attīstību kopš SO aizliegšanas. Ņemot vērā, ka analīzei tiek pakļauts plašāks jautājums par LELB pārstāvju vērtībām un viedokļiem, nav vērts strikti ievērot sieviešu ordinācijas diskusijas hronoloģiju. Vēl jo vairāk nav vērts to darīt, jo diskusija konkrēti par SO jautājumu LELB ietvaros bija relatīvi īsa un klusa, un no vēlāku gadu satura iespējams uzzināt daudz vairāk. Pētījuma mērķis ir sniegt plašāku ieskatu LELB pārstāvju pasaules redzējumā, kas ir novedis pie SO aizlieguma, kā arī noskaidrot SO lomu kopējā LELB diskursā.

### **Sieviešu ordinācijas aizlieguma atspoguļojums sociālajos tīklos**

2016. gada 3. jūnijā LELB Sinode lēma grozīt baznīcas Satversmi, oficiāli formulējot, ka tikai vīrietis drīkst lūgt ordināciju.<sup>2</sup> 2016. gada diskusija par SO aizliegumu LELB garīdznieku sociālajos tīklos tā arī neieguva plašus apmērus.

---

<sup>2</sup> Satversme, LELB, <http://www.lelb.lv/lv/?ct=satversme> (skatīts 14.07.2021.)



Salīdzinot to ar citām kontroversijām, šķiet, ka plašsaziņas medijiem un lēmuma kritiķiem jautājums bija aktuāls, jo tas tika pietiekami daudzveidīgi atspoguļots un analizēts presē (īsa *Google* izpēte atrod 10 dažādus rakstus un intervijas par SO tēmu sekulāros Latvijas medijos 2016. gada laikā). Bet LELB pārstāvju starpā publiskas diskusijas bija īsas.

Lai arī J. Vanags 2016. gadā bija pietiekami aktīvs TW lietotājs (36 tvīti), par SO tēmu viņa profilā atrodams tikai viens ieraksts, un tas pats attiecas uz Polijas luterāņu baznīcas lēmumu aizliegt SO.<sup>3</sup> FB Vanags dalījies ar 6 ierakstiem par šo tēmu 2016. gadā – galvenokārt no aprīļa līdz jūnijam, pievienojot vienu rakstu, kas vēstī par Romas pāvesta viedokli SO jautājumā novembrī, – no tiem visi ir dalīšanās ar citu cilvēku viedokļiem.<sup>4</sup> E. Kalekauris 2016. gadā ir dalījies ar 6 rakstiem par SO, A. Vančenko – ar 3, V. Pirro un R. Otomers – ar 2, K. Kalniņš – ar 1, bet J. Bitāns nav dalījies ne ar vienu ierakstu par šo tēmu. A. Pavlovičs 2016. gadā nebija pietiekami aktīvs FB lietotājs (kopā publicēti tikai 7 ieraksti),<sup>5</sup> lai pielīdzinātu viņu pārējiem pārstāvjiem. 2021. gadā SO jautājums nav aktuāls nevienā no izpētītajiem profiliem.

Salīdzinājumam: tēmas par SK, heteroseksuālu ģimeni, dzimumlomām un pret-LGBTQ saturs jau 2016. gadā ieņēma daudz prominentāku vietu pārstāvju profilos. Par šīm tēmām J. Vanags 2016. gadā dalās informācijā 16 reizes, E. Kalekauris – 6, K. Kalniņš – 2, J. Bitāns – nevienu, A. Vančenko – 13, V. Pirro – 7 un R. Otomers – 14 reizes (vairumā gadījumu vairāk nekā 3 reizes biežāk nekā par SO jautājumu). Šis un citi jautājumi mācītāju sociālo tīklu kanālos popularitātes ziņā pārtrumpo un aizēno SO. Tas liecina, ka pats SO aizliegums ir tikai viena izpausme plašākiem kultūras un domas diskursa procesiem, kas notiek LELB.

**Vērtības un tradīcija** Neskatoties uz pieņēmumu par *Sola Scriptura* principa prominento lomu luterānismā, tradīcijai ir svarīga nozīme LELB lēmumu pieņemšanā. Komentējot lēmumu aizliegt SO, J. Vanags saka: “Sinode vienprātīgi balsoja par to, ka mēs turpināsim būt tāda baznīca, kāda bija apustuļu, baznīctēvu, lielo baznīcas skolotāju, reformatoru un pat mūsu pirmskara laika baznīca.”<sup>6</sup> Arhibīskaps papildina teikto: “LELB bijusi izvēle starp diviem baznīcas modeļiem – vienā no tiem ticīgie sevi identificē ar mantojumu – tradicionālās izpratnes baznīca, bet

---

3 J. Vanaga tvīts, <https://twitter.com/arhivanags/status/717072800276553733> (skatīts 14.07.2021.)

4 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545> (skatīts 14.07.2021.)

5 Informācija no LELB pārstāvju FB profiliem.

6 “Vanags: Sievietes un vīrieši ir līdzvērtīgi, taču viņiem var būt atšķirīgi uzdevumi”, *Tvnet*, <https://www.tvnet.lv/4695640/vanags-sievietes-un-viriesi-ir-lidzvertigi-tacu-viniem-var-but-atskirigi-uzdevumi> (skatīts 14.07.2021.)

otrā – orientējas uz mūsdienu postmoderno realitāti.”<sup>7</sup> Proti, LELB izvēle aizliegt SO ir izvēle palikt līdzšinējā tradīcijā un mantojumā.

E. Kalekaurš līdzīgā tonī apgalvo, ka ar LELB Satversmes izmaiņām “mēs [LELB] vēlamies palikt kontinuitātē ar kristīgo baznīcu visos laikos un visā pasaulē, kā arī ar luterisko baznīcu, sekojot tās praksei, ko tā pazinusi 4 gadsimtu garumā”<sup>8</sup>.

Tātad SO jautājums patiesībā īsti nav jautājums par pašu SO, bet gan par daudz plašāku tēmu – kultūru, pasaules redzējumu, sekošanu tradīcijām. Kā apgalvo I. Pavlovičs, SO “ir Baznīcas gala sākums .. un nevajag aicināt uz diskusiju par lietām, kuras ir skaidras un saprotamas. Gals jau ir pienācis Zviedrijā, Somijā, Norvēģijā”<sup>9</sup>. Pavloviča drūmais paredzējums ir saprotams, ja ar baznīcu saprot nemainīgu, tradicionālu institūciju, – tādu, uz kuru LELB tiecas, ja ticam J. Vanaga argumentam par SO kā izvēli palikt uzticīgiem tradīcijai.

Arī E. Kalekaurš saredz SO kā simptomu plašākai problēmai. Viņš raksta: “Vēl vairāk bažas man vieš tas, ka daži no SO atbalstītājiem divdomīgi izsakās par mūsu Kunga augšāmcelšanos miesā it kā tas varētu būt tikai mīts. [...] SO jautājums ir tikai aizsegs daudz dziļākai, es teiktu, problēmai.”<sup>10</sup> Kalekaura komentārā nolasāma nevēlēšanās identificēties ar SO atzīnušajām baznīcām, jo tās no LELB atšķir ne tikai tas, kāda dzimuma pārstāvis kalpo par mācītāju, bet arī atšķirīgās teoloģijas. Visticamāk, Kalekauram šķiet, ka baznīcas, kas pieļauj SO, ir pārāk teoloģiski liberālas.

LELB pārstāvju viedokļu vidū novērojama trauksme ne vien par baznīcas tradīcijas pārmaiņām, bet arī par tām, kas skar kultūru kopumā. Arhibīskapa Vanaga vārdiem, “par savu identitāti šī Eiropa pati ir lielā apjukumā. Tā vairs neuzticas savām tradīcijām un vēršas pret idejām, kas to reiz padarīja tik izcilu”<sup>11</sup>. Viņš izsaka neapmierinātību par

---

7 “Vanags: sieviešu ordinācijā LELB izvēlējās sevi identificēt ar tradicionālu baznīcu”, *Tvnet*, <https://www.tvnet.lv/4719423/vanags-sieviesu-ordinacija-lelb-izvelejas-sevi-identificet-ar-tradicionalu-baznicu>. (skatīts 14.07.2021.)

8 “Edijs Kalekaurš: Mūsu baznīca ir atvērta visiem, bet ne visam”, *Valmieras Ziņas*, <https://www.valmieraszinas.lv/edijs-kalekaurš-musu-baznīca-ir-atverta-visiem-bet-ne-visam/?fbclid=IwAR2p8ENDiKrhWUQSfGnA1DCpqbXOKC4EzAV2GhwDCkdcQB4nVtluS03EbJg> (skatīts 14.07.2021.)

9 I. Pavloviča komentārs FB, [https://www.facebook.com/ivarskupcis/posts/10205276421984679?comment\\_id=10205278405314261](https://www.facebook.com/ivarskupcis/posts/10205276421984679?comment_id=10205278405314261) (skatīts 14.07.2021.)

10 E. Kalekaura komentārs FB, [https://www.facebook.com/ivarskupcis/posts/10205276421984679?comment\\_id=10205277918342087](https://www.facebook.com/ivarskupcis/posts/10205276421984679?comment_id=10205277918342087) (skatīts 14.07.2021.)

11 Elita Veidemane, “Jānis Vanags: Padarīt krīzi no bada par gavēni”, *NRA*, <https://neatkariga.nra.lv/intervijas/338750-janis-vanags-padarit-krizi-no-bada-par-gaveni> (skatīts 14.07.2021.)

to, ka mūsdienu kultūra neciena “Eiropas un Rietumu tradicionālo, kristīgo kultūru un vērtības”<sup>12</sup>, un apgalvo, ka “šobrīd Eiropa atrodas stāvoklī, par kuru priek[a] maz”<sup>13</sup>.

Vairākkārt mūsdienu kultūra un vērtības tiek sauktas par marksistiskām, tādējādi pielīdzinot tās PSRS okupācijas laika traumatiskajai pieredzei. J. Bitāns FB citē profesoru Leonu Taivanu, kas raksta: “Rietumos atšķirībā no Latvijas marksisms un kreisā ideoloģija nekur nav pazuduši. [...] Daudzās Rietumu aģentūrās atbildīgos posteņos sēž cilvēki, kuri piešķir grantus genderisma pētījumiem, tādējādi kulstot šīs idejas, piešķirot tai zinātnisku veidolu, gluži tāpat, kā bija ar marksismu-ļeņinismu.”<sup>14</sup> Viņš arī piemetina, ka mūsdienu kultūra ir “neomarksisma atdzimšana”, kas notiek “ieciētības un tolerances aizsegā”<sup>15</sup>. Arī J. Vanags atgādina, ka mūsdienu Rietumu kultūra ir “no vienas saknes ar to ideoloģiju, kuru mūsu tauta ir iepazinusi līdz asinīm”<sup>16</sup>.

Citkārt Rietumu kultūras nepilnībās tiek vainota postmodernisma filozofija. Piemēram, J. Vanags apgalvo, ka “mūsdienu ideja par viendzimuma ģimenēm sakņojas postmodernismā, kas ir uzsvērti antiracionāla ideju sistēma, kas noliedz jēdzienu saistību ar faktiem objektīvajā pasaulē un lielā mērā arī zinātni”<sup>17</sup>. Viņš pats sakās aizstāvam universālās vērtības, bez kuru pastāvēšanas iestājas nihilisms vai totalitārisms.<sup>18</sup>

Izvēli palikt līdzšinējā tradīcijā nosaka izšķiršanās par vērtībām. Reti tiek definēts, par kādām vērtībām konkrēti ir runa, bet pats vērtību jēdziens tiek pieminēts bieži. Piemēram, K. Kalniņš apgalvo, ka “genderideoloģija iznīcina mūsu iespēju sakņoties pamatvērtībās, kas ir dabiskas, cilvēciskas un dievišķas un caur kurām šī pasaule ir dzīvojusī un droši skatījusies nākotnē”<sup>19</sup>, bet J. Vanags pauž cerību, ka “Latvija varētu iet

---

12 “Arhibīskaps Jānis Vanags: Ģimenes jēdziens nav bezformīgs kā ūdens”, *Jaunā konservatīvā partija*, <https://konservativie.lv/2020/11/19/arhibiskaps-janis-vanags-gimenes-jedziens-nav-bezformigs-ka-udens/> (skatīts 14.07.2021.)

13 J. Vanaga komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1170655832950767?comment\\_id=1170805959602421&reply\\_comment\\_id=1170931269589890](https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1170655832950767?comment_id=1170805959602421&reply_comment_id=1170931269589890) (skatīts 14.07.2021.)

14 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/375652337769329>. (skatīts 14.07.2021.)

15 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3875183289236670>. (skatīts 14.07.2021.)

16 “Arhibīskaps Jānis Vanags: Ģimenes jēdziens nav bezformīgs kā ūdens”, *Jaunā Konservatīvā partija*, op. cit.

17 Elita Veidemane, “Jānis Vanags: Niče runāja nevis par Dieva asinīm, bet par mūsējām”, *NRA*, <https://neatkariga.nra.lv/intervijas/338908-janis-vanags-nice-runaja-nevis-par-dieva-asinim-bet-par-musejam> (skatīts 14.07.2021.)

18 Ibid.

19 Elita Veidemane, “Krišts Kalniņš: Ko mēs teiksim Dieva dēlam?”, *NRA*, <https://neatkariga.nra.lv/intervijas/334101-kristis-kalnins-ko-mes-teiksim-dieva-delam> (skatīts 14.07.2021.)

savu īpašu ceļu: nenonākt identitātes politikas mīnu laukā, kaut cik turēties pie klasiskajām, neivēlāmās Eiropas vērtībām”<sup>20</sup>.

Populāri garīdznieku vidū ir Vijas Beinertes viedokļa raksti, ar kuriem bagātīgi savos FB profilos dalās, piemēram, J. Vanags<sup>21</sup> un A. Vančenko.<sup>22</sup> Vienā no rakstiem Beinerte apraksta jaunās, viņsprāt, nevēlamās Eiropas vērtības kā “destruktīvu ideoloģiju” un kritizē Eiropas vīziju – “zaļu, digitālu, veselu, stipru un vienlīdzīgu” nākotni – par to, ka tās vērtībās nav iekļauta ģimene un mazo tautu valodu saglabāšana.<sup>23</sup>

Iespējams, garīdznieku domas par vērtībām un tradīcijām ir iespaidojusi politiskā pieredze – vairums pētāmo LELB pārstāvju ir dzīvojuši arī padomju okupācijas apstākļos un pieredzējuši arī valsts atjaunošanas periodu, ko raksturoja izpratne par spēcīgu, nacionālu valsti. Ideju par ideālu valsti kā tādu, kam jāpasargā tās iedzīvotāji no visa negatīvā vai nepieņemamā, var interpretēt kā atbildes reakciju uz padomju pieredzi.

Līdz ar to lēmums aizliegt SO baznīcā plašākā mērogā ir jautājums par palikšanu tradīcijas rāmjos, neļaušanos mūsdienu Rietumu liberālajai kultūrai, kuru, saskaņā ar LELB pārstāvju viedokli, raksturo marksisma un postmodernisma idejas un kas pietiekami neizstāv konservatīvas ģimenes vērtības.

## Strikta dzimumlomu izpratne

Lai arī palikšana tradīcijas ietvaros izklausās pēc saprotama SO aizlieguma skaidrojuma, nevajadzētu domāt, ka aizliegumam nav sakara ar izpratni par sievieti un tās lomu sabiedrībā. Striktu dzimumlomu saglabāšana ir viena no vērtībām, kas veido tradīciju, kuru LELB pārstāvji vēlas saglabāt. Jautājumi par dzimumlomu iņem prominentu vietu garīdznieku sociālo tīklu profilos. Tajā iekļaujas pārliecība par tikai vienu īstas ģimenes modeli (ģimeni kā sievieti, vīrieti un bērniem), heteronormativitāte,<sup>24</sup> kā arī uzskats, ka bioloģiskais dzimums nosaka indivīda dzīves uzdevumus.

To raksturo, piemēram, arhibīskapa Vanaga teiktais, ka, lai arī runa nav par cieņu un vērtību, tomēr sievietēm un vīriešiem “var būt atšķirīgi uzdevumi, atbildība un

---

20 Veidemane, “Jānis Vanags: Nīče runāja nevis par Dieva asinīm, bet par mūsējām”, *NRA*, op. cit.

21 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/4269469343069385> (skatīts 14.07.2021.)

22 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10222941761245768> (skatīts 14.07.2021.)

23 Vija Beinerte, “Par ceļos mešanos un mugurkaulu”, *Aprīņķis*, <http://www.aprinkis.lv/index.php/viedokli/25472-vija-beinerte-par-celos-mesanos-un-mugurkaulu> (skatīts 14.07.2021.)

24 Heteronormativitāte ir “pārliecība, ka ikviens dabiski ir heteroseksuāls un ka heteroseksualitāte ir ideāls, kas pārāks par homoseksualitāti vai biseksualitāti” (*European Institute for Gender Equality*).

aicinājums”<sup>25</sup>. Savukārt A. Vančenko pauž ideju par atšķirīgiem dzīves uzdevumiem, daloties ar metaforu: “Ģimenes tēvam ir jābūt kuģa kapteinim. Māte un sieva – par kapteiņa palīgu jeb locmani.”<sup>26</sup> Tāpat viņš dalās arī ar citātu, ka “sievietes vieta ir ģimene – tā ir viņas altāris un svētnīca”<sup>27</sup>. Bet, runājot par ģimenes struktūru, Pavlovičs uzsver, ka “katrā ģimenē vajadzētu vismaz 3 bērnus [..]. Ideālā gadījumā bērni rodas vīrieša un sievietes savienībā jeb laulībā, vīrietim skaidri apzinoties un īstenojot savu vīrišķību un sievietei savu sievišķību”<sup>28</sup>. Šādā veidā tiek mudināts ticēt, ka bioloģiskais dzimums un dzimumlomas ir nesaraujami saistītas un katra dzimuma pārstāvim ir pienākums tām sekot.

J. Bitāns izvērsī ideju par atšķirīgiem pienākumiem tālāk, attiecinot to uz darbu baznīcā, sakot, ka “nevajag sievietei altārī imitēt vīrieti”<sup>29</sup>. Citā komentārā Bitāns papildina iepriekš teikto: ““Baznīca” ar sievietēm altārī ir bez sakramentu validitātes un īstuma, cilvēki tiek maldināti, ēdot maizi un dzerot vīnu.”<sup>30</sup> Tātad, pēc Bitāna domām, sieviete, kas iziet ārpus viņai noliktajām dzimtes lomām, baznīcā nav spējīga pa īstam veikt “vīriešu pienākumus”.

No LELB pārstāvju priekšstatiem par dzimumlomām izriet nepatika pret feminismu. “Radikālais feminisms” nereti tiek pieminēts negatīvā kontekstā, nepaskaidrojot, par kādu no daudzajiem feminisma virzieniem vai domātājiem tieši tiek runāts. Feminisms tiek vainots, piemēram, vīrieša lomas mazināšanā. J. Vanaga vārdiem: “Pēdējās desmitgadēs feminisms Rietumos ir radījis noskaņojumu, kurā vīriešu pienesums sabiedrībā tiek uzvertts kā nenožīmīgs – tāpat kā viņi paši. [..] Tajā pašā laikā feministes publicē uzsaukumus: vīrieši, jums no mums nekas nepienākas!”<sup>31</sup> Vanags apgalvo arī, ka “Rietumos mācītāji pastorālas sarunas laikā ar sievieti mēdz pat atstāt durvis atvērtas, jo baidās tikt apsūdzēti uzmācībā”<sup>32</sup>, tādējādi vainojot feminismu vīriešu apdraudē-

---

25 “Vanags: Sievietes un vīrieši ir līdzvērtīgi, taču viņiem var būt atšķirīgi uzdevumi”, *Tvnet*, op. cit.

26 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10222957253633068> (skatīts 14.07.2021.)

27 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10222368209227326> (skatīts 14.07.2021.)

28 A. Pavloviča komentārs FB, [https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1375440169475379?comment\\_id=1375499056136157](https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1375440169475379?comment_id=1375499056136157) (skatīts 14.07.2021.)

29 J. Bitāna komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3963771540377844?comment\\_id=3965432363545095&reply\\_comment\\_id=3968284476593217](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3963771540377844?comment_id=3965432363545095&reply_comment_id=3968284476593217) (skatīts 14.07.2021.)

30 J. Vanaga komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/3347223201960675?comment\\_id=3348422088507453&reply\\_comment\\_id=3352894218060240](https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/3347223201960675?comment_id=3348422088507453&reply_comment_id=3352894218060240) (skatīts 14.07.2021.)

31 Agnese Meiere, “Arhibīskaps Jānis Vanags: Ielūkoties savā ellē un ieraudzīt savas debesis”, *Santa+*, <https://www.santa.lv/plus/raksts/ieva/arhibiskaps-janis-vanags-ielukoties-sava-elle-un-ieraudzit-savas-debesis-40766/> (skatīts 14.07.2021.)

32 Ibid.

jumā. Citkārt Vanags izsmej feministu tiekšanos uz līdzvērtību, FB publicējot mīmu, kurā zemei pieplacis vīrietis atvainojas par apspiešanu blakus stalti stāvošām sievietēm<sup>33</sup> (tādējādi norādot, ka runas par sieviešu apspiešanu vai diskrimināciju ir muļķīgas), vai dalās ar rakstu, kas noliedz atalgojuma atšķirības sieviešu un vīriešu starpā.<sup>34</sup>

J. Vanaga gadījumā, iespējams, viņa attieksmi pret feminismu ir ietekmējusi bēdīgi slavenā kanādieša Dž. Pītersona (*Peterson*) idejas. Pītersons tiek dēvēts par “patriarhālisma aizbildni” viņa ultrakonservatīvo viedokļu par dzimumu dēļ.<sup>35</sup> Savā TW kontā Vanags dalās ar Pītersona tvītiem vai citātiem 8 reizes 2019. un 2020. gada laikā. Daži no viņa tvītiem, ar ko Vanags ir dalījies, ir saite uz rakstu, ka vīrieši ir īstie vardarbības upuri,<sup>36</sup> un raksts par to, kā mūsdienu sabiedrība antagonizē vīriešus.<sup>37</sup>

Gan 2016. gadā, gan joprojām – 2021. gadā – jautājums par dzimumlomām viskrasāk tiek demonstrēts, iestājoties par “dabisku” ģimeni jeb heteroseksuālu pāri ar bērniem. Piemēram, K. Kalniņš šogad (01.01.2021.–11.07.2021.) savā FB profilā ar aicinājumiem aizstāvēt dzimumlomas, ģimeni vai pret-LGBTQ saturu ir dalījies veselas 73 reizes. Viņš lakoniski raksta “Tēvs ir vīrietis. Vīrietis nav sieviete. Sieviete nav tēvs”, daloties ar bloga ierakstu, kura autors negatīvi izsakās pret ST spriedumu piešķirt “tēva” atvaļinājuma pabalstu sievietei viendzimuma attiecībās.<sup>38</sup> Arī vairums citu izvēlēto pārstāvju par šo tēmu publicē daudz satura. J. Vanags FB kontā 2021. gada laikā (līdz 11.07.2021.) ar tēmas saturu ir dalījies 14 reizes, R. Otomers – 42, J. Bitāns – 32, A. Vančenko – 101, A. Pavlovičs – 26, E. Kalekauris – 7, bet V. Pirro – 4 reizes.

R. Otomers savā FB profilā pauž nepatiku pret to, ka Lielbritānija izvēlējusies oficiālajos dokumentos pārdēvēt “māti” par “dzemdējošo vecāku”, un pievieno komentāru “Jo tālāk, jo trakāk...”<sup>39</sup> un sašutumu pret gadījumu, kad raidījuma titros ir ticis norādīts tikai “vecāks” bez dzimumu noteicoša precizējuma.<sup>40</sup>

---

33 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/4104356722913982> (skatīts 14.07.2021.)

34 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1045140595502292> (skatīts 14.07.2021.)

35 “Jordan Peterson, Custodian of the Patriarchy”, *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2018/05/18/style/jordan-peterson-12-rules-for-life.html> (skatīts 14.07.2021.)

36 J. Vanaga tvīts, <https://twitter.com/arhivanags/status/1131649511137452032> (skatīts 14.07.2021.)

37 Dž. Pītersona tvīts, ar ko dalījies J. Vanags, <https://twitter.com/jordanbpeterson/status/1083357841900167168> (skatīts 14.07.2021.)

38 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219962016547571> (skatīts 14.07.2021.)

39 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3301966426571878> (skatīts 14.07.2021.)

40 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3257730800995441> (skatīts 14.07.2021.)

Iestāšanās pret alternatīviem ģimenes modeļiem iezīmē visu pētījumam izvēlēto pārstāvju sociālo tīklu saturu. Atgriežoties 2016. gadā, populāra LELB garīdznieku vidū ir asociācijas “Ģimene” video kampaņa, kurā dažādi cilvēki aicina aizstāvēt heteroseksuālu ģimeni. A. Vančenko dalās ar dažādiem šīs kampaņas materiāliem pat 4 reizes 2016. gada decembra laikā.<sup>41</sup> Arī V. Pirro,<sup>42</sup> E. Kalekaurs<sup>43</sup> un R. Otomers<sup>44</sup> izplata materiālus tālāk.

Savukārt 2021. gadā centrālie notikumi, kas atkal aktualizējuši ģimenes jautājumu, ir jau pieminētais Satversmes tiesas spriedums piešķirt “tēva” atvaļinājuma līdzekļus vienai no mātēm un notikumi Ungārijā, kurā Ungārijas valdība pieņēma lēmumu aizliegt LGBTQ izglītību skolās, – lēmumu, ko nosodījuši gan starptautiski eksperti,<sup>45</sup> gan ES valstu līderi.<sup>46</sup>

LELB pārstāvji sociālajos tīklos ir entuziastiski izrādījuši atbalstu Ungārijai LGBTQ kopienas tiesību apspiešanas cīņā. A. Vančenko,<sup>47</sup> A. Pavlovičs,<sup>48</sup> J. Bitāns<sup>49</sup> un K. Kalniņš<sup>50</sup> ir saviem profila attēliem pievienojuši rāmi Ungārijas atbalstam. Papildus tam K. Kalniņš veselas 2 reizes dalās ar demisijas pieprasījumu premjeram K. Kariņam par viņa nosodījumu attiecībā uz Ungārijas politisko lēmumu.<sup>51</sup> Tāpat viņš dalās J. Bitāna rakstītajā

---

41 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10209732688867214> (skatīts 14.07.2021.)

42 V. Pirro FB ieraksts, <https://www.facebook.com/viesturs.pirro/posts/1406745226033085> (skatīts 14.07.2021.)

43 E. Kalekaura FB ieraksts, <https://www.facebook.com/edijs.kalekaurs/posts/1262619260462410> (skatīts 15.07.2021.)

44 R. Otomera FB ieraksts. <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/932787260156485> (skatīts 15.07.2021.)

45 Stephanie Nebehay, “U.N. rights expert decries Hungary’s new anti-LGBT law”, *Reuters*, <https://www.reuters.com/world/europe/un-rights-expert-decries-hungarys-new-anti-lgbt-law-2021-06-25/> (skatīts 14.07.2021.)

46 “Latvija un 16 citas ES valstis vēstulē nosoda diskrimināciju pēc seksuālās orientācijas”, *LSM*, <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/arzemes/latvija-un-16-citas-es-valstis-vestule-nosoda-diskriminaciju-pec-seksualas-orientācijas.a410360/> (skatīts 14.07.2021.)

47 A. Vančenko profila attēls, <https://www.facebook.com/photo?fbid=10222890460803289&set=a.1475288735444> (skatīts 14.07.2021.)

48 A. Pavloviča profila attēls, <https://www.facebook.com/photo?fbid=1480917865594275&set=a.146398712379537> (skatīts 14.07.2021.)

49 J. Bitāna profila attēls, <https://www.facebook.com/photo?fbid=4199369756818020&set=a.528879380533761> (skatīts 14.07.2021.)

50 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219961143725751:1> (skatīts 14.07.2021.)

51 K. Kalniņa FB ieraksti, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219996669493873> un <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219965669278887> (skatīts 14.07.2021.)

postā, kas vēsta, ka “Ungārija arvien iedvesmo!”<sup>52</sup>. Savukārt A. Bobinskis raksta: “Lai Dievs dod, ka Eiropā būtu vairāk tādu politiķu kā Viktors Orbāns!”<sup>53</sup> Atgādinājumam – Orbāns ir aktīvi iestājies pret dzimumu līdztiesību,<sup>54</sup> noraidījis Stambulas konvenciju,<sup>55</sup> un viņa valdība promotē idejas, ka sievietēm nebūtu jāuztraucas par atalgojumu atšķirībām dzimumu starpā, jāsacensas ar vīriešiem profesionālajā sfērā, bet gan vairāk uzmanības jāvelta mājas dzīvei un bērnu audzināšanai.<sup>56</sup> Vairākkārt garīdznieku sociālajos tīklos parādās attēls ar ungāru ministres citātu: “Ungārijā dzīvo tikai sievietes un vīrieši. Visas pārējās pasakainās personas var pamest mūsu valsti, ja viņiem nepatīk neapstrīdami fakti.” Ar to dalās V. Pirro<sup>57</sup> un R. Otomers.<sup>58</sup>

Visi šie gadījumi apliecina to, cik nozīmīga vērtība LELB pārstāvju starpā ir tradicioņālo dzimumlomu saglabāšanai un potenciālu pārmaiņu novēršanai.

Atbalsts Ungārijas valdībai norāda, ka diemžēl formulējuma “par ģimeni!” vai “par ģimenes vērtībām!” otra puse ir kvīrfobija. Par pašu jēdzienu – kvīrs ir “persona, kas nav heteroseksuāla un/vai kā dzimumidentitāte neatbilst tās dzimšanas brīdī piešķirtajai dzimumidentitātei”<sup>59</sup>. “Kvīrfobija” ir atvasinājums no “homofobijas”, kas ir “nepatika vai aizspriedumi pret homoseksuāļiem”<sup>60</sup>. Kvīrfobijas jēdziens izmanto definīcijas pirmo daļu – nepatiku un aizspriedumus –, paplašinot to objektu uz visiem kvīriem, ne tikai homoseksuāļiem. LELB pārstāvju starpā kvīrfobija vispildtāk izpaužas, pasludinot netradicionālas dzimumu vai seksuālās identitātes par ideoloģijām, vairojot bailes no kvīriem un izplatot nepatiesu informāciju par to, ko šīs identitātes nozīmē.

---

52 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219907229817937> (skatīts 14.07.2021.)

53 A. Bobinska komentārs FB, [https://www.facebook.com/photo/?fbid=4199369756818020&set=a.528879380533761&comment\\_id=4200483623373300](https://www.facebook.com/photo/?fbid=4199369756818020&set=a.528879380533761&comment_id=4200483623373300) (skatīts 14.07.2021.)

54 “Poland, Hungary block ‘gender equality’ from EU social summit”, *Thomson Reuters Foundation News*, <https://news.trust.org/item/20210507084633-5a25k> (skatīts 14.07.2021.)

55 “Hungary rejected ratifying a treaty to protect women from violence, because it said it promoted ‘destructive gender ideologies’ and ‘illegal immigration’”, *Insider*, <https://www.businessinsider.com/hungary-rejects-treaty-to-protect-women-2020-5> (skatīts 14.07.2021.)

56 Lydia Gall, “Hungary’s Family Minister Undermines Equality for Women”, *Human Rights Watch*, <https://www.hrw.org/news/2020/12/17/hungarys-family-minister-undermines-equality-women> (skatīts 14.07.2021.)

57 V. Pirro FB ieraksts, <https://www.facebook.com/viesturs.pirro/posts/5888030494571180> (skatīts 14.07.2021.)

58 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3302315143203673> (skatīts 14.07.2021.)

59 “Queer”, *Merriam-Webster*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/queer> (skatīts 14.07.2021.)

60 “Homophobia”, *Lexico*, <https://www.lexico.com/definition/homophobia> (skatīts 14.07.2021.)



Piemēram, LELB pārstāvji vairākkārt pielīdzina homoseksualitāti pedofilijai – to dara gan J. Vanags,<sup>61</sup> gan A. Vančenko,<sup>62</sup> gan P. Naumovs.<sup>63</sup> Papildus tam P. Naumovs dēvē homoseksualitāti par slimību un aicina attiekties pret homoseksuāļiem kā pret slimiem.<sup>64</sup> Savukārt A. Bobinskis par slimiem uzskata transpersonas, rakstot: “[J]a cilvēkam ir problēmas ar psihisko veselību, viņam vajadzētu meklēt palīdzību pie speciālistiem, nevis prasīt, lai Baznīca un arī visa sabiedrība uzskata viņa novirzi par normu.” Taču jau tajā pašā rindkopā viņš iet pretrunā ar iepriekš teikto un saista transpersonu identitāti ar tīšu morālu pārkāpumu: “[E]smu pārliecināts, ka tajos gadījumos, kad vīrieši apgalvo, ka viņi ir sievietes, dažkārt aiz tā visa patiesībā ir pamatīga bezkaunība.”<sup>65</sup> Šie viedokļi ir pretrunā ar prominentāko psiholoģijas un veselības organizāciju vienprātīgo pārliecību, ka seksuālā un dzimuma identitāte nav slimība, – pārliecību, kas ir fiksēta jau kopš pagājušā gadsimta noslēdzošajām dekādēm.<sup>66</sup>

LELB garīdznieku profilos tiek izplatīta neglaimojoša un parasti nepatiesu ainu attēlojoša informācija par kvīru kopienu un tās individu morālo stāju. J. Vanags dalās ar rakstu, ka homoseksuāļiem un transpersonām netiek darīts pāri, bet gan viņi ir tie, kas nodara kaitējumu citiem.<sup>67</sup> Tāpat viņš dalās informācijā, ka viendzimuma pāri ir slikti vecāki<sup>68</sup> un viņu bērni izaug nelaimīgi.<sup>69</sup> J. Bitāns raksturo kvīru morāli kā destruktīvu.<sup>70</sup> R. Otomers izplata viedokli, ka seksualitāte ir morāla izvēle, un papildina to ar nepatiesu informāciju, ka “šodien lielākā daļa LGBT paši uzsver, ka homoseksuālisms tā ir viņu

---

61 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1305960019420347> (skatīts 14.07.2021.)

62 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10222940483773832> (skatīts 14.07.2021.)

63 P. Naumova komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1305960019420347?comment\\_id=1306644616018554&reply\\_comment\\_id=1306964145986601](https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1305960019420347?comment_id=1306644616018554&reply_comment_id=1306964145986601) (skatīts 14.07.2021.)

64 P. Naumova komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1305960019420347?comment\\_id=1306644616018554](https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1305960019420347?comment_id=1306644616018554) (skatīts 14.07.2021.)

65 A. Bobinska komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3991350857619912?comment\\_id=3997280290360302&reply\\_comment\\_id=4001187879969543](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3991350857619912?comment_id=3997280290360302&reply_comment_id=4001187879969543) (skatīts 14.07.2021.)

66 Neel Burton, “When Homosexuality Stopped Being a Mental Disorder”, *Psychology Today*, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/hidden-and-look-for/201509/when-homosexuality-stopped-being-mental-disorder> (skatīts 14.07.2021.)

67 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1304477506235265> (skatīts 14.07.2021.)

68 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1152679211415096> (skatīts 14.07.2021.)

69 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/1079390938743924> (skatīts 14.07.2021.)

70 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3767439440011056> (skatīts 14.07.2021.)

izvēle, nevis kaut kas iedzimts, ko nevar mainīt”<sup>71</sup>. K. Kalniņš dalās ar tvītu, kurā teikts: “Dzimummaiņa ir uzmanības pievēršana sev. Modes kļiedziens, ko kultivē LGBT”<sup>72</sup>, un tvītu, kas apgalvo, ka “[p]atreizējās LGBT ideoloģijas uzspiešana sabiedrībai veicina transpersonu u. tml. veidošanos”<sup>73</sup>. Kalniņš arī dalās ar asociācijas “Ģimene” tvītu, kas misrepresentē vardarbības upuru statistiku (statistika vēsta, ka LGBTQ kopienas pārstāvji biežāk ir vardarbības upuri), un apgalvo, ka “LGBT kopienas cilvēki savstarpējās attiecībās ir vardarbīgāki, nekā heteroseksuālie partneri”<sup>74</sup>. Turpinot misinterpretētas informācijas tendenci, Kalniņš savā TW kontā izplata rakstu, ka homoseksualitāte nav ģenētiska, interpretējot to tā, ka seksuālā orientācija būtu izvēle vai nepastāvētu nemaz.<sup>75</sup> Tāpat viņš dalās ar video, kur Gruzijā agresīvi noskaņoti vīrieši ielaužas LGBTQ aktivistu ofisa balkonā un iznīcina viņu karogus, paužot šādai attieksmei atbalstu.<sup>76</sup> Kontekstam – 2021. gada 5. jūlijā Gruzijā, Tbilisi, paredzētais praida gājiens tika atcelts pēc tam, kad vardarbīgas konservatīvo grupas uzbruka aktivistiem, žurnālistiem un iebruka aktivistu birojā. Uzbrukums beidzās ar tūrista saduršanu – no dažiem avotiem viņam ticis uzbrukts auskara nēsāšanas dēļ.<sup>77</sup>

Papildus tam kvīri tiek pozicionēti kā apdraudējums bērniem. Ņemot vērā, ka bērnu apdraudējums parasti izraisa spēcīgas negatīvas emocijas pieaugušajos, šādu retoriku var dēvēt par manipulatīvu. J. Vanags izplata humoristisku geju kora dziesmu, kuras vārdi ir “mēs pārvērtīsim tavus bērnus / mēs padarīsim viņus tolerantus un taisnīgus”, kā vēstījumu, kas nopietni apdraud bērnus.<sup>78</sup> K. Kalniņš izplata ziņu, ka asociācijas “Mozaika” pētījums par vidusskolēnu seksualitāti “apdraud bērnu psihi”.<sup>79</sup> Tāpat viņš

---

71 Roberts Otomers, “Par dabisku ģimeni!”, *Aprinķis*, <http://www.aprinkis.lv/index.php/viedokli/22339-macitajs-roberts-otomers-par-dabisku-gimeni> (skatīts 14.07.2021.)

72 K. Blumbergas tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/KBlumberga/status/1410896068422868993> (skatīts 14.07.2021.)

73 K. Blumbergas tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/KBlumberga/status/1410898434740084742> (skatīts 14.07.2021.)

74 Asociācijas “Ģimene” tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/asocgimene/status/1408807756287688705> (skatīts 14.07.2021.)

75 A. Kudora tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/AndisKudors/status/1413031669125234688> (skatīts 14.07.2021.)

76 Tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/akmens/status/1412100810033467392> (skatīts 14.07.2021.)

77 “LGBT+ campaigners in Georgia call off pride march after office attack”, *Reuters*, <https://www.reuters.com/world/europe/protesters-storm-lgbt-campaigners-office-tbilisi-before-planned-march-2021-07-05/> (skatīts 14.07.2021.)

78 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/4803670552982592> (skatīts 14.07.2021.)

79 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219745948306000> (skatīts 14.07.2021.)

dalās ar tvītu, kas aicina uzmanīt bērnus no aktīvistiem,<sup>80</sup> un ar tvītu, kas pauž uzskatu, ka šīs “pretdabiskās ideoloģijas [LGBTQ] mērķi” ir “bērnu gatavināšana”<sup>81</sup>.

Kvīrfobija ir cieši sapinusies ar ģimenes izpratni J. Bitāna redzējumā, viņam rakstot: “Kad dzimums disharmonizē un nav iespējams vīrietim, kas mamma, un mātei, kas tētis, kur homoseksuāls pāris nespēj realizēt tikai vīrietim un sievietei iespējamo, kļūstot par tēvu un māti bērnam, tad šo nepārvaramo Dieva iekārtojumu un dabas likumu var aizstāt ar realitāti aizstājošu terminu “Vecāks 1” un “Vecāks 2””<sup>82</sup>. Papildus tam viņa viedoklis ir, ka “agrāk tādus grēciniekus [kvīrus] Dievs lika nosist ar akmeņiem, bet tagad viņus vairs tā nesoda, jo Pastarajā tiesā Dievs pats ar saviem eņģeļiem viņus nosodīs ar mokām ellē”<sup>83</sup>. Viņš arī uzskata, ka piederība LGBTQ kopienai ir ierindojama tajā pašā kategorijā, kur noziegumi, piemēram, zagšana un slepkavība.<sup>84</sup>

A. Bobinskis ir lakonisks savā kvīrfobijā, rakstot: “Dievs, atpestī Latviju un arī citas valstis no sātāniskās LGBT ideoloģijas!”<sup>85</sup> Savukārt R. Otomers dalās ar komiksu, kas nepatiesi (attēls nāk ar FB faktu pārbaudītāja labojumu) apgalvo, ka liberāļi atbalsta maziem bērniem veiktu hormonu terapiju. Attēls ir papildināts ar komentāru “kreiso liberastu ideoloģija”<sup>86</sup>. Tāpat Otomers savā profilā dalījies ar attēliem no protesta pie Saeimas par dabiskām ģimenēm, kuros redzami tādi saukļi kā “Ikviens var tapt brīvs no homoseksuālisma” un “Dezorientētu cilvēku kopdzīve nav ģimene”<sup>87</sup>. Ar postu tālāk dalījušies arī A. Pavlovičs, A. Vančenko un I. Pavlovičs, un ar “patīk” to novērtējis S. Ratnieks.

Savukārt K. Kalniņš ir FB dalījies ar bloga rakstu, kurā pausts viedoklis, ka seksuālā orientācija nemaz neeksistē – eksistē vienīgi “laulība un netiklība”<sup>88</sup>. Cits raksts, ar ko

---

80 Tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/tantenolaukiem/status/1413225380467679238> (skatīts 14.07.2021.)

81 Tvīts, ar ko dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/Mikipele6/status/1409110113508544512> (skatīts 14.07.2021.)

82 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3745703235518010> (skatīts 14.07.2021.)

83 J. Bitāna komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3787572594664407?comment\\_id=3788256051262728&reply\\_comment\\_id=3788307417924258](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3787572594664407?comment_id=3788256051262728&reply_comment_id=3788307417924258) (skatīts 14.07.2021.)

84 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/photo?fbid=4197577983663864&set=pcb.4197579040330425> (skatīts 14.07.2021.)

85 A. Bobinska komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3708508409237493?comment\\_id=3716224988465835](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3708508409237493?comment_id=3716224988465835) (skatīts 14.07.2021.)

86 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3347906888644498> (skatīts 14.07.2021.)

87 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/photo?fbid=3136501413118381&set=pcb.3136501889785000> (skatīts 14.07.2021.)

88 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10203272367196768> (skatīts 14.07.2021.)

Kalniņš ir dalījies, ir Vijas Beinertes izteikti homofobiskais raksts, kas raksturo LGBTQ kopienas pārstāvjus kā tādus, kuri apzināti grauj ģimenes institūtu.<sup>89</sup>

Vairāku garīdznieku vidū tiek izplatīta arī infografika, kas parāda “patiesos” kvīru kopienas mērķus – vispirms legalizēt partnerattiecības, bet pēc tam padarīt bērnus par precī un ķirurģiski mainīt bērnu dzimumu bez vecāku atļaujas. Ar šo ierakstu ir dalījies J. Bitāns<sup>90</sup> un A. Pavlovičs<sup>91</sup>, bet savu atbalstu ar “patīk” tam pauduši K. Kalniņš, M. Kalējs un S. Ratnieks.

Kvīrfobija ir izpaudusies arī tiešā saistībā ar SO jautājumu, J. Vanagam apgalvojot, ka “[m]etode, kas atļāva Rietumu baznīcām svētīt viendzimuma pārus, izrietēja pēc tam, kad atļāva ordinēt sievietes. Šie ir divi viens otram sekojoši soļi”<sup>92</sup>. Tas liek domāt, ka noteicošā loma izvēlē aizliegt SO bija bailēm no tālākas liberālas baznīcas attīstības viendzimuma pāru pieņemšanā.

Dzimumlomu tēma LELB garīdznieku sociālajos tīklos tiek bieži apspriesta, no kā iespējams secināt, ka strikta atbilstība dzimumlomām – ar no tā izrietošo heteronormatīvatāti – ir viena no LELB pārstāvju svarīgākajām vērtībām. SO savukārt ir kaut kas, kas apdraud stabilos, tradicionālos priekšstatus par to, kas ir pieļaujams katra dzimuma pārstāvim, un līdz ar to apdraud vienu no svarīgākajām vērtībām. Tādēļ SO aizliegums ir saprotams kā attieksmes deklarācija dzimumlomu jautājumā un brīdinājums tiem, kas, iespējams, vēlētos novirzīties no tradicionālajiem priekšstatiem, – ja vēlies piedēvēt LELB, tev ir jātic, ka dzimumlomas ir bioloģiski determinētas un tikai atbilstība tām ir kristīga vērtība.

### **Cīņa pret “genderistiem” un “ideologiem”**

Kultivējot iepriekšējās nodaļās izkristalizētos priekšstatus par kultūru un vērtību aizstāvību, kā arī striktām dzimumlomām, neizbēgama ir situācija, kurā LELB ir jānostāda sevi pret “citu”. Tas savukārt noved pie priekšstatiem, ka pastāv kultūru cīņa, kuras zaudējuma gadījumā tiek apdraudēts viss, kas ir svarīgs un

---

89 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219691257618767> (skatīts 14.07.2021.)

90 J. Bitāna komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/373443959977707?comment\\_id=3735233729898294&reply\\_comment\\_id=3741233149298352](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/373443959977707?comment_id=3735233729898294&reply_comment_id=3741233149298352) (skatīts 14.07.2021.)

91 A. Pavloviča FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1358456877840375> (skatīts 14.07.2021.)

92 “Arhibīskaps Vanags: Sieviešu ordinācija ir solis uz geju laulību atzīšanu”, *Jauns*, <https://jauns.lv/raksts/zinas/18352-arhibiskaps-vanags-sieviesu-ordinacija-ir-solis-uz-geju-laulibu-atzisanu> (skatīts 14.07.2021.)

svēts. Retorika, ko LELB pārstāvji izmanto, iemieso idejas par kultūru sadursmi un viņu pašu apdraudētību pretinieka priekšā.

J. Bitāns raksta: “Liberālo un konservatīvo vērtību karš, kad izkristalizējas, atklājas kā ļaunuma un svētuma karš.”<sup>93</sup> Jo īpaši kareivīgs pretinieks, pēc LELB pārstāvju domām, ir “LGBT lobisti”<sup>94</sup>. K. Kalniņš demonstrē priekšstatus par šo cīņu, sakot: “[B]ezdzimuma ideoloģija [...] piesaka karu pret mūsu tautas pamatvērtībām, pret sabiedrības un cilvēku identitātes vērtībām. [...] [I]deoloģiskais karš būs daudz traģiskāks, un tā sekas būs daudz neparedzamākas, jo jau tagad lasām, kādas nevēdzības notiek valstīs, kur genderisti ir panākuši savu.”<sup>95</sup> Viņa retorika intervijā ir eksaltēta. Pretinieki tiek nostādīti neglaimojošā gaismā, bet viņa pārstāvētā viedokļa paudēji tiek demonstrēti kā tādi, kas ir briesmās. Kalniņš turpina: “Mēs redzam, kā šī absolūti minoritārā genderistu grupa meklē iespējas valstiskā mērogā legalizēt savu graužošo un morāli iznīcinošo bezdzimuma ideoloģiju, caur medijiem uzspiežot to pārējiem, spraucoties iekšā skolās un pat bērnudārzos. [...] Tas viss kopā ved sabiedrību, tautu un valsti pretim bojāejai. Tā ir garīgā spītālība, kuras ietekmē sabiedrības morālais kodols sapūst, un tauta iet bojā.”<sup>96</sup> J. Bitāns domas koncentrē līdzīgā virzienā un salīdzina LGBTQ ar PSRS, sakot, ka šī kopiena “iebrien svešā zemē un aizsargāšanos sauc par agresiju un kara vešanu”<sup>97</sup>. Šādā veidā LGBTQ kopiena tiek konstruēta nevis kā cilvēki, kas vēlas tikt pieņemti un cienīti, bet gan kā uzbrucēji un ideologi.

Cīņas motīvs ir identificējams arī LELB pārstāvju tendencē piedēvēt slēptus mērķus šķietami ikdienišķiem notikumiem, piemēram, SK ratifikācijai. Ar infografiku par to, ka SK ieviesīs jaunu pasaules kārtību, seksualizēs bērnus un piespiedīs sabiedrību audzināt bērnus pēc radikālā feminisma postulātiem, savos FB profilos dalās R. Otomers<sup>98</sup> un J. Bitāns.<sup>99</sup> Arī J. Vanags ir pārliecināts – ja SK tiks ratificēta, “Latvijas valstij būs

---

93 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3718789121542755> (skatīts 14.07.2021.)

94 K. Kalniņa FB ieraksts, <https://www.facebook.com/krists.kalnins.1/posts/10219829730800510> (skatīts 14.07.2021.)

95 Elita Veidemane, “Krists Kalniņš: Ko mēs teiksim Dieva dēlam?”, *NRA*, <https://neatkariga.nra.lv/intervijas/334101-krists-kalnins-ko-mes-teiksim-dieva-delam> (skatīts 14.07.2021.)

96 Ibid.

97 J. Bitāna komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3734439599977707?comment\\_id=3735233729898294&reply\\_comment\\_id=3741233149298352](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3734439599977707?comment_id=3735233729898294&reply_comment_id=3741233149298352) (skatīts 14.07.2021.)

98 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3199070806861441> (skatīts 14.07.2021.)

99 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3708508409237493> (skatīts 14.07.2021.)

pienākums uz mūsu dzīvi raudzīties caur šo [sociālā konstrukcionisma un radikālā feminisma] ideoloģiju brillēm un attiecīgi mūs regulēt”<sup>100</sup>.

LELB pārstāvju vidū tiek konstruēts naratīvs, ka pasaule, kādu to pazīstam, atrodas uz iznīcības sliekšņa. Piemēram, R. Otomers citē sertifikātu zaudējušā<sup>101</sup> bijušā psihoterapeita V. Rudziša rakstu, kas vēsta: “Kristieši šajā (homoseksuālu u. c.) ģimenes aprakstā redz kultūras regresu, mežonības izniršanu, bet psiholoģijas “speciālisti” – dažādus ģimenes modeļus. Grib sevi iztēlot kā gaismnešus, bet patiesībā ir cilvēces progresa iznīcinātāji, kas paši neredz tālāk par savu degungalu. [..] Ja sekosim šādu psiholoģijas plānprātīgu padomam, tad dažu desmitu gadu laikā sabruks visa Rietumu kultūras celtne, ieskaitot ekonomiku.”<sup>102</sup>

LELB pārstāvjiem nesimpātiskie viedokļi bieži tiek dēvēti par propagandu vai meliem. Piemēram, K. Kalniņš TW dalās ar ziņu, kurā Ungārijas politiku nosodošs viedokļa raksts tiek dēvēts par “Tvnet propagandu”<sup>103</sup>, un ar tvītu, kurā kvīru aktivisti tiek apvainoti propagandas izplatīšanā.<sup>104</sup> Viņš tālāk izplata arī mīmu, kurā “LGBT propaganda” tiek attēlota kā meitene, kas citai meitenei pūš ausīs skaņu ar lielu mūzikas instrumentu, neļaujot viņai no tā izvairīties.<sup>105</sup>

Viens no cīņas apakšmotīviem ir cīņa par vārda brīvību. A. Pavlovičs dalās ar bijušā Latvijas Universitātes pasniedzēja H. Tumana rakstu, kas vēsta, ka “ir sācies globāls uzbrukums vārda brīvībai” un “šodien cenzūra plosās visos medijos, arī internetā, kas līdz šim skaitījās brīva telpa”<sup>106</sup>, un ar B. Rudevskas rakstu par vārda brīvības apdraudējumu.<sup>107</sup> Arī J. Vanags savā TW kontā dalās ar Rudevskas rakstu, kurā minēts, ka Eiropā par naida runu uzskatīti un apspiesti tiek “praktiski vis[i] konservatīvai un/vai judeo-kristīgai pasaules ainai atbilstoš[i] viedokļi par laulību, ģimeni, cilvēka seksualitāti,

---

100 Veidemane, “Jānis Vanags: Nīče runāja nevis par Dieva asinīm, bet par mūsējām”, *NRA*, op. cit.

101 Māra Rozenberga, “Psihoterapeitu biedrība anulē Rudziša sertifikātu; viņš par to nav apbēdināts”, *LSM*, <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/psihoterapeitu-biedriba-anule-rudzisa-sertifikatu-vins-par-to-nav-apbedinats.a108911/> (skatīts 14.07.2021.)

102 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3189426964492492> (skatīts 14.07.2021.)

103 Tvīts, ar kuru dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/AOzoli1/status/1411715463873245192> (skatīts 14.07.2021.)

104 Tvīts, ar kuru dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/tantenolaukiem/status/1413225380467679238> (skatīts 14.07.2021.)

105 Tvīts, ar kuru dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/TalavasB/status/1409779382097432577> (skatīts 14.07.2021.)

106 A. Pavloviča FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1395635957455800> (skatīts 14.07.2021.)

107 A. Pavloviča FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1456087461410649> (skatīts 14.07.2021.)

imigrāciju, islāmu un citiem “karstiem” tematiem”<sup>108</sup>, un ar paša rakstu par dzēšanas kultūru (*cancel culture*), kurā Vanags kritizē pretinieku (kas šajā gadījumā ir “sociālā taisnīguma karotāji”) par neiecietību pret citu cilvēku tiesībām izteikt savu viedokli.<sup>109</sup> Arī ministres M. Golubevas iniciatīva vērsties pret naida noziegumiem K. Kalniņa izpratnē tiek interpretēta kā vērsšanās pret vārda brīvību (viņa retvīts).<sup>110</sup>

Cīņas vai kara retorika ir nozīmīga sabiedrības intereses rosināšanai – tā veicina trauksmi, mudina izvēlēties pusi, kurā nostāties, pozicionē atšķirīgu viedokļu pārstāvjus kā draudu un iebiedē. Starp citu, kultūru kara retorika nav unikāls Latvijas sabiedrības koncepts – tā tiek identificēta un pētīta visā Rietumu sabiedrībā, un daži domātāji norāda uz tās raksturu, kas apdraud demokrātiju.<sup>111</sup>

Kultūru cīņas priekšstatu promotēšanai svarīgi ir demonstrēt konservatīvo sabiedrības daļu kā šīs cīņas upurus. LELB pārstāvji to dara uzstājīgi. Šo tendenci apliecina A. Vančenko dalīšanās ar citātu “Šodien visdiskriminētāk sāk justies pareizas orientācijas, nevakcinēts, veselīgs baltais cilvēks, kurš domā ar savu galvu”<sup>112</sup>. Diskriminācija ir vadmotīvs arī J. Vanaga postā (ar kuru dalās arī V. Pirro), kas vēsta, ka ASV augstskolas diskriminē to darbiniekus-kristiešus.<sup>113</sup> Bet J. Bitāns dalās ar Vijas Beinertes rakstu, kas apgalvo, ka Rietumos cilvēki tiek atlaisti no darba ideoloģisku iemeslu dēļ,<sup>114</sup> un salīdzina konservatīvo sabiedrības daļu ar apspiestajiem disidentiem PSRS.<sup>115</sup>

J. Vanags brīdina, ka jaunās kultūras ietvaros briesmās būs ikviens: “Ārvalstu juristi ir izpētījuši tipisko “naida runas noziedznieka” profilu. Kas viņš ir? Vienkāršs, parasts vidusmēra pilsonis, ģimenes tēvs vai māte. Samērā bieži tiek vajāti garīdznieki. Arī pie mums var gadīties, ka ne viens vien katoļu priesteris, luterāņu vai baptistu mācītājs

---

108 Tvīts, ar kuru dalījies J. Vanags, <https://twitter.com/guntarsv/status/1396704796153950208> (skatīts 14.07.2021.)

109 Tvīts, ar kuru dalījies J. Vanags, <https://twitter.com/arhivanags/status/1363906446614794241> (skatīts 14.07.2021.)

110 Tvīts, ar kuru dalījies K. Kalniņš, <https://twitter.com/DievaSuni/status/1410973625855918088> (skatīts 14.07.2021.)

111 Zach Stanton, “How the ‘Culture War’ Could Break Democracy”, *Politico*, <https://www.politico.com/news/magazine/2021/05/20/culture-war-politics-2021-democracy-analysis-489900> (skatīts 14.07.2021.)

112 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10222931005256875> (skatīts 14.07.2021.)

113 V. Pirro FB ieraksts, <https://www.facebook.com/viesturs.pirro/posts/1180579591982984> (skatīts 14.07.2021.)

114 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/4221914331230229> (skatīts 14.07.2021.)

115 J. Bitāna komentārs FB, [https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/4220318228056506?comment\\_id=4220714261350236](https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/4220318228056506?comment_id=4220714261350236) (skatīts 14.07.2021.)

nonāks uz apsūdzēto sola, jo būs no kanceles lasījis attiecīgu Jaunās Derības fragmentu vai citējis Katoļu baznīcas katehisma vārdus par homoseksuālismu...”<sup>116</sup> Tādējādi tiek veicinātas bailes no pretinieka un pārmaiņām.

Tāpat arhibīskaps salīdzina mūsdienu Rietumu kultūru ar mīnu lauku, “kurā par detonatoru stieplēm kalpo arvien jauni politkorektuma principi. Ja kaut vienai uzkāpsi, būsi pagalam. Viens neapdomīgs joks vai pirms divdesmit gadiem publicēts raksts, un izdzēšanas kultūra (*cancel culture*) gādās, lai tu zaudētu darbu un ienākumus, nevarētu dabūt kredītkarti un lai sociālajos tīklos pār tevi nemitīgi veltos naida straumes”<sup>117</sup>.

Savukārt K. Kalniņš attēlo ainu, kurā mūsdienu kultūra pārvērš politiskās aprises, rakstot, ka “ši jaunā ideoloģija ir vērsta uz cilvēku brīvās gribas un prāta paverdzināšanu, un tai ir totalitāra režīma pazīmes. Ja šī noziedzīgā ideoloģija ielauzīsies stratēģiski svarīgos valsts sektoros – tiesās, medijos, bruņotajos spēkos, valsts iestādēs –, tad notiks varas maiņa, un to patlaban mēģina izdarīt slēptā veidā”<sup>118</sup>. Kalniņš īpaši uzsver to, ka vīrietis ir īstais pretinieka ideoloģijas upuris: “Tas, kas tagad tiek vērst pret vīrieti, pasludinot kā vienīgo varmāku sabiedrībā, patiesībā ir slēpta, nesaudzīga emocionāla vardarbība pret katru Latvijā dzīvojošu vīrieti!”<sup>119</sup> Arī J. Bitāns dalās ar V. Beinertes rakstu, kas apgalvo, ka baltie vīrieši un tēvi ir kultūru kara apdraudēti.<sup>120</sup>

Papildus pretinieka pozicionēšanai kultūras un politiskajā telpā Kalniņš uzsver arī tā apdraudējumu personiskajā sfērā: “[L]aunums uzvar cilvēku un pasauli, kā tas lēnām un konsekventi atņem pašu dārgāko, ielaužas mūsu mājās, atņem mūsu bērnus, atņem vīrišķību un sievišķību, izspārda ar kājām mūsu ģimenes pavardu, lai veidotu bezdzimuma un bezidentitātes masu, kas seko trulām, mirklīgām iekārēm un kam nav nekā svēta un patiesa.”<sup>121</sup>

Arī A. Pavlovičs – tiesa gan, mērenākā tonī nekā Kalniņš – konstatē, ka “Pienākušas dienas, kad ir jāiedziļinās jautājumos un jāsaprot, kas notiek ar rietumu civilizāciju, kas notiek ar mums, un kāda var būt rītdiena. Kungs, apžēlojies!”<sup>122</sup>.

Jo īpaši apdraudēti, saskaņā ar LELB garīdznieku retoriku, ir tieši kristieši. K. Kalniņš apgalvo, ka kristiešu vajāšanas Rietumu sabiedrībā jau notiek un “neviens nevēlas

---

116 J. Vanaga FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.vanags.7545/posts/4118509121498742> (skatīts 14.07.2021.)

117 Veidemane, “Jānis Vanags: Nīče runāja nevis par Dieva asinīm, bet par mūsējām”, *NRA*, op. cit.

118 Veidemane, “Krišts Kalniņš: Ko mēs teiksim Dieva dēlam?”, *NRA*, op. cit.

119 Ibid.

120 J. Bitāna FB ieraksts, <https://www.facebook.com/janis.bitans/posts/3751588444929489> (skatīts 14.07.2021.)

121 Veidemane, “Krišts Kalniņš: Ko mēs teiksim Dieva dēlam?”, *NRA*, op. cit.

122 A. Pavloviča FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1362092824143447> (skatīts 14.07.2021.)



tolerēt kristiešu vērtības un ticības dzīvi. Padomju laikos kristiešus izmeta no viņu darbvietām, tagad, ja cilvēks atklāj, ka ir kristietis, nereti viņu vai nu nepieņem darbā, vai nav iespējams saņemt darbā paaugstinājumu”<sup>123</sup>.

Šāda veida retorikas mērķis ir iebiedēt lasītājus ar drūmiem nākotnes scenārijiem un aicināt viņus uz rīcību pretoties pārmaiņām sabiedrībā. K. Kalniņš pauž aicinājumu rīkoties ar vārdiem: “Vai jānolaiž rokas, redzot, ka ļaunais netiklības gars ir radījis savu ideoloģiju un piekritēju armiju, lai izpostītu Dieva radīto kārtību, kas ir laulība un ģimene, kas ir vīriešiem un sievietēm no dzimšanas dāvatā un bioloģijas noteiktā identitāte?”<sup>124</sup>

Aktīvākie aicinājumi LELB garīdznieku profilos skar tieši aicinājumus atbalstīt “dabisku ģimeni” jeb iestāties pret tiesību nodrošināšanu viendzimuma pāriem un ģimenēm. A. Pavlovičs dalās ar aicinājumu sadoties rokās, “lai nostāvētu un noturētu savu bērnu un visas tautas nākotni!”<sup>125</sup>. Bet R. Otomers raksta: “Šodien mums ir vajadzīga katra saprātīga cilvēka balss, kurš nebaidās iestāties par patiesību – par laulību, par ģimeni, kurā ir abi bioloģiskie vecāki – tēvs un māte, par bērnu tiesībām uz abiem vecākiem, par nedzimuša bērna tiesībām nebūt nogalinātam abortos, par kristīgām pamatvērtībām.”<sup>126</sup> Arī A. Vančenko aicina savus sekotājus uz rīcību un lūdz parakstīt petīciju pret SK<sup>127</sup> un Eiropas pilsoņu iniciatīvu “Mamma, Tētis un Bērni”.<sup>128</sup>

LELB naratīvā kristieši un visa konservatīvā sabiedrības daļa atrodas aizsardzības pozīcijā, bet visi pārējie – aktīvistu, valdība, Eiropa, feministi, kvīri, sociāli progresīvie – ir uzbrucēji un ienaidnieki. Visam, par ko iestājas pretinieks, tiek piedēvēti ļauni – dažkārt slēpti – nodomi. Īpaši apdraudēti LELB izpratnē ir kristieši, bērni un baltie vīrieši.

SO aizliegums ir kļuvis par frontes līniju, kas novilkta starp LELB un pretinieku – ļauno, neomarksistisko, postmoderno genderistu Eiropu –, neskatoties uz to, ka, ļoti iespējams, daudzas sievietes, kas gribētu ordinēties LELB, arī ir konservatīvi domājošas un daudzos jautājumos pievienotos vīriešu viedokļiem. Aizliegums drīzāk ir kā simbols jeb demonstrācija pretiniekam, ka LELB nepiekāpsies un nedarīs to, kas tiek sagaidīts no mūsdienu luterāņu baznīcas.

---

123 Veidemane, “Krišts Kalniņš: Ko mēs teiksīm Dieva dēlam?”, *NRA*, op. cit.

124 Krišts Kalniņš, “Satversmes tiesas spriedums degradē ģimenes jēdziena izpratni”, *Katedrāle*, <http://www.katedrale.lv/index.php?id=24030> (skatīts 14.07.2021.)

125 A. Pavloviča FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aldis.pavlovics/posts/1326609937691736> (skatīts 14.07.2021.)

126 R. Otomera FB ieraksts, <https://www.facebook.com/roberts.otomers/posts/3280499135385274> (skatīts 14.07.2021.)

127 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10208140407741181> (skatīts 14.07.2021.)

128 A. Vančenko FB ieraksts, <https://www.facebook.com/aigars.vancenکو/posts/10208068055132411> (skatīts 14.07.2021.)

## Secinājumi

LELB garīdznieku sociālo tīklu izpēte ļauj secināt, ka SO aizlieguma iemesli ir meklējami plašākā vēlmē aizsargāt ierastās tradīcijas un vērtības. Nozīmīga aizsargājamo vērtību daļa ir strikti un nemainīgi priekšstati par dzimumlomām. Regulārā un eksaltētā retorika, kas saistīta ar tradīciju un vērtību zaudēšanu, liecina par trauksmi un bailēm no pārmaiņām sabiedrībā un mēģinājumiem par to pārliecināt arī citus. Ironiskā kārtā SO aizliegums metalīmenī nav paredzēts, lai aizliegtu sieviešu kalpošanu, bet gan lai demonstrētu LELB nostāju šķietamas vai reālas – atkarīgs no interpretācijas – kultūru cīņas apstākļos.

Diemžēl liela daļa centienu aizsargāt to, kas ir svarīgs LELB pārstāvjiem, notiek uz jau tāpat marginalizētas sabiedrības grupas – LGBTQ kopienas – rēķina. Sociālo tīklu ierakstos un komentāros parādās daudz aizspriedumu un nepatikas kultivēšanas un daudz ideju, kas ir aizskarošas, nepatiesas, uzbrūkošas vai klaji naidīgas.

Papildu secinājums, ko neizdevās iekļaut darba galvenajā daļā, ir tas, ka, salīdzinot LELB pārstāvju 2016. gadā un 2020./21. gadā publicēto saturu sociālajos tīklos, retorika par dzimumlomām un kultūru cīņu ir stipri amplificēta – izteiksmes veids ir kļuvis naidīgāks, jūtīgās tēmas aizņem lielāku daļu no izpētītajiem profiliem, un par šīm tēmām ir daudz vairāk ierakstu. 2016. gada laikā FB ierakstu par dzimumlomām skaits bija 16 (J. Vanags), 6 (E. Kalekaurs), 2 (K. Kalniņš), 0 (J. Bitāns), 13 (A. Vančenko), 7 (V. Pirro) un 14 (R. Otomers), bet uz pusi īsākā (!) laika posmā – no 2021. gada sākuma līdz 11. jūlijam – skaits ir 14 (J. Vanags), 7 (E. Kalekaurs), 73 (K. Kalniņš), 32 (J. Bitāns), 101 (A. Vančenko), 4 (V. Pirro) un 42 (R. Otomers). Tas liecina, ka SO bija tikai viens no pirmajiem atklātajiem soļiem tālākas polarizēšanās virzienā, un liek raizēties par to, kā šis process risināsies nākotnē.

Pētījums demonstrē, ka SO aizliegums ir tikai viena no daudzajām sociāla procesa, ko, pārņemot LELB pārstāvju terminoloģiju, var dēvēt par kultūru cīņu, izpausmēm, un līdz ar to var apgalvot, ka galvenie sieviešu ordinācijas aizlieguma iemesli LELB izriet no ārpus Bībeles avotiem.

## SUMMARY

### Under the surface of the Latvian Evangelical Lutheran Church prohibition of female ordination

This is a study of the ideological background behind the decision of the Latvian Evangelical Lutheran Church (LELC) to officially exclude women from ministry. The ideological tendencies can be difficult to detect and systematize. In order to do that, the study researches the online presence of seven select ministers of LELC, including Archbishop J. Vanags and the former Dean of the District of Riga K. Kalniņš. Social media is a fruitful source of information regarding topics that tend to be excluded from other forms of public discourse. Its informal climate seems to provoke people – the ministers included – to be more frank and less constrained in speaking their minds.

The research reveals the following tendencies in the ideological landscape of LELC representatives: emphasis on values and tradition, rigid understanding of gender roles, the idea of the battle between the Christian and the liberal worldviews, and queerphobia. The perception of the world as a battlefield proves to be especially fundamental. In view of the LELC representatives, themselves and the conservative Christians are on one side of the battle line, while the malicious liberal Western ideologues who want to disrupt all the traditions and life as we know it are on the other.

Unfortunately, some of these tendencies manifest themselves in dangerous misinformation or even borders on hate speech. When one sees the world as a battlefield, it is of no surprise that the perceived enemy – often already marginalized groups of society like queer people – are thought to deserve the worst. Also, the political anti-Western sentiment can be of concern.

Altogether, the research clearly demonstrates that the question of the ordination of women is only a manifestation of a much larger phenomenon. This decision arises from a climate of fear, anger, and reluctance to accept changes in the world.

*Mg. missiol., Mg. theol.*

# KRISTĪNA ĒCE

## ĪSS IESKATS KURZEMES UN VIDZEMES LUTERĀŅU KONSISTORIJU ĀRMISIJAS DOMAS ATTĪSTĪBĀ UN LEIPCIGAS MISIJAS ATBALSTĀ

19. gadsimta sākumā Latvijas teritorija atradās Krievijas impērijas sastāvā un luterāņu baznīcu tajā regulēja impērijas 1832. gada “Likums par evaņģēliski luteriskām baznīcām Krievijā”. Saskaņā ar šo likumu dažādās Krievijas impērijas gubernās tika izveidotas konsistorijas, tai skaitā Kurzemē un Vidzemē.<sup>1</sup> Šajā rakstā tiek pētīta abu konsistoriju darbība un ziņojumi tieši par ārmisiju jeb, kā toreiz to sauca, “pagānu” (vācu *Heiden*) misiju un ārmisijas veicināšanu. Galvenie avoti ir pašu konsistoriju publicētie sinožu protokoli, kas daļēji ir atrodami Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) arhīvā, arī Latvijas Nacionālās bibliotēkas Letonikas un Baltijas centrā, kā arī Tērbatas Universitātes Teoloģijas fakultātes (TUTF) publicētajā akadēmiskajā žurnālā *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche* laikā no 1859. līdz 1872. gadam.

### Ārmisijas ievirzes Kurzemes konsistorijā

Vispilnīgāko informāciju par ārmisijas iesākumiem Kurzemes konsistorijā var atrast 1885. gada sinodes protokolos. Šī tiek saukta par jubilejas jeb 50. sinodi. No tā var

---

<sup>1</sup> Linards Rozentāls, “LELB sinodāli episkopālās iekārtas veidošanās priekšnosacījumi un konteksts” // *Kārlis Irbe 1861–1934: 150 gadu jubilejas konferences materiālu krājums*, sast. Voldemārs Lauciņš (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2012), 123–124.

secināt, ka Kurzemes konsistorija ir izveidota 1835. gadā. Ārmisijas jautājumam jubilejas sinodē pieskaras divi autori – mācītāji Ludvigs Katerfelds (*Ludwig Katterfeld*) un Reinhard Rēders (*Reinhard Räder*).

Katerfelds sniedz pārskatu par iekšmisiju un diakoniju un tikai garāmejojot piemin arī ārmisijas jeb pagānu misijas nozīmīgumu. 15. sinodē (1850) mācītājs Hilners (*Karl Johann Julius Hillner*<sup>2</sup>) sinodē piesaka jautājumu par iekšmisijas darba veicināšanu un diakonijas dibināšanu, balstoties uz evaņģēlisko tradīciju par visu ticīgo priesterību.<sup>3</sup> Tālāk Katerfelds norāda, ka Talsu mācītāji Tilings (*Johann Heinrich Tiling*<sup>4</sup>) un Hilners, un Piltenes iecirkņa mācītāji iesniedz priekšlikumu padarīt iekšējo misiju par pastāvīgu katras sinodes tematu, vērsot uzmanību uz faktu, ka tādi pašai interesei vajadzētu būt arī par ārējo misiju.<sup>5</sup>

Taču Kuldīgas mācītājs Rēders sniedza pilnīgāku pārskatu par ārmisijas iesākumiem Kurzemes konsistorijā. Viņš šajā jubilejas sinodē kā pagānu (*Heiden*) misijas ģenerālreferents sniedza ziņojumu par misijas darbu Kurzemē, norādot, ka tas noticis jau 48 gadus (krietni agrāk, nekā piemin Katerfelds). Ziņojumā viņš norāda uz ārējo misiju Kurzemē, salīdzinot to ar upi, kas saņem ūdeņus no dažādiem avotiem. Viņš sadalīja ārmisijas pārskatu trīs laika posmos pa sešpadsmit gadiem katrā.<sup>6</sup>

Pašas pirmās dvesmas ārmisijai 1837.–1852. gadā nāk no Jelgavas Sv. Trīsvienības baznīcas mācītāja Frīdriha Eduarda Neandera (*Friedrich Eduard Neander*, 1802–1895<sup>7</sup>), kurš aicināja draudzes locekļus piedalīties kalpošanā ar mīlestības dāvanām. 1837. gadā mācītājs Neanders bija uzsācis īpašu grāmatvedības reģistru misijas ziedojumiem, kur ikgadējie draudzes locekļu ziedojumi līdz pat 1852. gadam bija vidēji 300 rubļu.<sup>8</sup> Kā otrs misijas avots ir minēts Talsu mācītājs Tilings, kurš personīgi pazina misionāru Kroni. Tilings ne tikai pats vāca ziedojumus, bet aicināja to darīt arī citus amatbrāļus.<sup>9</sup>

---

2 Theodor Kallmeyer, *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*, Zweite Ausgabe (Riga: Buch- und Steindruckerei A. von Grothuss, 1910), 427–428.

3 Ludw[ig] Katterfeld, “Diakonie und innere Mission”, in *Protokoll der am 21. August 1885 in Mitau abgehaltenen fünfzigsten Kurländischen Provinzial-Synode (Jubel-Synode)* (Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1885), 179.

4 Theodor Kallmeyer, op. cit., 693–694.

5 Ludwi[ig] Katterfeld, op. cit., 180.

6 Theodor Emil Lamberg, “Actum Montag den 26. August”, in *Protokoll der am 21. August 1885 in Mitau abgehaltenen fünfzigsten Kurländischen Provinzial-Synode (Jubel-Synode)* (Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1885), 16.

7 *Führer durch die historischen, ethnographischen und Kunst-Sammlungen des Kurländischen Provinzial-Museums in Mitau* (Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1917), 72.

8 Theodor Lamberg, op. cit., 17.

9 Ibid.

Kurzemes sinodēs ārējās misijas jautājumus izvirzīja mācītājs Neanders 1842. un 1845. gadā, bet vēlāk Balgales mācītājs Krauze (*Heinrich August Krause*<sup>10</sup>) un jau minētais Tilings, kurš sinodei 1852. gadā iesniedza 12 tēzes, lai ārējā misija būtu pastāvīga sinodes tēma.<sup>11</sup> Tā kā Neanderam un Tilingam bija pazīstami misionāri, sākotnēji pirmos sešus gadus ziedojumi tika sūtīti Barmenas misijai<sup>12</sup>. Vēlāk lielākoties ziedojumi tika sūtīti Drēzdenes un arī Leipcigas misijai.<sup>13</sup>

Tālāk Rēders norādīja uz otro ārmisijas periodu Kurzemes konsistorijā (1853–1869), ko viņš uzskatīja par misijas darbības organizēšanas laiku. Šajā laikā 1856. gada sinodē mācītājs Neanders kļuva par pagānu misijas galveno referentu. Šajā sinodē piedalījās arī Leipcigas misijas biedrības (LMB) tālaika direktors Dr. Grauls (*Carl Graul*). Ziedojumos iesaistījās jau vairākas Kurzemes draudzes. Mācītājam Grīneram (*Gustav Gottlieb Grüner*<sup>14</sup>) no Bārbeles tiek uzdots izdot misijas pielikumu latviešu valodā kā papildinājumu “Latviešu Avīzēm”. 1866. gadā Sēlpils iecirknī tika svinēti misijas svētki. Nav zināms šo svētku saturs vai teoloģiskais pamatojums, taču, tā kā tajā laikā jau bija sasaiste ar LMB, tad uzsvars varēja būt uz lūgšanām par gaismas nešanu pagāniem. Vidējie ikgadējie ziedojumi šajā laikā bija jau 1200 rubļi. Šajā otrajā periodā lielākā daļa ziedojumu jau aizgāja LMB darba atbalstam, līdz pēc misionāra Krona nāves sinode 1865. gadā nolēma, ka visi ārmisijas ziedojumi turpmāk tiks sūtīti uz Leipcigu.<sup>15</sup> Lai veidotu ciešāku sadarbību starp Kurzemes konsistoriju un LMB, 1863. gada sinodē Jelgavā piedalījās arī Leipcigas misijas direktors Juliuss Hardelands (*Julius Hardeland*).<sup>16</sup> Rēders atgādināja, ka iepriekšējais ārmisijas referents Neanders savas atkāpšanās no amata brīdī uzskatījis ārmisijas nozari par nostiprinātu, un tieši tad amatā ievēlēja Rēderu.<sup>17</sup>

Trešais ārmisijas posms (1869–1885) Rēdera skatījumā atgādināja mierīgi plūstošu straumi, kur misijas darbs attīstījās: Hardelands vēl divas reizes ieradās Kurzemē (1874. un 1882. g.), notika misijas svētki, draudzes piedalījās misijas ziedojumos, ziedojumu ikgadējais lielums pieauga līdz 1900 rubļiem. No visām 119 konsistorijas draudzēm

---

10 Theodor Kallmeyer, op. cit., 478.

11 Theodor Lamberg, op. cit., 17.

12 Barmenas misija jeb Reinas Misijas biedrība, kas atradās Barmenē, Ziemeļreinas zemē. Vācu misionāri darbojās Dienvidrietumāfrikā dažādās ciltīs. Glen P. Ryland, *Translating Africa for Germans: The Rhenish Mission in Southwest Africa, 1829–1936* (doktora disertācija, University of Notre Dame, 2013), 1–4.

13 Theodor Lamberg, op. cit., 17.

14 Theodor Kallmeyer, op. cit., 385.

15 I. Weide, “No iekšzemēm. Kurzemes mācītāju sinode”, *Latviešu Avīzes*, 22. sept. (4. okt.) (1882): 297.

16 Theodor Lamberg, op. cit., 17.

17 Ibid.

nevienu ziedojumu misijai nebija devušas tikai 8 draudzes, no kurām 5 atradās Lietuvā un 3 Kurzemē. Līdz ar to iespējams secināt, ka gandrīz visās Kurzemes konsistorijas draudzēs bija lielāka vai mazāka izpratne par misijas darbu, tā nozīmīgumu un nepieciešamību. Par svarīgāko stratēģiju ārmisijas darba veicināšanai draudžu locekļu vidū Rēders uzskata misijas svētkus.<sup>18</sup>

No sinodes protokoliem iespējams spriest, ka gadu gaitā sinožu galvenie referenti ārmisijai bijuši jau minētie Neanders (1845, 1857–1862), Krauze (1848), Tilings (1852, 1855), Hardelands (1863, 1865–1869, 1882–1884) un Rēders (1870–1882 un 1885), kā arī mācītāji Grauls (1856–1857) un Lozevics (*Georg Friedrich Wilhelm Lösewitz*, 1862).<sup>19</sup>

Dažus gadus vēlāk par misijas referentu kļuva Zaļenieku mācītājs Heinrihs Johans Zēzemans (*Heinrich Johann Seesemann*), un viņš sniedza pārskatus par ārmisijas darbību vismaz no 1897. gada.<sup>20</sup> Mācītājs Ernests Freibergs vēlāk norādīja, ka kopš aptuveni 1896. gada daži mācītāji izveidoja ārmisijas biedrību “Kurzemes ārmisijas konference” un laiku pa laikam satikās, lasīja referātus par ārmisiju un rīkoja ārmisijas svētkus.<sup>21</sup> Kurzemes konsistorija turpināja darboties un sūtīt ziedojumus LMB, līdz LELB oficiāli pārtrauca sadarbību ar Leipčigas misiju pēc Pirmā pasaules kara.<sup>22</sup> Vienīgais izņēmums bija Kuldīgas draudze, kas ar īpašu LELB sinodes piekrišanu turpināja sūtīt savus ziedojumus uz Leipčigu, lai atbalstītu misionāru no Kuldīgas Frici Štambergu (1871–1957), kurš kalpoja Tanzānijā.<sup>23</sup>

Vēl ir vērts atzīmēt, ka jau minētā “Kurzemes ārmisijas konference” 1910. gadā bija vienīgā ārmisijas biedrība visā Krievijas impērijā, tāpēc tieši Kurzemes pārstāvis mācītājs Viktors Lihtenšteins (*Viktor Lichtenstein*) piedalījās Edinburgā notikušajā pirmajā vispasaules ārmisijas konferencē.<sup>24</sup> Visplašāk par Lihtenšteina dalību konferencē gan latviski, gan vāciski var lasīt pārskatos par Kurzemes luterāņu sinodes 75. gadskārtu.<sup>25</sup>

No apskatītajiem protokoliem ir iespējams secināt, ka vismaz Kurzemes luterāņu mācītāju vidū apziņa par ārmisijas nepieciešamību tika regulāri kultivēta. Kaut arī Baznīcas sinožu protokoli nesniedz nepārprotamu misijas vai arī jebkādu citu teoloģiju,

---

18 Theodor Lamberg, op. cit., 18.

19 Ibid., 218.

20 J. Boettcher, *Protokoll der im Jahre 1897 abgehaltenen zwei und sechzigsten Kurländischen Provinzial-Synode* (Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn, 1897), 25–27.

21 Ernests Freibergs, “Kā ārmisiju vecināja Kurzemē”, *Mājas Draugs*, 1. febr. (1954): 8.

22 Voldemārs Lauciņš, op. cit., 185.

23 Ernests Freibergs, “Kā ārmisiju”, op. cit., 8.

24 Ibid.

25 Piemēram, A[lexander] Bernewitz, “Kurzemes evang. lut. Sinodes 75 gadu gaviļu svētki”, *Latviešu Avīzes*, 4. sept. (1910): 1; Bernewitz, “Inland. Die 75. Kurländische Landes-Synode. Schluss”, *Rigasche Zeitung*, 2. sept. (1910): 1; “Locales”, *Goldingenscher Anzeiger*, 4. dec. (1910): 1.

tomēr tajos ir iekļauti teoloģiska satura norādījumi, piemēram, ka ārmisija pie tiem, kuri vēl nav dzirdējuši Jēzus evaņģēliju, ir nepieciešama, ka visai Baznīcai ir jāiesais-tās ārmisijā un ka tai ir nepieciešamas aizlūgšanas, finanses un kalpotāji. Sekojot sava laika garam, Kurzemes sinodē lietoja terminu “pagānu” (*Heiden*) misija. Un otrs misijas virziens bija jūdu misija, taču tā bija stipri maznozīmīgāka. Rēders arī norāda uz Svētā Gara darbību, kas dara godu savam Vārdam, kā arī norāda, ka Dievs ir uzticīgs un žēlsir-dīgs Gans, kurš vāc kopā savu nemierīgo ganāmpulku.<sup>26</sup>

### Ārmisijas ievirzes Vidzemes konsistorijā

ELB arhīvā ir saglabājušies Vidzemes konsistorijas sinožu protokoli, sākot no pašas pirmās sinodes 1834. gadā. Agrīnajos protokolos neparādās idejas par misijas darbu, kaut gan viens no sinodāļiem 1834. gadā ir Straupes (*Roop*) mācītājs Georgs Gustavs Sokolovskis (*Georg Gustav Sokolowski*), kurš 1833. un 1834. gadā publicē iknedēļas draudzes laikrakstu divu lapu formātā “Ziņas par notikumiem iekš Dieva Valstības”<sup>27</sup>, kur ir informācija arī par ārmisiju.

Pirmais, kurš sāk runāt par misiju, ir Valmieras iecirkņa Matīšu (*St. Matthiae*) drau-dzes mācītājs Girgensons (*Wilhelm Johann Friedrich Girgensohn*).<sup>28</sup> 1843. gada sinodē viņš ierosina jautājumu par misijas darbu, par tā nozīmi un to, vai Vidzemes konsistorija gribētu un varētu uzņemties misijas darbu.<sup>29</sup> Sinodes noslēgumā misijas darbs tika pie-ņemts ar prieku, taču neuzspiežot nevienam mācītājam individuāli piedalīties un uzdo-dot par to runāt atsevišķo iecirkņu sinodēs.<sup>30</sup> Nākamajā 1844. gadā Opekalna mācītājs Kīglers (*Christoph Eduard Hermann Moritz Kügler*) sniedz priekšlasījumu par misiju, it īpaši norādot uz četriem galvenajiem punktiem: “Kungs bija uzdevis misiju; pagāniem tā ir vajadzīga; no misijas darba Baznīca pati iegūst bezgalīgas svētības un stiprina pat-riotismu; misijas lauks vēl ir ļoti liels.”<sup>31</sup> Šeit var redzēt, ka ieskanas tradicionālie tālaika misijas motīvi, – uzdevums jeb pavēle un ideja par pagāniem. Sinodē vēl tiek runāts, ka sinode varētu nodibināt atsevišķas misijas biedrības, kā arī, iespējams, veidot misijas

26 Theodor Lamberg, op. cit., 18.

27 G[eorgs] G[ustavs] Sokolowski, “Mihļi tizzibas beedri!”, *Latviešu Avīzes*, 22. dec. (1832): 5–6. Latvijas Nacionālajā Bibliotēkā ir pieejami visi 104 numuri.

28 K. E. Vinters, *Matīšu baznīca 1687.–1937. Par piemiņu 1937. g. 21. septembrim* (Valmiera: J. Dūnis, 1937), 18; *Protokoll der im Jahre 1847 zu Walk abgehaltenen vierzehnten allgemeinen Synode des Livländischen Consistorial Bezirks* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1847), 14.

29 *Protokoll der zehnten Livländischen Provinzial Synode in Walk* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1843), 10–11.

30 *Protokoll der zehnten Livländischen Provinzial Synode in Walk*, op. cit., 16.

31 *Protokoll der eilften Livländischen Provinzial Synode in Wenden* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1844), 18.



stundas draudzēs.<sup>32</sup> Taču nākamos astoņus gadus par misiju neviens nerunā, jo mācītājs Girgensons mirst un mācītājs Kīglers kādu laiku nepiedalās sinodēs.

Pēc tam laikā no 1852. līdz 1857. gadam par misiju tiek runāts tikai laiku pa laikam, kad ir kādas ārējas ietekmes. Piemēram, 1852. gadā tiek lasīta mācītāja Dēbnera (*Christian August Carl Döbner*) vēstule par misiju Ķīnā un, gatavojoties nākamajai sinodei, tiek piedāvāts pārdomāt jautājumu gan par to, ka misija pašlaik ir sajūtama tikai kā maznozīmīgs līdzeklis, gan arī par to, kas būtu jādara, lai misija atgūtu dabisko, centrālo vietu baznīcā.<sup>33</sup> Taču nākamajā gadā tiek risināti citi jautājumi. 1854. gadā sinodē piedalās misionārs Hāns (*Hugo Hahn*) no Dienvidāfrikas un stāsta par misijas darbu. Taču arī tas nemaina sinodes interesi par misijas darbu, izņemot to, ka tiek nolemts sūtīt viņam ziedojumus<sup>34</sup>. Hāns, līdzīgi kā citi vācu misionāri, misijā saredzēja “tautas Baznīcas” modeli, kurā civilizācija bija absolūta nepieciešamība, un uzskatīja, ka, lai evaņģelizācija būtu sekmīga, aizsiedzamo cilvēku prāti vispirms ir attiecīgi jā sagatavo.<sup>35</sup> 1856. gada sinodē piedalās jau pieminētais misijas direktors Grauls no Leipcigas. Viņa ietekmē sinodē tiek apskatīts darbs “par konfesionālās misijas jēdzienu un pienākumu”<sup>36</sup>, kas tālāk tiek nodots izskatīšanai iecirkņu sinodēs. Tieši konfesionālā ārmisija jeb ārmisija, ko veica konkrētas kristīgās konfesijas, bija viena no galvenajām 19. gadsimta misijas pazīmēm, un tā bija viena no problēmām, ko vispasaules misijas konference Edinburgā 1910. gadā mēģināja risināt, runājot par Baznīcu vienotību. Tā kā bija vērojama konfesiju sacensība un “savu” misijas teritoriju patronāža, tad šī bija būtiska tālaika problēma. Tāpat sinodē tiek apspriests jautājums par regulāru misijas žurnālu latviešu valodā kā pielikumu pie “Latviešu Avīzēm”. To iesaka viesis no Kurzemes konsistorijas, jau pieminētais mācītājs Grīners.<sup>37</sup>

Par nopietnu Vidzemes konsistorijas mācītāju pievēršanos ārmisijai var runāt, sākot ar 1857. gadu, kad vienā sinodē bija četru mācītāju priekšlasījumi un priekšlikumi par ārmisiju. Pirmais bija jau iepriekš minētais, tad jau Mazsalacas (*Salisburg*) mācītājs Kīglers, kas nolasīja eseju “Par konfesionālās misijas jēdzienu un pienākumu” (*Über Begriff und Pflicht der confessionellen Mission*), norādot, ka misijas

---

32 *Protokoll der eilften Livländischen Provinzial Synode in Wenden*, op. cit., 19.

33 *Protokoll der achtzehnten Livländischen Provinzial Synode, abgehalten zu Walk im Jahre 1852* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1852), 23.

34 *Protokoll der zwanzigsten Livländ. Provinzial Synode zu Wolmar* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1854), 8.

35 David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Sixteenth printing, August 2011 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 296–297.

36 *Protokoll der 22sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Walk im Jahre 1856* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1856), 8.

37 *Protokoll der 22sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Walk im Jahre 1856*, op. cit., 12.

darbs nav tikai indivīdu uzdevums, bet gan visas draudzes pienākums, kā arī aicināja pievienoties Leipcigas luterāņu misijai.<sup>38</sup> Viņam pievienojās mācītāji Heuslers (*Theodor Johann Häussler*) no Aizkraukles (*Ascheraden*) un Braunšveigs (*Johann Julius Hugo Braunschweig*) no Valmieras, kuri sniedza pārskatu par konfesionālo luterāņu misiju Austrumindijā, par kastu atšķirībām Indijā un izteica atbalstu sadarbībai ar Leipcigas misiju.<sup>39</sup> Kā pēdējais par misiju referēja Raunas (*Ronnerburg*) mācītājs Emīls Sokolovskis (*Emil Georg Hermann Sokolowski*),<sup>40</sup> kurš arī kļuva par Vidzemes sinodes misijas referentu. Viņš uzsvēra, ka iecirkņu sinodes ir piedalījušās misijas darbā un gandrīz visās draudzēs tajā gadā bija svinēti misijas svētki, un daudzās vietās bija notikušas ikmēneša misijas stundas gan latviešu, gan vācu draudzēs.<sup>41</sup> Sinode nolēma sūtīt ziedojumus uz Leipcigas misiju un rosināt Kurzemes sinodi arī pievienoties šim misijas darbam, kā arī uzturēt misijas gadu visa gada garumā un par misiju mācīt arī bērniem skolās.<sup>42</sup> Šķiet, ka šis bija pagrieziena gads Vidzemes sinodei attiecībā uz misijas darbu, jo kopš šī gada praktiski katras sinodes darba kārtībā ir ietverti punkti par ārmisiju, par sadarbību ar Leipcigas misiju, kā arī vēlāk tiek pieminēta jūdu misija, kas darbojās Palestīnā.

Laikā no 1844. gada sinodes, kur mācītājs Kīglers norādīja zināmu teoloģisku pamatu misijai, līdz pat 1860. gadam sinožu protokolos nav atrodamā informācija par misijas motivāciju, vienīgās diskusijas ir, vai misijai būtu vienkārši jābūt protestantu misijai (tad varētu pievienoties jebkurai misijas biedrībai) vai arī konfesionālai (un tad dabiska būtu sadarbība ar Leipcigas misiju, kā tas arī notika).<sup>43</sup> 1860. gadā latviešu mācītājs Juris Neikens no Dikļiem sinodē sniedza plašāku misijas pamatojumu, norādot uz paklausību Kristus dotajam uzdevumam no Mt 28:18-20 un ka uzticīga paklausība sniedz svētības. Viņš izsacīja vēlmi, ka "Vidzemes Baznīca varētu upurēt ne tikai lūgšanas un naudu, bet varētu pierādīt paklausību, nosūtot misionārus, kas ir labāk nekā upuris"<sup>44</sup>. Pēc mācītāja Sokolovska nāves 1869. gadā nākamais misijas referents mācītājs Johans fon Holsts (*Johann von Holst*) no Cēsīm (*Wenden*) arī lieto šo pašu Rakstu

---

38 *Protokoll der 23sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Wolmar im Jahre 1857* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1857), 19.

39 *Protokoll der 23sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Wolmar im Jahre 1857*, op. cit., 19.

40 Cēsu Centrālā bibliotēka, *Novadpētniecība. Novadnieks. Emīls Georgs Hermanis Sokolovskis*, <http://www.biblioteka.cesis.lv/lv/sakums/novadp%C4%93tniec%C4%ABba/novadnieki/novadnieks.html?id=375> (skatīts 21.03.2021.)

41 *Protokoll der 23sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Wolmar im Jahre 1857*, op. cit., 20.

42 *Ibid.*, 21.

43 *Protokoll 1856*, op. cit., 8; *Protokoll 1857*, op. cit., 19–21, kā arī *Protokoll der 25sten Livl. Provinzial Synode, abgehalten zu Wolmar im Jahre 1859* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1859), 15.

44 *Protokoll der 26sten Livl. Provinzial Synode gehalten zu Wolmar im Jahre 1860* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1860), 11.

viētu misijas motivācijai.<sup>45</sup> 1862. gadā par misionāru kalpošanai Indijā tika iesvētīts vidzemnieks, domājams, vācbalts Arnolds Nerliņš (arī *Nerling*), un viņš savā aprakstā kā misijas pamatojumu min evaņģēlija gaismas nešanu pagāniem.<sup>46</sup>

1888. gada sinodē prāvests Emīls Kēlbrants (*Emil August Carl Kaehlbrandt*) sniedza pārskatu par “pagānu misijas statusu kopumā un jo īpaši Leipcigas misiju Indijā”, kā arī jau tad izskanēja aicinājums palielināt darbaspēku “pagānu misijas” jomā.<sup>47</sup> Dažās sinodēs bija tikai īsas atskaites par misijas darbu un sadarbību ar LMB, kurās tika apskatīts arī misijas teoloģiskais pamatojums. Piemēram, 1889. gadā pēc prāvesta Kēlbranta un Tērbatas profesora Etingena (*Alexander von Oettingen*) priekšlasījumiem sinode nolēma, ka ir “jālieto misijas sprediķi un misijas stundas, kā arī jādod brīvprātīgas dāvanas misijai, Dieva Valstības un mīlestības darbam, kuru pavēlēja Kungs Mt 28:19 un no kura kristīgā Baznīca un līdz arī to arī mūsu Vidzemes evaņģēliskā Baznīca nevar atkāpties un neatkāpsies”<sup>48</sup>. 1897. gadā misijas referents virsmācītājs Kēlbrants nolasīja referātu par tēmu “Pagānu misija” un aicināja Vidzemes konsistoriju darīt misijas darbu tāpēc, ka tas ir brīvas ticīgās draudzes mīlestības darbības jautājums.<sup>49</sup> 1900. gadā ieskanas vēl viena šī laikmeta “tradicionālā” Rakstu vieta, kad Kēlbrants sniedz pārskatu par misijas darbu, balstoties uz Mt 24:14 un pieminot arī ienaidu pret Kristus Baznīcu un tās asins lieciniekiem.<sup>50</sup>

Vairākās sinodēs ieskanējās arī triumfālisma un pārākuma toņi. Tā 1898. gadā Kēlbrants referēja par “pagānu misiju”, norādot uz LMB panākumiem Austrumindijā un Austrumāfrikā, un savu runu noslēdza ar frāzi “Mūsu ticība ir uzvara, kas iekaroja pasauli!”<sup>51</sup>. 1903. gadā Rīgas pilsētas iecirkņa prāvests Teofilis Gētgens (*Theophil Gaehtgens*) sinodē nolasīja ziņojumu, kura gala secinājums ir, ka “mūsu laiks ir īstais

---

45 Hollman, “Die 35. Livländische Provinzialsynode”, in *Dorpatier Zeitschrift für Theologie und Kirche*, ed. Th[eodosius] Harnack (Dorpat: W. Gläfers Verlag, 1869), 560–562; Hollman, “Die 36. Livländische Provinzialsynode”, in *Dorpatier Zeitschrift für Theologie und Kirche*, ed. Gustav Moritz von Engelhart (Dorpat: W. Gläfers Verlag, 1869), 501–504.

46 *Protokoll der 28sten Livländ. Provinzial Synode, gehalten zu Wolmar im Jahre 1862* (Rīga: Müllerschen Buchdruckerei, 1862), 8–12.

47 H. Girgensohn, *Protokoll der 54. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Wolmar im Jahre 1888, vom 11. bis 15. August* (Rīga: Stahl'sche Buchdruckerei (R. Ruetz), 1888), 7.

48 Fr. Hollman, *Protokoll der 55. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Walk im Jahre 1889, vom 7. bis 12. September* (Rīga: Stahl'sche Buchdruckerei (R. Ruetz), 1890), 8.

49 Fr. Hollman, *Protokoll der 63. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Wenden vom 10. bis zum 15. October 1897* (Rīga: W. F. Häcker, 1898), 7.

50 Th. Gaehtgens, *Protokoll der 66. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Fellin vom 23. bis zum 28. August 1900* (Rīga: W. F. Häcker, 1900), 16.

51 Fr. Hollman, *Protokoll der 64. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Pernau vom 19. bis zum 24. August 1898* (Rīga: W. F. Häcker, 1899), 18.

laiks misijai. Misija ir kļuvusi par pasaules spēku, pret kuru Baznīca, valsts un zinātne arvien vairāk ieņem nopietnu nostāju<sup>52</sup>. Šī triumfālisma nots ieskanējās arī jau pieminētajā misijas konferencē Edinburgā 1910. gadā. Līdz 1902. gadam kā sinodes misijas referents darbojas Jaunpiebalgas un vēlāk Rīgas Sv. Pētera draudžu mācītājs prāvests Emīls Kēlbrants. Pēc tam viņa amatu 1902. gadā pārņēma Straupes (*Roop*) mācītājs Pauls Kīglers (*Paul Friedrich Joseph Kügler*),<sup>53</sup> kura tēvs savā laikā arī kalpoja kā misijas referents, tomēr viņa kalpošana nav ilga, jo viņš mirst tajā pašā gadā. Kīglera vietā par sinodes misijas referentu ievēlēja Tērbatas Universitātes sludinātāju maģistru Hānu (*Gotthilf Traugott Hahn*) un par viņa vietnieku virsmācītāju Vitroku (*Viktor Wittrock*).<sup>54</sup>

Jāpieņem, ka ārmisijas lomu Vidzemes sinodē ietekmēja LMB direktoru Dr. Hardelanda (1882) un fon Švarca (*Karl von Schwartz*, 1892)<sup>55</sup> vizītes, veidojot un attīstot Vidzemes konsistorijas saiknes ar Leipcigu. 1898. gadā sinodē piedalījās misionārs H. Kurcs (*H. Kurtz*) no Rietumāfrikas<sup>56</sup>. Tas noteikti veicināja starptautisku sadarbību un bija atgādinājums par ārmisiju. Var pieņemt, ka Ernsta Brucera (*Ernst Brutzer*) ordinēšana par mācītāju 1900. gadā un nosūtīšana misijā uz Austrumāfriku caur LMB<sup>57</sup>, kā arī viņa dalība 1905. gada sinodē Vidzemē un stāsti par misiju bija pietiekoši nozīmīgi, lai šai jomai piesaistītu ievērojami lielāku uzmanību.<sup>58</sup>

No pētītā ir iespējams secināt, ka Vidzemes konsistorija, kad saskatīja misijas darba nepieciešamību, darbojās saskaņā ar tālaika misijas paradigmu par paklausību Lielajai pavēlei (Mt 28:18-20), kā arī ar ideju par pagāniem un evaņģēlija nešanu.

---

52 Gustav Oehr, *Protokoll der 69. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Wenden vom 20. bis zum 26. August 1903* (Rīga: W. F. Häcker, 1903), 19.

53 Gustav Oehr, *Protokoll der 68. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Pernau vom 28. August bis zum 2. September 1902* (Rīga: W. F. Häcker, 1902), 18.

54 Gustav Oehr, *Protokoll der 69. Livländischen Provinzial Synode*, op. cit., 19.

55 Fr. Hollman, *Protokoll der 58. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Wolmar im Jahre 1892 vom 19. bis 25. August* (Rīga: W. F. Häcker, 1893), 11.

56 Fr. Hollman, *Protokoll der 64. Livländischen Provinzial Synode*, op. cit., 5.

57 Th. Gaehtgens, *Protokoll der 66. Livländischen Provinzial Synode*, op. cit., 25.

58 Gustav Oehr, *Protokoll der 71. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Walk vom 21. bis zum 25. August 1905* (Rīga: Livländischen Gouvernements Typographie, 1905), 13.

## Ārmisijas praktiskie jautājumi abās konsistorijās: sieviešu kalpošana, himnoloģija un koloniālisma pieskaņa

Apskatot abu konsistoriju darbību, ir iespējams novērot arī kādus praktiskus jautājumus, kas saistās ar ārmisiju. Viens no šādiem jautājumiem ir sieviešu kalpošana. Kaut arī luteriskajā Baznīcā sievietēm nebija liela vieta kalpošanā, tieši LBM bija viena no tām, kas veicināja sieviešu kalpošanu misijas darbā.<sup>59</sup> 1896. gadā Vidzemes sinodē mācītājs Gustavs Klēmanis (*Gustav Cleemann*) no Piņķiem (*Pinkenhof*) lasīja lekciju par “sieviešu misionāru darbību”, jo kāda viņa draudzes locekle bija iestājusies LMB kalpošanā. Viņš sinodē mudināja mācītājus organizēt neformālas sieviešu sapulces, lai veicinātu interesi par misiju un misijas kalpošanu.<sup>60</sup> Klēmanis par šo tēmu referēja arī 1897. gadā, aicinot sieviešu misijas kalpošanu apspriest iecirkņu sinodēs.<sup>61</sup> 1898. gadā viņš norāda, ka Vidzemes pirmā LMB misionāre Hildegarde Procela (*Hildegarde Prozell*) kalpo tālajā misijas laukā tamilu vidū Indijā.<sup>62</sup> LMB iedvesmota, taču vietu trūkuma dēļ Leipcīgā caur Reinas Barmenas misiju Sumatras salā desmit gadus (1900–1910) kalpoja Auguste Vietnieka.<sup>63</sup> Jelgavniece Klāra Vegnere (*Clara Wegner*) 1906. gadā caur LBM tika sūtīta kalpot uz Tanzāniju,<sup>64</sup> un rīdziniece Johanna Paula (*Johanna Paul*) 1922. gadā – uz Indiju.<sup>65</sup> Vēlāk šo kalpošanu pārņēma arī Zviedrijas Baznīcas misija, kas deva iespēju kalpot arī LELB bīskapa Kārļa Irbes meitai Annai.<sup>66</sup>

Praktiska ārmisijas izpausme draudzēs ir redzama himnoloģijā. Piemēram, Kurzemes luterāņu dziesmu grāmatā no 1879. gada ir sadaļa “Misiones svētkos”, kurā ir atrodamas 3 dziesmas. Nevienā no dziesmām netiek minēta Jēzus pavēle vai paklausība pavēlei, tomēr tiek runāts par tautām, kas ir tumsā (142. dziesma), un par pagāņu pulku (144. dziesma). Dažkārt lietota apsmejoša valoda. Visnicinošākais termins

---

59 J. Mallika Punniyavathi, “Contribution of Swedish Missionaries for Women’s Development in the Field of Social Recognition in Tamilnadu (India)”, *Research on Humanities and Social Sciences*, Vol. 5, No. 3 (2015): 65–73.

60 Fr. Hollman, *Protokoll der 62. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Walk vom 14. bis zum 20. August 1896* (Riga: W. F. Häcker, 1896), 24.

61 Th. Gaehtgens, *Protokoll der 66. Livländischen Provinzial Synode*, op. cit., 19.

62 Fr. Hollman, *Protokoll der 64. Livländischen Provinzial Synode*, op. cit., 18.

63 Auguste Vietniek, “Pie batakū tautas Sumatras salā”, *Latviešu Avīžu Baznīcas un Skolas pielikums*, 23. apr. (1911): 58–60.

64 “Clara Wegner. Über uns. Unsere Geschichte”, in *Evangelisch-Lutherisches Missionswerk Leipzig*, <https://www.leipziger-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-mitarbeitenden/missionare/detail-missionare/clara-wegner-303.html>.

65 Anna Irbe, “Žēlastības kunga ciems”, *Mājas Draugs* 9 (okt., 1953): 8.

66 Kristīna Ēce, “Anna Irbe un misijas darbs Karunagarapuri”, *Ceļš* 71 (2020): 37–47.

atrodams 143. dziesmā – “melnie nabagi”<sup>67</sup> Var secināt, ka latviešu luterāņu himnoloģija 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā neatklāj tālaika galveno misijas paradigmu – paklausību Jēzus pavēlei, bet drīzāk aicina iežēloties par tiem, kuri vēl nepazīst Kristu un staigā gara tumsībā.

Tā kā Kurzemes un Vidzemes luterāņu baznīcām bija saistība ar Vāciju un Leipcigas un Reinas misijām, tad īsumā ir jāmin arī šo misiju saistība ar koloniālismu. Misijas vēsturnieks Stīvens Neils (*Stephen Neill*) norāda, ka Leipcigas luterāņu misija sāka darboties Indijā 1840. gadā<sup>68</sup> un ka līdz pat 1880. gadam vispār vācu misijas aktivitātes var uzskatīt par nevainīgām “misijas un kolonizācijas” jautājumā.<sup>69</sup> Vēlāk pēc 1884. gada vācu koloniālisms iesaistījās cīņā par Āfriku un vācu koloniālā ietekme ietvēra Vācu Dienvidrietumu Āfriku (1990. gadā tā kļuva par neatkarīgu Namībijas valsti), Togo, Kamerūnu un Vācu Austrumāfriku (Tanganjiku),<sup>70</sup> uz kuriem tad arī tika sūtīti Leipcigas misijas misionāri, arī no Kurzemes un Vidzemes. Tieši šādā koloniālā konfliktā 1896. gada oktobrī tiek nogalināti divi LBM misionāri no Baltijas – Kārlis Zēgebroks (*Karl Segebrock*) no Jelgavas un Ēvalds Ovirs (*Ewald Ovir*) no Tallinas.<sup>71</sup> Šajā laikā valdīja uzsaukums “Tikai vācu misionārus vācu kolonijām!”<sup>72</sup>. Kā izcili negatīvs piemērs minams Karls Peterss (*Carl Peters*), kurš vēlējās, lai misija tiktu uzskatīta par “vāciešu darbu”, kam būtu jākalpo baznīcai un tēvzemei un jāpalīdz izglītot kolonijas “nēģeru materiālu” derīgā darbaspēkā.<sup>73</sup>

Šajā laikā gan Eiropā, gan arī misijas laukos darbojās “tautas Baznīcas” koncepts. Misiologs Stefans Pāss (*Stefan Paas*) norāda, ka cilvēki kļūst par tautu tikai tad, kad viņiem ir likumi, institūcijas un valdība, un tādēļ “tautas Baznīcas” domāšana nav saistīta tikai ar indivīdiem, bet gan ar politiskas sabiedrības likumiem un simboliem.<sup>74</sup> Līdz ar to misija kļūst par zināmas teokrātijas ieviešanu misijas zemēs, veidojot kristīgas valsts Baznīcas. Misiologi Bevans (*Stephen B. Bevans*) un Šrēders (*Roger P. Schroeder*) norāda, ka tieši LMB un tās direktors Karls Grauls lika pamatus “tautas Baznīcas” misijas modelim, kura mērķis bija izveidot Baznīcu, kas balstās tautas (*Volk*) kultūras vai

---

67 *Dziesmu grāmata Lutera draudzei* (Jelgava: G. Vehre, 1879), 113–115. Šī pati grāmata tādā pašā formātā un ar tādu pašu saturu tika izdota arī 1902. gadā.

68 Stephen Neill, *A History of Christian Missions*. Revised by Owen Chadwick (Penguin Books, 1991), 236.

69 David J. Bosch, op. cit., 308.

70 Ibid., 309.

71 “No Jelgavas”, *Latviešu Avīzes*, 30. okt. (1896): 3.

72 David J. Bosch, op. cit., 309.

73 Ibid.

74 Stefan Paas, *Pilgrims and Priests: Christian Mission in a Post-Christian Society* (London: SCM Press, 2019), 47.

rases īpašībās.<sup>75</sup> Šis rasisms un koloniālisms neparādās Kurzemes un Vidzemes konsistoriju protokolos, tomēr arī šis aspekts ir jāņem vērā, pārdomājot ārmisijas pieeju, kurā piedalījās ar Kurzemes un Vidzemes misionāri.

## Secinājumi

Novērojot abu konsistoriju darbību, ir iespējams secināt, ka ārmisijas jautājumi tika apskatīti drīz pēc konsistoriju izveidošanas. Bieži vien tās bija ārējas ietekmes – kāda misionāra vizīte vai misijas biedrību vadītāji, kuri apmeklēja Baltiju un sniedza priekšlasījumus Kurzemes un Vidzemes luterāņu konsistoriju sinodēs.

Tāpat iespējams secināt, ka ārmisija Kurzemes un Vidzemes luterāņu baznīcā norisinājās tad, kad bija kāds, kuram tā bija svarīga, kurš bija uztvēris to kā savu personīgo aicinājumu. Kaut arī ikviens mācītājs varēja lasīt Bībeli, tas nebija pilnīgi pašsaprotami, ka ikviens uztvertu misijas darbu kā personīgu atbildību. Abās konsistorijās bija šādi atsevišķi vīri, kuri veicināja interesi par misijas darbu pārējo amatbrāļu vidū.

Galvenā sadarbība ārmisijas darbā Kurzemes un Vidzemes konsistorijām bija ar Leipcigas misijas biedrību, un ar šīs biedrības palīdzību 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā tika sūtīta lielākā daļa misionāru no Kurzemes un Vidzemes. Līdz ar to arī turp tika sūtīta lielākā daļa ziedojumu ārmisijai. Ārmisija bija arī tā joma, kas veicināja sieviešu kalpošanu Baznīcā.

Būtiski arī bija novērot, ka, domājot par misijas darbu, šajā laikā tiek lietota terminoloģija, ko mūsdienās vairs nelieto, piemēram, pagāni, kas mīt tumsā, kuriem nepieciešama evaņģēlija gaisma. Gadsimtu mijā parādījās arī paklausības motīvs – misija norisinājās tādēļ, ka Jēzus bija devis Lielo pavēli iet un darīt visas tautas par mācekļiem (Mt 28:18-20).

Kurzemes un Vidzemes konsistoriju protokolos neparādās rasisms un koloniālisms, kas valdīja tālaika Eiropas zemēs un arī ārmisijas kalpošanā. Tas, iespējams, ir tādēļ, ka Baltijas teritorija atradās Krievijas impērijas sastāvā un pati bija pakļauta teritorija.

Rakstā pētītie materiāli rāda, ka, kaut arī ārmisija nebija galvenā teoloģiskā doma Kurzemes un Vidzemes luterāņu konsistoriju darbībā, tomēr tā bija būtiska. Tā veicināja sadarbību ar Leipcigas misijas biedrību un deva iespēju vācbaltiešiem un vēlāk arī latviešiem piedalīties ārmisijas darbā. Šo konsistoriju darbība ārmisijā lika pamatus vēlākajam misijas darbam izveidotajā Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā.

---

75 Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 256.

## **SUMMARY**

### **A brief overview of the Lutheran consistories of Courland and Livland's development of thought regarding missions and support of the Leipzig Mission**

Following the Russian Empire's 1832 legislation regarding Lutheran churches, new consistories, including those of Courland and Livland (Vidzeme), were created. This paper examines the development of thought regarding missions and the evolving theology in both consistories, as well as their ties with the Leipzig Mission in sending missionaries from the Baltics to other countries.

It was concluded that consideration of foreign mission was present as early as 1837 in Courland and 1843 in Livland. Mission awareness, however, arose only when there was someone who had received a personal calling and for whom missions was important. Although every pastor could read the Bible, it was not self-evident that everyone would take foreign mission as their personal responsibility, but both consistories included some pastors who fostered mission interest among their peers.

The Courland and Livland consistories primarily worked with and sent most mission offerings to Leipzig Mission, through which the majority of missionaries from the Baltics were sent during the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century to carry out missionary work abroad. Foreign mission through Leipzig was also an area which provided women an opportunity to be involved in church ministry. Although foreign mission was not a main theological topic of Courland and Livland consistories' work, it still played an important role and created the foundation for mission work that occurred later in the Latvian Evangelical Lutheran Church.



LU Teoloģijas fakultātes doktorants *Mg. theol.*

# SEIMURS GUSEINOVS

## DIEVA AUGI: HAŠIŠA UN KAŅEPES LIETOŠANA SŪFIJU RITUĀLOS

Halucinogēniem jeb apziņu paplašinošiem augiem ir svarīga loma cilvēku pieredzes vēsturē. To mēs novērojam vairākās reliģiskajās tradīcijās, kurās psihotropo vielu lietošana tiek uzskatīta par vienu no svarīgākajām rituālu sastāvdaļām. Piemēram, *somas* dzēriens agrīnā hinduismā – vēdas teksti apraksta šo dzērienu kā apziņu transformējošo vielu. Teorētiski *soma* varētu būt hašiša maisījums, kuru iekļauj arī mūsdienu hinduisma rituālos.<sup>1</sup> Viens no plaši izplatītiem rituāliem Rietumu pasaulē, kas nāk no Ziemeļamerikas šamaņu tradīcijas, ir *ajavaskas* dzeršana. Šo psihotropo dzērienu parasti izgatavo no liānas koka, un tā funkcija “atklāt patieso pasauli”<sup>2</sup>. Āfrikā viens no svarīgākiem halucinogēniem ir *iboga*, ko parasti izmanto iniciācijas rituālos un saziņai ar mirušajiem senčiem.<sup>3</sup> Psihotropo vielu iekļaušana reliģiskos rituālos mēdz būt aprakstīta ļoti dažādi. Vienā gadījumā tie darbojas kā mediatori starp dievībām un cilvēkiem, otrā gadījumā tajos saskata ļaunuma iemiesojumu. Neatkarīgi no tā šādu vielu lietošanai vienmēr bija savdabīga funkcija.

Šajā rakstā mēs meklēsim iespējamus teoloģiskos un vēsturiskos argumentus, ar kuriem islāma tradīcijā tiek pamatota psihotropo substanču lietošana gan rituālos, gan

---

1 James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopaedia of Hinduism, Vol. II* (New York: The Rosen Publishing Group, Inc., 2002), 659.

2 Richard Evans Schultes et al., *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Vermont: Healing Arts Press, 2001), 62.

3 *Ibid.*, 81.

ikdienas dzīvē. Īpaši ņemot vērā, ka mūsdienās islāma pētniecībā šis jautājums netiek pētīts tik padziļināti. Kopumā mēs zinām, ka islāms attiecas noliedzīgi pret jebkādam apreibinošām vielām, tajā skaitā alkoholu. Tomēr vēstures gaitā islāmā parādās tradīcija, kuras centrā bija indivīda mistiskā pieredze ar Dievu. Pamatā šī pieredze balstās neduālistiska doktrinālā sfērā jeb *wahdat ul-wujud* (esamības vienotība). Tieši šis aspekts arī veido lielākās domstarpības starp ortodoksālo islāmu un sūfijiem. Tas dod iespēju sūfiju mistiķiem būt vienotiem ar Dievu caur iekšējo pieredzi, ko savukārt lielākā daļa islāma piekritēju uzskata par *bid'a* jeb herēzi.<sup>4</sup> Tieši sūfisma doktrinālie aspekti pieļauj šīs tradīcijas piekritējiem iziet ārpus islāmā pieņemtajām normām. Atsvešinot sevi no islāma jurisprudences likumiem, sūfiji meklē jaunus un radošus ceļus, caur kuriem viņi ir spējīgi paust savu mīlestību pret Dievu un viņa radību. Lielākoties viņi pauž šo mīlestību caur mūziku, dzeju un dejošanu. Dejošana un dziedāšana ir garīgā prakse, kuras mērķis ir pakāpeniski sasniegt ekstāzi (*hal, wajd*) un tuvināt indivīdu Dievam.<sup>5</sup> Līdzīgas garīgās prakses mēdz arī ietvert hašiša ēšanu. Piemēram, daži no sūfiju literārajiem darbiem uzsver hašiša lietojumu rituālos kā palīgvielu, kas noved transa stāvoklī (*wajd*) un veicina indivīda apziņas pilnīgu nodošanos kontemplācijā par Dievu (fan'ā).<sup>6</sup>

Kaņepe kā apreibinoša viela tika lietota Indijā un Irānā, jau sākot ar 1000. g. p. m. ē. Tuvajos Austrumos to sāka izmantot islāma piekritēji tikai 1800 gadus vēlāk, divus gadsimtus pēc pravieša Muhameda nāves. Pravieša dzīves laikā (570–632) hašiša izgatavošana nebija aktuāla. Tas arī varētu būt par iemeslu, kāpēc pravietis Korānā stingri neaizliedz šī auga lietošanu.<sup>7</sup> Jau sākot ar 9. gs., hašiša lietojums islāma pasaulē atrod savas saknes. Hašišu, kuru Indijā apzīmē ar *bhang*, sākotnēji lietoja persiešu un Irākas reliģisko grupu dalībnieki islāma impērijas austrumu perifērijā, teritorijā, kura robežojas ar šī auga izcelsmes vietu.<sup>8</sup> Līdz ar to austrumos ap 9. gs. beigām hašišs bija plaši izplatīts musulmaņu vidē. Ap šo pašu laiku islāma juridiskās sistēmas dibinātāji, galvenokārt šariāti (*al-Shāfi'i*) un hanafiti (*Abū Ḥanifa*), norādīja uz hašiša lietošanas bīstamību sabiedrībā.<sup>9</sup>

---

4 Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 6.

5 Shaheer Ellahi Khan, "Sufi Dance in Pakistan: Anthropological Insights on the Concept and Origin of *Dhamal*", *Pakistan Association of Anthropology* 27.2 (2015): 1641.

6 Danilo Marino, "Hashish and Food: Arabic and European Medieval Dreams of Edible Paradises", in *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*, ed. Kirill Dmitriev et al. (Leiden: Brill, 2020), 193–194.

7 Gabriel G. Hanas, "Hashish in Islam 9th to 18th Century", *Bull N.Y. Acad. Med.*, Vol. 58, No. 9 (1982): 814.

8 *Ibid.*, 815.

9 Franz Rosenthal, "The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society", in *Man versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 182.

## Kaņepes lietošana zoroastriešu tradīcijā

Sākot no 6. līdz 9. gadsimtam kaņepes lietošana islāma tradīcijā īsti nebija aktuāla. Neskatoties uz to, pastāv vairāki norādījumi, kuri parāda kaņepes auga “mistisko” izmantošanu persiešu pasaulē vēlīnā zoroastriešu valdīšanas laikā (5.–6. gs.). Pilnīgi iespējams, ka šāds auga lietojums pāriet no zoroastriešu tradīcijas islāmā. Piemēram, 19. gs. persiešu kultūras pētnieks Eduards G. Brauns (*Browne*) uzskata, ka kaņepes auga lietošana persiešu teritorijās sākās no zoroastriešu laikiem un turpinājās līdz pat 19. gs.: “Indijas kaņepe [...] bija pazīstama persiešu vidē jau no agrīniem laikiem, it īpaši ņemot vērā, ka zoroastriešu sekotāji izceļ rakstītās vietas Avestā, kurās ir iespraudumi par šī auga pielietošanu [...] Līdz pat šodienai šis augs ir plaši izplatīts sabiedrībā, [...] un tiek lietots kā iedvesmas avots spilgtām vīzijām un ekstāzēm.”<sup>10</sup> Šī auga psihotropā lietošana bija pazīstama arī sasaniešu valdnieka Husrova Parviza II valdīšanas laikā (590.–623. g.). Paši zoroastrieši izceļ Parviza netaisnīgo režīmu, kura dēļ arī notika reliģijas un impērijas noriets. Botāniķis Viljams Dimoks (*Dymock*) izceļ, ka kaņepes lietošana persiešu tradīcijā tiek novērota jau valdnieka Husrova I valdīšanai laikā (531.–579. g.). Tomēr paša auga lietojums šajā reģionā bija krietni senāks.<sup>11</sup> Vēlīnais zoroastriešu valdīšanas periods atspoguļo, ka kaņepes augs bija aktuāls persiešu teritorijā jau 6. gs. sākumā. Tas varētu būt viens no iemesliem, kāpēc šis augs bija atzīts islāmā: “Kaņepe kā psihotropā viela bija nodota arābiem caur persiešiem.”<sup>12</sup> Savā veidā zoroastriešu un persiešu ietekme uz islāma attīstību radīja noslieci uz kaņepes lietojuma akceptēšanu islāma misticisma skolās. Ir zināms, ka islāms balstās zoroastriešu-jūdu-kristiešu tradīcijas turpinājumā,<sup>13</sup> kas savukārt ļauj mums saskatīt dažas iezīmes, kuras tika ienestas islāmā no zoroastrisma. Galvenokārt šādas iezīmes tiek novērotas starp persiešu musulmaņiem, piemēram, sūfijiem, asasiņiem un ismailītiem. Šīs grupas samērā spēcīgi atspoguļo zoroastrisma tradīcijas ietekmi, ieskaitot hašiša lietojumu ceremonijā. Jāņem arī vērā, ka musulmaņu iekarojumu laikā vairāki zoroastriešu sekotāji tika izsūtīti no Persijas vai tika konvertēti islāmā, līdz ar to kaņepes lietojums reliģiskajās ceremonijās ar laiku izzuda un kļuva par pagrīdes lietu.

---

10 Edward G. Browne, “A Chapter From the History of Cannabis Indica”, *St. Bart's Hospital Journal* (March, 1897): 82.

11 William Dymock et al., *Pharmacographia Indica: A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin, Met with in British India* (London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1892), 321.

12 Andrew Sherratt, “Alcohol and its alternatives: symbol and substance in pre-industrial cultures”, in *Consuming Habits: Global and historical perspectives on how cultures define drugs*, ed. Jordan Goodman et al. (London: Routledge, 2007), 21.

13 Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology* (New York: Penguin Group, 1964), 421.

Zoroastriešu tradīcijā kaņepe bija stingri aizliegta ārpus elitārās sabiedrības slāņa. Tās lietojums bija turēts noslēpumā un tika saistīts ar iniciācijas ceremoniju, kurā tiek izvēlēti izredzētie piekritēji. Tās mērķis, līdzīgi kā Indijā, bija saistīts ar mistiskās pieredzes sasniegšanu. Zoroastriešu reliģisko tekstu kopijas, kuras saglabājās no 5. gs., atsaucās uz substanci, ko dēvē par *bhanga* jeb persu valodā *mang*.<sup>14</sup> Stāstījumā tiek runāts, ka pats Zaratustra ceļošanas laikā nevarēja sekmīgi atrast sev jaunos piekritējus līdz brīdim, kad viņš sastapa valdnieku Vištaspu, kurš pārgāja zoroastrismā, izdzerot maģisko dzērienu *mang*: “Vištaspas lietoja kaņepi (*bhang*), lai sasniegtu ekstāzi: kamēr viņa ķermenis gulēja, viņa dvēsele ceļoja pa paradīzi.”<sup>15</sup>

Korānā un hadītu literatūrā var atrast līdzīgu sižetu pravieša Muhameda ceļojumā uz paradīzi. Vairāki pētnieki uzskata, ka tieši šis notikums tika pārņemts no Arda Viraza grāmatas (*Arda Wiraz Namag*),<sup>16</sup> kurā tiek runāts par svētā Viraza ceļojumu uz ellī un paradīzi pēc *mang* (kaņepes) ekstrakta dzēriena intoksikācijas.<sup>17</sup>

Mistisko ceļojumu Muhameds pieredzēja pusmiegā, kas liecina par saasinātu apziņas uztveri, citiem vārdiem, viņš atradās vieglas trauksmes stāvoklī. Šādu stāvokli Muhamedam izraisīja trīs izdertās ūdens glāzes no Zemzem svētās akas, kuru dēļ viņš bija spējīgs jāt uz lidojošā zirga Buraka. Dzeršana no trīs glāzēm tiek novērota arī zoroastriešu tekstos, kur lielākoties tiek minēti dažādi tēli, kas dzer brūvējumu no kaņepes ekstrakta, lai veicinātu dvēseles ceļojumu. Muhameda gadījumā šāds ceļojums tiek novērots pēc viņa nonākšanas svētajā templī, pēc tam viņš jā uz Buraka, “līdz paradīzes vārtiem šķērsojot sfēras...”<sup>18</sup>. Iespējams, Muhameda lidojums uz paradīzi sasaucas ar “Arda Viraza mistisko ceļojumu, kuru viņš guva pēc psihotropo vielu intoksikācijas. Savā ziņā tas varētu liecināt par to, ka reģionālie kultūri saskatīja islāma atklāsmi caur savas tradīcijas prizmu vai arī ka islāma piekritēji saglabāja savu senču rituālus

---

14 Termiņš *bhanga* tiek lietots arī mūsdienās, lai identificētu kaņepes augu, kurš nāk no Indijas. Chris Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult* (Walterville: Trine Day, 2018), 72.

15 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 308.

16 Tieši Viraza ceļošanas konteksts ir interesants. Viņš tika sūtīts, lai a) apstiprinātu zoroastriešu mācību par neredzamo pasauli un b) gūtu pārlicību par zoroastriešu kopienas rituālu efektivitāti. Šajā stāstā parādās Viraza dievbijība saistībā ar viņa reliģisko nepārlicību. No visas kopienas pārstāvjiem, kuri savācās pie uguns *Ādur Farnbaga* tempļa, tieši Virazs savas tikumības dēļ bija izraudzīts, lai izdertu narkotisko dzērienu *mang*. Kamēr Virazs septiņas dienas bija bezsamaņā, viņa māsas un citi kopienas pārstāvji lūdās, citējot Avestas un Zanda tekstus. Kad Viraza dvēsele atgriezās ķermenī, viņš izstāstīja savu pieredzi pārējiem. Šī pieredze lielākoties atspoguļo grēcinieku sodus ellē un tikumīgo atlīdzību paradīzē. “Ardā Wīrāz”, *Encyclopaedia Iranica*, August 11, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz> (skatīts 12.11.2020.)

17 Bennett, op. cit., 73.

18 Herbert Henry Gowen, “Dante and the Orient”, *The Sewanee Review*, Vol. 32, No. 3 (Oct. 1924): 438.

jaunpieņemtajā tradīcijā. Šīs tradīcijas savukārt tiek iesakņotas islāma misticisma skolās, piemēram, šiītu gnostiku un sūfiju tradīcijās”<sup>19</sup>. Muhameda nakts ceļojums tiek arī pārstāstīts 17. gs. “reliģiju skolas” (*Dabestan-e Madaheb*) grāmatā, iekļaujot detalizētu aprakstu, kurā pats Muhameds sagatavo sev maisījumu no indiešu kaņepes auga (*bhang*).<sup>20</sup>

*Dabestan-e Madaheb* teksts atspoguļo stāstu par pravieša iepazīšanos ar kaņepes augu un tā lietojumu *Hašim* klanā (Muhameda pirmsteči): “Pastāv viena grupa starp hinduistiem, kuri sevi dēvē par musulmaņu sūfijiem (*Muslam-Sofis*). Kopā ar tradicionālajiem sūfiju piekritējiem viņi vienprātīgi atbalsta stāstu, kurā “pravietis Muhameds, staigādams kopā ar eņģeli Gabriēlu, nonāca līdz vietai, kur varēja sadzirdēt pūļa trokšņus. Gabriēls teica: “Tas ir baudas slieksnis; ieej iekšā mājā.” Ienākdams iekšā, pravietis ieraudzīja četrdesmit kailus cilvēkus sēdus stāvoklī (kā viņi nākuši no savas mātes klēpja) un kalpus, kuri viņus apkalpoja. Kamēr sasmalcinātā kaņepe nebija pasniegta, cilvēki neatsaucās uz pravieša teikto. Kad augs tika nolikts uz grīdas, kailiem cilvēkiem nebija drēbju, ar ko izspiest un attīrīt auga ekstraktus; šajā brīdī pravietis noņēma no savas galvas turbānu un izspieda kaņepes auga sulu. Pēc tam viņa turbāns kļuva zaļš (*Hašima* klana krāsā). Kad Muhameds sniedza viņiem šo pakalpojumu, cilvēki bija sajūsmā un savā starpā teica: “Iedosim šim Dieva sūtītajam cilvēkam *bhang* augu, lai viņš varētu iepazīt Visuarenā noslēpumus.”<sup>21</sup>

## Termins “hašišs” islāma tradīcijā

Būtu svarīgi atzīmēt, ka plaši izplatītais termins “hašišs” pats par sevi ir tikai apzīmējums. Šim vārdam kā tādām nav nekādas konkrētas saistības ar pašu kaņepes augu.

Šis termins tikpat labi varētu būt lietots, lai raksturotu zāli, ko izmanto lopbarībai, vai augus, ko lieto medicīnā. Mēs īsti nevaram pateikt, kurš no visiem hašiša apzīmējumiem veicināja tā saistību ar kaņepes augu lietošanu.<sup>22</sup> Jebkurā gadījumā ir skaidri zināms, ka šīs psihotropās vielas termins kļuva populārs un bija plaši lietots islāma pasaulē.

Arābu valodā vārds *hašišs* شيشح *hashish* kopumā apzīmē sausu zāli jeb vienkārši augu. Šī vārda sākotnējais lietojums attiecās uz augu produktiem no 7. līdz 13. gs.

19 Frederick R. Dannaway, “Celestial Botany: Entheogenic Traces in Islamic Mysticism”, *Essay* (2006), 6.

20 Viens no svarīgākajiem pseidozoroastriešu tekstiem. Pamatā teksts runā par reliģijām 17. gs. Indijā. Iespējams, grāmatas autors bija sūfījs, kas praktizēja zoroastriešu doktrīnu. “Dabestan-e Madaheb”, *Encyclopaedia Iranica*, November 10, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/dabestan-e-madaheb> (skatīts 14.11.2020.)

21 Bennett, op. cit., 73.

22 Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 154.

Ibn al-Baitārs 13. gs. savā darbā *Jāmi* izceļ, ka hašišs ir ēģiptiešu termins, kas attiecas uz trešo kaņepes šķirni, dēvētu par “indiešu kaņepi” (*al-ginnab al-hindī*), kuras lietojums izraisa apreibinošu un eiforisku iedarbību. Līdz ar to nav nekāda pamatojuma šaubīties, ka arābu termins *hašišs* nāk no indiešu kaņepes auga šķirnes, ko mūsdienu botāniķi dēvē par *cannabis sativa indica* – otrā kaņepes šķirne, kura ietver lielu tetrahidrokannabinola (THC) daudzumu, kas ir galvenā kaņepju auga psihoaktīvā viela.<sup>23</sup>

Viens no izplatītākajiem nosaukumiem, kas apzīmēja hašišu, bija *al-khadrā* jeb zaļais. Šāds apzīmējums bija īpaši populārs dzejnieku starpā. Lielākoties to izmantoja kā metaforu. Protams, pastāv dažādas interpretācijas saistībā ar hašiša zaļo krāsu. Piemēram, hašiša smēķētāja bālo ādas krāsu, līdzīgi kā cilvēkam, kura vaigi kļūst sarkani no vīna. Interessants gadījums tiek novērots viduslaiku islāma tekstos, kur kaņepes augs tiek personificēts ar kādu svēto sūfiju.<sup>24</sup> Piemēram, 16. gs. sūfiju dzejnieks Fuzuli savos rokrakstos atzīmē, ka terminam “hašišs” un svētā mistiķa *al-Khizr* vārdam ir kopīgs epitets – *zaļais*. Līdz ar to sūfisma piekritēji atsaucās uz hašiša lietošanu kā “tikšanos ar svēto zaļo Khizru”<sup>25</sup>. Arī 1894. gadā Kembels (*J. M. Campbell*) savā esejā *On the Religion of Hemp* atzīmē svētā Khizra attiecības ar kaņepes augu: savā uzticībā *bhangam* ar godbijību, nevis pielūgšanu, kura tiek veltīta tikai Dievam, Ziemeļindijas musulmanis (kopā ar šaivītiem) pievienojas himnai, lai slavētu *bhangu*. Islāma reliģijas piekritējam *bhanga* svētais gars nav visvarenā gars, bet gan pravieša Khizra jeb Elijas gars. Tas, ka *bhanga* augs ir svēts pašam Khizram, ir tikai dabiski, jo pats Khizrs ir ūdens aizstāvis (patrons). *Khizr* nozīmē ‘zaļš’, līdzīgi kā atsvaidzinoša *bhang* dzēriena krāsa. Tāpēc urdu dzejnieks dzied: “Dzerot svaigo *bhangu*, es pielīdzinu tās krāsu svaigajai gaismai, kura krīt uz jūsu jaunības bārdas.” Uz ko svētais Khizrs atbild: “Lai šis dzēriens nes jums prieku.”<sup>26</sup>

Dažādi nosaukumi, kas apraksta hašišu, lielā mērā arī balstās uz tā lietošanas efektu. Piemēram, “tas, kurš sagremo ēdienu” (*hādīm al-aqwā*) vai “domu iedvesmotājs” (*bā'ithat al-fikr*), “domu kumoss” (*luqayamat al-fikr*). Turkiem nosaukums “noslēpumi” (*esrār*) bieži vien asociējās ar hašiša spēju pavērt jaunus “mentālās uztveres līmeņus”<sup>27</sup>. *Ma'lūm* ir samērā populārs apzīmējums hašišam. Tāds nosaukums bija izplatīts starp sūfijiem, jo tas apzīmēja “atmaksu” par ciešanām nabadzīgo sūfiju dzīvē.<sup>28</sup>

---

23 Marino, op. cit., 191.

24 Rosenthal, op. cit., 286.

25 Ibid., 170.

26 J. M. Campbell, “On the Religion of Hemp”, in *Indian Hemp Drugs Commission*, Vol. 3, ed. M. Young, et al. (Simla: Government Central Printing Office, 1894), 252.

27 Rosenthal, op. cit., 158.

28 Ibid., 160.

## Hašišs un vīns

Nemot vērā Korānā minēto aizliegumu pret alkohola dzeršanu, hašišs un vīns bieži vien tika stingri nodalīti lietošanā. Lietojot hašišu, indivīds nevarēja tikt uzskatīts par reliģisku herētiķi, kamēr vīna dzeršana tikai asociēta ar neticību un netiklību. Lielākās poētiskās debates par hašiša lietošanas priekšrocībām, salīdzinot ar vīnu, tiek novērotas starp sūfiju skolām. Agrāk minētais 16. gs. sūfiju dzejnieks Fuzuli uzrakstīja veselu traktātu par *bhanga* un vīnu lietošanu. Pēc Fuzuli domām, vīns ir kā enerģisks mācekļis, kurš vēlas sadedzināt pasauli, kamēr hašišs ir pats sūfiju skolotājs. Vīns parāda ceļu uz sūfiju skolotāja mītni, bet hašišs ir pats patvērums. Fuzuli arī norāda uz stāstu, kurā viens no sūfiju mācekļiem pēc regulāras hašiša lietošanas sasniedza absolūto vienību, pēc kuras viņam vairs nevajadzēja skolotāja palīdzību.<sup>29</sup>

Neskatoties uz to, ka vīna un hašiša maisījuma lietošana tika uzskatīta par ķecerību, tā bija samērā populāra parādība viduslaiku islāmā. Vīna un hašiša maisījumu parasti varēja atļauties turīgie sabiedrības locekļi, kamēr tīru hašišu lietoja zemākais slānis. Iecienītie islāma zinātnieki uzskatīja, ka šāda dzēriena lietošana ir pieļaujama: “Šis dzēriens tiek slavēts kā iedvesmas avots, kur kaņepe ir izcila ar savu slinkumu un vīns ar savu enerģiju.”<sup>30</sup> Līdzīgā veidā uz to atsaucās Ibrahims al Mimārs (1348), kurš to dēvēja par “amata meistarū”:

Viņš sajauc hašišu un vīnu,  
un uz vietas noslīka reibumā, kļūdams apjucis un strīdīgs.  
Un es jautāju: kas ir šis negaidītais notikums?  
Kad viņš atkal bija skaidrā, viņš man atbildēja:  
Esi iecietīgs pret savu brāli, kad viņš jauca vīnu ar hašišu.<sup>31</sup>

## Hašasīni jeb asasīni

Hašiša lietošana islāmā ir saistīta ar persiešu un Irākas reliģiskām grupām, kuras lielākoties atradās Abāsīdu impērijas austrumu perifērijā, uz robežas ar auga izcelsmes vietu. Spilgts piemērs tādām grupām ir hašasīni, vairāk zināmi kā asasīni jeb slepkavas, kuri pamatā piederēja pie viena no Alamutas ismailītu skolas atzariem. Jāņem arī vērā, ka asasīnu kults ir stipri ietekmējies no zoroastriešu tradīcijas. Al-Bustī 1029. gadā izceļ, ka ismailītu doktrinālie aspekti ir radušies no “irāņu duālisma un zoroastrisma pamatiem”<sup>32</sup>. Asasīni atspoguļo vienu no islāma tradīcijas atzariem, kura pamats balstās pirms islāma

29 Peter Lamborn Wilson, *Scandal: Essays in Islamic Heresy* (New York: Autonomedia, 1988), 93.

30 Rosenthal, op. cit., 199.

31 Ibid., 199.

32 Farhad Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London: I. B. Tauris Publishers, 2004), 176.

eksistējošajā kultā. Citu musulmaņu vidē viņi bija pazīstami kā *hašasīni* jeb hašiša ēdāji.<sup>33</sup> 13. gs. musulmaņu vēsturnieki pamatā lieto terminu *hašasīni*, atsaucoties uz sīriešu (*hashishiyya*) un persiešu (*hashishis*) ismailītiem.<sup>34</sup> Jau sākot ar 8. gs., ismailīti lietoja kaņepes augu, jo “tā iedarbība palīdzēja realizēt kopienas ceremonijas”<sup>35</sup>.

Nosaukums *asasīni* jeb slepkavas kļuva pazīstams Eiropā 12. gadsimtā krustnešu dēļ, kuri to asociēja ar ismailītu drosmi slepkavot savus politiskos oponentus “pateicoties hašiša spēkam”<sup>36</sup>. Kopumā liela daļa pētnieku uzskata, ka grupas nosaukums *hašasīns* ir cēlies no arābu vārda *hashish*, kas apzīmē zāli, vai no persiešu vārda *hasasin*, kas apzīmē dziednieku vai zāļu tirgotāju. Pastāv arī iespēja, ka šāds nosaukums ir cēlies no slavenā Omāra Haijāma bērnības drauga, vārdā *Hassan-i Sabbah*, kurš bija pazīstams kā “kalna vecis” jeb “hašiša turētājs”. Tiek uzskatīts, ka Hasans ķēra un apreibināja savus jaunus piekritējus ar hašiša maisījumu, turēdams viņus savā cietokšņa dārzā. Tur savukārt vienīgais mērķis bija mīlēties ar skaistām sievietēm. Caur šo pasaulīgo paradīzi Hasans nodrošināja savu piekritēju uzticību un pakļautību bīstamās misijās, solot viņiem, ka pēc viņu atgriešanās no dotā uzdevuma “eņģeļi ievēdīs viņus paradīzē”<sup>37</sup>. Viennozīmīgi Hasans bija ismailītu reliģiskās grupas vadītājs, kurš aizsargāja persiešu robežas Alamutas reģionā. Fakts, ka viņš apmācīja savus sekotājus bezbailīgi cīnīties, arī nav aplams. 12. gs. vairākus arābu sultānus, kā arī dažus krustnešu vadoņus nogalināja Hasana sekotāji.<sup>38</sup>

Hašasīni uzskatīja sevi par svēto zināšanu un tradīciju turētājiem, tas parādās arī citos apzīmējumos, kuros viņi sevi dēvēja. Piemēram, *batiniya* (tulkojumā – ezotēriķi) jeb, kā viņus dēvēja kritiķi, *malahida*, herētiķi.<sup>39</sup> Ismailītu tradīcijā kaņepe bija viena no svarīgākajām sastāvdaļām, kura nodrošināja piekļuvi šīm zināšanām. Pirms kaņepe kļuva populāra islāma sabiedrībā, tās lietošanu ismailītu piekritēji turēja noslēpumā, līdzīgi kā zoroastriešu gadījumā – ismailītu valdīšanas laikā apreibinošo vielu lietošana vēl nebija izplatīta musulmaņu apdzīvotajās valstīs. Zināšanas par kaņepes lietošanu nāca islāma sabiedrībā no austrumu reģioniem, visdrīzāk no Indijas. Un tikai tad tās izplatība kļuva populāra Mezopotāmijas, Sīrijas, Mazāzijas un Ēģiptes musulmaņu vidē. Savukārt ismailīti, kuru doktrīnā var atrast dažas līdzības ar Indijas reliģiskajām

---

33 Bennett, op. cit., 82.

34 Daftary, *Ismaili Literatur*, 88.

35 Dymock, op. cit., 321.

36 Phyllis Palgi, “The Traditional Role and Symbolism of Hashish among Moroccan Jews in Israel and the Effect of Acculturation”, in *Cannabis and Culture*, ed. Vera Rubin (Berlin: De Gruyter Mouton, 1975), 210.

37 Hanas, op. cit., 815.

38 Ibid., 816.

39 Bennett, op. cit., 84.



tradīcijām, saņēma zināšanas par kaņepes auga mistisko lietošanu agrākā laika posmā un turēja to noslēpumā kā vienu no saviem spēka avotiem. To apstiprina arī fakts, ka viens no slavenākajiem arābu rakstniekiem, kurš ar veltījumu persiešu ismailītam uzrakstīja ievadu par kaņepes auga dzēriena sagatavošanu ēģiptiešiem.<sup>40</sup> Visdrīzāk sākotnējais hašiša lietojums islāmā varētu būt saistīts ar iniciācijas ceremonijām, kurās tika izmantota apreibinošā substance, lai nodrošinātu mistisko pieredzi, nevis veiktu organizētas slepkavības. “Asasīnu skolā kaņepes maisījums tika lietots, lai sasniegtu vīzijas par paradīzi. Tās funkcija nekādā veidā nebija saistīta ar “drosmi slepkavot” un agresiju. Tieši otrādi, tā deva tradīcijas sekotājiem nelielu ieskatu par augstākās realitātes sfēru.”<sup>41</sup>

## Korāns un hašiša lietojums

Neatkarīgi no tā, kā kaņepes augs ienāca islāma pasaulē, tā lietošana izraisīja dažādu attieksmi – gan slavinājumu, gan nicinājumu. Salīdzinājumā ar alkoholu kaņepes lietošana nekādā veidā netika Korānā aizliegta, līdz ar to sabiedrības attieksme pret šo substanci mēdza būt ļoti atšķirīga. Agrīnie musulmaņu komentatori neizslēdza faktu, ka hašišs netiek pieminēts Korānā vai praviēša tradīcijā. Viņi arī nevarēja atrast tiešas atsaucis uz to četru islāma juridisko skolu dibinātāju vārdos. Agrīnie autori Šafite al-Muzanī (878. g.) un Hanafite at-Tahavi (933. g.) tiek citēti kā psihotropo vielu lietošanas oponenti, tomēr ir skaidri zināms, ka savos darbos viņi nelieto tādu terminu kā *hašišs*. Pastāv liela iespējamība, ka viņi arī neizmantoja nekādus citus apzīmējumus, kas attiektos uz kaņepes lietošanu, izņemot, ja tas tika izprasts ar terminu *banj*. Bieži vien komentatori arī centās sasaistīt terminu *hašišs* ar slaveno Hanafita al-Kuduri (1037. g.) likumu apkopojumu, lai gan pats darbs nekādā veidā neatsaucas uz vārdu *hašišs* vai *banj*. Az-Zarkaši, atsaucoties uz Abu lšak aš-Širāzī (1083. g.) darbu *at-Tadhkirah fi l-kilāf*, vēlējās atspoguļot, ka Širāzī izmantoja terminu *hašišs*. Tādā gadījumā aš-Širāzī, kurš dzīvoja Bagdādē, būtu viens no pirmajiem autoriem, kurš iekļāva šo terminu savā darbā, izceļot hašiša likumīgo problēmu. Pirmā tiešā atsauce uz vārdu *hašišs* (*hashishiyah*) tiek novērota tikai 1123. gadā saistībā ar ismailītu tradīciju.<sup>42</sup>

Kopumā Korāna komentatori varēja brīvi interpretēt šī auga nepieciešamību vai kaitīgumu sabiedrībai. Šādas neskaidrības dēļ kaņepes auga lietojums islāmā vienmēr paliek atvērts diskusijām. Protams, tādas minoritāšu grupas kā asasīni un sūfiji vienmēr

---

40 Joseph Von Hammer, *The History of the Assassins: Derived from Oriental Sources* (London: Smith and Elder, Cornhill, 1835), 235.

41 Michael Aldrich, “Cannabis and its Derivatives”, in *High Times Encyclopaedia of Recreational Drugs*, ed. Andrew Kowl (New York: Stonehill Publishing Company, 1978), 123.

42 Rosenthal, op. cit., 175–176.

bijušas siltās attiecībās ar hašiša lietojumu, it īpaši ņemot vērā, ka viņu pašu pravietis bija viens no cilvēkiem, kurš, iespējams, atbalstīja tā lietošanu. Arī spilgtais dažādu epitetu klāsts terminam *hašišs* (piemēram, svēta zeme jeb Jeruzaleme; tas, kas vieno sirdi; skaistais; mierinātājs; pāva aste) atspoguļo plašu auga lietojumu arābu pasaulē.

Korāns ir samērā neitrāls attiecībā pret psihotropām vielām kā tādām. Tas ietver terminu *khamr* jeb apreibinošā viela, konkrēti, alkohols. Daži uzskata, ka termins *khamr* ir salikts termins, kurš nozīmē visas apreibinošās vielas, neskatoties uz to, ka specifisks konteksts, kurā runa ir par *kharm*, visos trijos Korāna pantos tiek attiecināts uz alkohola dzeršanu. Al-Tabari atzīmē, ka *khamr* ir jebkurš dzēriens, kas apreibina prātu, piemēram, dzērieni, kuri bija aktuāli pravieša laikā – *kharm* (vīns), *bit* (vīns no medus) un *mizr* (alus). Tomēr islāma sākuma periodā nav nekādu negatīvu liecību pret hašiša, drīģenes un opija lietošanu. Kā arī Korānā nav atsauču, kuras atspoguļotu šo substancu bīstamību sociālajā un politiskajā vidē.<sup>43</sup> Tieši otrādi, pastāv plašs literatūras klāsts, kurā tiek aprakstītas kaņepes auga ārstnieciskās īpašības.<sup>44</sup> Ārsti uzskatīja kaņepi par plaši lietojamu ārstniecisko medikamentu terapijas nolūkos.<sup>45</sup> Pamatā to ēda, nevis smēķēja, tas arī atviegloja gremošanas trakta darbību un nomierināja prātu.<sup>46</sup> Kaņepju terapeitisko īpašību dēļ arābu medicīnā tās lietoja kā diurētiskus (urīndzenoši līdzekļi), antiepileptiskus, pretiekaisuma līdzekļus, pretsāpju zāles utt.<sup>47</sup> Sekulāras zināšanas par kaņepes lietojumu tika bagātinātas ar musulmaņu reliģisko pētnieku debatēm. Viņi pamatā diskutēja par tās legalizēšanu. Tā kā nebija aizlieguma par kaņepes izmantošanu, medicīnā izvērstās debātes deva pārliecību un iedrošināja rakstīt par tās pozitīvajām īpašībām. Aizliegumi lietot kaņepi kļuva aktuāli tikai tajā brīdī, kad valsts pārstāvji saskatīja to kā sociālu problēmu. Neskatoties uz to, ka pētnieki nevarēja atrast agrīnās atsauces uz kaņepes lietošanu kopš pravieša Muhameda dzīves laika (571.–632. g.)<sup>48</sup>, daži islāma juristi saskatīja analogiju ar alkoholu, lai pamatotu psihotropo vielu lietošanas aizliegumu.<sup>49</sup> Arī vairāki teologi centās izvirzīt likumus pret hašišu, tomēr neviens no viņiem nebija atzīts pēc autentiskās pēctecības līnijas (*silsilah*). Kāds pravietis esot

---

43 Ali Mansur, "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology", *Religions* 5 (Sep. 2014): 915.

44 Rosenthal, op. cit., 174.

45 Sami Hamarneh, "Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction", *Medical History* 16 (1972): 228.

46 Rosenthal, op. cit., 157.

47 Indalecio Lozano, "Therapeutic Use of *Cannabis sativa* (L.) in Arabic Medicine", *Journal of Cannabis Therapeutics* Vol. 1.1 (2001): 69.

48 Maziyar Ghiabi et al., "Islam and Cannabis: Legalisation and Religious Debate in Iran", *International Journal of Drug Policy* 56 (2018): 122–123.

49 Rosenthal, op. cit., 208.

teicis: "Atnāks tā diena, kad cilvēki sāks lietot vielu, vārdā *bang*. Es atturos no tādiem cilvēkiem, un viņi no manis."<sup>50</sup> Cits piemērs: "Sveiciniet jūdus un kristiešus (*nasiri*), bet tikai ne *bang* smēķētājus."<sup>51</sup> Abi varianti nāk no laika, kad hašiša lietojums guva popularitāti Tuvajos Austrumos.

Kopumā pret jebkādiem reliģiskiem aizliegumiem hašiša aizstāvji vērsās ar faktu, ka Korāns un Muhameds neaizliedz narkotisko vielu lietošanu. Viena no slavenākajām rindkopām, kura labi izceļ šo problēmu, ir:

Mīlā inteliģence un saprāta cilvēki,  
Hašišs ietver sevī manas kāres jēgu.

Viņi to ir pasludinājuši par aizliegtu bez jebkāda pamatojuma tradīcijās un saprātā.  
Sludināt aizliegumu par to, kas nav aizliegts, ir aizliegums.<sup>52</sup>

Musulmaņu pētnieki cītīgi uzsāka meklēt risinājumus hašiša lietošanas aizliegumam brīdī, kad tā aktualitāte sāka ietekmēt sociālo sfēru. Viņi iedalīja visas darbības piecās kategorijās, zināmas kā tiesību normas: a) *wajib* – akūta darbība jeb palīdzība, kura iekļauj kaut kādas nelikumīgas normas; b) *haram* – aizliegums; c) *halal* – pieļaujama darbība. Savukārt tās darbības, kuras ir pieļaujamas, ir d) *mandub* – ieteicamas vai e) *makruh* – atļautas, bet sabiedrībā neieredzētas.<sup>53</sup>

Kopumā visa diskusija balstās tajā, ka Korānā un islāma juridiskās skolas pamatos hašiša lietošana netiek pieminēta. Šie avoti stingri aizliedz *kharm* (vīna) lietošanu, kas savukārt vēlākā laikā tika interpretēts kā jebkura apreibinoša viela: "Ak, ticīgie! Patiešām, reibinoši dzērieni, laimes spēles, akmens ziedokļi un zilēšanas bultas nav nekas cits kā sātana pretīgas izdarības. Atturieties no tiem, ja gribat, lai jums veicas. Ar apreibinošiem dzērieniem un laimes spēlēm sātans grib sēt jūsu vidū nesaskaņas un ienaidu un atraut jūs no Dieva pieminēšanas un lūgšanām. Vai tad jums labāk no tā neatturēties?" (5:90-91)<sup>54</sup>

Pravieša dzīves laikā *kharm* pamatā apzīmēja vīnu, un tikai trīs gadsimtus vēlāk, pēc viņa nāves, islāma likumdevēji sāka interpretēt terminu *kharm* saistībā ar jebkuru substanci, kura apskurbina prātu. Tomēr juridiskās skolas interpretācija nekad nebija saskaņā ar termina populāru lietojumu sabiedrībā, ko mēs redzam arī mūsdienās, *kharm* pamatā tiek izprasts kā vīns jeb alkohols. Musulmaņiem aizliegumā pret

---

50 Ghiabi, *Islam and Cannabis: Legalisation and Religious Debate in Iran*, 123.

51 Ibid., 123.

52 Rosenthal, op. cit., 236.

53 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 121.

54 *Korāns*, tulk. Imants Kalniņš (Rīga: Medicīnas apgāds, 2011), 120–121.

raudzētiem dzērieniem nebija iekļauts hašiša lietojums. Neskatoties uz domstarpībām, trīs no četriem (mālikītu, šāfiītu un hanbalītu) islāma juridiskās skolas likumdevējiem klasificēja hašišu kā apreibinošo vielu un aizliedza tā lietošanu sunnītu tradīcijas pārstāvjiem.<sup>55</sup> Ceturtā skola (hanafītu) izmantoja šaurāku apzīmējumu, kur hašiša lietošana ir pieļaujama mazos daudzumos, kā arī ārstnieciskos nolūkos. Az-Zarkaši 1360. gadā to apraksta šādi: “Jebkāda intoksikācija ar vīnu ir aizliegta, jo tas ir nešķīsts dzēriens. Kamēr hašišu, kurš ir šķīsts, var lietot, tikai ne apreibināšanās nolūkos.”<sup>56</sup> Cits jurists to apraksta līdzīgā veidā: “Salīdzinājumā ar vīnu, hašišs tiek lietots medicīnā. Sodīšana uz to neattiecas. Ēst hašišu mazos daudzumos nav aizliegts tik ilgi, kamēr tas neapreibina prātu un maņas.”<sup>57</sup> Kā redzam, kaņepes ārstnieciskās īpašības ietekmēja juridiskās skolas pārstāvju attieksmi pret to lietošanu. Ņemot vērā, ka likums neaizliedz cilvēkiem bojāt savu fizisko veselību un garīgo stāvokli, musulmaņu juristi bija satraukti par iespējamām fiziskām un mentālām kaitēm no narkotisko vielu lietošanas. Tomēr arguments, ka hašišs spēj izraisīt hroniskas ķermeņa un prāta slimības, nebija objektīvi apstiprināts. Beigu beigās lielākā juristu daļa bija par hašiša aizliegumu, jo “visi ortodoksālā islāma pārstāvji atbalstīja ideju, ka jebkura substance, kas ietekmē cilvēka apziņu, islāmā ir aizliegta”<sup>58</sup>.

Lai gan islāma jurisprudences sekmīgi apliecināja kaņepes aizliegumu, tomēr tai neizdevās ierobežot tās lietošanu sabiedrībā. Varētu teikt, ka uzvara bija pīrriska. Viņiem nācās samierināties ar sabiedrības uzskatu, kuru reliģiskie likumi pilnībā kontrolēt nespēja galvenokārt tāpēc, ka psihotropo vielu lietošanas nelikumība ilgu laiku tika ignorēta. Tādējādi pārlicība par to, ka pravietis aizliedza tikai alkoholu, iesakņojās musulmaņu sabiedrībā.

**Hašiša lietošana sūfismā** Centrālais konflikts, kas atspoguļojās islāma reliģiozitātes formēšanas periodā, balstās attieksmē pret pasaules pieņemšanu vai tās noraidīšanu. Spēcīga tendence noraidīt pasauli, balstoties visuvarēnā Dieva konceptā un postulējot viņa realitāti kā “svešo jeb nākamo”, vienmēr tika nostādīta pretim vienlīdz spēcīgai tendencei – Dieva radītās pasaules pieņemšanai, kurā ir iespējama pestīšana caur morāli pareizu darbību un attieksmi sabiedrībā. Arī Korāns un sunnas izceļ šīs un nākamās pasaules konstrukcijas.<sup>59</sup> It īpaši Korāns

---

55 Hanas, op. cit., 825.

56 Ibid., 825.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups In the Islamic Later Middle Period 1200-1550* (Utah: University of Utah Press, 1994), 56–58.

nodrošina musulmaņus ar pantiem, kas aicina ticīgos izvairīties no *īstās* pasaules un virzīt skatienu uz *citu* pasauli. Piemēram, *Dievs palielina dodamo, kam vēlas, un arī samazina. Un viņi priecājās par šīs pasaules dzīvi. Bet šīs pasaules dzīve, salīdzinot ar Nākošo dzīvi, ir vien ātri pārejošs prieks. (13:26) Vai Un šīs pasaules dzīve nav nekas cits kā izpriecas un rotaļas. Un patiešām, Nākošās dzīves mājas ir tā patiesā dzīve. (29:64)*<sup>60</sup> Savukārt citi Korāna panti izceļ, ka citpasaules guvumi ir atkarīgi no indivīda sociālajiem sasniegumiem. Konflikts starp šīm divām atšķirīgajām attieksmēm sasniedza savu kulmināciju ap 9. gs. Kamēr *īstās* pasaules slavinošā sabiedrība bija aizņemta ar legālas sistēmas dibināšanu (piemēram, al-Šafīi, 767.–820. g.), pasaules *noraidītāji* koncentrējās uz *tawakkul* (pilnīgā paļaušanās Dievam) doktrīnu. *Tawakkul* doktrīnā, kuras sākotnējā ideja tiek atspoguļota Šakik Balkhi domā, attīstības gaitā aizvietoja negatīvi noraidošu pasaules redzējumu ar pozitīvu skatījumu. Dievbijība un bažas par pēcnāves dzīvi tika aizvietotas ar pilnīgu atdevi Dieva gribai. Neskatoties uz saasināto kritiku no legālās skolas pārstāvju puses, askētiskais dzīvesveids, kurš bija raksturīgs *tawakkul* doktrīnas sekotājiem, aizrāva arī kultūras dzīves jomas pārstāvjus, kas savukārt palīdzēja uzturēt tās aktualitāti. Par to arī liecina *zuhdiyyat* dzejas žanrs, kas balstās askēzes tēmās.<sup>61</sup>

Tieši šajā vēstures posmā islāmā radās sūfisms. Savā jaunās dievbijības formātā tas palīdzēja novērst plaisu starp dievbijīgo individuālistu pasaules *noliegšanu* un uz sabiedrību orientēto pasaules *pieņemšanu*. Pamatā tas tika sasniegts ar radošo sintēzi, kas atspoguļoja vienotības doktrīnu (*tawhid*). Agrīnā askētisma dihotomija par šo un *nākamo* pasauli pakāpeniska tika aizvietota ar antitēzi par *Dievu* un *visu ārpus Dieva*. Visu, ko *Dievs* ir radījis, it īpaši pasauli, bija nepieciešams pieņemt. Tieši šis aspekts iznīcināja askētisko uzskatu par pasauli un deva indivīdiem spēju “aizsniegt” Dievu. Pēc tā *iekšēji vērstas pasaules misticisms* kļuva par vienu no vadošajiem spēkiem islāmā.<sup>62</sup> Individuālisms bija pašos sūfisma pamatos. Sūfiju augstākās pieredzes uztveršana, nošķiršana no sevis *fana’an al-nafs* un pazušana Dievā (*fana’fi allah*) kļuva par sevis noliegšanu sociālajā sfērā.<sup>63</sup> Ar laiku šī individuālā iekšējās pasaules izzināšana tika arī papildināta ar Korāna un *sunnas* iekšējās nozīmes izzināšanu jeb “interpetācijas metodi no iekšienes [...] ko bieži dēvē par *istinbāt* jeb secinājumu”<sup>64</sup>.

---

60 Korāns, 247, 408.

61 Sk.: Andras Hamori, “Ascetic Poetry (*Zuhdiyyat*)”, in *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 265–274.

62 Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 64–65.

63 *Ibid.*, 70.

64 Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 2.

## Dieva draugu augs

Sūfiji jeb “Dieva draugi” bija viena no pirmajām islāma reliģiskām grupām, kura sāka lietot hašišu reliģiskās praksēs.

Pirmās vēsturiskās liecības par hašišu un tā lietojumu novērotas stāstījumos par persiešu ismailītu Haidaru. Tiek uzskatīts, ka Haidars, viens no sūfiju brālības dibinātājiem, atklāja hašišu ap 1155. gadu. Viens no az-Zarkaši stāstījumiem par Haidaru ir ļoti īss, tomēr tas iekļauj skaistu un poētisku noskaņu: “Izmisumā Haidars aizgāja prom, viņam likās, ka viņš sāk atsvešināties no saviem biedriem. Ejot pa ceļu, viņš ieraudzīja kaņepes augu (*hashīshah*) un novēroja, ka auga ziedi šūpojās, neskatoties uz to, ka nebija vēja. Dziļās pārdomās viņš saistīja šo nedabisko parādību ar auga iekšējo noslēpumu. Pēc tam viņš norāva auga ziedus un apēda tos. Kad viņš atgriezās pie saviem biedriem, viņš sacīja viņiem, ka šis augs ietver noslēpumu.”<sup>65</sup>

Haidars, līdzīgi kā agrīnie Indijas priesteri, ieteica saviem sekotājiem turēt noslēpumā šī dievišķā auga īpašības. Neskatoties uz to, ka Haidars nebija pirmais, kurš atklāja kaņepes auga īpašības, viņš, iespējams, bija viens no pirmajiem cilvēkiem, kas izveidoja īpašo recepti šī auga lietošanai. Piemēram, al-Magrīzi un vairāki citi autori bieži vien atsaucās uz hašišu kā “Haidara vīnu”<sup>66</sup>.

Ahmets Karamustafa savā grāmatā *God's Unruly Friends* uzsver, ka sūfiju ordeņi, kuri balstījās šeiha Kalandara un šeiha Haidara mācībā, tika asi kritizēti par savu netradicionālo pieeju. Galvenokārt tāpēc, ka tai bija raksturīgas persiešu pirmsislāma tradicionālās iezīmes. Par to arī liecina 1359.–1360. gadā pieņemtais lēmums, kurš “aizliedza kalandariem skūt savas galvas un ģērbties irāņu un magu manierē. Sīrijā un Ēģiptē no 13. līdz 14. gs. kalandari tika saskatīti galvenokārt kā irāņu grupas sekotāji”<sup>67</sup>.

Hašiša lietošanas izplatība sūfiju brālībās tiek apstiprināta ar vēlākām liecībām, kuras izceļ to kā vienu no lielākajām islāma sabiedrības problēmām. Piemēram, viens no slavenākajiem 14. gs. islāma juridiskās skolas autoriem Ibn-Taimija izsaka lielas bažas par hašiša lietošanas izplatību galvenokārt sūfiju dēļ. Cits autors saista hašiša mistisko lietošanu ar “kādu reliģisko grupu, kura tika dibināta ap 500. g.”. Šeit atsauce uz vārdu *grupa* (*fiah*) pamatā izceļ sūfiju agrīnās saknes, iespējams, zoroastriešus. Haidara un Kalandara liecības izceļ konkrēto laika posmu, kurā hašiša lietošana ienāk sūfiju tradīcijā, bet diemžēl šīs liecības nevar būt apstiprinātas vai noliegtas.<sup>68</sup> Hašiša “atklāšana” neattiecas uz šiem cilvēkiem, kā arī tā lietošanas metodes varēja būt pārņemtas no kādiem agrākiem avotiem. Tomēr tas neizslēdz faktu, ka tā lietošana netika popularizēta reliģiskos nolūkos. Kopumā agrāk pieminētais al-Ukbari stāstījums atspoguļo

---

65 Rosenthal, op. cit., 183.

66 Ibid., 186.

67 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 126, 129–130.

68 Rosenthal, op. cit., 186.

to, ka a) kaņepes pirms viņa dzīves nebija plaši lietotas islāma sabiedrībā; b) kaņepes lietošanas prakse ir saistīta ar kādu no reliģiskām kustībām, pie kuras Haidars vai viņa brālība agrāk piederēja; c) kaņepes lietošana ienāca islāma pasaulē no Indijas.<sup>69</sup>

16. gadsimtā turku reliģiskā grupa, kura lietoja kaņepi, bija Abdalas Rumi grupa, kas kaņepes lietošanā pamatojās uz pravieti Eliju, vārdā *Khidr* jeb *Khizr* (zaļais). Abdaļi ticēja, ka kaņepes lietošana tiek atvasināta no agrīniem bibliskiem tēliem. Pravietis Ādams bija viens no svarīgākiem modeļiem, kurš ietekmēja abdaļu reliģiskās prakses. Abdaļi izceļ, ka, tā kā Ādams bija izdzīts no paradīzes kails, viņa ķermenī sedza vienīgi vīģes lapa, kuru viņš izmantoja, lai noslēptu savus dzimumorgānus. Kā arī abdaļi uzsver, ka Ādams izdzīvoja, ēdot tikai “zaļās lapas”. Tāpēc viņi uzturēja līdzīgu dzīvesveidu, staigājot puskailli, nosedzot sevi tikai ar *tennure* (simboliski – Ādama vīģes lapa) un ēdot lielos daudzumos hašišu. Kailums simbolizē “virspusīga” ķermeņa saplēšanu un pasaulīgo tukšumu.<sup>70</sup> Savukārt hašiša lietošana deva sekotājiem iespēju atsvešināties no laika un telpas konceptiem un palīdzēja sasniegt apslēptās realitātes jēgu. Abdaļi uzskatīja, ka sejas un galvas mati nosedz “sejas atspulga” skaistumu, līdz ar to viņi vienmēr bija ar skūtām sejām un galvām. Viņi ļoti cienīgi izturējās pret ēšanas paradumiem. Pēc maltītēm sekoja hašiša intoksikācija un muzikālā improvizācija (*sama*). Viņi parasti gulēja uz grīdas un tika modināti ar taures skaņu. Taures skaņa simbolizēja erceņģeli Israfilu: katrs rīts bija saistīts ar augšāmcelšanos. Abdaļi bija brīvi no visām valsts noteiktām reliģiskām svinībām, jo viņi nemaz netika uzskatīti par reālas pasaules iedzīvotājiem.<sup>71</sup>

Abdaļi arī pielūdza Muhameda znotu Ali. Ali ir viens spilgtākajiem indivīdiem, kurš ietekmēja ismailītu skolas sekotājus, tajā skaitā hašasīnus. Bieži vien Abdalas Rumi piekritēji pat iegriezta Ali vārdu uz savas miesas. Miesas bojājums darbojās kā vizuāls atgādinājums par ķermeņa noliegšanu.<sup>72</sup> Tas, ka abdaļi lietoja hašišu islāmā, tradīcijas kontekstā tiek aprakstīts 16. gs. Džovanni Antonio Menavino darbā: “Pēc maltītes grupas vadītājs un viņa biedri cēlās kājās. Pēc tam viņi lūdza Dievu un skaļā balsī raud *Allah kabul eyleye* (lai Allāhs pieņem mūsu lūgšanu). Pēc lūgšanas atsevišķi jaunieši, kurus dēvē *cucceglar*, uz rokas paplātes pienes augu *asseral* (hašišu), kurš pēc ēšanas iedarbojās līdzīgi kā vīns. Kad visi piekritēji apēd hašišu, viņi kopīgi turpina savus

---

69 Benedek Peri, “It is the Weed of Lovers: The Use of Cannabis Smoking among Turkic Peoples up to the 15th Century”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, Vol. 69.2 (2016): 142.

70 Vahīdī 1522. gadā apraksta Anatolijas abdalus šādi: “Viņi valkā tikai vienu vilnas jostu. Uz viena pleca viņi tur zobenu un uz otra zizli (vāli). Uz krūškurvja viņiem ir divi mazie maisiņi, vienā viņi tur žāvētas sūnas un tēraudu, kamēr otrā maisiņā tiek turēta kaņepe.” *Ibid.*, 151.

71 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 216–217.

72 Heghnar Watenpaugh, “Deviant dervishes: Space, gender, and the construction antinomian piety in Ottoman Aleppo”, *International Journal Middle East Studies* 37 (2005): 542–544.

lasījums.”<sup>73</sup> Pēc lasījumiem, mūzikas un dejām viņi nonāk ekstātiskā stāvoklī jeb “nāvē pirms nāves” stāvoklī.

Līdzīgas prakses tiek novērotas arī 16. gs. Bektaši dervišu grupās. Gadsimtiem ilgi viņus dēvē par hašiša smēķētājiem. Saskaņā ar šo tradīciju hašišs tika lietots ceremoniālos nolūkos.<sup>74</sup> Arī Bektaši tradīcijas dzeja bieži vien apraksta hašiša un opija lietošanu kā ceļu uz svētību. Šie derviši uzskatīja opija un hašiša noslēpumu par dvēseles kvintesenci (*kaif*). Tiek uzskatīts, ka ceremonijas laikā Bektaši apreibināja jaunos piekritējus, lai viņi nonāktu paradīzē un apstiprinātu savu ticību, dodot solījumus.<sup>75</sup> Interesanti, ka slavenā 15. gs. Bektaši dzejnieka Kaigusuza Abdal vārds Kaigusuzs bija kā sinonīms terminam “hašišs”. Šī iemesla dēļ vairāki pētnieki interpretēja Kaigusuzu kā hašiša atkarīgo, kurš rakstīja savas dzejas, būdams smagi apreibināts. Kā piemēru mēs apskatīsim vienu no viņa dzejām:

Šodien es redzēju, kā kaņepes augs uzkāpa uz zirga un aizjāja prom.

Tagad, kad viņš kļuva par dervišu, viņš vairs nekad nemelo.

Viņa apmetnis ir svētā Khizra apmetnis. Tas noved tevi pie Absolūtās Patiesības.

Tas ievada manu prātu ekstāzes stāvoklī, kamēr es sasniedzu slepeno realitāti.<sup>76</sup>

### **Hašiša sagatavošana un tā lietošanas veidi**

Iespējams, agrīnā islāma periodā tika uzrakstīts kāds īss traktāts, kas detalizēti aprakstīja hašiša sagatavošanas metodes un tās lietošanas veidus. Arī šādā gadījumā pastāv maza iespējamība, ka šāds darbs saglabātos līdz mūsdienām. Lielāka daļa tekstu fragmentu, kuri ir saglabājušies no vēlāka perioda, ir salīdzinoši abstrakti, kā arī tiem ir raksturīgi atšķirīgi izcelšanās avoti ar dažādiem kontekstiem.<sup>77</sup>

Viens no pirmajiem autoriem, kurš ienes vērtīgu un korektu informāciju par hašiša sagatavošanu un lietošanas veidiem, ir Ibn al-Bajtārs (1197–1248). Pamatā viņš apraksta savus vērojumus Ēģiptē. Viņš raksta, ka “personīgi ir redzējis, kā sūfiji lieto hašišu dažādos veidos. Daži no viņiem kārtīgi izcep auga lapas, pēc tam uzmanīgi berž tās ar

---

73 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 219–221.

74 Refika Sarionder, “Mevlana Celaleddin Rumi and Hacı Bektaş Veli: Two Faces of Turkish Islam. Encounters, Orders, Politics”, in *Yearbook of the Sociology of Islam*, ed. Georg Stauth (Bielefeld: Transcript, 2004), 64.

75 Godfrey Goodwin, *Private World of Ottoman Women* (London: Saqi Books, 2013), 121.

76 Peri, op. cit., 144.

77 Detalizēts monogrāfiju saraksts par hašišu islāma tradīcijā ir atrodams darbā: Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 138–151. Saraksts iekļauj svarīgākos 13.–16. gs. tekstus par hašiša kultūru islāmā.



rokām līdz brīdim, kad neveidojas pasta, un beigās sarullē tās mazās tabletēs (*aqrās*). Citi daļēji žāvē kaņepes ziedus, grauzdē tās, tad loba ar rokām, sajauc visu ar grauzdētām sezama sēklīm un cukuru, tad ieliek tās mutē un ilgstoši košļā”<sup>78</sup>.

Al-Badrī darbs *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥashīsh wa-l-raḥ* jeb “Dvēseles prieks hašišā un vīnā” ir viens no svarīgākiem 15. gs. *abad* literatūras avotiem. Al-Badrī atsaucās uz vairākiem medicīnas un juridiskiem darbiem, kuri diskutē par hašiša lietošanu, jau sākot ar 13. gadsimtu. Vienā no paragrāfiem viņš apraksta, kā kaņepes augs tika sagatavots pirms tā lietošanas.<sup>79</sup> Balstoties uz al-Badrī teikto, var secināt, ka hašiša sagatavošanas metodes, kuras bija izplatītas Ēģiptē un Sīrijā, pilnīgi iespējams, bija autentiskas. Ēģiptiešu metode ir šāda: tiek izlasīti septiņi apstrādāti kaņepes ziedi un viens neapstrādāts zieds, kurš darbojas kā ferments. Tad tos vāra līdz brīdim, kad ūdens sāk dzesēt liesmu. Pēc tam tos ieliek noslēgtās māla krūkās un sešas nedēļas glabā mitrā telpā, līdz tie sāk sadalīties. Septīto nedēļu tos mērcē ūdenī. Tad tos sasmalcina un izveido miltiem līdzīgu konsistenci. Pēc tam tiek veidotas mazas bumbiņas, kuras tiek turētas ēnā tik ilgi, kamēr tās izžūst.<sup>80</sup> Tomēr, pēc al-Badrī domām, sīriešu izmantotā pagatavošanas metode ir vislabākā. Viņi izžāvē kaņepes ziedus un trīs stundas sautē tos katlā. Pēc tam, kad vēlas taisīt “tabletes”, viņi sajauc šo masu ar medu vai dateļu sīrupu.

Indiešu tradīcijā novērotas līdzīgas pagatavošanas metodes kā ēģiptiešiem. Tomēr viņi bieži vien mēdza aizvietot neapstrādātos kaņepes ziedus ar kādām citām substancēm. Al-Badrī stingri nosoda šādu pagatavošanas praksi galvenokārt tāpēc, ka tā ietver rituālam neparedzētu (nešķīstu) vielu, piemēram, govju mēslojuma un urīna vai menstruālo asiņu pievienošanu. Tiek uzskatīts, ka urīna lietošanu iedvesmojis dēmons Iblīss,<sup>81</sup> kurš apmācīja indiešu šeiḥu Bīru Rantanu, kā kultivēt kaņepi un pagatavot hašišu. Iespējams, šeiḥs Rantana arī bija pirmais, kas atklāja šī augs psihotropās īpašības. It īpaši ņemot vērā, ka al-Magrīzī un al-Badrī noraida bieži pieņemto pārliecību, ka hašiša sākotnējā lietošana islāma tradīcijā sākās ar šeiḥu Haidaru vai Kalandaru. Neatkarīgi no tā viņi bieži arī pieminēja, ka hašiša ēšanas ieradums islāma kultūrā ienāca no Indijas šaivismā rituāliem.<sup>82</sup>

Indiešu tradīcijā vērojamā sagatavošanas metode, šķiet, ir nonākusi arī līdz Osmaņu impērijas laikiem. Līdzīga metode tiek arī novērota iepriekš pieminētajā Abdalas Rumi

---

78 Detalizēts monogrāfiju saraksts par hašišu islāma tradīcijā ir atrodams darbā: Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Societ.*, 189.

79 Marino, op. cit., 192.

80 Rosenthal, op. cit., 109.

81 Korānā “dēmons” Iblīss ir pieminēts kā “neticīgais”. “Un, kad mēs teicām eņģeļiem: “Kritiet pie zemes Ādama priekšā!”, visi krita pie zemes, izņemot Iblīsu. Viņš atteicās, bija augstprātīgs un kļuva par neticīgo.” (2:34). *Korāns*, 17.

82 Marino, op. cit., 193.

tradīcijā, galvenokārt Anatolijā. Metode ir šāda: “Ziemas un rudens beigās, kad sausie kaņepes ziedi ir zaudējuši savas īpašības un vairs nav lietojami, tiek veidots maisījums no iepriekš apstrādātiem ziediem ar kādu citu substanci. Attiecībā 9 : 1 ziedi tiek maisīti ar govju mēslojumu, kurš funkcionē kā ferments neapstrādāto kaņepju vietā. Viņi saka: “Ja mēs pieliekam mēslojumu fermentācijas masā, maisījums kļūst viegls, ass un stiprs. Ja mēslojumu nepievieno, maisījums parasti kļūst smags, rupjš un nelīdzens.” Pēc tam viņi fermentē to ar urīnu un mērcē to ūdenī, kamēr maisījums sāk sadalīties un rodas tārpi. Ja tārpi nerodas ilgu laiku, maisījumā tiek izspiestas asinīs mērcētas lupatas. Tāda veidā viss tiek turēts līdz brīdim, kamēr visu ir pārņēmuši tārpi. Beigās viņi izsijā šo masu un glabā to ēnā, kamēr tā izzūst.”<sup>83</sup>

Hašiša veidus mēdz noteikt pēc to nosaukuma. Lielākoties tās ir tabletes vai bumbiņas (*qurs, tābah* vai *dugah* – “lazdu rieksts”). Ir arī teiciens “taisīt tableti” (*bandaqa bundugah*). Gala produkts parasti izskatījās pēc hennas, tomēr hašišam bija ļoti specifiska smarža, ko apraksta kā “aizraujošu un uzbudinošu”. To parasti turēja kādā mazā kastītē (*huggah*) vai speciālā somiņā (*kīs*), protams, arī drēbju kabatās, aptinot to ar lakatu vai papīru.<sup>84</sup>

## Hašiša lietošana sūfiju rituālos

Visi 13. gs. avoti par hašiša lietošanu rituālos tiek attiecināti uz sūfijiem (galvenokārt uz Kalandara un Haidara ordeņa brālībām un uz 16. gs. dervišiem Abdalu Rumi, Bektaši). Rituālos hašiša lietošana galvenokārt ir saistīta ar ieiešanu transa stāvoklī (*wajd*). Hašišs tiek uzskatīts par palīg līdzekli, kurš noved individu meditatīvā stāvoklī un palīdz cilvēka apziņai būt pilnīgā kontemplācijā par Dievu (*fonā*). Hanbāli tradīcijas priesteris Ibn al-Javzī (1126–1200) savā darbā *Talbis Iblīs* (par herēzēm) piezīmē, ka daži sūfiji “aizvieto vīna intoksikācijas īpašības ar augu, ko dēvē par *al-hashīsh*, vai ar mikstūru *al-majūn*, kas nodrošina viņus ar īslaicīgu apziņas zaudēšanu”<sup>85</sup>.

Ļoti idealizēts apraksts par hašiša lietošanu rituālā ir atrodams al-Badrī darbā. Ievadu viņš iesāk ar šeiha Kalandara slavināšanu: “Tev ir jāzina, ka hašišu var lietot tikai inteliģents, tikumīgs un zinošs indivīds. Ja tu vēlies lietot šo augu, lai attīrītu savu ķermeni un izprastu Dieva gudrību, tad tev sākumā ir nepieciešams lūgt palīdzību no pieredzējuša skolotāja, kurš pazīst šī auga noslēpumus. Būdam viņa klātbūtnē, paņem hašišu labajā rokā un saki:<sup>86</sup> *Slava mūsu Kungam Visu Augstākajam, kas visu radījis un*

83 Rosenthal, op. cit., 191.

84 Ibid., 194–197.

85 Marino, op. cit., 194.

86 Rosenthal, op. cit., 203.

izveidojis, kas nosaka likteņus un vada tos, kas ganībām liek zaļot un vēlāk pārvērš tumšos rugājos.<sup>87</sup> (87:1-4) Lai Dievs lūdzas par Muhamedu, patiesā ceļa pravieti, un viņa dievbijīgajiem ceļabiedriem. Es zinu, ka Tu liecini gudrību caur savām radībām un ka Tu esi radījis šīm lietām pielietojumu. Tu esi atklājis savas radības noslēpumus tikai izvēlētiem cilvēkiem. Tu esi pilnveidojis šo augu ar savu gudrību un spēku un ļāvi to pielietot savām radībām. Tādēļ es Tevi lūdzu, ļauj man būt sekmīgam, pielietojot šo augu, un neļauj man to darīt, ejot pret Tavu mīlestību. Tu ļauj man atklāt lietas savā patiesajā dabā. Tu nodrošini mani ar šī auga gudrību un attālini mani no šaubām un vēlmēm. Tu, tas, kurš ir Visuvarēns un Visuredzīgs.<sup>88</sup> Rituāls turpinās ar hašiša ēšanu: “Viņš ieliek hašišu mutē un stipri košļā to, beigās uzdzērot pa virsu ūdeni vai kādu citu dzērienu, un lūdz Dievu. Tad viņš noskalo muti no hašiša paliekām, nomazgā seju un lēnā tempā sāk dziedāt “Dieva skaistuma” dziesmu (*naghām*), jo skaistums rodas līdz ar hašiša intoksikāciju (*satlah*). Zobos viņš ieberž antimonu, lai “rupjās dvēseles” (*al-akhshān*) neredz, kas ar viņu notiek. Mundrums nepamet viņa prātu, un viņš ir mierīgs savā gaitā un sejas izteiksmē. Viņš ēd tikai smalku ēdienu un ir cildens savā runā. Viņš skatās uz skaistām sejām un sēž vispatīkamākajās vietās. Viņš vienmēr paliek ūdens avota tuvumā, pieredzējušu draugu kompānijā. Viņš sāk reflektēt par iemeslu un par lietām, kuras to rada; par darītāju un izdarīto; par notikumiem un sekām; par runātāju un runu; par darbības cēloņiem. Šādā stāvoklī, uztverot redzēto un tā nozīmi, Dieva mūžīgā gudrība un Viņa absolūtā žēlastība emanē uz viņu un atklāj lietu patieso saturu. Viņš redz cilvēku sirdis ar acīm un kontrolē acis caur tām. Viņš nošķiras no idejas par cilvēcību un ieplūst idejā par dievišķību. Vārds, ar ko nabadzīgie tiek identificēti (*nistab al-fugarā*), ieplūst viņa realitātē un kļūst likumīgs, un viņš sasniedz svētības pilnību (*tawfiq*).<sup>89</sup>”

Šis rituāls labi atspoguļo mistisko pasauli, kura tiek radīta caur uzticīgiem sūfiju piekritējiem. Nobeigumā šeihs Haidars brīdina par nepareizo hašiša lietošanu un aizliedz atklāt tā mistiskās īpašības sabiedrībā, protams, izņemot sūfijus. Neskatoties uz to, hašiša ēšana ārpus sūfiju mistiskās tradīcijas kļūva arī izplatīta sabiedrībā. Par to liecina arī valsts noteiktie regulējumi, piemēram, nodokļi par hašiša lietošanu. Pastāv vairāki faktori, kas ietekmēja hašiša izplatību. Pirmkārt, hašišs bija ļoti lēts, tādēļ to baudīt varēja visa sabiedrība. Otrkārt, hašišu bija ļoti viegli nēsāt līdzī, kā arī to bija viegli paslēpt. Treškārt, hašiša ēšana bija mazāk aizdomīga nekā alkohola dzeršana galvenokārt tāpēc, ka tā neradīja smaku un līgošanos.<sup>90</sup> Ceturtkārt, hašiša lietošana nebija konfliktā ar Korānu.

---

87 Korāns, 620.

88 Rosenthal, op. cit., 203–204.

89 Ibid., 205.

90 Marino, op. cit., 194.

Kā jau iepriekš minēts, islāma juristiem bija ļoti dažādas domas par hašiša lietojuma iekļaušanu rituālos vai sabiedrības ikdienā. Tomēr viens no spilgtākajiem hašiša ienaidniekiem bija tas pats Ibn Taimija. Lai gan Taimija bija nozīmīgs sūfiju tradīcijā, viņa attieksme pret hašišu vienmēr bija noraidoša. Diskusijā par kaņepes rituālo nešķīstību (*najāsa*) Hanbalī tradīcijas jurists Taimija izceļ trīs argumentus: a) hašišs nav rituāli “netīrs” augs (*najs*); b) tikai šķidra satura (*māi*) hašišs ir nešķīsts, kamēr cietā veidā to var lietot (*tāhir*); c) balstoties uz Taimijas personīgo viedokli, hašišs ir nešķīsts, līdzīgi kā raudzētie dzērieni no vīnu sulas (*kharm*); hašišam ir nepieciešams būt aizliegtu substancu sarakstā (*khabāith*). Kā jau iepriekš teikts, ja vīns ir nešķīsts kā urīns, tad hašišs ir tikpat netīrs kā mēslojums. Līdz ar to *hadd* juridiskās sankcijas tika attiecinātas uz hašiša ēdājiem tikpat stingri kā uz vīna dzērājiem. Kopumā Ibn Taimija bija vairāk satraukts par hašiša fiziskajiem un prātu ietekmējošajiem efektiem jeb, kā viņš to sauc, – “nelikumīgo baudu” (*al-hazz al-muharram*). Viņš uzskatīja, ka hašiša lietošana atspoguļo indivīda apzināto gribu apmierināt savas hedoniskās vēlmes. Piemēram, kontemplāciju par skaistām sejām un seksuālām baudām vai dziedāšanu un dejošanu. Šādā gadījumā hašišam ir jābūt aizliegtam, jo tas novērš cilvēka uzmanību no *dhikr Allāh* (Allāha pieminēšana). Taimija uzskatīja, ka hašišs ir īpaši bīstams tāpēc, ka tas spēj stimulēt indivīda iztēli un radīt netiklas ilūzijas.<sup>91</sup>

Islāma sabiedrībā sūfiju mūzika, kura pakāpeniski paātrina dziesmas un dejošanas ritmu rituālu laikā, tika saskatīta kā netradicionāla prakse. Neskatoties uz to, ka sūfiju prakses mēdza būt salīdzinoši radikālas pārējo islāmticīgo skatījumā, viņi nekad neapšaubīja to efektivitāti. Piemēram, Abdala Rumi, Kalandars un Haidars bieži organizēja publiskus pasākumus, kuros mūzika un deja bija viena no svarīgākajām rituāla sastāvdaļām. Brīnišķīgā veidā to atspoguļo 16. gs. glezna, kurā sūfiju pulcēšanās laikā gan eņģeļi, gan cilvēki priecīgi dejo, būdami apreibināti. Gleznas kreisajā stūrī sēž trīs Kalandara derviši, kuri spēlē mūziku un aplaudē ritmā. Šādas prakses iekļāva arī hašiša lietošanu pirms rituāla sākuma.<sup>92</sup> Hašiša iedarbība piešķīra saasināto skaņas izjūtu, tāpēc arī mūzikas un dziedāšanas efektivitāte likās ārpusaulīga un izcili skaista.<sup>93</sup>

Tomēr arī negatīva hašiša ietekme uz prātu nekad netiek aizmirsta diskusijās par tā fizikālo un reliģisko iedarbību. Savā ziņā tas ir viens no slavenākajiem un biedējošākajiem hašiša lietošanas aspektiem. Tā lietošana bieži tika asociēta ar atkarīgā indivīda nenormālo uzvedību. Bieži vien šāda mentālā nestabilitāte bija īslaicīga, tomēr vairākos gadījumos tā radīja hroniskas izmaiņas cilvēka identitātē. Par to arī liecina bieži

---

91 Marino, op. cit., 195.

92 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 66–67.

93 Rosenthal, op. cit., 214.

pieminēts arābu vārds *tughayyir al-agl* (“tas, kas maina prātu”) jeb *tughayyib* (“attālina” cilvēku no realitātes).<sup>94</sup>

Mediķi un pētnieki bieži apraksta šīs substances negatīvo efektu uz cilvēka mentālo un fizisko veselību. Al-Zarkaši savās piezīmēs apraksta šādus simptomus: acu apsārtums, sausa mute, pārmērīga gulēšana un smagums galvā, kā arī ekstremitāšu tirpšana. Ilgstoša lietošana samazina vīrieša potenci un seksuālo vēlmi. Pasliktina redzi. Hašišs izraisa slinkumu, vājumu, sliktu elpu. Ietekmē indivīda realitātes uztveri un izraisa hroniskas ilūzijas.<sup>95</sup> Galvenā sociālā problēma bija tā, ka pārmērīga hašiša lietošana izraisīja atkarību. Savukārt atkarība saskaņā ar tradicionālā islāma teoloģiju ir grēks, jo katrs musulmanis ir atbildīgs Dieva un sabiedrības priekšā. Tādējādi musulmaņa identitāte cieši balstās sabiedrībā dominējošā viedoklī. Šādā gadījumā atkarība var būt izprasta divos veidos: a) *jurm* jeb atkarība kā noziegums; b) *mard ruhani* jeb atkarība kā garīga slimība.<sup>96</sup> Tomēr šajā darbā mēs neiedziļināsimies teoloģiskajā diskusijā par atkarību islāma sabiedrībā.

## Secinājumi

Mūsdienu islāma pasaulē turpinās asas debates par ortodoksālā islāma un sūfisma tradīciju atšķirībām. Sūfisms tiek vairāk identificēts ar tautas reliģiozitātei raksturīgām rituālpraksēm un nevis ar formālām doktrinālām idejām, tomēr šīs tradīcijas pamatideja ir *vienošanās ar Dievu*. Šī mistiskā vienošanās ar Dievu bieži vien izslēdz cilvēkam raksturīgo racionālo izpratni par reliģiju. Tā ir dziļa sūfiju mistiķa iekšējā pieredze, kura iziet ārpus materiālās pasaules izpratnes. Līdz ar to šis raksts daļēji atspoguļo, kā varētu interpretēt sūfisma piekritēju pieredzi ar cilvēkam izprotamiem, zinātniski korektiem terminiem. Terminiem *sūfisms* un *sūfījs* ir daudzi nozīmju slāņi, ar tiem apzīmē islāma reliģiskās dzīves radošās manifestācijas. Gadsimtu garumā ar sūfismu tiek saistītas netradicionālas pieejas islāma reliģiskajai dzīvei. Citiem vārdiem, sūfisms funkcionēja, lai atdzīvinātu musulmaņa reliģisko dzīvi caur individuālo vienošanos ar Dievu, kas ortodoksālā islāmā bieži vien tika aizmirsts.<sup>97</sup>

---

94 Rosenthal, op. cit., 226.

95 Hanas, op. cit., 829.

96 Mansur, *Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology*, 918–921.

97 Babli Parveen, “The Eclectic Spirit of Sufisms in India: An Appraisal”, *Social Scientists*, Vol. 42, No. 11/12 (Nov.-Dec. 2014): 39.

## **SUMMARY**

### **Plants of God: Use of hashish and cannabis in Sufi rituals**

Research of psychedelic drug use in Islam shows a new perspective on the theological aspects of this religion and indicates its syncretic manifestations, especially in Sufi tradition. This paper mainly answers two questions: a) how the use of cannabis and hashish is reflected in Sufi tradition; b) how Sufis followers include the use of psychedelic drugs in their spiritual practices. The paper mostly covers the 10<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century AD. It reflects how the use of hashish in Sufism is connected to local Islamic tradition beliefs.

In today's Islamic world, there is a heated debate about the differences between the traditions of orthodox Islam and Sufism. Sufism is rather identified with the ritual practices of the nation's religiosity than with formal doctrinal ideas, but the basic idea of this tradition is the individual's unification with God. This mystical unification with God often precludes a person's rational understanding of religion. It is a deep inner experience of a Sufi mystic that transcends the understanding of the material world. Thus, this article partly explores how the experience of Sufi supporters could be interpreted in humanly understandable, scientifically correct terms. The terms "Sufism" and "Sufi" have many layers of meaning, denoting the creative manifestations of Islamic religious life. For centuries, non-traditional approaches to Islamic religious life have been associated with Sufism. In other words, Sufism functioned to revive the religious life of a Muslim through an individual unification with God, in many cases frequently forgotten by orthodox Islam.

*Mg. theol.*

# DIĀNA HRISTENKO

## EVANĢĒLISKI LUTERISKĀS BAZNĪCAS SOVETIZĀCIJA – LATVIJAS UN IGAUNIJAS PIEMĒRS (1946–1949)

Šī raksta mērķis ir atklāt Latvijas un Igaunijas evaņģēlisko baznīcu pārveidošanas galvenos aspektus un to pielāgošanos sovietizācijai no 1946. gada līdz 1949. gadam, raksturot to, kādā veidā un kāpēc šīs izmaiņas jauno arhibīskapu vadībā bija tik būtiskas, ka Latvijas Evaņģēliski luterisko baznīcu (LELB) un Igaunijas Evaņģēliski luterisko baznīcu (*Eesti Evangeelne Luterlik Kirik* – EELK) varētu dēvēt par padomju evaņģēliski luteriskajām baznīcām, kas principiāli atšķīrās no organizācijām pirms Otrā pasaules kara. Šie procesi Latvijā un Igaunijā nenotika identiski, drīzāk ar pāris mēnešu, dažreiz pat gadu nobīdi, tomēr ir tik līdzīgi, ka, analizējot pārmaiņas LELB un EELK, iespējams saskatīt gan vienādu politiku no padomju reliģijas politikas puses, gan līdzīgu reakciju uz šo politiku no luterāņu puses un ticīgās sabiedrības kopumā. Viena no galvenajām atziņām, kura gūta, strādājot ar arhīva materiāliem<sup>1</sup> un līdzšinējo literatūru,<sup>2</sup> ka Latvijas Ev.-lut. baznīca un garīdzniecība sovietizāciju ir piedzīvojusi pirmā, savukārt Igaunijas baznīcas sovietizācija ir notikusi, jau mācoties no procesiem, kuri ir risinājušies Latvijā. Latvijas

---

1 Latvijas Valsts arhīvs, 1448. f., 1. apr., 41. l., 19. lp.; Eesti Rahvusarhiiv, R-1989 f., 2. apr., 7. l., atskaites par 1947.–1948. gadu.

2 Robert F. Goeckel, *Soviet Religious policy in Estonia and Latvia. Playing harmony in the singing revolution* (Indiana University press: 2018), 26–27; *Internal Church Structure. The Use of Terror against the Church*; Juko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas evaņģēliski luteriskā baznīca no 1944–1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009), 151–152.

Ev.-lut. baznīca un Igaunijas Ev.-lut. baznīca pēc Otrā pasaules kara bija līdzīgas, taču ne vienādas organizācijas, tāpēc, protams, ir atšķirības sovetizācijā, kuras ir izraisījuši cilvēku faktori (padomju amatpersonu personības īpašības un darbības veiksmīgums), ticīgo skaits (Latvijā sabiedrība bija daudz mazāk sekularizēta, Igaunijā dominēja luterāņi), fiziskā ģeogrāfija (Igaunijai ir salas, Latvijai nav) u. c. jautājumi. Šī “Latvijas pilotprojekta” tendence tomēr atklājās vairākos sovetizācijas aspektos. Vispārējā Padomju Savienības politika mācīties no iepriekš realizētiem “okupācijas projektiem”<sup>3</sup> šo domu pastiprina vēl vairāk.

Latvijas un Igaunijas Ev.-lut. baznīcu vēsture ir neapšaubāmi jāskata abu valstu vēstures kontekstā, citādi baznīcas procesi un ietekme uz sabiedrību nav saprotami. Analizējot sovetizāciju no 1946. gada līdz 1949. gadam, kad Latvija un Igaunija atradās citas valsts sastāvā, ir nepieciešams atkāpties un atskatīties uz vēstures notikumiem, kas notika īsi pirms okupācijas, kura ilga gandrīz 50 gadus. Latvija un Igaunija Otrajā pasaules karā tika okupētas trīskārt, pirmo reizi to izdarīja Padomju Savienība 1940. gadā saskaņā ar Molotova–Ribentropa pakta slepenajiem papildprotokoliem un ietekmes sfēru sadalījumu, pēc tam nacistiskā Vācija 1941. gadā, kad tā sāka karot ar savu iepriekšējo sabiedroto PSRS, un kara izskaņā un nacistiskās Vācijas kara zaudējuma agonijā PSRS atguva savas ietekmes sfēras 1944.–1945. gadā. Pēdējā okupācija izmainīja Baltijas valstu vēsturi, sabiedrību, dzīvesveidu un apziņu, tiekot pakļautai sovetizācijai visās dzīves jomās. Ar sovetizēšanu saprotot jebkuras sabiedrības un valsts iekļaušanu padomju sistēmā likumīgi un pēc būtības, LELB un EELK bija lielu pārmaiņu priekšā.

Viens no raksta mērķiem ir salīdzināt luterāņu baznīcu sovetizāciju no viena skatpunkta, veltot uzmanību līdzīgajam un atšķirīgajam pārmaiņu procesā. Līdz šim rakstītā historiogrāfija lielākoties bija ierobežota telpā un valodā – monogrāfijas<sup>4</sup> un raksti latviešu valodā par LELB, promocijas darbi<sup>5</sup> un raksti angļu un igauņu valodā<sup>6</sup> par EELK.<sup>7</sup>

---

3 Piemēram, Baltijas okupācija tika īstenota pēc pielāgotas Baltkrievijas un Ukrainas okupācijas politikas un paņēmieniem, savukārt par vispārēju baznīcas sovetizācijas “pilotprojektu” var uzskatīt Krievijas pareizticīgo baznīcu, kas padomju reliģijas kontroli izdzīvoja jau 20. gs. 30. gados un Otrā pasaules kara laikā.

4 Juko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009); L. Rozentāls, *Izdzīvošana. Sinodālais pārvaldes princips Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2017).

5 Riho Altnurme, *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949 (Igaunijas Evaņģēliski luteriskā baznīca un padomju valsts 1944.–1949)* (Tartu Universitāte, Teoloģijas fakultāte, 2000).

6 Piemēram, Riho Altnurme, Atko-Sulhan Remmel, “History of Estonian Ecumenism”, in *Church Life During Occupations*, 109–125 (Tartu, Tallinn: Estonian Council of Churches, 2009).

7 Riho Altnurme, “Theology and technology – new possibilities for the study of church history”, in *LU 78. konferences teoloģijas un reliģijpētniecības sekcija, 1. daļa*. 17.02.2020.



Atsevišķu uzmanību jaunajam LELB arhibīskapam iepriekš pievērsusi gan raksta autore,<sup>8</sup> gan V. Tēraudkalns,<sup>9</sup> izceļot padomju periodu ar Gustavu Tūru kā atsevišķi pētāmu laiku LELB vēsturē. Vispārīga informācija angļu valodā pieejama *Roberta Gekela*<sup>10</sup> un *Sabīnas Rametas*<sup>11</sup> apjomīgajos darbos, taču tie ir veltīti reliģijai PSRS kopumā, aptverot arī daudz lielāku laika posmu līdz pat PSRS sabrukumam. Valodu prasmēm vai to trūkumam un nozīmīgumam Baltijas baznīcu vēstures pētniecībā uzmanību pievērsis Tartu Universitātes profesors Riho Altnurme, iezīmējot visiem zināmo situāciju humanitāro zinātņu laukā – Baltijas valstu humanitāro zinātņu studenti un pētnieki bieži vien prot pat vairāk nekā trīs dzīvās valodas – savu dzimto, angļu, vācu, krievu valodu u. c., taču reti kad tās ir pārējo Baltijas valstu valodas, – latvieši neprot igauņu valodu, igauņi lietuviešu utt. Protams, ir izņēmumi, taču šo valodas prasmju neesamība ietekmē pētnieku darbu un pieejamību avotiem, domu un vēstures pētniecības paņēmieni apmaiņu utt.<sup>12</sup> Jau šobrīd eksistē mašintulkošana un dažādi tulkošanas rīki, taču, kamēr šie rīki nav *tikuši līdz cilvēka prātam un teoloģijai*<sup>13</sup>, problēma pastāv un ietekmē pētniecības kvalitāti un nozīmīgumu. Mazu valstu pētniekiem nemeklēt, nestrādāt un nedomāt transnacionālās vēstures kategorijā nozīmē norobežoties no cilvēkiem ar līdzīgu pieredzi un avotiem.

Autore uzskata, ka luterāņu baznīcu vēsture padomju periodā ir jāpēta, izmantojot transnacionālās vēstures pieeju. Tās nodalot atsevišķi, netiek sniegts skatījums uz baznīcās notiekošo. Šādu transnacionālās vēstures pieeju un historiogrāfijas problemātiku tieši Baltijas baznīcu vēsturē atkal ir akcentējis Riho Altnurme, norādot, ka baznīcas vēstures pētniecībā ir izteikta nacionālās vēstures dominance, nepētot kustības un procesus, kas šķērso tālaika un mūsdienu valstu robežas.<sup>14</sup> Līdzīgu problemātiku par Baltijas reģiona vēstures pētniecību, tiesa, par citu notikumu – Pirmo pasaules karu Baltijā un Latvijā un jaunāko laiku pētniecību kopumā – saskata vēsturnieks Ēriks Jēkabsons<sup>15</sup>.

---

8 Diāna Grīnvalde, "Reliģiskais konformisms LPSR: LELB attiecības ar padomju varu, 1946–1954" // *HOMO ET. Persona. Societas. Natura. Innovationes* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2020), 51–61.

9 Valdis Tēraudkalns, "Cerību laiks: LELB kontakti ar Anglijas baznīcu arhibīskapa Gustava Tūra darbības laikā (1946–1968)", *Ceļš* 71 (2020): 103–135.

10 Robert F. Goeckel, *Soviet Religious Policy in Estonia and Latvia. Playing Harmony in the Singing Revolution* (Bloomington: Indiana University Press, 2018).

11 Sabrina P. Ramet (Ed), *Religious Policy in The Soviet Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

12 Riho Altnurme, "Theology and technology – new possibilities for the study of church history", in *LU 78. konferences teoloģijas un reliģijpētniecības sekcija, 1. daļa*, 17.02.2020.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Pirmā pasaules kara galvenās problēmas: izpētes stāvoklis Latvijā // *Latvijas Kara muzeja gada grāmata. XV* (Rīga: Kara muzejs, 2014), 17–19.

Luterāņu draudzes Lietuvā šajā padomju periodā vēl jāpēta, tad PSRS reliģijas politika pret Baltijas luterāņiem, tai skaitā latviešu luterāņu draudzēm Lietuvā, būtu analizēta aptveroši.

Pētījumā izmantoti gan Latvijas arhīvu fondi<sup>16</sup>, gan Igaunijas Nacionālā arhīva Tallinas<sup>17</sup> un Tartu<sup>18</sup> nodaļās atrodamā informācija. Ziņas par EELK Virsvaldē notiekošo un attiecībām ar padomju varu sniedza EELK konsistorijas arhīvs Tallinā.<sup>19</sup> Izmantota arī latviešu padomju un trimdas prese, igauņu prese, kuras kā laikmeta piemēri ilustrē latviešu un igauņu luterāņu reliģisko dzīvi laikā no 1946. gada līdz 1949. gadam, arī vēlākas publikācijas.

Abu baznīcu sovetizāciju raksta hronoloģiskajās robežās vislabāk var analizēt no šādiem aspektiem – padomju amatpersonu darbība Latvijā un Igaunijā, baznīcu satversmju izmaiņas un jaunās baznīcas amatpersonas, padomju varas un ev.-lut. baznīcu arhibīskapu savstarpējā mijiedarbība.

### **Padomju kontroles instrumenti baznīcas darbībā**

Laika posms no 1944. līdz 1949. gadam LELB un EELK vēsturē izdalāms padomju periodā kā baznīcas un valsts attiecību attīstības laiks. Padomju Savienība īstenoja agresīvu sovetizāciju abās minētajās ev.-lut. baznīcās, pārējas posms<sup>20</sup> no 1944. līdz 1945. gadam bija beidzies, Reliģijas kultu lietu padome (RKLP) Latvijā un Igaunijā ar pilnu jaudu sāka īstenot sistemātisku baznīcas dzīves pielāgošanu sociālisma-komunisma sabiedrības apstākļiem.

Šīs pārmaiņas sākotnēji tika realizētas ar represijām, iebaidīšanu, atbrīvošanos no nevēlamiem cilvēkiem, paralēli tam tika īstenotas arī institucionālas pārmaiņas LELB un EELK augstākajos līmeņos – Virsvaldē jeb konsistorijā un ev.-lut. dzīvi regulējošajā Baznīcas satversmē (turpmāk – Satversme). Par lielajām pārmaiņām jaunajās PSR valstīs bija atbildīga RKLP un tās pilnvarotie. Latvijā un Igaunijā no 1944. gada līdz 1965. gadam darbojās divi pilnvarotie, kas bija atbildīgi par reliģiskām lietām, – PSRS Ministru Padomes Reliģijas kultu lietu padomes pilnvarotais Latvijā/Igaunijā un PSRS Ministru Padomes Krievijas pareizticīgo baznīcas lietu padomes pilnvarotais LPSR/IPSR.

---

16 Latvijas Nacionālais Arhīvs ( LVA), 1419. f., 1448. f.

17 Eesti Ajalugu Arhiiv, 3148 f., 1. apr.

18 ERA, R-1989. f.

19 Eesti evangeelse luterliku kiriku konsistooriumi arhiiv (EELKKA).

20 Latvijā un Igaunijā Sarkanā armija neienāca vienlaicīgi, piemēram, Latgale tika ieņemta 1944. gada jūlijā, Igaunijā vācu karaspēks atkāpās 1944. gadā, Kurzemes katls pastāvēja līdz pat 1945. gada pavasarim. Tādējādi padomju varas institūcijas Latvijā un Igaunijā ienāca dažādos laikos.

Tas, ka pareizticīgajai baznīcai bija savs pilnvarotais, kurš atbildēja Maskavai tieši, liecina par padomju varas diferencēto pieeju reliģijas jautājumam Baltijas reģionā. Šāda pieeja varētu būt skaidrojama ar vairākiem faktoriem – pirmkārt, Padomju Savienībā Krievijas pareizticīgo baznīca un Maskavas metropolija tika izmantotas padomju propagandai jau no Otrā pasaules kara sākuma, otrkārt, padomju varai bija haotiska pieredze ar dažādām konfesijām un ticības dzīvi Baltijā pirmajā padomju okupācijā,<sup>21</sup> treškārt, katoļu un luterāņu baznīcas automātiski tika uzskatītas par reakcionārām, jo sadarbojās ar nacisma režīmu, un tāpēc bija problemātiskas un nespēja iekļauties pareizticīgās baznīcas kolaboracionisma vai eventuālā ateisma kategorijā.

Pilnvaroto uzdevums jau no pašām pirmajām darba dienām bija saskaņots ar 1945. gadā izdotu instrukciju, to galvenie mērķi bija “informēt valdību par reliģiskiem kultiem, to stāvokli un darbību republikā, uzraudzīt pareizu padomju normatīvo aktu izpildi, kas attiecas uz apziņas brīvību izpildi; veikt [...] baznīcu, garīdznieku uzskaiti un reģistrāciju”<sup>22</sup>. Šī instrukcija bija slepena un domāta tikai dienesta lietošanai, tāpēc pilnvarotajiem sarunās ar kultu kalpotājiem bija aizliegts uz to atsaukties. Visa dokumentācija, kuru izstrādāja RKLP saskaņā ar šo instrukciju bija ierobežotas pieejamības. Tas dažkārt noveda pie tā, ka RKLP pilnvarotajam pašam bija jāaizpilda visa dokumentācija, jāsazinās ar Maskavu utt., jo informāciju nedrīkstēja nodot tālāk padomes zemāka līmeņa darbiniekiem. Šāda slodze pirmajos pēckara gados gan radīja problēmas – uzdevumi netika līdz galam izpildīti un Maskava kritizēja sovetizācijas lēno gaitu –, gan arī dažādas komiskas situācijas, kurās vainojami igauņu un latviešu padomju darbinieki, kas netišām vai tišām kavējuši pilnvaroto katra ceturkšņa atskaišu nodošanu un nebija pārliecināti par atskaišu un ziņojuma satura precizitāti. Pilnvarotajiem ierodoties LPSR, tika izvirzīti uzdevumi, kas ticīgajiem jaunajās padomju valstīs nozīmēja likumīgu apspiešanu un nebijušu kontroli, pilnvarotajam – darbu augstas spriedzes apstākļos, kuros jāsadarbojas arī ar čekū, bieži vien nepārzinot tās valsts valodu, kurā ir jārealizē *lielie* sovetizācijas plāni.

Pirmais uzdevums – izvērtēt kultu situāciju LPSR un IPSR, to nozīmi sabiedrībā, kultu dalībnieku attieksmi pret padomju varu, novērtēt to kvantitatīvo sastāvu, konfesiju organizāciju valstī līdz Otrajam pasaules karam, kultu sadarbību ar līdzšinējām varām.

Otrais – izvērtēt kultu darbiniekus dažādos līmeņos, viņu sadarbību ar nacistu varu, attieksmi un vēlmi sadarboties ar padomju varu, iespējas kļūt par ziņotājiem.

---

21 NKVD komisariātam bija dots uzdevums tikt galā ar baznīcu, to reorganizējot vai likvidējot jau 1941. gada februārī, taču komunistiem nepietika cilvēkresursu un prioritātes bija atrisināt ekonomiskus jautājumus, likvidēt politiskos pretiniekus un tikt galā ar īpašumu nacionalizāciju. Jaunās varas resursu trūkuma dēļ, haotiskuma, tuvojošās frontes dēļ padomju varai neizdevās pilnīgi reorganizēt vai likvidēt reliģisko dzīvi.

22 LVA, 1448. f., 1. apr.

Augstākajos līmeņos LELB un EELK piedzīvoja pamatīgu izmeklēšanu, izvērtējumu par derīgumu padomju varai un iespējamo aģentu vervēšanu.<sup>23</sup>

Trešais, praktiskais uzdevums bija draudžu pārreģistrēšana, kas ievilkās līdz pat pirmās okupācijas dekādes beigām. Draudžu reģistrācija bija viens no LELB un EELK galvenajiem sovietizācijas instrumentiem – caur šo procesu RKLP gan spēja kontrolēt draudžu skaitu, kulta ēku skaitu, nodokļus, kuri jāmaksā draudzēm, gan piefiksēja draudžu locekļus un kalpotājus neatkarīgi no LELB un EELK uzskaites. Reģistrācija, no vienas puses, tika veicināta (lai piefiksētu cilvēkus vēlākajām potenciālajām represijām un iekasētu no tiem nodokļus), no otras puses, bremzēta ar visiem iespējamajiem līdzekļiem, jo bez atļaujas draudze strādāt nedrīkstēja un nesankcionēta pulcēšanās reliģiskos nolūkos varēja tikt uztverta kā pretpadomju darbība un kā reakcionāra pēc būtības.<sup>24</sup> Lai atjaunotu draudzes darbību, bija nepieciešami vismaz 20 cilvēku paraksti, mācītājs vai palīgmācītājs, bija jānorāda, kurās kultu telpās kulta darbība notiks (lai var piemērot nodokļus, piefiksēt dievkalpojumu apmeklētājus, it īpaši nepilngadīgos<sup>25</sup>). Draudžu pārreģistrācija tika ierobežota visdažādākajos veidos, piemēram, visiem *dvacatkas*<sup>26</sup> dalībniekiem bija jābūt no vienas administratīvās vienības, kas būtiski apgrūtināja to draudžu pārreģistrāciju, kur draudzes locekļi bija no cita rajona.<sup>27</sup> *Dvacatkas* savākšana īpaši sarežģīta bija dažādu jaunizveidoto rajonu un administratīvo vienību pierobežā, arī Igaunijas un Latvijas pierobežās, pilsētās un ciemos.<sup>28</sup>

---

23 Talonens, op. cit., 17–18.

24 Ironiski – 40 gadus vēlāk šāda nesankcionēta pulcēšanās reliģiskos nolūkos *tiesām bija* pretpadomiska un reakcionāra – tika izveidota kustība “Atdzimšana un atjaunošanās”, kas radās kā alternatīva stagnācijai grimstošajā LELB.

25 Kristības un iesvētības RKLP un baznīcu attiecības saasināja jau no pirmajām okupācijas nedēļām, jo padomju vara teorētiski aizliedza veikt svētdarbības ar nepilngadīgiem, ar reliģiju *nodarboties* varēja pieauguši, pilngadīgi cilvēki, kuri izprot savu antipadomju dzīvesveidu un tā sekas. Nepilngadīgiem draudžu locekļiem arī nevarēja piemērot nodokļus, jo viņi nestrādāja.

26 *Dvacatka* kā jēdziens parādās publikācijās, kas rakstītas gan igauņu, gan angļu valodā, to tulkojumi šajās valodās ar laiku ir atmesti, un saglabāta ir krievu valodas versija. Autore uzskata, ka šis jēdziens ir jāievieš arī latviešu historiogrāfijā un to nav nepieciešams tulkot, tas ir pašpaskaidrojošs.

27 Sepo Zeterbergs norāda, ka, piemēram, Igaunijā jaunās rajonu robežas novilkta brīvi, neņemot vērā vēsturiskos un ģeogrāfiskos aspektus un iznīcinot senseno apriņķu dalījumu, kas savukārt grāva vietējo identitāti. Zeterbergs, S., *Igaunijas vēsture* (Latvijas mediji: Rīga, 2018), 377.

28 Latvijā un Igaunijā pirmajos pēckara gados tika veiktas teritoriāli administratīvās izmaiņas, vairāki apriņķi pat tika “ieskaitīti” citās republikās – daļa līdzšinējā Abrenes apriņķa tika “piegriezta” Krievijai, Igaunijā Petseri zemes jeb Setumā dienvidaustrumu Igaunijā arī pievienoja Krievijai. Mūsdienās zināmākā robeža, kas piedzīvoja izmaiņas, ir zeme uz austrumiem no Narvas upes, tā tika pievienota Ļeņingradas apgabalam.

Kādi bija tie cilvēki, kas tika nosūtīti no Maskavas uz Latviju kontrolēt reliģiju un ziņot par to? Gan uz Latviju, gan Igauniju visbiežāk tika sūtīti cilvēki, kas agrāk bija dzīvojuši šajās zemēs, vai arī revolucionāri, kas Pirmā pasaules kara laikā bija devušies uz Krieviju un nebija atgriezušies atpakaļ. Šiem cilvēkiem gan bija vājas dzimtas valsts zināšanas, kas apgrūtināja viņu darbu, piemēram, tāds bija pilnvarotais Voldemārs Šeškens, kas dzimis Rīgā, ilgu laiku dzīvojis Daugavpilī un pēc tam devies uz Krieviju, kur vēlāk jau PSRS darbojies VĀK (vēlāk čeka) un citos iekšējās drošības orgānos. Pilnvarotā latviešu valodas zināšanu trūkums un pārāk familiārā attieksme pret ticīgajiem Latvijā no Maskavas puses tika nosodīta. Vēlāk Šeškēna darbība Latvijā no 1945. līdz 1948. gadam tika vērtēta kā neveiksmīga un to nomainīja Jūlijs Restbergs, kurš dzimis 1892. gadā Rīgā, piedalījies Pirmajā pasaules karā, bija Komunistiskās partijas biedrs kopš 1917. gada. Kopš 1919. gada strādājis VĀK un Apvienotās valsts politiskās pārvaldes orgānos, strādājis Maskavā un vēlāk nosūtīts uz Rīgu. 1960. gadā devies pensijā.<sup>29</sup> Abiem pirmajiem pilnvarotajiem, kuri kontrolēja pirmos sovietizācijas soļus Latvijā, bija pieredze VĀK, un viņi nebaidījās izmantot šos sakarus un pieredzi arī reliģijas uzraudzīšanā Latvijā. Ar to vairāk izcēlās J. Restbergs, kura ziņojumi laikā no 1948. līdz 1960. gadam pasliktināja attiecības ar Gustavu Tūru, piemēram, katra ceturkšņa atskaitēs parādījās ziņas par Gustava Tūra pašdarbību<sup>30</sup>, aroganto uzvedību<sup>31</sup> un nesaskaņotajām vizitācijām.<sup>32</sup> J. Restberga darbība un kontrole RKLP bija svarīga no 1950. gada, kad sākās LELB iesaistīšanās Miera kustībā, kas nozīmēja vairāk ekumenisku kontaktu, ceļošanu uz ārzemēm, konfliktus ar G. Tūru un Virsvaldi šo procesu dēļ. Pirmo pilnvaroto unikālais uzdevums līdz 50. gadu sākumam bija arī veidot attiecības ar jauno arhibīskapu un informēt par padomju nostāju daudzos jautājumos, kas skāra Virsvaldi. Attiecības bija turbulentas, jo J. Restbergs, stājoties amatā, par savu uzdevumu izvirzīja novērst Šeškēna nepareizās attieksmes un izpratnes par reliģiju sekas LELB un LPSR.

No 1960. gada RKLP pilnvarotais bija Prolets Liepa, kura attiecības ar LELB arhibīskapu un Virsvaldi turpinājās J. Restberga izveidotajā politikā<sup>33</sup>. Prolets Liepa Maskavai vairākkārt ziņoja par G. Tūra neaizstājamības sajūtu,<sup>34</sup> kas 1967. gadā noveda pie procesa, kura rezultātā padomju arhibīskapu atbrīvoja no amata. LELB sovietizācijā būtiskāki bija pirmie divi RKLP pilnvarotie, kuri pārraudzīja baznīcas sākotnējo iekļaušanos

---

29 “Jūlijs Restbergs”, *Rīgas Balss*, 4. marts (1973): 7.

30 LVA, 1448. f., 1. apr., 1. l., 53.

31 LVA, 1448. f., 1. apr., 249. l., 20–21.

32 LVA, 1448. f., 1. apr., 249. l., 19.

33 LVA, 1448. f., 1. apr., 242. l., 13.

34 LVA, 1419. f., 2. apr., 7. l., 70.

Padomju Savienībā un tās antirelīģiskajā politikā. Savukārt P. Liepas uzdevums bija vairāk turpināt J. Restberga iesākto un pieskatīt pirmo padomju arhibīskapu G. Tūru.

Igaunijas RKLP pilnvarotie bija ar līdzīgu dzīves gaitu un karjeru IPSR drošības iestādēs, kas ļāva viņiem tikt nosūtītiem uz Igauniju un kontrolēt IPSR reliģisko dzīvi. Pirmais pilnvarotais bija Johanness Kivi, kurš, stājoties amatā, bija ļoti aktīvs. R. Altnurme Kivi darbību analizējis un secinājis, ka Kivi darbības sākums ir bijis ražīgs, ja salīdzina ar Latvijas (V. Šeškens) un Lietuvas kolēģiem (A. Gailavičs), no IPSR RKLP 1946. gada pirmajā ceturksnī jau bija iesniegtas atskaites, kamēr pārējie darbu vēl nebija izdarījuši.<sup>35</sup> Vēlāk, jau pēc 1946. gada, var novērot Kivi darbības palēnināšanos – EELK jaunās Virsvaldes izveidošanā un arhibīskapa meklēšanā. Atskaitēs Maskavai jau 1945. gadā ir redzams aizrādījums par informācijas nepietiekamību atskaitēs un pasivitāti<sup>36</sup> politikas īstenošanā, uz aizrādījumiem Kivi atbild taisnojoties, ka atskaišu nepilnības ir saistītas ar tulkotāja darbu RKLP, nevis viņa paša pasivitāti.<sup>37</sup> Kivi par EELK situāciju Maskavai 40. gadu beigās ziņo, ka efektīva metode, kā panākt luterāņu garīdznieku un draudžu locekļu sadarbību ar RKLP un padomju drošības iestādēm, ir “iebaidīt, baumas par izsūtīšanu uz Sibīriju un ekonomisku, finansiālu atbildību [par būšanu *dvacatkā*] izplatās”<sup>38</sup>. Tātad drošības iestāžu cieša sadarbība ar RKLP bija viena no metodēm, kā sovetizēt un pārvaldīt luterāņu baznīcu un cita veida reliģisko darbību Johannesa Kivi vadībā arī Igaunijā.<sup>39</sup> Pilnvarotais pildīja amata pienākumus līdz savai nāvei 1955. gada 2. janvārī.

Tautas konformisms vai tā neesamība nav gluži izmērāms, taču ir daudz pierādījumu, ka igauņi sovetizējās lēni un negribīgi. Lai veicinātu padomju struktūru darbu, RKLP sadarbība ar VDK bija likumsakarīga, jo luterāņu baznīca padomju valstī tika uzskatīta par vienu no galvenajām ienaidniecēm, kas nelabvēlīgi ietekmē jauno padomju pilsoņu prātus, turpina saglabāt saiknes ar buržuāzisko Igauniju un vācu kultūras (baznīcas) saknēm.<sup>40</sup> Lielāku iecietību bija izpelnījušās metodistu un baptistu draudzes, kuras sava mazā skaita dēļ netika uzskatītas par nozīmīgām, drīzāk par savdabīgiem starpgadījumiem padomju antirelīģiskajā darbībā. Izņēmums bija hernhūtieši, kas nedz RKLP,

---

35 Altnurme R., *Eesti evangeeliumi luteriusu kirik ja noukogude riik 1944–1949*, 35–36.

36 RKLP I. Poļanska vietnieka atbilde uz Kivi atskaiti par 1945. gada I ceturksni, ERA R-1989 f., 2. apr., 3. l., 23.

37 ERA, R-1989 f., 2. apr., 3. l., 24.

38 ERA, R-1989 f., 2. apr., 8. l., 66.

39 A. Jarlert, R. Altnurme, “The Estonian Evangelical Lutheran Church and the Soviet Union after the Second World War”, *Kyrkohistorisk arsskrift* (2004): 96. Norāda, ka J. Kivi pēc būtības rīkojas nelikumīgi daudzos procesos, piemēram, nelikumīgi aizslēdzot draudzes, kas pēc *dvacatkas* principa būtu drīkstējušas strādāt.

40 John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States 1953–1993* (Cambridge: Cambridge University press, 1994), 34.

nedz čekas simpātijas ar vairākiem dievkalpojumiem nedēļā neizpelnījās, to ilustrē arī čekas represijas pret hernhūtiešu draudzēm Sāremā un Hījumā.

Sadarbību ar čeku veicināja tās pašas metodes, kuras bija piekoptas visā PSRS un LPSR, – iebiedēšana, represijas, uzaicinājumi uz “Pelēko māju” Tartu<sup>41</sup> vai čekas galveno ēku Tallinā utt. 1949. gada marta deportācija vēl vairāk mainīja iedzīvotāju attieksmi pret padomju varas iestādēm, sadarbība ar čeku tika skatīta kā iespēja izdzīvot staļinisma terora laikā. Garīdzniekus, kuri piekrita kļūt par ziņotājiem vai aģentiem, tāpat bieži sociāli diskreditēja vai tiesāja, jo paranoiskais padomju aparāts neuzticējās tādiem, kas iepriekš bija izrādījuši negatīvu vai neitrālu attieksmi un pēkšņi izvēlas sadarboties. Piemēram, Kivi par prāvestu Henu Untu raksta, ka “viņa pretpadomju darbība bija slēpta ar ārēju uzticību, iesaistoties padomju sociālajā dzīvē”<sup>42</sup>.

Pirmie iespaidi par Latvijas un Igaunijas baznīcām pilnvarotajiem bija, protams, negatīvi. Vieni no pirmajiem ziņojumiem, ko Maskavai par LELB sūta RKLP pilnvarotais V. Šeškens, ir tādi, ka tās faktiskais vadītājs K. Irbe ir “bezkompromisu cilvēks” un ka līdz Kurzemes jautājuma atrisināšanai viņu varētu pieciest, bet pēc pilnīgas Latvijas atbrīvošanas vajag rezerves kandidatūru [..].<sup>43</sup> Irbes un Šeškens attiecības noteikti neuzlaboja Irbes noliedzošā attieksme pret vajadzību ziņot RKLP par vācu noziegumiem un luterāņu apspiešanu vācu okupācijas laikā, jo Irbe tādus nevarēja atminēties<sup>44</sup>, un viņa sprediķi par mežabrāļiem jeb tiem, kuri nav ar viņiem, bet ir tālu cīnoties par taisnību<sup>45</sup>, tāpēc Šeškens ziņo, ka tikai 2% luterāņu ir uzticīgi padomju varai, un vaino Irbi iedzīvotāju pārāk lielā evaņģelizācijā.<sup>46</sup> Par EELK darbību nacistu laikā un situāciju īsi pēc Otrā pasaules kara pilnvarotais J. Kivi ziņoja, ka [igauņu] luterāņu baznīca nekad nav meklējusi sadarbību ar sociāli un politiskām progresīvām grupām, tā vietā saistījusi sevi ar reakcionāriem spēkiem un elementiem<sup>47</sup>. Kivi sūdzējās, ka Padomju armijā tika iesaukti tikai seši igauņu mācītāji, vairāki mācītāji nacistu un padomju varas nomaiņas laikā ir atbalstījuši mežabrāļus.<sup>48</sup> Pēc tam viņš norāda, ka Igaunu [evaņģēliski luteriskā] baznīca

---

41 Rīgas un Peplera ielas stūrī.

42 Goeckel, op. cit., 44.

43 Gintere, S., Zālīte, I. “Ieskats Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vēsturē”, *Ceļš* 1(44) (1992): 98–99.

44 LVA, 1448. f., 1. apr., 239. l., 4.

45 J. Talonens, 16. pielikums. V. Šeškens ziņojums “Par Latvijas Luterāņu baznīcas arhibīskapa pienākumu pagaidu pildītāja K. IRBES pretpadomju noskaņojumu un darbību”. 1945. gada oktobrī.

46 Goeckel, op. cit., 37.

47 Goeckel, op. cit., 13. Ar reakcionāriem spēkiem Kivi saprata gan K. Petsa režīmu, gan nacistu okupāciju, kurā EELK draudzes un mācītāji ir “sadarbojušies ar varu”, lai gūtu sev labumu no valdošā režīma.

48 ERA, R-1989 f., 1. apr., 4. l., 4–5.

[līdz šim] nemaz nav eksistējusi, tā drīzāk ir vācu [ev. lut.] baznīca, ar vācu uzskatiem un domām, tikai igauņu valodā<sup>49</sup>. No 1944. līdz 1946. gadam RKLP pilnvarotais Kivi un tā padotie izvērtēja visas konfesijas un reliģiskās kustības Igaunijā, to ietekmi uz cilvēku dzīvi. Viens no galvenajiem secinājumiem bija – lai gan ev.-lut. baznīca kara laikā bija zaudējusi milzīgus cilvēkresursus un bija novājināta vadības līmenī, tai vēl joprojām bija pārāk liela ietekme uz cilvēku reliģiozitāti un Maskava un galvenais Komunistiskās partijas galvenais ideologs A. Ždanovs nebija apmierināti ar šo situāciju.

### **Baznīcas vadības maiņa – jaunie arhibīskapi Gustavs Tūrs un Jāns Kīvits**

Nākamais sovetizācijas process bija Latvijas un Igaunijas luterāņu baznīcas vadības maiņa, pilnvarotajiem bija uzdevums atrast tādas baznīcas augstākās amatpersonas, kuras bija piemērotas padomju varai. Piemērotas – ar nevainojamu vai vismaz ciešamu reputāciju līdzšinējā darbībā, augstu konformisma pakāpi un vēlmi (dažādu motīvu vadīti) sadarboties ar padomju varu un RKLP. Izvēles iespējas gan bija ierobežotas, un RKLP nācās sadarboties ar tiem, kuri bija pieejami un pret kuriem vērstās “pie-runāšanas metodes” strādāja. Autore uzskata, ka liela nozīme sovetizācijā bija tieši arhibīskapiem, jo viņu vadībā un sadarbībā gan ar RKLP, gan baznīcas amatpersonām un luterāņiem baznīcas piedzīvoja milzīgas pārmaiņas, jaunā baznīcas vadība nāca no baznīcas iekšienes, nevis tika izvēlēta laicīga persona. Tādējādi padomju varai bija attaisnojums izmaiņām baznīcas formā un būtībā – pie vadības taču ir viņi paši – latviešu un igauņu mācītāji. Latvijā pirmais padomju ev.-lut. baznīcas arhibīskaps bija Gustavs Tūrs, Igaunijā – Jāns Kīvits seniors.<sup>50</sup>

Abu arhibīskapu ceļš uz jauno amatu pēc valstu okupācijas bija līdzīgs, taču G. Tūra vervēšana un iepriekšējās Virsvaldes nomaiņa 1946. gadā noderēja kā piemērs Igaunijas notikumiem 1948. gadā. Izmaiņu nepieciešamību LELB Virsvaldē noteica PSRS reliģijas politika kā tāda, taču V. Šeškens pieredze ar Kārli Irbi un citiem pretpadomju elementiem lika risināt šo jautājumu pēc iespējas ātrāk. Jaunā arhibīskapa meklējumi sākās jau 1945. gadā, kad V. Šeškens komunikācija ar K. Irbi<sup>51</sup> un citiem “vecā kursa” Virsvaldes locekļiem bija cietusi neveiksmi.<sup>52</sup> Šeškens ieteikums K. Irbem brīvprātīgi atteikties no arhibīskapa vietas izpildītāja 1945. gada pavasarī varētu paglābt Irbi no

---

49 Goeckel, op. cit., 13.

50 Jāns Kīvits (1906–1971) bieži tiek minēts kā Jāns Kīvits seniors, jo viņa dēls Jāns Kīvits jaunākais (1940–2005) arī kļuva par mācītāju, vēlāk arī par EELK arhibīskapu (1994–2005). Šeit un turpmāk ir runa par Jānu Kīvitu senioru.

51 LVA, 1448. f., 1. apr., 239. l., 52–53.

52 LVA, 1448. f., 1. apr., 241. l., 3–5.



vēlākajām represijām, taču K. Irbe atteicās atstāt amatu, cerot un principiāli gaidot Teodora Grīnberga un Edgara Berga atgriešanos.<sup>53</sup> RKLP pilnvarotais ziņoja Maskavai par nepieciešamību mainīt baznīcas vadību, un šāda iniciatīva tika apstiprināta.<sup>54</sup> 1945. gada beigās un 1946. gada sākums pilnvarotajam V. Šeškenam bija darba un spriedzes pilns laiks. Bija pasliktinājusies situācija starp PSRS un pārējo pasauli, bija nepieciešams apstiprināt to, ka Latvijā un PSRS nenotiek nekāda reliģijas apspiešana, ar K. Irbi šāda prezentācija nebija iespējama, viņš atklāti iestājās pret padomju varu un tās attieksmi pret baznīcu. Bija nepieciešams gatavot apsūdzības pret K. Irbi, A. Siļķi un P. Rozenbergu un vienlaikus meklēt jaunu, padomju varai lojālāku un vieglāk vadāmu arhibīskapa vietas izpildītāju, kurš nekonfliktētu ar RKLP un veicinātu, nevis bremsētu sovietizāciju. Tika meklēti starpkaru perioda mācītāji, kuri nebija sevi kompromitējuši nacistu laikā, tādi, kuriem bija pieredze un saistība ar Virsvaldes darbību. Šāds kandidāts atradās – Gustavs Tūrs<sup>55</sup> bija vienīgais Latvijā palikušais baznīcas Virsvaldes plenārsēdes loceklis<sup>56</sup>, kas bija ievēlēts 1928. gada un 1931. gada sinodē. 1946. gada februārī arestēja K. Irbi un pārējos Virsvaldes locekļus, pret kuriem tika vērstas apsūdzības, un G. Tūra “politiskā” karjera varēja sākties.<sup>57</sup>

Mācītājs Gustavs Tūrs<sup>58</sup> dzimis 1890. gada 24. maijā Praulienas pagastā astoņu bērnu ģimenē. Mācījies ģimnāzijās Rīgā un Pēterburgā, 1910. gadā uzsācis studijas Tartu Universitātē jurisprudences nodaļā, vēlāk sācis studēt teoloģiju.<sup>59</sup> 1918. gadā mācības pārtraucis, 1920. gadā ordinēts par mācītāju. Pirmā stabilā kalpošanas vieta bijusi Bauskas evaņģēliski luteriskās baznīcas latviešu draudze, paralēli strādājis arī par ticības mācības skolotāju Bauskas ģimnāzijā un pildījis 13. Bauskas aizsargu pulka mācītāja pienākumus.<sup>60</sup> J. Talonens norāda, ka nepabeigto mācību dēļ Tūra teoloģis-

---

53 LVA, 1448. f., 1. apr., 241. l., 3–5.

54 J. Talonens, 16. pielikums. V. Šeškens ziņojums “Par Latvijas Luterāņu baznīcas arhibīskapa pienākumu pagaidu pildītāja K. Irbes pretpadomju noskaņojumu un darbību”. 1945. gada oktobrī.

55 LVA, 1448. f., 1. apr., 241. l., 3.

56 Rozentāls, op. cit., 99–101.

57 LVA, 1448. f., 1. apr., 241. l., 3–5. V. Šeškens ziņo, ka Gustavs Tūrs jau pošas ar visu savu sadzīvi no Alūksnes, lai pildītu arhibīskapa vietas izpildītāja pienākumus Rīgā.

58 Autore lieto uzvārda versiju “Tūrs”, saglabājot iepriekšējā historiogrāfijā lietoto tradīciju. A. Urtāns norāda, ka Tūram personu apliecinošos dokumentos lietoti abi uzvārdi Turss–Tūrs, taču autore par to pārliecināties šobrīd nevar. Tāpat “Turss” tiek bieži lietots starpkaru un trimdas periodikā, atsakoties lietot padomju laikā pieņemto formu “Tūrs”. Būtību tas nemaina, taču ir svarīgi saprast, kāpēc dažādos avotos parādās dažādas uzvārda versijas.

59 Aigars Urtāns, “Mācītājs Gustavs Tūrs bija pretrunīga personība”, *Bauskas Dzīve*, 17. februāris (1999): 8. Turpinājums, 24. februāris (1999): 8.

60 Talonens, op. cit., 62.

kās zināšanas esot bijušas nepilnīgas.<sup>61</sup> Ģimnāzijas laikā, kad Tūrs pildīja skolmeistara u. c. pienākumus, viņš aizrāvēs arī ar Austrumu reliģijām, dievturību. Politiskajā piedērbībā esot bijis nacionāli noskaņots, pēc K. Ulmaņa īstenotā apvērsuma Tūra sprediķos bijuši aizlūgumi par Vadoni un citiem ievērojamiem valsts vadītājiem. Vecākie Bauskas iedzīvotāji G. Tūru atceras kā smalku, ar manierēm apveltītu cilvēku, kas vienmēr labi ģērbies un kam paticis ceļot un baudīt dzīvi.<sup>62</sup> Tas, iespējams, novedis G. Tūru pie alkatības, un ap 30. gadu vidū viņš pieprasījis par savu darbu neadekvātu ziedojumu apjomu, 1939. gadā LELB Virsvaldē nonākušas sūdzības par viņu un sāka izmeklēšana. Izmeklēšanu par piemērotību amatam pārtrauca 1940. gada okupācija, tāpēc nav skaidrs, vai sūdzības par Tūra alkatību ir patiesas.<sup>63</sup>

Analizējot Gustava Tūra biogrāfiju līdz periodam, kad viņš sāka pildīt arhibīskapa pienākumus, var novērot oportūnismu, kuru ar lielu prieku Tūram pārmeta trimdas garīdzniecība un sabiedrība<sup>64</sup>, taču arī LPSR bijušās draudzes un darbavietas gluži mierā ar viņa spēju mainīt politiskos uzskatus nebija. Novērojumi par vēlēšanos dzīvot grezni, neprognozējama, pat ekscentriskā rīcība tiks pārmesta vēlāk arī no padomju puses.<sup>65</sup> Tas var liecināt par to, ka Tūra uzvedība un raksturs tiešām tādi arī bija. Historiogrāfijā līdz šim G. Tūrs vērtēts pēc viņa darbiem un pēc tā, kā viņš sadarbojies ar padomju varu, taču arī viņa uzvedība starpkaru periodā, pirmajā padomju okupācijā un vācu laikā liecina par kolaboracionismu un tiekšanos atrasties varas pozīcijās. Roberts Feldmanis, cienot G. Tūra darīto viņa labā, par “sarkano arhibīskapu” izteicies vislaipnāk, minot, ka arhibīskaps vienmēr bijis laipns, intelīģents un rūpējies par savām draudzēm.<sup>66</sup> Sadarbība ar čeku nekur nav pierādīta, tomēr ir pilnīgi skaidrs, ka G. Tūrs sadarbojās ar padomju varu un čeku, citādi 1946. gada karjeras izmaiņas nebūtu iespējamas.

1944. gadā, vācu karaspēkam atkāpjoties, Igauniju pameta arhibīskaps Johans Keps un lielākā daļa Virsvaldes. Par arhibīskapa v. i. kļuva Antons Elarts, taču 1944. gada novembrī padomju drošības iestādes viņu apcietināja. Par arhibīskapa pienākumu izpildītāju tika iecelts Augusts Pāns, kurš, darbojoties baznīcas organizatoriskajā

---

61 “Mācītājs Gustavs Tūrs bija pretrunīga personība”, *Bauskas Dzīve*, 17. februāris (1999): 8. Turpinājums, 24. februāris (1999): 8.

62 “Kas ir Gustavs Turss un kāpēc padomju vara viņu izmanto saviem nolūkiem”, *Laiks*, 31 jūlijs (1957): 5.

63 Ibid.

64 “Gustavs Turss ievēlēts par “archibīskapu””, *Latviešu ziņas: Latvian news*, 8. aprīlis (1948): 2; “Divi brāļi – Tursi. No atmiņu krājuma “Dzintara krastā””, *Latvija Amerikā*, 18. aprīlis (1959): 6.

65 1967. gadā tālaika RKLP pilnvarotais Prolets Liepa ziņoja, ka “G. Tūrs kļuvis visviegli aizkaitināms un neiecietīgs, sākusi izpausties lielummānija un domas par savu neaizvietojamību”. LVA, 1419. f., 2. apr., 7. l., 70.

66 Roberts Feldmanis, *Dr. theol. Gustavs Turss Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Archibīskaps*, [http://www.robertsfeldmanis.lv/lv/?ct=teologiski\\_raksti\\_2&&fu=a&id=7](http://www.robertsfeldmanis.lv/lv/?ct=teologiski_raksti_2&&fu=a&id=7) (skatīts 14.05.2021.)

komitejā, pārņēma baznīcas un Virsvaldes vadību. 1945. gada janvārī tika ievēlēta pagaidu Virsvalde un pagaidu arhibīskaps,<sup>67</sup> A. Pāns savu amatu pildīja līdz 1948. gadam. 1948. gadā RKLP pilnvarotais, sadarbojoties ar Maskavu, nolēma, ka ir nepieciešams jauns arhibīskapa vietas izpildītājs, – pēc konfliktiem ar Pānu par tādiem procesiem kā iesvētīšana un īpašumu nacionalizācija. Kivi ziņoja, ka pašreizējā Virsvalde ar arhibīskapu “tikai izsakās patriotiskos toņos, [..], neizmanto vārdus “padomju vara”, “padomju valsts”, tā vietā lieto vara un valsts”<sup>68</sup>. Tika meklēti jauni iespējamie arhibīskapi, kā piemērots kandidāts atradās Viru apriņķa prāvests, kuru ļoti ātri pārvietoja uz Tallinu, lai realizētu jaunās Virsvaldes un arhibīskapa nomaiņu.<sup>69</sup>

Mācītājs Jāns Kīvits (*Jaan Kiivit*) seniors dzimis Tuhalanē, Viljandi apriņķī, 1906. gadā dzirnavnieku ģimenē. Pēc mācībām Viljandi ģimnāzijā Kīvits devies studēt teoloģiju Tartu Universitātē. Ģimenes locekļi par Kīvita ambīcijām izteikuši kritiku, jo viņš nemācējis ne izteiksmīgi runāt, ne dziedāt. Studiju gaitās Tartu Universitātē esot bijis jautrs un aktīvs students<sup>70</sup>, bet nepievērsis lielu uzmanību studijām. Ģimnāzijas un studiju laikā aizrāvēis ar kreisajām idejām, lasījis Nīči, Šopenhaueru un stoiķus, pievērsies Bībeles studijām, lai gūtu atbildes, kuras interesē pašam par savu dzīvi.<sup>71</sup> No 1925. līdz 1932. gadam turpinājis mācības, 1933. gadā arhibīskaps Johans Kuks ordinējis Kīvitu par mācītāju. Kalpošanu uzsācis Jehvi draudzē par vikāru, vēlāk pārcelts uz Emmastes draudzi Hījumā. No 1933. līdz 1948. gadam kalpojis Viru-Jāgupi draudzē, 1940. gadā kļuvis par prāvesta vietas izpildītāju Viru apriņķī, no 1940. līdz 1948. gadam bijis Viru apriņķa prāvests.<sup>72</sup> Jāna Kīvita kalpošana dažādās draudzēs un EELK amatu ieņemšana starpkaru periodā, kā arī Tartu Universitātes absolvēšana – tas vēlāk, arhibīskapa laikā, padarīja Kīvitu par uzticamāku personu arī trimdas igauņiem, kur, kā norāda prof. Elmārs Salumā, “viņš bija ļoti populārs un pārspēja citus igauņu teologus”<sup>73</sup>. Jānam Kīvitam, atšķirībā no Gustava Tūra, izveidojās ģimene, piedzima pieci bērni, dzīve netika ierauta nemitīgos skandālos, biogrāfijās nav aprakstīti mēģinājumi bēgt no Igaunijas kara laikā.<sup>74</sup>

---

67 EELKAA, 1.1. 100. 32–39. 1946. gada 30. janvāra Virsvaldes protokols, kurā tiek apskatīti notikumi no 1944. līdz 1946. gadam, 1946. gada plāns EELK, protokolu noslēdz A. Pāns, F. Jirgensons.

68 ERA, R-1989 f., 1. apr., 4. l., 5; Goeckel, op. cit., 44.

69 Goeckel, op. cit., 33.

70 Vairāku studentu biedrības biedrs – *Akadeemilisse Usuteadlaste Seltsi* (Akadēmiskā teologu biedrība) un *Akadeemilisse Filosoofia Seltsi* (Akadēmiskā filozofijas biedrība).

71 <https://et.info-about.info/22175/1/jaan-kiivit-seenior.html>

72 *Jaan Kiivit*, <https://www.geni.com/people/Jaan-Kiivit/6000000005041714250>

73 Goeckel, op. cit., 33.

74 ERA, R-1989 f., 2. apr., 3. l., 60.

1948. gadā RKLP aktīvas darbības rezultātā J. Kīvits pārcelts uz Tallinas apriņķi, kur kalpojis par Tallinas apriņķa prāvestu, līdz 1949. gada 2. februārī ievēlēts par arhibīskapu. Pirms kļūšanas par arhibīskapu J. Kīvits ir komunicējis ar arhibīskapu G. Tūru par to, kā vadīt baznīcu, abu attiecības bija orientētas uz sadarbību. Piemēram, 1949. gada EELK Virsvaldes 23.–24. oktobra sēdē<sup>75</sup> piedalījās arī G. Tūrs un G. Šaurums, kuri apsveica EELK un jauno arhibīskapu, vēlot daudz darba sociālisma garā.<sup>76</sup> Sēdē piedalījās arī RKLP pilnvarotais J. Kivi. 1948. gadā, čekas savervēts, darbojies ar segvārdu Juri I.<sup>77</sup> Historiogrāfijā autore nav atradusi J. Kīvita sadarbības ar čeku vērtējumu, viņa sadarbība drīzāk tiek raksturota vai pieminēta pašsaprotamā sadarbībā ar padomju varu, ko pagērēja viņa ieņemamais amats un laikmeta realitāte.

1946. gada 21. februārī tika apcietināti iepriekšējie Virsvaldes locekļi K. Irbe, A. Siļķe un P. Rozenbergs, par galveno apsūdzību uzrādot nevēlēšanos sadarboties ar padomju varu, esot ev.-lut. baznīcas Virsvaldē.<sup>78</sup> K. Irbes ilgstošie konflikti ar V. Šeškenu,<sup>79</sup> A. Siļķes neveiksmīgā čekas aģenta karjera<sup>80</sup> un prāvesta P. Rozenberga sūdzības RKLP pilnvarotajam par savu kolēģu apcietināšanu rezultējās ar viņu apcietināšanu, apsūdzot tos pretpadomju noskaņojumā.<sup>81</sup> “Vecais kurss” bija kapitulējis, un divu gadu laikā RKLP darbība bija panākusi pirmskara amatpersonu diskreditēšanu, iebiedēšanu, savervēšanu un arestēšanu.

Pēc Virsvaldes locekļu apcietināšanas vienīgie LELB Virsvaldes locekļi bija palikuši prāvests A. Virbulis<sup>82</sup> un kasieris K. Šlosbergs. 1946. gada 8. martā Virsvaldes sēdē Rīgā,

---

75 EELKKA, 1.1.101., 1.– 41.

76 EELKKA, 1.1.101., 3.

77 Geockel, op. cit., 53.

78 Andris Bergmanis, “Latvijas evaņģēliski luteriskā baznīca no 1944. gada līdz 1968. gadam” // *Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu latviešu teologu raksti*, I. (Rīga: Zvaigzne ABC, 2005), 312.

79 Piemēram, K. Irbe ceļoja pa Latviju un apmeklēja draudzes bez saskaņošanas ar RKLP pilnvaroto. LVA, 1448. f., 1. apr., 239. l., 52–53. Konflikti ar V. Šeškenu par bērnu liturģiju svētdienās, kurā K. Irbe esot izteicies “Nu tad mūs vajag iesēdināt! Jo izmainīt kārtību, kas ir no seniem laikiem, nevar!”; Bergmanis, op. cit., 310; LVA, 1448. f., 1. apr., 239. l., 55.

80 LVA, 1448. f., 1. apr., 239. l., 4.

81 1946. gada 25. jūnijā bijušie Baznīcas vadītāji tika tiesāti, Irbe un Siļķe saņēma 10 gadus cietumsoda spaidu nometnē, Rozenbergs – piecus. Ir izskanējuši apgalvojumi, ka G. Tūrs mēģinājis mīkstināt vadītāju saņemtos sodus, taču arhīvā tas neatklājas, arī trimdas prese to neapstiprina. Irbi nosūtīja uz Karagandu, Siļķi uz Vorkutu. Ēriks Mesters, *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vēsture (1944–1990)* (Rīga: Klints, 2005), 17–18.

82 Par A. Virbuļa nozīmīgumu līdz šim historiogrāfijā rakstīts maz, taču jāatzīmē, ka G. Tūra kandidatūru par nākamo arhibīskapu ietekmēja A. Virbuļa saistība ar G. Tūru – abi bijuši studentu korporācijas *Lettonia* biedri un seni draugi. A. Virbulis sadarbojās ar V. Šeškenu nākamā arhibīskapa izvēlē. Talonens, op. cit., 59–60; *Album Lettonorum 1870–1930* (Rīga: Lettonia, 1930), 92, 99.

piedaloties Virsvaldes locekļiem, par vēl vienu locekli tika ievēlēts mācītājs Gustavs Tūrs. Virsvalde ievēlēja Tūru par arhibīskapa vietas izpildītāju, Virbuli – par Virsvaldes priekšsēdētāja vietnieku, Šlosbergu – par Virsvaldes ģenerālsēkretāru.<sup>83</sup> 1946. gada jūnijā pēc A. Virbuļa nāves viņa amatu ieņēma G. Šaurums, Revīzijas komisijā ievēlēts P. Kleperis. Pēc visām izmaiņām LELB vadībā bija Tūrs, Kauliņš, Kleperis un Šaurums, visu izmaiņu veikšanā klāt bija RKLP pilnvarotais V. Šeškens, kurš apmierināti ziņoja Maskavai, ka LELB vadība ir nomainīta.<sup>84</sup>

No 1946. gada marta notika vairāki procesi: 1) Gustava Tūra ievēlēšana arhibīskapa v. i. amatā; 2) LELB ekonomiskā stāvokļa apzināšana un mēģinājumi to uzlabot; 3) gatavošanās LELB Satversmes labošanai un Ģenerālajai sinodei 1948. gada martā.

Gustava Tūra pirmie soļi arhibīskapa amatā bija LELB organizatorisku jautājumu atrisināšana – baznīcas vadības iecelšana, dievnamu un kapu apsaimniekošana, draudžu pārreģistrācijas process kopā ar RKLP. Komunikācija ar luterāņiem visā Latvijā G. Tūram sākās ar aicinājumu ziedot kara bāreņiem,<sup>85</sup> ar Padomju Latvijas luterāņu apsveikšanu Lieldienās ar apkārtrakstu, kurā jaunais arhibīskaps padomju garā uzrunāja luterāņus un norādīja uz Otrā pasaules kara postu un vāciešu noziegumiem, vairākām LPSR esošām sociālajām problēmām – pārlieku alkohola lietošanu, darba roku trūkumu u. c.<sup>86</sup>

Tomēr galvenais uzdevums ev.-lut. baznīcas sovietizācijā šajā laika posmā bija Latvijas PSR evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversmes izveidošana. Jau 1947. gadā arhibīskapa v. i. un baznīcas vadība sāka gatavoties Ģenerālajai sinodei, kurā G. Tūrs kļuva par arhibīskapu ar visām tā pilnvarām un pienākumiem. G. Tūra ievēlēšana Ģenerālajā sinodē par arhibīskapu pabeigtu pāreju no starpkaru perioda LELB ar T. Grīnbergu uz padomju LELB ar G. Tūru kā baznīcas galvu.<sup>87</sup> Jaunpieņemtā LELB Satversme pēc būtības ir juridiski jauns dokuments, kā norāda L. Rozentāls, jaunajai Satversmei ir tikai 1/3 strukturālā un 1/5 saturiskā kontinuitāte ar 1928. gada Satversmi.<sup>88</sup> Analizējot jauno LELB Satversmi, Rozentāls norāda, ka tā ir līdzīga 1929. gada Nolikumam par Krievijas pareizticīgās baznīcas pārvaldi, tādējādi neizbēgami LELB tuvinot luterāņu baznīcu padomju valsts pārvaldes modelim.<sup>89</sup> PSRS akcepts, V. Šeškens "gādība" sinodēs un

---

83 Talonens, op. cit., 62.

84 LVA, 1448. f., 1. apr., 242. l., 7–8.

85 LVA, 1419. f., 2. apr., 7. l., 78.

86 Talonens, op. cit., 65.

87 Līdz šim par Gustava Tūra kā arhibīskapa pozīcijas izpildītāju izteica šaubas trīmdas garīdzniecība, jo Tūrs bija nonācis amatā bez demokrātiskas sinodes un sukcesijas. Tas uztrauca arī pašu G. Tūru ap 1948. gadu. Jautājumus par G. Tūra darbību uzdeva arī viesi no Lielbritānijas 1946. gadā. Bergmanis, op. cit., 317.

88 Rozentāls, op. cit., 105.

89 LVA, 1448. f., 1. apr., 185. l., 133–136; Rozentāls, op. cit., 202.

LELB jauno “kadru atlase” norāda uz to, ka ar 1948. gada Satversmes izmaiņām LELB bija kļuvusi par LPSR “valsts baznīcu”, kur valsts pārvaldes politika un LELB funkcija saplūda. 1947.–1948. gada LELB Virsvaldes nomaiņas procesu un arhibīskapa Tūra ievēlēšanu autore pētījusi savā bakalaura darbā<sup>90</sup>, secinot, ka “Gustavam Tūram pēc pilntiesīgas kļūšanas par arhibīskapu tika dotas tādas tiesības un iespējas ietekmēt luterāņu baznīcu, kādas arhibīskapiem līdz šim nebija iespējamās”<sup>91</sup>. Virsvaldes loma pēc 1948. gada Satversmes pieņemšanas bija tik ļoti mazināta, ka sinodes vairs nebija nepieciešams sasaukt reizi trīs gados kā līdz šim. Vēl vairāk – jau pēc pāris gadiem G. Tūram radīšies domas, ka Satversmi vajag koriģēt vēl vairāk, baznīcas pārvaldes grožus koncentrējot arhibīskapa rokās.

Igaunijas Ev.-lut. baznīcas sovetizācija baznīcas vadībā notika vēlāk nekā LELB, taču process bija gaužām līdzīgs, par piemēru ņemot Latviju. Divas atšķirības, kuras vērts uzsvērt EELK vadības nomaiņā, ir 1) Augusta Pāna personība un arhibīskapa vietas izpildītāja darbs no 1944. līdz 1948. gadam, 2) piemēra ņemšana no Latvijas un komunikācija abu ev.-lut. baznīcu starpā baznīcas vadības nomaiņas procesā.

1944.–1946. gadā EELK baznīcas vadība centās sadarboties ar RKLP pilnvaroto savu interešu īstenošanai, taču, kā aprakstījis R. Altnurme, gan EELK vadības attieksme ir bijusi noliedzīga pret varu, gan RKLP pilnvarotais ar savām tiesībām ierobežot baznīcu darbību Igaunijā tai licis dažādus birokrātiskus šķēršļus.<sup>92</sup> Piemēram, ir pieprasījis izstrādāt nākamā gada plānu un to ievērot, dziļāk paskaidrot jebkurus baznīcas vadības sanāksšanas iemeslus u. c. Šāds “gada plāna” svarīgums LELB komunikācijā ar V. Šeškenu gandrīz vispār neparādās, V. Šeškens ir informēts par LELB plāniem, vismaz spriežot pēc arhīva materiāliem, pat bez “gada plāna” pieejamības, pat ja tāds bija izstrādāts. Piemēram, 1946. gada 30. janvāra EELK Virsvaldes sēdē viens no dienas kārtības punktiem ir “iepriekš uzskatie jautājumi” no 1945. gada, kas būtu jāturpina 1946. gadā.<sup>93</sup>

Šajā aspektā ir svarīgi iezīmēt A. Pāna lomu EELK sovetizācijā šajā laikā. A. Pāns kļuva par arhibīskapa v. i. 1944. gadā ar padomju varas akceptu, taču pēc šī notikuma sadarbšanās ar RKLP acīmredzami nav bijusi veiksmīga, jo no 1946. gada A. Pāna ietekme EELK jautājumos kļūst arvien mazāka, ziņojumi par Pānu – negatīvāki. To varētu skaidrot ar diviem iemesliem: 1) A. Pāns *tiesām* neattaisnoja RKLP priekšstatus par to, kādam ir jābūt ev.-lut. baznīcas galvai un kādā veidā ir jāīsteno padomju politika reliģijas jautājumos; 2) pēc RKLP pilnvarotā Latvijā pieredzes ar K. Irbi un viņa atklāto

---

90 Diāna Grīnvalde, *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskapa Gustava Tūra darbība 1948.–1954. Bakalaura darbs* (Rīga: LU VFF, 2018), 28–30.

91 *Ibid.*, 32.

92 Riho Altnurme, *Eesti evaņģēliumi luteriusu kirik ja noukogude riik 1944–1949* (Tartu: Tartu Ulikooli, 2000), 205.

93 EELKKA, 1.1.100., 32.

nesadarbošanos Maskava nolēma šos “starpposmus” likvidēt un, tiklīdz bija iespēja ievēlēt arhibīskapu, izvēlējās jaunus, padomju politikai un ideoloģijai piemērotus kadrus, kuri skaidri apzinās viņu jaunā amata “cenu”. Autore piekrīt otrajam variantam, taču nav atradusi arhīvos ziņojumus uz Maskavu vai no Maskavas par to, ka Pāns būtu tikai pagaidu risinājums, ir tikai negatīvi vispārīgi raksturojumi, līdzīgi kā par K. Irbi. Par attiecību sabojāšanos liecina arī RKLP pilnvarotā asā rīcība arhibīskapa pārvēlēšanu sakarā, kur A. Pāna kandidatūra pat netika izskatīta, vēlākā apcietināšana un tiesāšana.<sup>94</sup>

EELK Virsvaldes un Satversmes nomaiņas procesa aktīvākā fāze iezīmējās pēc prāvesta J. Kīvita un LELB arhibīskapa Gustava Tūra tikšanās 1949. gadā<sup>95</sup>, kur no latviešu puses tika piedāvāts baznīcas Satversmes jaunais projekts (kas bija izstrādāts un apstiprināts RKLP pilnvarotā (Latvijā) vadībā), kuru atbalstīja arī Igaunijas RKLP pilnvarotais.<sup>96</sup> Šajās sarunās tika risināts jautājums arī par arhibīskapa iesvētīšanu un sukcesijas jautājumu, jo PSRS nebija citu arhibīskapu, kas ievadītu J. Kīvitu (un patiesībā arī G. Tūru) amatā, tika apsvērta somu arhibīskapa kandidatūra, zviedru baznīcas arhibīskaps nebija piemērots, jo zviedru ev.-lut. baznīca bija uzņēmusi daudz igauņu mācītāju bēgļu un tas neatbilda padomju nostājai starptautiskās attiecībās ar tagadējo PSRS zemju trimdiniekiem.<sup>97, 98</sup>

1949. gada 23.–24. oktobrī Tallinas katedrālē notika Igaunijas Ev.-lut. baznīcas XIII Ģenerālā sinode. Iepriekšējo mēnešu priekšdarbi bija rezultējušies ar pārliecinātu padomju varas klātbūtni sinodē. RKLP pilnvarotais sveica jauno EELK vadību un novēlēja “šodienas baznīcas padomei panākumus, lai draudžu vēstnieki pildītu savus pienākumus pēc labākās sirdsapziņas”<sup>99</sup>. Sinodē piedalījās arī G. Šaurums un arhibīskaps G. Tūrs, kuri sveikuši jauno arhibīskapu J. Kīvitu.<sup>100</sup> Kīvitu G. Tūrs sveic ar tekstu par brālību un kopīgu uzdevumu gan tautām, gan baznīcām.<sup>101</sup> Kīvits Tūra draudzīgajai uzrunai atbild ar svētību Latvijas draudzēm, brālim amatā un Latvijas valstij, vēlot sadarbību starp Rīgu un Tallinu.<sup>102</sup> J. Kīvits arī nav aizmirsis ciemošanos LEB IX Ģenerālajā sinodē,

---

94 Goeckel, op. cit., 33.

95 LVA, 1448. f., 1. apr., 185. l., 22–24.

96 Ibid., 209.

97 Altnurme, op. cit., 210.

98 Riho Altnurme savā promocijas darbā ir izmantojis Krievijas Federācijas valsts arhīvu, tādējādi viņam ir bijusi pieeja ziņojumiem, kuri citur nav publicēti. Līdzīgi arī R. F. Gekels savā pētījumā ir apvienojis materiālus no Krievijas, Igaunijas un Latvijas arhīviem, veidojot pilnīgāku informācijas analīzi.

99 Altnurme, op. cit., 210–211.

100 EELKKA 1.1.101. EELK XIII Ģenerālās sinodes protokols, 23.–24. oktobris, 1949. gads. Tallina, 1.

101 Ibid., 3.

102 EELKKA 1.1.101. EELK XIII Ģenerālās sinodes protokols, 23.–24. oktobris, 1949. gads. Tallina, 3–4.

kas notika 1948. gada martā un kur to tik laipni uzņēma LELB un Gustavs Tūrs. Pāris dienu pēc Ģenerālās sinodes Kivi ziņo I. Poļanskim par to, kādi ir Satversmes grozījumi, un ka, “neskatoties uz baznīcas popularitāti, baznīca [Sinodes dienā] nemaz nebija tik ļoti apmeklēta”<sup>103</sup>.

Analizējot Igaunijas Ev.-lut. baznīcas Satversmes izmaiņas, Riho Altnurme secina, ka jaunā EELK Satversme pēc būtības ir tāda pati kā 1948. gada LELB Satversme, ar maziem izņēmumiem nosaukumos (baznīcas padome vispārējās sinodes vietā, konsistorija baznīcas pārvaldes vietā u. c. nianses). Altnurme norāda, ka jaunais arhibīskaps īsi pirms sava amata ieņemšanas oktobra beigās izveidoja speciālu padomi, kas veica šīs izmaiņas EELK Satversmē, lai Ģenerālās sinodes otrajā dienā būtu iespējams pieņemt jauno baznīcas kārtību. Komitejā izstrādes procesā darbojies arī topošais J. Kivits.<sup>104</sup> Jauno Satversmi pieņēma XIII Ģenerālajā sinodē vienbalsīgi RKLP pilnvarotā J. Kivi klātbūtnē, tādējādi visiem sinodes klātesošajiem bija skaidra padomju varas nostāja un priekšstats par jauno padomju baznīcu.

Baznīcu darbība RKLP uzraudzībā bija ierobežota un piedzīvoja represijas uz katra soļa, sējot mācītājos un draudžu locekļos bailes un neuzticību un tādējādi diskreditējot luterānisma nozīmi jaunajā padomju sabiedrībā. Par lūzumpunktu uzskatāma 1948. gada LELB jaunā Satversme un 1949. gada EELK jaunā Satversme, pēc kuras baznīcas dēvēja par LPSR vai IPSR Ev.-lut. baznīcām.

Liela nozīme Latvijas un Igaunijas luterāņu baznīcu pārveidošanā ir bijusi personībām, kas tādu vai citādu motīvu dēļ ir izvēlējušās vadīt šīs baznīcas padomju laikā, – Gustavam Tūram un Jānam Kīvitam. Abiem nonākot amatā līdzīgos apstākļos un piedzīvojot RKLP politiku, rīcība amatā un attiecības ar padomju varu līdz 1949. gadam bija salīdzinoši vienādas, izteikta atšķirība sākās no 50. gadu vidus, kad LELB un EELK saskārās ar citiem padomju luterāņu baznīcas notikumiem un procesiem sabiedrībā un attiecībās ar trimdas luterāņiem.

Gustavs Tūrs, lai gan Latvijas historiogrāfijā bieži dēvēts par kolaboracionistu, izrādīja daudz lielāku pretošanos varai visdažādākajos veidos sava amata pilnvaru laikā, kamēr J. Kivita vērtējums bija un ir neitrāls, varētu teikt, pat pozitīvāks, taču tieši J. Kivita pasivitāte noteiktos jautājumos veicinājusi Igaunijas luterāņu baznīcas iznīkšanu un sabiedrības sekularizāciju. G. Tūrs dažkārt uzvedies agresīvi un neparedzami gan no padomju varas, gan no draudžu skatpunkta, bet J. Kivita pasivitāte pat labvēlīgākas reliģijas politikas apstākļos neveicināja baznīcas pašsaglabāšanos, tas redzams turpmākajos arhibīskapa pienākumu pildīšanas gados līdz pat 1967. gadam.

---

103 Altnurme, op. cit., 213.

104 Ibid., 200–201. Apakšnodaļas nosaukums – “Jauns [Satversmes] projekts, kas balstīts uz Latvijas Baznīcas statūtiem”.



Laika posms no 1946. gada līdz 1949. gada beigām dziļi ietekmēja turpmāko baznīcas dzīvi, sākotnēji līdz 1967.–1968. gadam, kad abi arhibīskapi pārstāja pildīt savus arhibīskapa pienākumus, un vēlāk – līdz pat neatkarības atgūšanai Trešās atmodas laikā. Sovietizācijas būtību vieglāk saprast, analizējot arhibīskapu likteni, – tos atrada padomju vara un iecēla amatā, kad viņi bija vajadzīgi, un tos tikpat ātri “noņēma”, kad tie bija kļuvuši pārāk neērti un laikmetam, padomju varai neizdevīgi, – 1967. gadā (J. Kīvitu) un 1968. gadā (G. Tūru). Pat ja arhibīskapiem izdevās īstenot kādu savu ideju un paiet soli nostāk no “partijas līnijas” par labu luterāņiem Latvijā vai Igaunijā, padomju varas stingrā roka bija jūtama visās citās dzīves un ticības jomās. Sovietizācijas sākums bija izdevies – sējot neuzticību un padomju režīmam raksturīgo paranoju baznīcas iekšienē, mierinājuma un ticības stiprināšanas vietai kļūstot par represiju avotu un padomju ideoloģijas ārprāta ruporu.

Nākotnes pētījumiem un citiem pētniekiem autore iesaka turpināt skatīt abu ev.-lut. baznīcu vēsturi kopīgā vēsturiskā un ģeogrāfiskā telpā – transnacionālās vēstures pieejā, mēģinot izprast padomju varas īstenoto politiku un tās ietekmi uz baznīcām līdzīgos apstākļos, tādējādi veidojot tiltu starp daudzajām publikācijām, kas ir par sovetizāciju igauņu un latviešu valodā, taču nesasniedz citus pētniekus un lasītājus. Šī tilta radīšanu, protams, veicinātu publikāciju tulkojumi angļu valodā, jauni pētījumi un Baltijas pētnieku sadarbība dažādos projektos.

## SUMMARY

### Sovietization of Latvian and Estonian evangelical Lutheran churches in 1946–1949

Latvia and Estonia occupied by USSR in 1944–1945 experienced drastic changes regarding religious politics. The aim of this article is to look at these changes – both internal and external – and compare them through transnational approach. Lutheran evangelical churches of LSSR and ESSR went through similar process of adaption to Soviet politics, Latvian church being somewhat of a pilot project of Cult and Religion Council's strategies in Latvia and Estonia.

The paper introduces the relations of LELC and EELC with the Soviet power in different aspects within the period from 1946 to 1949, describing the roles of the CARC commissioners and the archbishops of LELC and EELC in the Sovietization processes, comparing changes of churches in the conditions of soviet socialism.

The activities of churches and archbishops under the supervision of CARC were limited, raising fears and distrust in the clergy and members of the congregations, thereby discrediting the role of Lutheranism in the newly made Soviet community. The new, CARC approved Constitutions of LELC in 1948 and EELK in 1949, could be considered a breaking point in Sovietisation of Lutheran church with archbishops Gustavs Tūrs and Jaan Kīvīt leading the newly made Soviet Lutheran churches under the antireligious conditions.

*Dr. theol.*, LU Teoloģijas fakultātes profesors un vadošais pētnieks,  
LELB mācītājs

# RALFS KOKINS

## KLIMATA PĀRMAIŅAS, EKOLOĢIJA UN TEOLOĢIJA.

ROSINOŠAS PĀRDOMAS PAR TEOLOĢIJAS MISIJU  
MŪSDIENU GLOBĀLO IZAICINĀJUMU KONTEKSTĀ

### **Konteksts, aktuālās situācijas raksturojums**

Šobrīd mūs nodarbina un informatīvo telpu gandrīz pilnībā piepilda SARS-Cov-2 koronavīrusa izraisītās slimības Covid-19 globālā pandēmija, kas vairākos viļņos plosās jau teju divus gadus, upuru skaitam pasaulē sasniedzot

**4,99** miljonus un kopējam saslimušo skaitam **246,2** miljonus (Latvijā 28.10.2021. jau fiksēti 211 702 tūkstoši saslimušo un 3173 mirušo, bet saslimušo un mirušo skaits vīrusa “Delta” mutācijas dēļ vēl turpinās būtiski pieaugt, Latvijai jau oktobrī ierindojoties pirmajā vietā pasaulē vīrusa izplatības ziņā).<sup>1</sup>

Kopumā tiek būtiski iedragāta globālā ekonomika (piedzīvojam lielāko recesiju kopš Otrā pasaules kara), pieaug arī starptautiskās un dažādas sociālās spriedzes, un mēs vēl nezinām, cik dziļas sekas šī pandēmija atstās uz cilvēku garīgo un psihisko veselību.

Eksperti uzskata, ka vistuvākajā laikā (jau šajā ziemā) pasaule piedzīvos dramatisku enerģētisko krīzi, kurai sekos piegādes ķēžu sabrukums un dziļa ekonomiskā katastrofa ar pagaidām vēl neparedzamām sekām.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (skatīts 28.10.2021.)

<sup>2</sup> Stephen Stapczynski, “Europes Energy Crisis is Coming for the Rest of the World, Too”, in *Bloomberg.com*, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2021-09-27/europe-s-energy-crisis-is-about-to-go-global-as-gas-prices-soar?sref=ZAnvU9Cl> (Sept. 27, 2021); David Stanway, “China Energy Crunch Triggers Shutdowns, Please for More Coal”, in *Reuters.com*, <https://www.reuters.com/>

Piedevām nekur jau nav pazuduši arī citi globālie izaicinājumi, kas diezgan tiešā veidā ar to visu saistīti, – klimata izmaiņas, ekoloģiskā krīze, resursu izsīkums, pārapsdzīvotība, arvien vērienīgākais dzīvesveids turīgākajā pasaules daļā, pieaugošā sociālā nevienlīdzība un spriedze. Šādos apstākļos rodas elementārs jautājums, kā mums visiem (kā cilvēcei) turpmāk izdzīvot un sadzīvot.

Cilvēka darbības izraisītās klimata izmaiņas komplektā ar pašreizējā krīzes laika vajadzībām (strauji pieaugošs pieprasījums pēc elektroniskām ierīcēm, mikročipu un pusvadītāju deficīts) nostāda uz izmiršanas robežas neskaitāmas augu un dzīvnieku sugas, līdz ar to enerģijas, pārtikas un dzeramā ūdens nodrošinājums, kā arī elementāra izdzīvošana būs galvenais cilvēces izaicinājums jau vistuvākajā nākotnē.

Daudzi sapņo pēc iespējas ātrāk atgriezties atpakaļ situācijā, kādā tā bija pirms pandēmijas, un teoloģijā saredz nozīmīgu garīgu atbalstu. Tomēr vēlos pasvītrot, ka šāda atgriešanās pilnīgi noteikti ne tikai vairs nav iespējama, bet arī nebūtu vēlama vai veicināma. Daba ar masīvajām klimatiskajām izmaiņām, ar jauniem starpsugu vīrusiem dod skaidru vēstījumu, ka tai ir jau par daudz.

Teoloģija ir viena no nozarēm, kurai būtu jādara viss iespējamais, lai pasaule attaptos no savām bezatbildīgajām ilūzijām un nekad vairs neatgrieztos pirmspandēmijas “normalitātē”.

Mūsu bezatbildīgais, izšķērdīgais, globāli pārlieku mobilais dzīvesveids, kā arī permanenti pieaugošais patēriņš atstāj būtisku iespaidu uz trauslajiem līdzsvāriem dabā. Baudīdams neierobežotu mobilitāti un dzīdamies pēc arvien augstākiem labklājības un ērtību standartiem, cilvēks bezatbildīgi izsmel dabas resursus un iznīcina pats savu dzīves vidi. Tāpat arī cilvēks nespēj risināt arvien dramatiskās pārapsdzīvotības, sociālo netaisnību un nabadzības problēmas. Esam nonākuši punktā, kurā tik ierastajam, līdz šim pašsaprotamajam dzīvesveidam vairs nepietiek uz šīs planētas pieejamo resursu.

Visas modernās cilvēces ideoloģijas (kapitālisms, komunisms, liberālisms, totalitārisms) balstās utopiskos priekšstatos, ka ir iespējama neierobežota izaugsme, attīstība, kāda “saulaina nākotne”. Pašlaik esam attapušies punktā, kurā saprotam – izaugsme vairs nav iespējama,<sup>3</sup> mēs tikai izliekamies vai negribam (ir ekonomiski neizdevīgi un psiholoģiski neērti) to zināt, kā arī atbilstoši rīkoties.<sup>4</sup> Izaugsmei ir skaudras, eksakti aprēķināmas robežas.<sup>5</sup>

---

world/china/china-energy-crunch-triggers-alarm-pleas-more-coal-2021-09-28/ (Sept. 28, 2021) un neskaitāmos citos avotos.

3 Dennis & Donella Meadows, Erich Zahn, Peter Milling, *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Reinbeck: 1973).

4 Ernest U. Von Weizsacker, Anders Wijkman, *Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir überleben wollen, Clube of Rome: Der Grosse Bericht* (München: 2019).

5 Jānis Zaļoksnis, “Izaugsmes robežas” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, Māra Kļaviņa un Jāņa Zaļokšņa redakcijā (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2016), 267–273.

Tad nu teoloģijai būtu jādod nevis viltus cerības par atgriešanos bijušajā un ierastajā “normalitātē”, bet gan jāveicina pārmaiņas domāšanā, kas radikāli maina mūsu attieksmi un dzīvesveidu. Teoloģija vairs nedrīkst atbildēt uz aktuālo reliģisko pieprasījumu garīgās dzīves “bagātināšanai”, tās aktuālais uzdevums to drīzāk nostādīs ļoti nepopulārās pozīcijās.

Teoloģijā vēl joprojām par maz apskatīta izaugsmes un tās robežu problemātika.<sup>6</sup> Postpadomju telpā mēs daudz par maz apzināmies, kādu izaicinājumu, problēmu un morālo dilemmu priekšā šobrīd atrodas cilvēce.

Tuvākajos gados jautājums nebūs par aizgājušās lietu kārtības un iepriekš uzsāktās izaugsmes atjaunošanu, bet gan par elementāru izdzīvošanu. Ņemot vērā klimatisko izmaiņu ietekmi uz valstīm un reģioniem, būs nepieciešamas lielas pūles, lai pasaule neieslīgtu bezgalīgos karos, haosā un postā. Lai izdzīvotu un sadzīvotu, cilvēcei var palīdzēt tikai visnotaļ radikāli, kompleksi risinājumi globālā līmenī, cīnoties ar egoismu, alkatību un sociālo nevienlīdzību. Nākotne ir iespējama tikai ar nosacījumu, ka pārtikusī pasaules daļa atsakās no ierastajiem labklājības, ērtību, kā arī līdz šim ierastajiem tiesību un “brīvību” standartiem – no ierastās izšķērdības, dārgajām izklaidēm, kā arī no neprātīgās globālās mobilitātes.

Tagad ir jādara viss, lai cilvēki būtu motivēti mazāk ceļot, domāt un rīkoties globāli un dabai draudzīgi, pārtikt lokāli un savā starpā censtos būt iecietīgāki, draudzīgāki, labvēlīgāki, solidārāki.

Būs vairāk jāizmanto tehnoloģiju piedāvātās tiešsaistes iespējas, bet ierastie masu pasākumi, daudzu cilvēku pulcēšanās slikti vēdināmās iekštelpās darba, izklaides vai atpūtas nolūkos ir vakardiena, ko nevajadzētu (nebūtu saprātīgi) atjaunot.

Pētījuma mērķis nav dot padziļinātu tēmu analīzi, bet gan pārdomāt un aktualizēt jautājumu, vai un kā mūsdienu teoloģija var palīdzēt risināt cilvēces aktuālos izaicinājumus. Pārdomas tapušas, izmantojot gan plašāku teorētisku materiālu,<sup>7</sup> gan arī

---

6 Šie svarīgie jēdzieni neparādās pat lielajās teoloģiskajās/reliģiskajās enciklopēdijās, piemēram, TRE (1977–2004). Tikai pēdējā laikā arī Rietumu teoloģiskajā literatūrā šie termini lietoti *Ekoteoloģijas* kontekstā, bet ne vienmēr vērojama neatkarība no populārām sociālām ideoloģijām.

7 Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre* (München: 1985); Erich Fromm, *Haben oder Sein*, 14. Aufl. (Stuttgart: 1984); Bruce Ackermann, *Social Justice in the Libertate State* (NewHeaven CT, 1980); John B. Cobb, “Is It Too Late? A Theology of Ecology”, Revised edition, in *Environmental Ethics Books* (Denton Texas: 1995); Dennis & Donella Meadows, Erich Zahn, Peter Milling, *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Reinbeck: 1973); Ernest U. von Weizsacker, Anders Wijkman, “Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir überleben wollen”, in *Clube of Rome: Der Grosse Bericht* (München: 2019); u. c.

jaunākās teologu publikācijas un starpnozaru diskusijas.<sup>8</sup> Pētījumā tika secināts, ka teoloģija šo jautājumu risināšanā varētu konstruktīvi palīdzēt vairākos līmeņos, jo runa ir par cilvēciskās dabas jeb *ontoloģiskām* jeb dabas (būtības) kategorijām. Svarīgi būtu sniegt nevis jaunas analīzes, bet drīzāk vispār šos jautājumus aktualizēt sabiedrībā, lai tā saprastu mūsu patiesās situācijas nopietnību, kā arī apjaustu iespējamo risinājumu virzienu. Risinājumi būs ļoti kompleksi, tie būs jāatrod visiem kopīgi.

Cilvēces izdzīvošanai nepieciešamā attieksme un rīcība runā pretī cilvēka velmēm un savtīgajai dabai, tā nozīmē atteikšanos no līdz šim ierastā un pašsaprotamā, no infantili egoistiskās individuālisma kultūras, kas nespēj racionāli domāt par līdzcilvēkiem, apkārtējo vidi, kopējo labumu. Mūs visvairāk apdraud ekonomika, kas funkcionē tikai ar nemitīgas izaugsmes nosacījumu,<sup>9</sup> mijiedarbojoties ar permanenti augošu pieprasījumu. Teoloģijai apzināti jāveicina labprātīga atteikšanās, lai mainītu bezjēdzīgi augošā patēriņa paradigmas. Nākotnes dzīves modeļi nav atraujami no sabiedrību transformējošas reliģiskās un morālās dimensijas, tiem jābūt ne tikai ilgtspējīgiem, bet arī cilvēciskiem un kvalitatīviem.

## Mūsdienu cilvēces akūtie izaicinājumi

### *Pārapdzīvotība*

Planētas iedzīvotāju skaits jau sasniedzis 7,9 miljardus,<sup>10</sup> un 2050. gadā tas varētu pārsniegt 10 miljardu atzīmi.

Planētas resursiem ir skaudras robežas, ekosistēmas ir ļoti trauslas.

Daži “kreiso” ideoloģiju pārstāvji gan tiecas uzskatīt, ka pārapdzīvotība esot tikai mīts, citi atkal brīdina, ka pārapdzīvotības kritiskā robeža (7 miljardi) ir jau sasniegta vai pat pārsniegta.<sup>11</sup>

Ja biomasas apjoms un resursi planētas vēsturē ir diezgan eksakts un galīgs lielums, tad var aptuveni izrēķināt, cik cilvēkiem kādā materiālās labklājības līmenī resursu pietiks un cik ilgu laiku.

---

8 Markus Vogt, *Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen* (Herder Verlag, 2021); Eberhard M. Pausch, “*Ceterum censeo*” – *Denkanstöße für Theologie und Kirche* (Berlin: 2018); Eberhard M. Pausch, *Jesus, Hauptdarsteller Gottes? Inszenierung als Schlüssel für einen vernunftgemässen Glauben* (Berlin: 2019); Volker Jung, *Digital Mensch bleiben* (München, 2018); u. c.

9 Par izaugsmes problemātiku: Michael Kopatz, *Ökoroutine* (München: Oekom Verlag, 2018), 40–45.

10 ANO dati; <https://www.worldometers.info/world-population/> (skatīts 28.10.2021.) Iedzīvotāju skaits bijis samērā konstants visā zināmajā vēsturē, bet no 20. gs. 50. gadiem līkne ir strauji augoša (no 2,7 miljardiem 50. gados līdz 7,8 miljardiem 2021. gadā).

11 Sk. arī Dienvidāfrikas filosofa Benatara *antinatālisma* idejas grāmatā: David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford University Press, 2006).

Patlaban pasaules ekosistēmas nav galīgi sagrautas vienīgi tāpēc, ka tikai viena relatīvi maza planētas iedzīvotāju daļa dzīvo Rietumu sabiedrībai tik ierastajos labklājības standartos, bet vairums ir ļoti nabadzīgi. Nabadzīgā pasaules daļa arī vēlas sasniegt tādu labklājības līmeni kā bagātākajās valstīs. Pacelt nabadzīgā vairākuma dzīves līmeni neļauj arī ierobežotie resursi, tāpēc vienīgais risinājums būtu bagātākajā pasaules daļā labprātīgi atteikties no ierastajiem labklājības, patēriņa, mobilitātes, izklaides u. c. standartiem, kamēr vēl to iespējams izdarīt mierīgā veidā.

### **Klimata izmaiņas**

Zinātnieki ar lielām bažām vēro agrāk neredzētas klimatiskās anomālijas, arvien biežākos klimatiskos ekstrēmumus.<sup>12</sup>

Piemēram, pēdējos gadus ap ziemas saulgriežiem virs Ziemeļpola (aiz polārā loka) vērojams bezvējš un +25 °C karstums.

2021. gada februārī virs arktiskajiem apgabaliem esošais “polārais virpulis” (*Polar Vortex*, ap Ziemeļpolu rotējošs zema spiediena arktiska gaisa apgabals, kas atbild par ziemeļiem ierastajiem laikapstākļiem ziemeļu puslodes ziemeļu daļā) neskaidru iemeslu dēļ ir sadalījies gabalos un dažādās planētas vietās aizplūdis neredzēti tālu uz dienvidiem, nesdams visā vēsturē vēl neredzētu, anormālu salu un sniega vētras Āfrikā, Tuvajos Austrumos, ASV dienvidu štatos, pat Meksikas līcī. Ziemeļeiropu un Austrumeiropu pēdējo gadu vasarās piemeklēja anormāli (letāli) karstuma viļņi, gaisa temperatūrai ilgākus periodus paaugstinoties pat virs +40 °C (Dānijā, Nīderlandē, Beļģijā u. c.). Arī Latvijā kādā no tuvākajām vasarām sagaidīsim šādus ekstrēmumus, agrāk tikai Āfrikai un Tuvajiem Austrumiem raksturīgus laikapstākļus.

Netipiski ilgstošais t. s. bloķējošais anticiklons virs Skandināvijas izraisīja 1,5 mēnešus ieilgušo anormālo karstuma vilni Latvijā<sup>13</sup> šī gada vasarā – šī ir bijusi viskarstākā vasara visā meteoroloģisko novērojumu vēsturē,<sup>14</sup> vidējai gaisa temperatūrai sasniedzot +18,8 °C, kas ir 0,4 °C augstāk par līdzšinējo rekordu (2010. gada vasarā) un 2,6 °C augstāk par gadalaika normu (1981.–2010. gadā).<sup>15</sup>

---

12 Māris Kļaviņš, “Klimata mainības raksturs un cilvēka ietekme uz to” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, 45–51.

13 Par klimatiskajiem ekstrēmiem Latvijā: Agrita Briede, “Ekstremālās parādības un to izmaiņas: iespējamās klimata pārmaiņas Latvijā 21. gadsimta laikā” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, 66–73, 90–96.

14 <https://www.meteo.lv/lapas/vide/klimata-parmainas/latvijas-klimats/latvijas-klimats?id=1199&nid=562> (skatīts 07.2021.) (apkopotī dati par klimatisko periodu no 1961. līdz 2016. g.).

15 [https://klimats.meteo.lv/laika\\_apstaklu\\_raksturojums/2021/vasara/](https://klimats.meteo.lv/laika_apstaklu_raksturojums/2021/vasara/), dati publicēti 09.2021.

2021. gada vasarā piedzīvots teju 2 mēnešu ilgs letāla karstuma vilnis ASV un Kanādā ar regulārām gaisa temperatūrām +48 °C (naktīs temperatūra mēnešiem ilgi nepazeminājās zem +36 °C, un tas uzskatāms par katastrofālu parādību).

Globālā sasilšana ir zinātniski nenoliedzams fakts ar neparedzamām sekām.<sup>16</sup> Par cilvēku darbības saistību ar ekoloģiju un klimatu ir zināms jau sen, ir bijušas vienošanās Parīzē, Kioto un citur,<sup>17</sup> lai mēģinātu nobremzēt globālo sasilšanu līdz +1,5 °C (līdz 2100. gadam, salīdzinot ar 1700. gadu). Nu redzam, ka jau tagad pieaugums ir vismaz +3,2 °C vai pat vairāk (kāpuma tempi strauji paātrinās), visi pasākumi bijuši politiski deklaratīvi un nav daudz līdzējuši.<sup>18</sup> Tāpat arī praktiski neko neesam panākuši resursu izmantošanas un “ekoloģiskās pēdas” mazināšanas jomā, jo ekonomiskās intereses un ierastās ērtības prevalē.

### ***Piesārņojums un ekoloģiskā krīze***

Piesārņojums un ekoloģiskā krīze ir saistīti ar rūpniecību, preču ražošanas apjomu pieaugumu, pārapsūtošību, intensīvo lauksaimniecību, transportu (mobilitāti) u. c. Piemēram, Atlantijas okeāna vidū dreifē milzīga plastmasas atkritumu sala (1,8 miljonus kvadrātkilometru lielā teritorijā peld aptuveni 80 000 tonnu plastmasas atkritumu), pludmales noklātas ar atkritumiem ne tikai Indijā, bet nu jau arī Britu salās. Zivis, jūras veltes, kā arī sauszemes augi un dzīvnieki ir piesārņoti ar mikroskopiskām plastmasas un mikrošķiedru daļiņām un apdraud veselību. Mikrošķiedru un mikroplastmasas piesārņojums ir atrodams itin visur, nav vairs tādu vietu uz planētas, kur tā nebūtu. Tāpat arī piesārņotie virszemes un pazemes ūdeņi (Latvijā tikai 1/5 daļa visu ūdens resursu uzskatāmi par relatīvi nepiesārņotiem). Ķīmiskais, smago metālu piesārņojums (izejvielu ieguve, raktuves, rūpniecība, salūts, sadzīves ķīmija utt.) gan augsnē, gan arī virszemes un pat pazemes ūdeņos. Farmaceutisko savienojumu satraucošā koncentrācija upju un jūras ūdenī.

Piedevām situāciju visās jomās būtiski pasliktina individuālās brīvības un tiesības, egoisms un alkatība, kas zemā sabiedrības izglītības un morālās atbildības līmenī arvien vairāk degradē kopīgo labumu. Jeb – brīvības un tiesības nereti pārtop bezatbildīgā patvaļā, kas grauj mūsu dzīves vidi.<sup>19</sup>

---

16 Māris Kļaviņš, “Globālā sasilšana un tās sekas” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, 97–109.

17 Ilze Prūse, “Starptautiskā klimata politika: Eiropas Savienības klimata politika” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, 238–249.

18 ANO jaunākais (2021. gada) un apjomīgākais pētījums klimata pārmaiņu jomā *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*, [https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_WGI\\_SPM.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM.pdf) (Date of Document: 7 August 2021) (skatīts 02.09.2021.)

19 Pandēmija ir pēdējo laiku spilgtākais piemērs: kamēr Japānas, Taivānas, Dienvidkorejas u. c. augsti attīstītās sabiedrībās cilvēki domā par kopējo labumu, Rietumu sabiedrībās daudzi

Mēs ikdienā lietojam gandrīz 100 miljonus ķīmisku vielu, no kurām tikai neliela daļa pastāv dabas vidē, lielākā daļa no tām ir mākslīgi sintezētas un toksiskas vielas. Ap 120 000 toksisku ķīmisku vielu ražo rūpnieciskos apjomos, un ar katru gadu šie apjomi un jaunu savienojumu klāsts tikai palielinās.

Ķīmiskās vielas lielā daudzumā nonāk dabas aprītē (augsnē, virszemes ūdeņos un gruntsūdeņos) – tie ir gan dažādi toksiskie metāli (Pb, Cd, Sn, Cu, Co, Ba, Hg u. c.) un nemetāli (As, Se, B, F u. c.), gan arī toksiskas organiskās vielas (rūpniecības atkritumi un blakusprodukti, pesticīdi, herbicīdi, farmācijā un kosmētikā lietoti savienojumi) un dažādi ķīmiski inerti savienojumi – aerosoli, ūdenī suspendētas daļiņas, putekļi, pelni.

Augsnē nonāk un ilgstoši uzkrājas tādi toksiskas organiski savienojumi kā polihlorētie un polibromētie bifenili, dibenzofurāni, poliaromātiskie ūdeņraži (arī mazuts u. c.), fosfororganiskie insekticīdi un pesticīdi, farmaceitiskie savienojumi, kā arī radioaktīvie un smagie metāli, toksiskie mikroelementi.

Viena no industriālās pasaules lielajām problēmām ir gaisa piesārņojums, kas ir viens no būtiskākajiem cilvēka dzīvību un veselību noteicošajiem faktoriem. Gaisā bez dažādiem oglekļa un sēra oksīdiem arvien palielinās slāpekļa (I) oksīda ( $N_2O$ ), slāpekļa (II) un (IV) oksīdu ( $NO$ ,  $NO_2$ ), kā arī slāpekļskābes ( $HNO_3$ ) koncentrācija, kas galvenokārt atbildīga par skābajiem lietiņiem un to izraisīto ietekmi uz vidi.

Īpašs gaisa piesārņojuma paveids ir gaisa tīrība dzīvojamās un darba telpās, kurās regulāri jāsasaskaras ne tikai ar sliktu gaisa kvalitāti, bet arī ar kaitīgām un toksiskām vielām. Toksiskās vielas telpās rodas ne tikai no rūpniecības, transporta, apkures, lauksaimniecības, bet arī iekštelpās “iztvaikojot” mēbelēs un dažādos priekšmetos esošajiem ķīmiskajiem savienojumiem (polimēri, plastmasas, mēbeles, krāsas, lakas u. c.). Tāpēc laba ventilācija un regulāra telpu vēdināšana ir sevišķi svarīga veselīgas vides nodrošināšanā.

Lielas bažas rada noturīgās (t. s. NOP, kas nesadalās un degradē vidi desmitiem un simtiem gadu) toksiskās vielas, kas lielos daudzumos vidē un sevišķi jau ūdeņos nonāk no lauksaimniecības (aldrīns, toksafēns, DDT, dieldrīns, heptahlori), rūpniecības, sadzīvē lietotās ķīmijas, farmācijas un kosmētikas industrijas (heksahlorbenzols, polihlorētie bifenili, alumīnija un bora organiskie savienojumi, poliaromātiskie oglekļa ūdeņraži, polihlorētie dibenzo-p-dioksīni u. c.).

---

egoistiski uzskata, ka viņiem ir tiesības un brīvības neievērot, pulcēties, apmeklēt baznīcu, izklaides vietas, ciemoties un ka to nedrīkst aizliegt.

“Es gribu”, kā arī individuālas brīvības un tiesības (un sevišķi visādu minoritāšu tiesības) Rietumu sabiedrībā tiek liktas augstāk par sociālā pienākuma, kopējā labuma un atbildības ētосу.



## **Augošais pieprasījums pēc resursiem**

Strauji aug pieprasījums pēc resursiem, tie izsīkst, un notiek arvien brutālāka cīņa par tiem (retzemju metāli<sup>20</sup> un citi elektronikā izmantojamie elementi,<sup>21</sup> energoresursi, arī pieeja tīram dzeramajam ūdenim).

Mūsu ekonomikās sistēmas balstās pārsvarā uz izsmeļamajiem dabas resursiem. Daļa no tiem ir neatjaunojami (zemes dziļu resursi, izrakteņi), citi ir tikai daļēji atjaunojami ilgākā laika posmā vai arī atjaunojami ar zināmiem saimniekošanas nosacījumiem (augi, dzīvnieki).

Arī ūdens mūsdienu pasaulē vairs neiekļaujas daļēji neizsmeļamo resursu kategorijā, jo tā sāk akūti pietrūkt arvien vairāk pasaules reģionos, un daudzviet tas ir neatgriezeniski piesārņots. Katastrofāla situācija pasaulē veidojas tieši ar tīra dzeramā ūdens resursiem. Pārāk maz tiek izmantoti neizsmeļamie resursi, kā vēja, Saules vai ģeotermālā enerģija.

Šobrīd mēs strauji virzāmies uz katastrofu, jo masīvi tiek pārkāpti visi dabas resursu izmantošanas ilgtspējas principi, – no litosfēras iegūtās, kā arī cilvēku mākslīgi sintezētās vielas sistemātiski un arvien lielākos apjomos tiek akumulētas ekosfērā (izraisot arvien lielāku ekoloģisko disbalansu). Tāpat arī dabas daudzveidības fiziskie apstākļi ekosfērā permanenti tikai pasliktinās.

Pie pašreizējiem ieguves un patēriņa apjomiem vairums mums pieejamo resursu – enerģētiskie (nafta, gāze, ogles, urāns-235), atjaunojamās enerģijas risinājumos lietotie metāli (Sb, Li, In) un elektronikā lietotie retzemju metāli (Dy, Er, Nd, Pr, arī Ru, Rd u. c.),<sup>22</sup> kā arī citi ierīcēs neaizstājami metāli (Sn, Ag, Au, Pt, Pd) – pilnībā izbeigsies tuvāko 10–20 gadu laikā.<sup>23</sup>

Mūsdienu cilvēces akūtie izaicinājumi ir arī arvien **pieaugošais patēriņš**, izklaides, izšķērdīgais un parazitiskais dzīvesveids turīgākajā pasaules daļā, kam vairs nepietiek

---

20 Jay Greene, "Digging for Rare Earths: The Mines Where iPhones Are Born", in *CNET* (Sept. 26, 2012), [http://news.cnet.com/8301-13579\\_3-57520121-37/digging-for-rare-earths-the-mines-where-iphones-are-born/](http://news.cnet.com/8301-13579_3-57520121-37/digging-for-rare-earths-the-mines-where-iphones-are-born/).

21 Ieskats par elektronikā izmantojamiem metāliem un nemetāliem (piemērs ar viedtālruni): <https://www.compoundchem.com/2014/02/19/the-chemical-elements-of-a-smartphone/> (February 19, 2014). Lai iegūtu tikvien dažus gramus elektronikā nepieciešamo retzemju elementu (Y, Dy, Er, Ho, Tb, Pr, Nd u. c.), ir jāiegūst, mehāniski un ķīmiski (galvenokārt ar litiju un dažādām spēcīgām skābēm) jāapstrādā simtiem tonnu derīgo izrakteņu.

22 Anna Powers, "Researchers may have found a greener way to extract the rare earth metals for your smartphone needs", *FORBES* (Mar 4, 2019), <https://www.forbes.com/sites/annapowers/2019/03/04/researchers-may-have-found-a-greener-way-to-extract-the-rare-earth-metals-your-smartphone-needs/>

23 <https://coolinfographics.com/blog/2014/5/29/born-in-2010-how-much-is-left-for-me.html> (May 29, 2021).

planētas resursu, un arvien **pieaugošā sociālā nevienlīdzība** un spriedze, lielākā cilvēces daļa dzīvo pilnīgā nabadzībā.

### **Mūsu civilizācijas bīstamais (eksistenciāli kritiskais) punkts. Kas tālāk?**

Jau secinājām, ka mūsu *eidemoniskā, hilētiskā* (jeb uz šo dzīvi, materiālām vērtībām vērstā) civilizācija (neatkarīgi no sabiedriskās iekārtas) balstās utopiskos priekšstatos, ka ir iespējama kaut kāda neierobežota izaugsme, nemītīga attīstība, arvien augstāks ērtību un labklājības līmenis. Vīsa mūsu ekonomika darbojas tikai ar nemītīgu produkcijas un patēriņa augšupejas nosacījumu. Kolīdz augšupeja apstājas, iestājas krīze.

Esam nonākuši punktā, kurā turpmāka izaugsme vairs nav iespējama,<sup>24</sup> un katastrofas novēršanai palīdz tikai radikāla virziena maiņa.<sup>25</sup>

Pašreizējais dzīves un saimniekošanas veids ir radikāli jāmaina 3 būtisku iemeslu dēļ:

- 1) pasaules resursi ir ierobežoti, un šīs robežas bezgalīgu izaugsmi padara par neiespējamu, permanenta izaugsme noved pie neizbēgamas katastrofas dažādos līmeņos;
- 2) nemītīga izaugsme un kvantitatīva attīstība vistiešākajā veidā sagrauj un iznīcina mūsu pašu dzīves vidi;
- 3) izaugsme pasaules attīstītajā daļā notiek, izmantojot pasaules nabadzīgāko daļu. Mums ierastā izaugsme ir tiešs turpinājums gadsimtus senajam koloniālismam, iekarošanas un izlaupīšanas kariem, kā arī visam vēstures mantojumam.<sup>26</sup>

Turpināt līdzšinējo dzīvesveidu un tempu nozīmē vai nu samazināt planētas iedzīvotāju skaitu, vai arī padziļināt jau tā dramatiskās sociālās plaisas un spriedzes, kas tāpat nozīmētu drīzu postu un haosu. Visnaivākais variants ir bagāto nevardarbīga atteikšanās no ierastajiem izklaides, luksusa labklājības un mobilitātes standartiem izpratnes un racionālu apsvērumu dēļ. Tas izklausās ļoti naivi, jo visiem tāpat ir skaidrs, ka tas nefunkcionē un visas reformas visvairāk skar tieši nabadzīgos.

Jautājums ir kļuvis eksistenciāls – kā mums visiem turpmāk paēst, izdzīvot un vienkārši sadzīvot. Šī un desmitiem citas potenciāli iespējamās pandēmijas signalizē,

---

24 Dennis & Donella Meadows, Erich Zahn, Peter Milling, “Die Grenzen des Wachstums”, in *Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Reinbeck: 1973).

25 Ernest U. Von Weizsacker, Anders Wijkman, “Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir überleben wollen”, in *Clube of Rome: Der Grosse Bericht* (München: 2019).

26 Eberhard Pausch, “Die Unfähigkeit uz dauern. Finale der Wachstumsideologie”, in *Deutsches Pfarrblatt* (Ausgabe 11/2020), 697. Diskutējot ar jau citēto un plašu rezonansi izraisījušo ziņojumu: Ernst Ulrich von Weizsäcker / Anders Wijkman, “Wir sind dran: Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen”, in *Club of Rome: Der Grosse Bericht* (München: 2019).

ka cilvēce ir sasniegusi kādu bīstamu punktu, kurā pati daba vistiešākajā veidā cenšas izskaust savus “kaitēkļus”, par kuru uzskatāma cilvēce ar savu dzīvesveidu un attieksmi.

Tehniskais progress, izaugsme, attīstība un augošā labklājība vistiešākajā veidā sagrauj un nu jau eksistenciāli apdraud Dieva radīto pasauli. Mūsu tirgus ekonomika, industriālais balstās uz divām psiholoģiskām premisām, kas diemžēl neliecina par augstu attīstības pakāpi:

- (1) dzīves mērķis ir personīga laime kā visu vajadzību un iegribu apmierināšana;
- (2) mūs visus vieno egoisms, alkātība un savtīgums, laime un miers iestājas tikai tad, kad visiem ir arvien vairāk.<sup>27</sup>

Jau 18. gadsimta beigās egoisms un alkātība aprakstīta kā ekonomisku procesu dziņējspēks, ētikai un cilvēcībai paliekot otrajā plānā.<sup>28</sup>

*Kvalitāte un kvantitāte* nav absolūtas, tās ir subjektīvas un relatīvas kategorijas. Tāpēc runāšana par ilgspēju temporālā aspekta kategorijās ir neveiksmīga, ir ļoti svarīgi nodalīt *kvalitatīvu* izaugsmi no vienkārši *temporālas* izaugsmes.<sup>29</sup>

Kā vienu no risinājumiem mēdz uzskatīt “*post-izaugsmes*” (*Postwachstum*)<sup>30</sup> filozofiju, kas saprātīgā ceļā cenšas izmainīt mūsdienu sabiedrības vērtības un rīcību. Noraidīta tiek nevis jebkāda izaugsme un attīstība, bet gan rūpnieciskās izaugsmes imperatīvs (ideoloģija, dogma), kas mijiedarbojas ar pieaugošu pieprasījumu. Visa mūsdienu ekonomika funkcionē tikai ar nemitīgas izaugsmes/attīstības (“arvien vairāk”) nosacījumu, un tieši tas mūs visvairāk apdraud. Tas ir mēģinājums veicināt labprātīgu atteikšanos un pašpietiekamību (*Ehik des Genug*),<sup>31</sup> kurai jāaizstāj nemitīgi augošā bezjēdzīga patēriņa ekonomika.<sup>32</sup> Manuprāt, saprāta arguments lāgā nedarbojas, jo pietiekamība un atbildība ir nevis racionāls saprāts, bet gan cilvēka dabas, kā arī vērtību un ētikas jautājums, un teoloģija ir viena no jomām, kas to varētu palīdzēt risināt.

---

27 Erch Fromm, *Haben oder Sein*, 14. Aufl. (Stuttgart: 1976), 15; teoloģiski diskutēts: Karl-Heinz Drescher-Pfeifer, “Sein oder nur haben? Ist eine Ethik des Genug genug?”, in *Deutsches Pfarrblatt* (Ausgabe 11/2020), 691.

28 Harald Lesch, *Was hat das Universum mit mir zu tun? Nachrichten vom Rande der erkennbaren Welt* (München: 2019), 147.

29 Arī atkritumu (kodolatkritumu) problemātika to uzskatāmi ilustrē.

30 Izaugsmes ideoloģijas (ekonomikai pamatā esošās dogmas) beigas, kā arī “pēcizaugsmes” risinājumi teoloģiski diskutēti: Eberhard Pausch, “Die Unfähigkeit uz dauern. Finale der Wachstumsideologie”, in *Deutsches Pfarrblatt* (Ausgabe 11/2020), 695–700.

31 “Ethik des Genug” ir plaši apskatīta un diskutēta arī teoloģiskajā periodikā, piemēram., Karl-Heinz Drescher-Pfeifer, “Sein oder nur haben? Ist eine Ethik des Genug genug?”, in *Deutsches Pfarrblatt* (Ausgabe 11/2020), 690–695.

32 Par sabiedrības “Reaktion”, “Reformation” un “Revolution” iespējām: Eberhard M. Pausch, “*Ceterum censeo*” – *Denkanstöße für Theologie und Kirche* (Berlin: 2018), 82–85.

Vēlreiz: problēma ir cilvēka līdzšinējais (beztbildīgais un nesaprātīgi izšķērdīgais) dzīvesveids, kā arī strauji pieaugošais patēriņš – ne izdzīvošanai, bet nebeidzamu iegribu, mākslīgi radītu vajadzību un arvien jaunu baudu apmierināšanai.

Pieaugot materiālai labklājībai, sabiedrība paradoksālā kārtā kļūst arvien tukšāka un depresīvāka, jo labklājība neveicina ne intelektuālu attīstību, ne eksistenciālas refleksijas par būtību un jēgu. Lai nodrošinātu nemitīgu attīstību, vairoms cilvēku strādā darbus, kas viņiem nepatīk (nav viņu aicinājums), iegādājas lietas, kas patiesībā viņiem nav vajadzīgas, un izklaidē sevi veidos, kas kādam nes peļņu.

Mūsdienu cilvēks ir izlaidies un apmaldījies savās patērētāja vēlmēs un savā dziņā pēc arvien lielākas labklājības, ērtībām un baudām neredz vairs vajadzību pēc labas izglītības, domāšanas vai eksistenciāliem jautājumiem. Dzīves jēgas jautājums mūsu pārtikušajā sabiedrībā ir kļuvis tik aktuāls kā vēl nekad iepriekš, jo, par spīti visiem populārajiem “garīguma” meklējumiem, sabiedrība kļūst arvien primitīvāka, tukšāka un necilvēcīgāka.

Varētu pat apgalvot, ka mūsdienu cilvēks ir zaudējis pasauli vismaz divējādā veidā: zaudējot savas attiecības ar metafizisko dimensiju (ar Dievu) un līdz ar to likumsakarīgi sagandējot un zaudējot savu fizisko un materiālo dzīves vidi.

Mēs esam zaudējuši jebkādu realitātes izjūtu, jo pasauli esam reducējuši līdz sīka plānojuma, uzdevumu, sasniedzamu mērķu, kompetenču, padarāmu lietu līmenim, kurā dominē tikai arvien ātrāks temps, apjoms, efektivitāte, bet zūd padarītā jēga (pieņemam, izglītības procesu dokumentācija – apraksti, ziņojumi, novērtējumi, kas aizņem lielāku darba daļu par pašu procesu). Patēriņš, lietu sarežģītība un birokrātijas apmēri tikai pieaug, mūsu pieredzēm trūkst kontinuitātes (tās ir fragmentētas, nesaistītas, dzīves kopizteiksmē bezjēdzīgas).

Mēs esam sabiedrība, kas jau ir zaudējusi savu pasauli, savu saikni ar realitāti, un tajā ir pārāk maz cilvēku, kas apzinās šo traģēdiju. Dominējoši zemais izglītības un intelekta līmenis, kā arī pārlieku laba un ērta dzīve sabiedrību ir notrulinājusi, laupot reālu skatījumu uz lietām un norisēm, elementāru skaidrību un sapratni par esamību.

Visgrūtākais ir jautājums par teoloģijas atbildību un uzdevumiem šajā izaugsmes un fundamentālā apjukuma kontekstā. Attīstītājās pasaules zemēs rūpes par klimatu, ekoloģiju, apkārtējo dabu jau sen ir kļuvušas par neatņemamu sistemātiskās teoloģijas un praktiskās teoloģijas (pat hermenētikas un ekseģēzes) daļu, bet mazāk attīstītajā pasaules daļā (posttotalitārajās, postkomunistiskajās sabiedrībās) teoloģijā valda pilnīga neizpratne par šo jautājumu aktualitāti. Fundamentālisma un populisma apstākļos klimata un ekoloģijas jautājumus mēdz pierakstīt nevēlamam “liberālismam”. Baznīcai esot jā rūpējas par nokļūšanu debesīs, par dvēseles glābšanu, nevis jānopūlas ar jautājumiem, kā ilgāk un labāk dzīvot šajā pasaulē. Baznīcu konservatīvajā domāšanā ekoteoloģija tiek noraidīta kā pagāniska, politizēta un liberāli ideoloģizēta. Nereti konservatīvās aprindās ekoteoloģiju un zaļu domāšanu saista ar “neomarksismu”, kā

arī diskreditē kā “liberālu” (tātad nevēlamu, sabiedrībai neveselīgu) pārsvarā viena tās šaura un specifiska novirziena, proti, *ekofeminisma*, dēļ. Protams, arī ekoteoloģijā (pat bez feminisma) ir daudz politisku interešu, dīvainu subkultūru pieprasījuma un dažādu ideoloģiju, dažbrīd par daudz pārspilējumu un emociju. Skaidrs ir arī fakts, ka pasauli neglābs ne veģetārs, pat ne vegāns dzīvesveids, nepalīdzēs dzimumu līdztiesība un nepalīdzēs arī dārgā pāreja uz elektrotransportu (piemēram, litija akumulatoru ražošana un utilizācija nav dabai draudzīgāka).

Tomēr jāapzinās, ka runa ir par faktiem realitātē, ar kuriem vairs nevaram nerēķināties. Progress būtu gaidāms tikai strikti zinātniskā dialogā, kas balstīts gan zinātniskos faktos, gan arī teoloģiskos jēgas un perspektīvas jautājumos.

Tāpat arī būtu jānodala un strikti jārespektē reliģiskā un dabaszinātniskā skatījuma robežas. Skumji vērot teologu amatieriskos mēģinājumus skaidrot (apstiprināt vai diskreditēt) fizikālus, ķīmiskus, matemātiskus vai medicīniskus faktus un norises, tāpat kā eksakto zinātņu pārstāvjiem nevajadzētu nodarboties ar teoloģiskiem spriedumiem līmenī “arī Bībelē tā sacīts”, balstoties no konteksta izrautā, paviršā un burtiskā teksta izpratnē.

Teoloģija uzdod “kāpēc” (būtības, jēgas) jautājumus, nevis skaidro dabas likumus.

Eksakto zinātņu pārstāvjiem izpratnei būtu vēlams nopietni studēt arī teoloģiju, tāpat kā teologiem matemātiku un fiziku. Tikai tā varētu izvairīties no muļķīgiem pārpratumiem.

## Grūtie jautājumi un dažādie skatījumi

Arvien biežāk saskaramies gan ar bīstamiem starpsugu vīrusiem, gan ar klimatiskajiem ekstrēmiem un dabas, ekoloģiskajām, tehnogēnajām u. c. katastrofām.

Arī vēsturē šādās situācijās ir raisījušās pārdomas, kas tas ir un ko tas nozīmē. Vai tās ir Dieva dusmas, sods vai mūsu darbības, uzvedības sekas, vai arī kas cits?

Tie ir visi dažāda līmeņa *teodicejas* jautājumi, no primitīviem (vairumā gadījumu) līdz pat vissarežģītākajiem.

Vai un kā konkrēti teoloģija var palīdzēt šos jautājumus risināt?

Piemēram, Voltērs savulaik Lisabonas 1755. gada zemestrīcē<sup>33</sup> ar sekojošiem cunami un ugunsgrēkiem vainoja Dievu (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756).<sup>34</sup> Viņš uzskatīja, ka Dieva radītā daba ir mežonis, cilvēka ienaidnieks, tāpēc cilvēkam

---

33 Šis un vēl dažu katastrofu sakarā Leibnics raksta savu “Teodiceju”: Gottfried Wilhelm Leibnitz, *Essais de Théodicée* (Amsterdam: 1710 // Madrid: Musee du Prado, 1999).

34 Russel R. Dynes, *The dialogue between Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake: The emergence of a social science view* (Newark: University of Delaware, 1999).

vajagot sacelties pret šo dabas tirāniju. Dabu vajagot nomainīt pret cilvēku ģenialitāti un varēšanu – to savaldot, transformējot, būvējot.<sup>35</sup>

Voltēra laikabiedrs Žans Žaks Ruso<sup>36</sup> iebilda, ka no Radītāja rokām nākušais ir labs un skaists, bet viss tiek degradēts, samaitāts, kolīdz tas nonāk cilvēka rokās.

Cilvēks nav un nedrīkst būt dabas pavēlnieks, jo to savtīgi izmanto un izposta. Ja cilvēks grib labi dzīvot, tam jāmacās nevis valdīt, bet sadzīvot ar dabu. Mūsdienu klimatiskās un ekoloģiskās krīzes (kā arī pandēmijas) sakarā Ruso noteikti skaidrotu, ka pie visa tomēr būs vainojams pats cilvēks, kurš sevi nostādījis augstāk par savu Radītāju, Viņa radību vienkārši izmantojot, sagandējot un iznīcinot (izcērtot mežus, ielaužoties dabas teritorijās, tās noplicinot). Jeb – cilvēce tagad saskaras ar savu izvēļu, savas rīcības sekām. Ž. Ž. Ruso pamatoti varētu uzskatīt par modernās ekoteoloģijas pamatlicēju. Viņa darbos ir daudz emocionalitātes, naivuma un dogmatisma, bet tas bija tikai iesākums. Mūsdienās neviena nopietna sistemātiskās teoloģijas grāmata (kas sarakstīta pēdējās desmitgadēs) nav bez nodaļas par cilvēka morālo atbildību klimata un ekoloģijas jomā!

## Cilvēka daba un vajadzības

Kļūda ar fatālām sekām ir ieskats, ka cilvēks savā būtībā ir labs, saprātīgs un atbildīgs un sabiedrība arvien izglītotāka.

Cilvēka dabā vērojams nenoliedzams ļaunums, tāpat arī daudzos būtiskos aspektos cilvēku nekādi nevar nosaukt par augsti inteligentu būtni. Tāpēc katram cilvēkam kā sociālai būtnei vajadzētu lauzt savu ļauno, egoistisko iedabu, un tas ir jautājums arī par vērtībām, mēra izjūtu un pietiekamību, par mācīšanos, kā arī par atbildīgu un jēgpilnu dzīvi.

Daudzās kultūrās un reliģijās pazīstama atteikšanās. Dažādu jomu cilvēki atsakās, lai sasniegtu augstāku mērķi vai labumu vai arī domājot par citu (vai visas sabiedrības) vajadzībām. Atteikšanās vienmēr kļūst problemātiska, ja tā tiek pieprasīta, bet pašreizējā situācija prasa ātrus, radikālus un globālus risinājumus. Mums vairs nav laika ierastajām deklarācijām, kā arī ierasti ilgajam lemšanas, saskaņošanas un īstenošanas procesam.

Pieprasīta (totalitāra) atteikšanās, no vienas puses, un naīva cerība uz cilvēku gatavību atteikties pašiem (brīvprātīgi), no otras puses, ir sen zināma ētiska dilemma, kur neviens no risinājumiem nešķiet labs. Piemēram, Volfgangs Hübbers (*Wolfgang Huber*)

---

35 Vēl radikālāks savulaik bija *Marie-Henri Beyle* jeb Stendāls – dabas kataklizmās Dieva vienīgais attaisnojums esot, ka Viņš neeksistē (Nīče savulaik to uzskatīja par gaumīgāko ateistu joku).

36 Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education* (Émile, ou De l'éducation), transl. by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979).

uzskata, ka mums ir morāls pienākums rēķināties ar nākamo paaudžu tiesībām,<sup>37</sup> bet tas nevar funkcionēt politisku kampaņu veidā, rēķinoties ar vienkāršu demokrātisku vairākumu. Tas prasa noteiktu sabiedrības kopējo izglītības un atbildības līmeni, lai gan pandēmija skaidri pierādīja, cik naivi un aplami ir bijuši visi labticīgie ieskati par sabiedrības brieduma pakāpi, izglītību un inteligenci. Sabiedrībā darbojas pārsteidzoši primitīvas paradigmas.

Tiesību filosofs Brūss Akermans (*Bruce Ackermann*) ir pārliecināts, ka cilvēkam ir pilnas tiesības arī neatteikties ne no kā un baudīt dzīvi, izmantojot visas iespējas, kas tagad ir pieejamas. Ikvienai paaudzei ir tiesības būt un rīkoties arī kā pēdējai.<sup>38</sup>

Apmierināt vajadzības jeb kas un cik cilvēkam ir gana, būs atkarīgs no daudziem faktoriem, no saviem un citu ieskatiem un vērtībām.

Iepretī Jāņa evaņģēlija *es mīlu, tātad esmu* un Dekarta *cogito ergo sum*, mūsdienu cilvēks droši vien teiktu *es patērēju, tātad esmu*. Iegādāties arvien ko jaunu un labāku ir svarīgāk nekā kaut ko lietot ilgstoši, vajadzības gadījumā salabojot. Tā ir shēma, kas atpazīstama dzīves pamatnostājās, dzīves pašsaprotamā filosofijā un izpaužas visās sfērās, arī attiecībās. Psiholoģiski šādu eidemonisku patēriņa sabiedrību varētu raksturot arī kā nenobriedušu, kā arī secināt, ka askēze un patēriņš tomēr nav nekādi ētiski pretstati, bet viena un tā paša psiholoģiskā mehānisma divas puses.

Jaunā Derība atklāj Dievišķās, ķēnišķās ētikas principus, pasvītrotot tādas pamatvērtības kā mīlestība, labestība, savstarpēja cieņa un brālība. Jēzus sekotājiem tiek mācīts krāt mantas debesīs (MtEv 6,19ss), neuzticēties “mamonam” (MtEv 6,24), nekļūt alkātīgiem (LkEv 12,13ss), atsacīties citu labā (MtEv 5,39ss), rūpēties par tiem, kam kādas vajadzības (Acta 4). “Vieglāk ir kameiļim iziet caur adatas aci, nekā bagātam ieiet Dieva Valstībā” (MtEv 19,24), un vispār – “Svētīgāk ir dot nekā ņemt” (Acta 20,35 – *Agrafa* jeb citēts Jēzus vārds ārpus evaņģēlijiem).

Ēriks Fromms (*Erich Fromm*) ekoteoloģijas pamatus saskata vai nu Apustuļu darbu grāmatas 4. nodaļā (senos kristiešus raksturoja kopīgs īpašums un rūpes par tiem, kam trūkst), vai arī atteikšanās motivācijā, kas ietverta Jēzus kārdināšanas stāstā MtEv 4,1-11 (+sinoptiskās paralēles LkEv 4,1-13 un MkEv 1,12ss). Vissvarīgākais ir apzināties, ko tas nozīmē – būt un dzīvot kā cilvēkam. Gluži kā Jēzus kārdināšanas stāstā Jēzus atsaka sātana vilinošajiem piedāvājumiem, tāpat arī cilvēkam ir jāatsaka visai alkātībai, mantkārībai un dziņai pēc varas.<sup>39</sup>

---

37 Wolfgang Huber, “Selbstbegrenzung aus Freiheit”, in *Evangelische Theologie* (Nr. 52/1992, Heft 2), 128–146.

38 Bruce Ackermann, *Social Justice in the Libertate State* (NewHeaven CT, 1980), 216.

39 Erich Fromm, *Haben oder sein*, 45. Aufl. (München: 2018), 72–78. E. Fromms gan nav brīvs no marksisma ideoloģijas, tas uzskatāms par lielu mīnusu viņa tālākajās tekstu interpretācijās.

Nākotnes izdzīvošanas modelis varētu būt apgaismota un humāna sabiedrība, kur izglītoti, pieauguši un atbildīgi cilvēki sadarbojas, sargājot un kopjot savu dzīves vidi.

### **Par Bībeli – kur saduras reliģiskais, vēsturiskais un dabaszinātniskais**

Bībele, VD un JD Svētie Raksti (kas patiesībā ir milzīga, bagāta un gudra bibliotēka), tiek uztverta kā Dieva vēsturiskās atklāsmes rakstiska fiksācija. Teksti satur gan vēsturiskus, gan folkloristiski leģendārus, pat mitoloģiskus materiālus, kas radīti un apkopoti ļoti ilgā vēstures posmā.

Tur ir gan eksaktais, empīriskais, gan arī reliģiski mistiskais, metafiziskais.

Tauta, cilvēki stāsta stāstus, *story* – par savu neparasto, vārdos grūti ietveramo pieredzi. Aiz šiem *story* ir kas lielāks un svētāks.

Bībelē ietverti cilvēka dzīves un cilvēces lielle un grūtie jautājumi – visi šie “kāpēc” – par jēgu, būtību, par to, kas šis viss ir un kas būs, kurp tas viss virzās. Tieši vēsturē šie jēgas un virzības jautājumi parādās visskaidrāk.

Neviena grāmata pasaules vēsturē nav arī tik daudz, rūpīgi, dziļi un nesaudzīgi zinātniski kritiski pētīta kā Bībele, sevišķi jau Jaunā Derība.

Bībelē nekur tiešā, burtiskā veidā nav runāts par klimata izmaiņām, mūsdienu ekoloģiskām problēmām vai arī par koronavīrusa pandēmiju, tomēr nevar nepamanīt tekstus, kas runā vispārīgāk par norišu cēloņsakarībām un cilvēka mūžīgo atbildību ikvienā laikmetā.

Daži no visbiežāk diskutētajiem tekstiem un tēmām:

- 1) teksti, kas runā par Dievu, kurš radījis pasauli (visu redzamo un neredzamo), un par to, ka Viņam viss pieder: Genesis 1,1; Psalmi 104,25-30; Nehemijas 9,6; Jāņa ev. 1,3; Kolosiešiem 1,16-17 u. c.;
- 2) seno tekstu uzsvars, ka viss dzīvais (augi, dzīvnieki) ir daļa no Dieva radības, arī cilvēks ir daļa no tās, to nedrīkst bezatbildīgi izmantot, iznīcināt: Jesajas 43,2-21; Ījaba 37,14-18; Jēzus Kalna sprediķis Mateja ev. 6,26 u. c.;
- 3) pārlicība, ka ne tikai teksti, bet arī radība ir kā “Dieva grāmata”, kuru varam lasīt, no kuras varam mācīties: Ījaba 12,7-10; Jesajas 11,9 un Romiešiem 1,19-20;
- 4) Dieva griba ir, lai rūpējamies un esam atbildīgi par Viņa radību. Mēs neesam īpašnieki, bet drīkstam tikai uz kādu laiku to lietot: Genesis 1,26; Leviticus (3. Mozus) 25,23-24; Jesajas 24,4-6; Jeremijas 2,7; Ecehiēla 24,2-4; Jāņa apokalipse 11,18 (tiesa pār visiem, kas iznīcina dabu).

### **Ko darīt ar šiem tekstiem?**

Lai saprastu šo tekstu vēstījumu, tā aktualitāti mūsdienu problēmu un izaicinājumu kontekstā, nepieciešama laba akadēmiska teoloģiska izglītība, jo runa ir par šo tekstu



mūsdienīgu, situācijai atbilstošu interpretāciju. Pašlaik senās baznīcas (baznīctēvu), viduslaiku vai 16. gadsimta interpretācijas vairs nav aktuālas, jo esam pilnīgi citā situācijā. Ekoteoloģijas neesamība Latvijā noteikti skaidrojama ar vājo teoloģisko izglītību sabiedrībā kopumā un arī baznīcu vidē, tas arī izskaidro Latvijas baznīcu skaidro pozicionēšanos fundamentālisma un populisma aprindās. Akadēmiska teoloģiska izglītība būtu īpaši veicināma un atbalstāma.

Teksti ir jālasa un jāanalizē senajās oriģinālvalodās, ir jāapgūst teksta analīzes (ekseģēzes), izklāsta un interpretācijas (hermeneitikas) māksla. Mēs lasām ļoti senus tekstus, kurus nevar tā vienkārši, pa taisno saprast mūsdienu tulkojumā. Tie ir tikai daži teikumi, kas izrauti no seniem tekstiem, tie pārstāv ļoti garu un plašu garīgo, arī gudrības (atziņas) pieredzi un tradīciju. To izpratnei ir svarīgi zināt kontekstu – tekstuālo, vēsturisko, reliģisko, kulturālo, mentālo, sociālo utt. Neeksistē tāda vienkārša, tieša un burtiska tekstu izpratne, mūs no teksta šķir mentalitāte, kultūra, gadu tūkstoši.

Svarīgi ir saprast ne tikai teksta vēsturisko un tekstuālo kontekstu un jēgu, bet arī Bībeles kopējo vēstījumu, lai netiktu producētas teoloģiskas, loģiskas u. c. kļūdas, lai vēlamais neaizstātu rezultātu vai arī lai mēs tekstos neielasītu savu šodienas konteksta izpratni, kā tas bieži arī notiek.

Senio biblisko tekstu *hermeneitikas* jomā par klimata un ekoloģijas jautājumiem dominē 3 pieejas:<sup>40</sup>

**1. Par cilvēka inteligenci un atbildību.** Cilvēku raksturo tieši atbildība, spēja turēties pretī stulbumam, alkātībai un egoismam, kā arī spēja kontrolēt primitīvus, dzīvnieciskus refleksus un iegribas.

Daba nepieder mums vieniem, mums jābūt kā labiem īrniekiem, pārvaldniekiem un priesteriem (starpniekiem). Tas ir cilvēciskās dabas ļaunums (degradācija), ka visa pasaule (gan daba, gan dzīvā radība, gan citi cilvēki) parādās kā manipulāciju, izmantošanas, iznīcināšanas objekts.

Radīšanas stāstos cilvēks parādās kā radības sargs, kas kopj, sargā un priecājas par skaistumu un labumu, nevis visu piesavinās, izmanto, sabradā vai izposta. Ontoloģiskā ļaunuma nomākta būtne neizbēgami izmanto, transformē, piesārņo un iznīcina, tāpēc jautājums ir par to, kas tad veicina mūsu dabas jeb sirdsprāta izmaiņas, – vai nu izglītība, vai kāda saprašana, atskārsme, vai pat dievišķa atklāsme. Cilvēkam ir cerība, jo pat pēc “grēkā krišanas” ikviens nes sevī Radītāja (un nevis pasaules) līdzi, ikvienā ir ilgas un cerības pēc Dieva, kā arī pēc labākas, skaistākas, ilgtspējīgākas būšanas. Būt cilvēkam, tas nozīmē – būt atbildīgam, cilvēku visvairāk raksturo tieši atbildība. Cilvēcei

---

40 Ernst M. Conradie, “Interpreting the Bible amidst ecological degradation”, in *Theology* 112 (2009), 203–207; Ernst M. Conradie, *Angling for Interpretation: A first guide to biblical, theological and contextual hermeneutics* (Stellenbosch: SUN Press, 2008).

ir iespēja atgūt zaudēto orientāciju un kontroli pār savu jauno un egoistisko dabu un ar atbilstošu rīcību novērst draudošo katastrofu.

**2. Par visa esošā, dzīvā svētumu.** Mūsu planēta, tās daba, augi, dzīvnieki, ūdeņi un viss pārējais ir Dieva radīts, to visu Radītājs ir nodevis mums, lai mēs varētu labi un laimīgi šeit dzīvot. Dzīves uzdevums nav arvien ātrāk un efektīgāk rosīties, lai sasniegtu vairāk.

Interesanti, ka dažādu jomu zinātnieki apgalvo, ka pārtikas, ūdens un citu resursu pilnīgi pietiek, lai normāli varētu dzīvot visi cilvēki pasaulē. Problēmas sākas ar alkātību un nevienlīdzību, ar pilnīgi atšķirīgiem dzīves nepieciešamības standartiem.

Mūsdienu teoloģija ekoloģiski atbildīgu rīcību pasvītro kā neatņemamu kristīgas dzīves daļu. Kristīgs garīgums ietver arī rūpes par apkārtējo vidi.

Dievs (Sv. Gars) veido ne tikai cilvēku iekšējo, garīgo pasauli, bet arī viņu attieksmi pret citiem cilvēkiem un apkārtējo vidi – pasauli, dabu, dzīvniekiem un augiem. Ticīgs cilvēks kaut ko labu darīs arī apkārtējai videi. Ja būtu vairāk šādu cilvēku, tas varētu būt spēks iepretī industrializācijas un patēriņa “Leviatānam” vai *suverēnam*.<sup>41</sup>

**3. Skaidras nākotnes vīzijas meklējumi.** Teoloģijas lielā kļūda ir lieka dramatisēšana, moralizēšana un apokaliptiska sludināšana par drīzo pasaules galu un bojāeju. Tas nepalīdz.

Izmainīt klimatu un labot citas lietas nav pāris gadu jautājums, piedevām risinājumi ir sarežģīti un nepatīkami, turklāt tiem jābūt visos līmeņos, globāliem.

## Priekšlikumi

Tas ir plaši aprakstīts vides zinātnes jomā (tās ir zināmas un zinātniski argumentētas lietas) – klimata pārmaiņu un ekoloģiskās pēdas mazināšanai ikviens var spert šādus soļus ilgtspējīgas attīstības<sup>42</sup> virzienā:

- 1) mazināt visu veidu patēriņu, bet sevišķi jau lēto, nekvalitatīvo, īslaicīgi lietojamo preču (sevišķi apģērba) patēriņu. Lētām, nekvalitatīvām precēm nav tiesību eksistēt, šo ekspansiju var apturēt tikai patērētājs, šādas preces vienkārši nepērkot. Patēriņš ir galvenais mūsu planētas izpostītājs. Nepietiek tikai ar atkritumu šķirošanu un *recycling*, kaut ko mainīt var galvenokārt patēriņa ierobežošana;<sup>43</sup>
- 2) taupīt enerģiju, atteikties no enerģētiskā luksusa;

---

41 Thomas Hobes, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), reprint edition (New York: First Touchstone edition, 1997).

42 Jānis Zaļoksnis, “Ilgspējīga attīstība; tās pamatprincipi” // *Klimats un ilgtspējīga attīstība*, 274–279.

43 Uzskatāmas diagrammas resursā: Recycling isn't the Answer; It's the Last Resort; <https://www.ifixit.com/Right-to-Repair/Recycling> (skatīts 15.09.2021.)

- 3) reducēt nevajadzīgu globālo mobilitāti (kas sevišķi izplatīta arī akadēmiskajās aprindās), bet būtisku pienesumu var dot arī lokālās (ikdienišķās) mobilitātes ierobežošana (nevajadzīgs klātienē darbs, ja var strādāt arī attālināti). Ikdienišķa braukšana uz darbu ir dabas resursu un enerģijas nevajadzīga, neinteliģenta šķērdēšana. Tiek izmantots transports, palielinās enerģijas (elektrība, apkure, ventilācija u. c.), apģērba, apavu, lētu kancelejas preču, neveselīgu pārtikas izstrādājumu (*fastfood*, iepakoti pusfabrikāti u. c.), kā arī medikamentu patēriņš (regulāri lietojot sabiedrisko transportu, kā arī uzturoties kopējās darba telpās, būtiski palielinās vīrusu izraisīto infekciju apjoms);
- 4) pārtraukt atkritumu, iepakojuma, arī papīra dedzināšanu privātmājās (kas ir izteikta Latvijas pilsētu problēma);
- 5) izmantot atjaunojamo (saules, vēja, ūdens) vai ģeotermālo enerģiju fosilā kurināmā vietā. Labāks risinājums par fosilajiem resursiem ir pat kodolenerģijas saprātīga izmantošana;
- 6) ar patēriņu apzināti veicināt kvalitatīvu un ilgi kalpojošu, remontējamu<sup>44</sup> ierīču dominanci.

**Ko var darīt teoloģija?** Teoloģijas lielais un neizmantotais trumpis ir ētika. Tā var mudināt cilvēku uz aktīvu, pozitīvu rīcību. Caur zināšanu un pieredzes nodošanu teoloģija var veicināt:

- 1) gatavību taupīt un atteikties;
- 2) gatavību domāt ne tikai par sevi un savējiem, gatavību dalīties ar citiem, jo mums ir daudz vairāk, nekā mums nepieciešams (pasaules posta kontekstā);
- 3) darbīgus, ne politiski deklarātīvus centienus pēc miera, taisnīguma, solidaritātes, humanitātes;
- 4) izglītības līmeni, jo slikti izglītotu idiotu bari pasauli var pazudināt ātrāk par jebkuru vīrusu. Izglītība nav un principā nevar būt “kaut kam” vai darba tirgum, mums vajadzīgi izglītoti un gudri cilvēki, kuri dzīvē dara to, kas ir viņu aicinājums;

---

<sup>44</sup> Šobrīd vislabākais resurss ir *iFixit.com*, kas satur tehniskus materiālus par dažādām ierīcēm (viedtālruniņiem u. c.) un to uzbūvi, izmantotajiem materiāliem, detaļu kvalitāti, kā arī vērtējumu par iespējām ierīci saremontēt, nomainīt detaļas, kā arī par ražošanas, ekspluatācijas, remontu un *recycling* ietekmi uz apkārtējo vidi: <https://www.ifixit.com/>; <https://www.youtube.com/user/iFixitYourself/videos>.

Vienkāršā un korektā veidā par tiesībām uz remontējamām ierīcēm, kā arī šo problemātiku gan no patērētāja, gan ražotāju perspektīvas lielisks mācību video: Marques Brownlee, “What is Right to Repair?”, <https://www.youtube.com/watch?v=RTbrXilzUt4> (May 8, 2021).

5) sirds izglītību, emocionālo inteliģenci, ticību un pašāvēību uz Dievu.<sup>45</sup>

Dieva likums ir saprātīgs pamats pat mūsdienu cilvēces nākotnei, tas nav pretrunā zinātniskajam pasaules redzējumam, tas ir loģisks, racionāls un ļoti praktisks.

Rietumu pasaulē teoloģijai no “pravieša” un sava laika “sirdsapziņas balss” diemžēl ir tendence kļūt par dažādu populāru laikmeta ideoloģiju, sabiedrības turīgākā slāņa labklājības un ērta “garīguma” prostitūtu, izvairoties no neērtiem, nepopulāriem mūsdienu pasaules reālajiem izaicinājumiem. Sevis izzināšana un garīga bagātināšana, “iekšējā” garīguma attīstība, meditācijas, misticisms, integrālā izglītība ir modes lieta un milzīgs reliģisks pieprasījums mūsdienu sabiedrībā neatkarīgi no reliģiskās piederības. Kristīgās (bibliskās) teoloģijas kontekstā cilvēks sevi garīgi izkopj un bagātina, nevis darbojoties ar sevi, ar dažādām metodēm, tehnikām un elitārām (maksas) zināšanām izzinot sevi, bet gan kalpojot pasaulei tās reālajās problēmās. Garīgums bez realitātei atbilstošas ētikas un tās skaidras un apzinātas veicināšanas ir muļķības, kas palīdz tik aizmirsties un iluzori aizbēgt no acīm redzamās realitātes un atbildības!

Problēma ir arī apstākļi, ka mēs labi zinām un saprotam, kā ir labi un pareizi, kā vajadzētu, bet nespējam tā dzīvot un rīkoties. Tas ir arī JD aprakstītais zināšanu, gribas un rīcības pretstats,<sup>46</sup> kas saistīts ar cilvēciskās dabas raksturu. “Nevis to, ko gribu, es daru, bet, ko ienīstu, to es daru.” (Rom 7,15)

Tieši kristīgās teoloģijas klasiskie risinājumi nav novecojuši vai sevi izsmēluši, tie var būtiski palīdzēt arī mūsdienu apstākļos, jo tikai tie skaidri virza cilvēku konkrētas rīcības ceļos.

Teoloģija var palīdzēt tikai tad, ja tā runā par transformējošām pieredzēm, kas motivē citādi domāšanai, dzīvesveidam, sadzīvei, rīcībai. Tradicionālās kristīgās ticības būtība ir cilvēka dabas jeb sirdsprāta transformācija Kristus atklāsmes, Kristus darba, Viņa klātbūtnes pieredzes sakarā, ko iezīmē šī *metanoia* un “jaunās dzīves” dāvana Dievā. Šī “jaunās dzīves” dāvana jau izpaužas cita veida apziņā, citā lietu kārtībā un attiecībās. Arī attieksmē pret vidi, kurā dzīvojam. Teoloģija nekalpo nekam labam, ja tā pievēršas garīguma izkopšanai, nepasvītrotot un īpaši skaidri neveicinot garīguma obligāto sasaisti ar aktuālo problēmsituāciju.

Sevišķi jau postpadomju telpā ir ļoti pietrūkusi teoloģiska refleksija par kristīgās ticības sociālajām, klimatiskajām, ekoloģiskajām dimensijām. Tādas nav vispār, un jebkādas teoloģiskas aktivitātes klimata un ekoloģijas jomā baznīcu aprindās mēdz pielīdzināt pat komunisma un fašisma ideoloģijai. Risinot marginālus (pārsvārā seksuālās

---

45 Līdzīgi soļi diskutēti arī teoloģiskajā periodikā: Eberhard Pausch, “Die Unfähigkeit uz dauern: Finale der Wachstumsideologie”, in *Deutsches Pfarrblatt* (Ausgabe 11/2020), 699.

46 To skaidri parāda arī dažādas aptaujas, piemēram, Michael Kopatz, *Ökorumine* (München: Oekom Verlag, 2018), 54–71. Rietumvalstīs 95% iedzīvotāju uzskata, ka ekoloģijas jautājumi ir svarīgi, bet ikdienā nerīkojas atbilstoši tam, ko paši uzskata par svarīgu.

ētikas, “liberālisma”, ģimenes, dzimtas u. c.) jautājumus, neesam vēl aptvēruši, kādu dramatisku un eksistenciālu problēmu, izaicinājumu un morālo dilemmu priekšā mēs visi šobrīd atrodamies un ar kādiem niekiem šobrīd nodarbojamies.

Mūsdienu Rietumu teoloģijā kristīgi simboli pilnīgi noteikti nozīmē arī klimatiskos un ekoloģiskos simbolus, un ticība nozīmē dzīvi un rīcību arī klimata izmaiņu piebremzēšanas un mūsu ekoloģiskās pēdas mazināšanas jomā!

## **Priekšlikumi teoloģijai**

1. Daudz var izdarīt savas jomas intelektuālie līderi, kuriem no ērtas un ienesīgas iekšēja garīguma veicināšanas, elitāriem “izaugsmes” treniņiem beidzot (!) vajadzētu pievērsties reāliem un aktuāliem cilvēces izaicinājumiem, elementārai ētikai vides, klimata un ekoloģijas jomā. Situācija ir pārāk kritiska, lai jebkādā veidā veicinātu līdzšinējā dzīvesveida saglabāšanu, atbildot uz populāru reliģisku pieprasījumu garīguma bagātināšanas jomā un nodarbojoties ar absolūti marginālas nozīmes lietām. Teoloģijai būs atkal jāklūst nepopulārai un neērtai, ja tā vispār vēlas izpildīt savu šī laika misiju.

2. Jāattīsta jauni teoloģiski jēdzieni,<sup>47</sup> klimata un ekoloģijas jautājumos vajadzētu izvairīties lietot ierastās dogmatiskās, klasiski kristoloģiskās kategorijas, pret kurām Rietumu kultūra jau ir garlaikota un imūna. Tas nav viegli, jo tā ir saistīta ar simboliem (ko neviens neizdomā, tāpat kā mītus, kas ir kolektīvas, rituālas atmiņas forma). Lai tas notiktu, teoloģijai ir sistemātiski un ilgāku laiku jānodarbojas ar ekoloģiskās ētikas jautājumiem un tās nesējiem ilgstoši jārāda atbildīgas rīcības piemērs, kā arī jāveido pilnīgi jauna terminoloģija, kas brīva no šī brīža ideoloģiskajām noslodzēm.

3. Teoloģijai jāpasvīturo cilvēciskā gudrība un atbildība, kas izpaužas dabas sargāšanā un kopšanā, nevis izmantošanā un iznīcināšanā. Gudrība un atbildība nav dabiskas un iedzimtas, tās attīstāmas caur kārtīgu mācīšanos (labu izglītību), pieredzi un domāšanu.

Publikācijas mērķis bija aktualizēt plašo un komplekso tēmu un problēmjautājumu loku tālākai refleksijai un starpnozaru diskusijai – sirsnīgā cerībā, ka arī Latvijā teoloģija beidzot pievērsīsies cilvēces aktuālajiem izaicinājumiem un ētiskajām dilemmām straujo klimata pārmaiņu, ekoloģijas, piesārņojuma, resursu izsīkuma, kā arī pārapsīdētības, dzīves kvalitātes un sociālās ētikas jomā.

---

47 Ernst M. Conradie, *Interpreting the Bible amidst ecological degradation*, 205.

## **SUMMARY**

### **CLIMATE CHANGE, ECOLOGY AND THEOLOGY. EXCITING REFLECTIONS ON THE MISSION OF THEOLOGY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY GLOBAL CHALLENGES**

The purpose of this article is to bring to light the wide and complex range of topics and problems for further reflection on the tasks of theology in the context of current contemporary challenges. In Latvia, there is a noticeable lack of theological discussions pertaining to the areas of rapid climate change, ecology, pollution, resource depletion, overcrowding, quality of life and social ethics. It is crucial for the modern message of the Christian faith to include climatic symbols and to ensure that climate and ecological issues become a matter of course in the fields of theology.

Research reveals that in the coming years the main question will not concern restoring the growth, but rather – assuring the basic survival of humanity as such. Therefore, even in this time of global pandemic, theology should not give false hopes for a return to normal (pre-pandemic) “normality”, instead, it should promote a fundamental change in thinking to radically change our attitudes and lifestyles.

*Mg. theol.*

# INETA LANSDOVNE

## STARPETNISKĀ IZLĪGUMA PRAKSES LATVIJĀ 21. GS. SĀKUMĀ: LATVIJAS BAPTISTU DRAUDŽU SAVIENĪBAS PIEMĒRS

### Ievads

Sensitīvais mezgls attiecībās starp divām lielākajām sociolingvistiskajām grupām – latviešiem un krievvalodīgajiem –, pat nebūdam sociālo izaicinājumu priekšplānā, Latvijas sabiedrību kopš valstiskās neatkarības atjaunošanas turpina ietekmēt.<sup>1</sup> 21. gadsimta sākumā Latvijas sabiedrības integrācijas pētnieki norādīja, ka “etniskais naidīgums nav izplatīts, bet nav vērojama arī etniskā labvēlība”<sup>2</sup>.

2005. gadā publicētajos datos (Zepa, Šūpule u. c.) etniskais saspīlējums tika raksturots kā “politiska un sociāla konstrukcija, kuras divi galvenie veidotāji ir [...] politiskā

---

1 Rakstā tiek lietots gan apzīmējums “krievi” kā krievu mazākumtautība, gan “krievvalodīgie” kā sociolingvistiska grupa, kas apvieno tos, kuriem krievu valoda ir dzimtā. 2019. gadā Latvijas pastāvīgo iedzīvotāju vidū etnisko latviešu īpatsvars bija 62%. Krievi ir lielākā mazākumtautība – 25% no iedzīvotāju kopskaita, kam seko baltkrievi (3,2%), ukraiņi (2,2%) un poļi (2%). *Demogrāfija, 2019*, <https://www.csb.gov.lv/lv/statistika/statistikas-temas/iedzivotaji/iedzivotaju-skaitis/meklet-tema/387-demografija-2019>. (skatīts 05.05.2021.)

2 Aivars Tabuns, “Identitāte, etniskās attiecības, valoda un kultūra” // *Cik integrēta ir Latvijas sabiedrība? Sasniegumu, neveiksmju un izaicinājumu audits*, Nils Muižnieks, red. (Rīga: Latvijas Universitāte, 2010), 273.

elite un plašsaziņas līdzekļi”<sup>3</sup>. Vēlāks pētījums par Latvijas sabiedrības integrāciju (Muižnieks, Rozenvalds u. c., 2010) atspoguļoja būtisku pieaugumu respondentu skaitā, kuri “starpetniskās attiecības vērtē kā labas”<sup>4</sup>. Lielākie sasniegumi integrācijas jomā bija iespēja visām grupām kopt savu etnisko identitāti un pieaugošais cittautiešu skaits, kas prot latviešu valodu. Nopietna problēma tika saskatīta nesekmīgā pieejā politiskās nācijas veidošanā, kuras rezultātā “etniskajām grupām joprojām ir atšķirīgi priekšstati par to, kādā valstī viņi vēlas dzīvot, un būtiski atšķiras viņu ģeopolitiskās identitātes un uztvere par vēsturi”<sup>5</sup>. Jaunākie dati (Kaprāns, Mieriņa, Saulītis, 2020) atklāj, ka attiecībās starp latviešiem un krievvalodīgajiem joprojām ir zināma spriedze.<sup>6</sup> Pie etniskā saspilējuma cēloņiem tiek uzskaitīti ģeopolitiski notikumi, atšķirīgās sociālās atmiņas, kā arī valsts valodas un pilsonības jautājumi.<sup>7</sup>

Lai gan, kā uzsver politikas zinātniece Simona Gurbo, “baznīca un tās vide vienmēr uzskatīta par vienu no tiem socializācijas aģentiem, kas veido cilvēku uzskatus, vērtības un arī iemaņas un prasmes”<sup>8</sup>, starpetniskās attiecības Latvijas kristīgajās konfesijās praktiski nav pētītas. Vai plašākā sabiedrībā pastāvošā etniskā norobežošanās ietekmē Latvijas kristīgās kopienas?<sup>9</sup> Kādā veidā multietniskajās draudzēs tiek uzturēts dialogs par starpetniskajām attiecībām?

Raksta mērķis ir definēt kristīgajā teoloģijā izmantotos sociālā izlīguma konceptus un aplūkot starpetnisko mieru kultivējošas prakses vienā no Latvijas kristīgajām konfesijām, kurā ir nozīmīgs latviski un krieviski runājošo draudžu skaits – Latvijas Baptistu draudžu savienībā (LBDS). LBDS ir brīvprātīga autonomu draudžu

---

3 Brigita Zepa u. c., “Etnopolitiskā spriedze Latvijā: Konflikta risinājuma meklējumi” // *Baltijas Sociālo Zinātņu Institūts* (Rīga: Baltijas Sociālo zinātņu institūts, 2005), 12.

4 Nils Muižnieks, *Cik integrēta ir Latvijas sabiedrība? Sasniegumu, neveiksmju un izaicinājumu audits* (Rīga: Latvijas Universitāte, 2010), 261.

5 *Ibid.*, 279.

6 Mārtiņš Kaprāns u. c., *Starpkultūru stereotipi un aizspriedumi Latvijā. Pētījuma ziņojums* (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2020), 7.

7 *Ibid.*, 8.

8 Simona Gurbo, *Politika un reliģija: Latvijas garīdznieku politiskā uzvedība (2002–2012)*, promocijas darbs (Rīga: Rīgas Stradiņa universitāte, 2013), 9.

9 Zīmīgi, ka kopš neatkarības atjaunošanas etniskajos un sabiedrības integrācijas jautājumos ir bijušas atšķirības Latvijas kristīgo konfesiju un to vadītāju prioritātēs. LELB, LRKB un LBDS tā sauktās “kristīgās vērtības” pārklājas ar “ģimenes vērtībām” un ticības mācību vispārīgākajās skolās. Savukārt LPB un Latvijas Vecticībnieku Pomoras baznīcas (LVPB) svarīgāko jautājumu augšgalā ir bijusi nacionālā integrācija, kas attiecas, piemēram, uz valsts brīvdienu statusa piešķiršanu pareizticīgo Ziemassvētkiem 7. janvārī, Latvijas pilsonības piešķiršanu nepilsoņiem un krievu valodas statusu. Simona Gurbo, *Politika un reliģija: Latvijas garīdznieku politiskā uzvedība (2002–2012)*, 100.



savienība, kuras sastāvā šobrīd ir 93 draudzes, no kurām 16 ir krievvalodīgās kopienas.<sup>10</sup> Salīdzinājumam – Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā (LELB) no 288 draudzēm ir tikai divas krievvalodīgās kopienas Rīgā. Latvijas Romas katoļu baznīcā (LRKB) mises notiek dažādās valodās (latviešu, poļu, lietuviešu, krievu, angļu u. c.). Tomēr katoļu baznīca ir unikāla hierarhiska institūcija, kur pāri nacionālajām katoļu baznīcām stāv Svētais Krēsls. Savukārt Latvijas Pareizticīgā baznīca (LPB), autonoma pareizticīgā baznīca Maskavas patriarhāta sastāvā, tiek pārsvarā asociēta ar Latvijas krievvalodīgo kopienu.<sup>11</sup>

Autores pamattēze ir šāda – etnisko izlīgumu par būtisku savas darbības aspektu uzskata kristīgās draudzes, kuras ir etniski jauktas un kuras uztur dialogu par starpterniskajām attiecībām. Šis raksts ir teoloģiska refleksija, kur pretstatītas dzīves pieredze un kristīgā teoloģija, ļaujot tām vērtēt vienai otru un gūt dziļāku ieskatu, ko nozīmē būt kristietim mūsdienu Latvijas multietniskajā sabiedrībā. Anglikāņu teologa Lorija Grīna (*Laurie Green*) vārdiem, “lūkoties, vai mūsu stāsts ir daļa no Jēzus stāsta vai arī nav”<sup>12</sup>.

## Sociālā izlīguma

### teoloģiskais ietvars

Latviešu valodā izlīguma koncepts lielākoties asociējas ar jurisprudenci, apzīmējot civiltiesiska strīda atrisināšanu savstarpējas vienošanās ceļā.<sup>13</sup> Savukārt starptautiski izmantotais angļu valodas vārds *reconciliation* etimoloģiski sakņojas latīņu valodā un nozīmē ‘saukt atkal kopā’ vai ‘saukt atpakaļ kopā’<sup>14</sup>. Kristīgajā teoloģijā bieži citētajos Jaunās Derības pantos, kur minēts starppersonu izlīgums (Rom 5:10-11, Rom 11:15, 2Kor 5:18-20), apustulis Pāvils lieto sengrieķu vārdu *καταλλάξαντος*, kas oriģināli

---

10 *LBDS pārskats 2020/2021*, <https://www.lbds.lv/resursi/dokumenti/lbds-parskats-20202021> (skatīts 10.05.2021.)

11 Valdis Tēraudkalns, “Krievu pareizticīgā baznīca Krievijas publiskajā diplomātijā” // *Krievijas publiskā diplomātija Latvijā: mediji un nevalstiskais sektors* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2014), 203.

12 Laurie Green, “Why do theological reflection?”, in *Urban Theology: A Reader*, Michael Northcott, ed. (London: Casell, 1998), 15.

13 “Līgums, ar kuru tā dalībnieki kādu apstrīdamu vai citādi apšaubāmu savstarpēju tiesisku attiecību, savstarpēji piekāpdamies, pārvērš par neapstrīdamu un neapšaubāmu.” Tēzauris, *Izlīgums*, <https://tezauris.lv/izligums>. (skatīts 10.04.2021.)

14 Re = ‘again’; conciliation = ‘bringing together’ or ‘assembling’ (con = together and calo/calare = to call or summon), Latin Dictionary and Grammar Aid, Reconciliation, <http://www.nd.edu/~archives/latgramm.html>. (skatīts 01.04.2021.)

attiecās uz peļņu nesošu naudas maiņu. Apustuļa Pāvila terminoloģijā izlīgums nozīmē transformētas attiecības, pārejot no ienaida uz draudzību.<sup>15</sup>

Gan jūdaisma, gan kristietības tradīcijā izlīgumam ir divi svarīgi aspekti – vertikālais un horizontālais. Izlīgums ar Dievu, ar sevi, ar citiem cilvēkiem un ar visu radību nav atdalāms no miera jeb senebreju *šalom* koncepta, ko kristietība ir pārmantojusi no jūdaisma. Izlīguma mērķis ir *šalom*, kas nepieciešams cilvēku dzīves uzplaukumam kā visu lietu patiesās kārtības un pilnības pieredze.<sup>16</sup> Vecās Derības pētnieks Valters Brugemans (*Walter Brueggemann*) uzsver – bibliskā izpratnē miers ir gan izdzīvota vēsturiska realitāte, gan redzējums par nākotni.<sup>17</sup> Jaunās Derības koncepts *eirene* turpina šādu miera izpratni un vienlaikus paplašina Dieva valstības ietvarā, norāda Jaunās Derības pētnieks Ēriks Dinklers (*Erick Dinkler*).<sup>18</sup> Kristieši tic, ka Dievs “caur Kristu ir samierinājis un ir uzdevis mums šai izlīgšanai kalpot” (2Kor 5:18).

Kristīgās teoloģijas teorijā un praksē sociālais izlīgums balstās uz patiesību, piedošanu, nožēlu un taisnīgumu. Izlīgums kristīgajā teoloģijā nav vienkārši sociāls kontrakts, bet tā ir “jaunā derība”, kas var tikt izmantota arī kā politiska kategorija, uzsver pazīstamais teologs Miroslavs Volfs.<sup>19</sup> Tāpēc viens no kristīgās draudzes uzdevumiem ir veidot kultūru, kuras identitāte ir cieši saistīta ar dažādo sabiedrības grupu derības turēšanu un sargāšanu. Kā skaidro konfliktu pētnieks Verns Neifelds Redekops (*Vern Neufeld Redekop*), veselīga savas individuālās un kolektīvās identitātes apzināšanās ir viena no cilvēku psiholoģiskajām pamatvajadzībām, kurā ietilpst drošības sajūta, sasaiste ar citiem un jēgas apziņa.<sup>20</sup> Saskaņā ar identitātes teorijām visi cilvēki definē savas kopienas attiecībā pret citām kopienām.<sup>21</sup> Šī koncepta popularizēšanu saista ar postmodernisma idejām, kurās tiek uzsvērts, ka identitāte nav stabila un integrēta, bet

---

15 Hastings Dictionary of the New Testament, *Reconciliation*, <https://www.studydrive.net/dictionaries/eng/hdn/r/reconciliation.html>. (skatīts 01.04.2021.)

16 Willard M. Swartley, *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 27–28.

17 Walter Brueggemann, *Peace* (St. Louis: Chalice Press, 2001), 35.

18 Erich Dinkler, “Eirene – the Early Christian Concept of Peace”, in *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, 2nd ed., Perry B. Yoder and Willard M. Swartley, ed. (Elkhart, in: Institute of Mennonite Studies, 2001), 95.

19 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 153.

20 Vern Neufeld Redekop, *From Violence to Blessing: How and Understanding of Deep-Rooted Conflict Can Open Paths to Reconciliation* (Ottawa: Novalis, 2002), 32–54.

21 Identitātes koncepts atkarībā no konteksta var būt gan ļoti plašs, gan ļoti šaurs. Viens no šī jēdziena popularizētājiem – 20. gs. psihologs un psihoanalītiķis Eriks Eriksons – skaidroja, ka identitāte ir “īpašība, kas raksturo sevi sev pašam”. Eriks H. Eriksons, *Identitāte: jaunība un krīze* (Rīga: Jumava, 1998), 1.

tiek veidota gan individuāli, gan sociālajā grupā un ka pašidentificēšanās process turpinās visas dzīves garumā.<sup>22</sup>

Vienā no saviem apcerējumiem par konstruktīvu kristīgo sociālo ētiku ievērojamais amerikāņu teologs Stenlijs Hauervass izvirza tēzi, ka draudzes, arī baznīcas institūta, eksistences iemesls nav “piedāvāt ētiku demokrātijai vai kādai citai sociālas organizācijas formai, bet pastāvēt katrā nācijā kā politiskai alternatīvai, liecinot par sociālo dzīvi, kas ir iespējama tiem, kurus ir veidojis Kristus stāsts”<sup>23</sup>. Jaunās Derības stāstā Vasarsvētku jeb Pentakostu dienā Svētais Gars nāk pār pirmkristiešiem no dažādām etnolingvistiskajām grupām (Apd 2:1-13). Viens no S. Hauervasa popularizētiem apzīmējumiem kristiešiem kā alternatīvas kultūras identitātes pārstāvjiem ir “ārvalstnieki” (*resident aliens*) vai svešinieki. Bibliskajā tradīcijā šis koncepts nav svešs ne jūdaismā, ne kristietībā. Jēzus ceļa sekotāji tiek mudināti ar vārdiem “dzīvojiet bijībā jums nolikto svešniecības laiku” (1Pēt 1:17), un Ābrahāma dzīves gaitas tiek raksturotas kā svešnieka dzīve zemē, kas tam apsolīta (Ebr 11:8). Jāatzīst, ka etniskā piederība un nacionalitāte ir spēcīgas konkurentes kristietībai cīņā par dominējošo statusu indivīda identitātē. Arī M. Volfs norāda, ka kristieši bieži vien pauž “elkdievīgu” lojalitāti pret savu etnisko grupu, kad šī lojalitāte tiek pieprasīta.<sup>24</sup>

Izlīgums nav iespējams bez proaktīvas attieksmes un rīcības, un saskarsme ir pats pirmais sociālā izlīguma solis. Situācijās, kur konfliktējošās kopienas ir pašpietiekamas un norobežojušās viena no otras, apzināta attiecību veidošana var būt liels izaicinājums. Vienai vai abām pusēm var likties, ka otra puse vēlas uzspiest savu izpratni un savu kultūras identitāti, radot sajūtu, ka tiek prasīts nodot savas kopienas vai savu personīgo identitāti. Tāpēc svarīga ir kopienas izšķirtspēja (*community discernment*), kas mudina tuvoties konfliktam un palīdz skaidrāk identificēt, kad, kur un kādā veidā mēģināt veidot dialogu. Izšķirtspēja kopienā neļauj palikt vienaldzīgiem un nevērīgiem pret citiem. Britu teologs un misiologs Leslijs Nūbigins (*Lesslie Newbigin*) uzsver, ka kristīgajai kopienai ir jābūt arī cerības kopienai (*community of hope*). Ja kopiena, kuru ir formējis Dieva valstības evaņģēlija stāsts, izdzīvo šo stāstu, tad var izveidoties tādas sociālās struktūras, kur mieram un cerībai ir iespējams iemiesoties.<sup>25</sup>

---

22 Lewis D. Wurgaft, “Identity in World History: A Postmodern Perspective”, *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics (May, 1995): 67–85.

23 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, in University of Notre Dame Press, 1983), 12.

24 Miroslav Wolf, *Exclusion and Embrace*, 16.

25 Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 232.

## Starpkultūru mijiedarbība Latvijas Baptistu draudžu savienībā

Latvijas baptistu draudžu konteksta ieskicēšanai tiek izmantots Jāņa Tervita izsmelošais pētījums.<sup>26</sup> Kopumā baptisti kā evaņģēliskie kristieši (piezīme – no angļu val. *evangelical Christians / evangelicals* var tulkot arī kā evaņģelikāļi) par nemaldīgo patiesības autoritāti uzskata

Bībeli.<sup>27</sup> Baptisti tic vispārīgajai priesterībai, un katram draudzes loceklim ir jāliecina par Dieva mīlestības un žēlastības atklāsmi Jēzū Kristū. Kristieša garīgajam briedumam ir jāizpaužas kristīgās ētikas piepildīšanā visās dzīves jomās, ieskaitot pilsoņa pienākumus, jo “demokrātiska sabiedrība un tiesiska valsts vara ir no Dieva”<sup>28</sup>. Baptistu kustību Latvijā raksturo vietējo draudžu autonomija kā doktrīnā, tā pārvaldē, un baptistiem nav stingri izstrādātas vienotas dievkalpojuma kārtības.<sup>29</sup>

Padomju režīma gados Latvijas baptistu draudzēm pievienojās daudz krievalodīgo ticīgo, kuri pārcēlās uz dzīvi Latvijā. Viens no iemesliem bija kristiešu vajāšanas citās Padomju Sociālistisko Republiku Savienības (PSRS) vietās, kur varas iestāžu represijas pret tiem, salīdzinot ar situāciju Latvijā, bija daudz nežēlīgākas. Tieši Latvijā izveidojās bāze nelegālās kristīgās literatūras iespieddarbiem krievu valodā, ko izplatīja visā Padomju Savienībā.<sup>30</sup> Padomju gados Latvijā notika arī pentakostu (Vasarsvētku draudžu), to skaitā krieviski runājošo, pievienošanās baptistu kustībai, lai varētu legāli reģistrēties.<sup>31</sup> Sarežģītie padomju laika sociālpolitiskie faktori atstāja savu iespaidu uz starpterniskajām attiecībām. Kā norāda J. Tervits:

*Tas bija laiks, kas mācīja mīlēt ienaidnieku, taču vēl grūtāk bija mīlēt savus brāļus un māsas – krievu ticīgos. Padomju okupācija, boļševiku terors allaž tika tāpatoti*

---

26 Jānis Tervits (1936–2002) kalpoja kā LBDS bīskaps no 1977. līdz 1990. gadam.

27 Izmantojot reliģiju vēstures pētnieka Džordža Marsdena definīciju, “Mūsdienu evaņģelikālisms iekļauj jebkuru pietiekami tradicionālu kristietu, kas apstiprina 19. gs. evaņģēlisko kristiešu pamatpārliecības: reformācijas doktrīnu par Bībeles galīgo autoritāti, Dieva glābšanas darba Svētajos Rakstos vēsturiskumu, glābšanu mūžīgai dzīvei Kristus nopelna dēļ, evaņģelizācijas un misijas darba nozīmīgumu un garīgi pārveidotas dzīves nepieciešamību”. George Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1991), 4–5.

28 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaīka* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, 1999), 33–34.

29 Ainars Baštiks, *Latvijas baptistu baznīcas darbība no 1940. līdz 1990. gadam*, maģistra darbs (Rīga: LU VFF Arheoloģijas un vēstures palīgdisciplīnu katedra, 1999), 58.

30 Ainars Baštiks, op. cit., 71.

31 Ar informāciju par Latvijas Vasarsvētku un baptistu draudžu kustību vēsturiskajām attiecībām un darbības apvienošanu padomju režīma gados var iepazīties Valda Tēraudkalna pētījumā. Valdis Tēraudkalns, *Vasarsvētku kustība Latvijā: reliģijpētnieciska analīze*, promocijas darbs (Rīga: LU Teoloģijas fakultāte, 2000).

*ar jēdzieniem – krievu laiki, krievu okupācija, krievu briesmas. [...] Dievs mācīja latviešu baptistus redzēt krievu baptistos ne tikai savus līdzcilvēkus, bet daudz vairāk – brāļus un māšas Jēzū Kristū. Tas nebija viegli, jo arī krievu baptistos bija iesēdies lielkrievu šovinisms, savukārt latviešu baptistos – instinktīva pretošanās visam, kas ir krievisks.*<sup>32</sup>

20. gadsimta 90. gadi atnesa pārmaiņas un jaunus izaicinājumus, aktualizējot jau tājumu par krievu baptistu draudžu darbību LBDS.<sup>33</sup> 6. Saeimas pieņemtais un vēlāk labotais Reliģisko organizāciju likums apgrūtināja krievu draudžu darbību, un LBDS pārstāvji tikās ar Saeimas Cilvēktiesību un sabiedrisko lietu komisijas pārstāvjiem, lai iestātos par krievu draudžu tiesībām. Papildu grūtības krievu draudzēm Latvijā radīja spēcīgā draudzes locekļu, arī mācītāju, emigrācija uz Rietumiem, īpaši uz ASV.<sup>34</sup> Viena no lielākajām Latvijas krievu baptistu draudžu problēmām kļuva latviešu valodas vājās zināšanas, kas padomju laikā nebija nepieciešamas.<sup>35</sup>

Lai gūtu ieskatu starpternisko attiecību pašreizējā dinamikā, tika veiktas daļēji strukturētas intervijas ar vairākiem LBDS Padomes locekļiem un ilggadējiem baptistu draudžu mācītājiem – Pēteri Sproģi (LBDS emeritētais bīskaps, Baltijas Pastorālais institūts), Kasparu Šternu (LBDS bīskaps, Misijas baptistu draudze), Viktoru Abramovu (LBDS bīskapa vietnieks slāvu draudzēs, Jelgavas baptistu krievu draudze), Edgaru Maži (LBDS Padomes loceklis, Rīgas Āgenskalna draudze), Pēteri Samoiliču (LBDS Padomes loceklis, Rīgas Misiones baptistu draudze un Jaunā evaņģēliskā baptistu draudze).<sup>36</sup>

1. Jautājumā par **etniskā izlīguma būtiskajiem elementiem** mācītāji steidzās atbildēt, ka kristietība māca cilvēku kā Dieva radības *vienlīdzību*. Vairāki atsaucās uz Bībeles citātu no Pāvila vēstules galatiešiem 3:28 – “Tur nav ne jūda, ne grieķa, tur nav ne verga, ne brīvā, ne vīrieša, ne sievietes – jūs visi esat viens Jēzū Kristū”. Citiem vārdiem, kristiešu starpā nedrīkst būt hierarhija etniskās piederības, sociālā statusa vai dzimuma dēļ.<sup>37</sup> Vienlaikus uzsverot, ka kultūru vienlīdzība nenozīmē vienādību vai asimilāciju,

---

32 Jānis Tervits, op. cit., 186.

33 J. Tervits konsekventi lieto apzīmējumus “krievi”, “krievu ticīgie”, “krievu baptisti”. Te būtu nepieciešams diferencēt, jo starp krievvalodīgajiem draudžu locekļiem ir arī citu austrumslāvu tautu pārstāvji – ukraiņi, baltkrievi. Apzīmējums “krievu baptistu draudze” tiek saprasts kā krieviski runājoša multinacionāla kopiena.

34 Jānis Tervits, op. cit., 196–208.

35 Ibid., 538.

36 Intervētie mācītāji pārstāv latviešu, krievu un ukraiņu tautību. Saskaņā ar LBDS pārskatu 2020./2021. gadam Jelgavas baptistu krievu draudze (110 locekļi) un Rīgas Misiones baptistu draudze (244 locekļi) ir lielākās krieviski runājošās LBDS draudzes.

37 Respondenti nepieskārās jautājumam par sieviešu statusu, piemēram, sievietes kā mācītājas un draudzes vadītājas. Autore neiekļāva šos aspektus savos jautājumos.

bet kristieša garīgajam briedumam vajadzētu izpausties *dažādības pieņemšanā* un savstarpējā *cieņā*. Citējot E. Maži, “izlīgumā ir ārkārtīgi svarīgi abām pusēm cienīt otras puses līdzšinējo vēsturi, kultūru, jo izlīgums, manā uztverē, nekad nevar veidoties kā kaut kas uzspiests, kur stiprākais diktē noteikumus vājākajam”.<sup>38</sup>

2. Izvērtējot **etniskā izlīguma aktualitāti Latvijā** mācītāji atzīst, ka sabiedrībā var novērot etnisko norobežošanas un aizvainojumus, bet lielākā daļa atbildības tiek uzvelta uz politiķu pleciem. Baznīca kā viens no Latvijas sabiedrības aktoriem nešķeļot sabiedrību pa etniskajām līnijām. Vienlaikus respondenti piekrīt, ka kristieši Latvijā ir tādi paši sabiedrības locekļi kā pārējie līdzcilvēki, kurus ietekmē sociopolitiskie procesi.

*Latvijā ļoti daudz naudas ir iztērēts, lai integrētu [...] Domāju, ka ir cilvēki, kuri to saprot un ir gatavi lūgt piedošanu. No mūsu puses tā ir piedošana, bet grūti piedot, ja pagaidām nav nožēla. Kad tu piedod, ir absolūti vieglāk dzīvot.*<sup>39</sup>

*Tie ievainojumi ir daudz dziļāki par valodu. Vai kaut kas mainītos, ja Krievija atzītu savus nodarījumus pret Latviju? Iespējams, tas kaut ko parautu vaļā, bet tuvākajā nākotnē nav paredzams, ka tas varētu notikt. Kamēr katrs dzīvos savā vēsturiskajā interpretācijā, arī nekas nemainīsies. Latviešiem arī ir daudz ko nožēlot, ko esam sliktu darījuši.*<sup>40</sup>

3. LBDS **starpkultūru mijiedarbības** kontekstā mācītāji uzskaita vairākus būtiskus faktorus. Pirmkārt, latviešu draudzes ir etniski monolītākas, bet krievvalodīgās draudzes ir multinacionālas kopienas, kur draudzes locekļus vieno valoda, taču ne etniskā piederība. Krievu/slāvu draudzēs daudziem krievu valoda nav dzimtā, bet otrā vai trešā valoda. Otrkārt, tiek atzīmētas teoloģiskās un kultūras mentalitātes atšķirības. Treškārt, zināma norobežošanās starp latviešu un krievvalodīgo draudzēm ir valodas dēļ. Lielākā daļa LBDS informācijas, apmācību, kursu, literatūras utt. ir latviešu valodā. Līdz ar to informācija un resursi var nenonākt pie krievvalodīgajām draudzēm un radīt atsvešinātības sajūtu. Savukārt krievvalodīgās draudzes var justies pašpietiekamas un rīkot savus pasākumus, apmācības utt. krievu valodā. No intervijām var secināt, ka LBDS vadības līmenī par šiem jautājumiem tiek domāts.

*Mums ir saruna, mēs saprotamies, un tur nav problēmu. Jā, ir dažreiz krievu draudzēm, ka tās ir neatkarīgas. Mums ir mācītāju sanāksmes, un viņi nāk kopā. Ir tie,*

---

38 Intervija ar Edgaru Maži 16.02.2021.

39 Intervija ar Pēteri Samoiliču 25.02.2021.

40 Intervija ar Edgaru Maži 16.02.2021.

*kuri vēlas pievienoties, un ir tie, kuri nenāk... Visi, kas bijuši bīskapi, ļoti strādā, lai mums būtu vienotība un nebūtu šķelšanās.*<sup>41</sup>

*Būt pieejamam. Manuprāt, tas ir ļoti būtiski un īpaši svarīgi no vadības pozīcijas. Es vēlējos panākt, lai krieviski runājošās draudzes sajūtas mūsu savienībā kā līdzvērtīgas latviešu draudzēm. Mums tikpat svarīgas kā latviešu draudzes. Tāpēc es apciemoju šīs draudzes, tikos ar šiem mācītājiem.*<sup>42</sup>

Vienlaikus latviešu valoda tiek identificēta kā etniskās vienotības veidošanas faktors. Krievu/slāvu draudžu mācītāji uzsver, ka valodas barjeras problēma mazinās, jo arvien vairāk draudzes locekļi ir bilingvāli. Valodas šķērslis kopīgās LBDS sanāksmēs, kongresos un apmācībās tiek risināts ar tulkojuma palīdzību.

*Izlīgumu var veidot tikai cilvēki, kas ļoti labi pārzina abas kultūras un abas valodas. [...] Tas nav tikai tāpēc, ka latviešu valoda ir valsts valoda, bet tā ir elementāra inteliģence. Ja es gribu izlīgumu, tad es daru visu. Es iemācos tās tautas valodas, ar kuru es gribu izlīgt.*<sup>43</sup>

*legriežos latviešu draudzē, cenšos runāt ar cilvēkiem latviski, dažreiz arī kopā aizlūdzam, un man tas ir ļoti patīkami. [...] Ziniet, es neesmu sludinājis latviešu draudzē. Mana latviešu valoda nav tik labā līmenī.*<sup>44</sup>

*Tas, ka latvietis izvēlas praktizēt savu ticību latviešu valodā un krievs krievu, nenozīmē nacionālo naidu. To nevajag aizmirst.*<sup>45</sup>

4. Aprakstot **pastorālo darbu etniskā miera veidošanā**, mācītāji ir vienprātīgi, ka kristiešiem jābūt atbildīgiem sabiedrības un Dieva priekšā. Draudzes līmenī tas liek rūpēties, lai starpkultūru aizspriedumi un aizvainojumi, ja tādi pastāv, netiktu pārnesti no paaudzes paaudzē. Tomēr ikdienā starpetnisko attiecību jautājumi nav prioritāri un paliek ārpus uzmanības loka. Mācītāji uzsver, ka draudzē jāuzmanās, lai viena kultūras identitāte un vienas grupas kolektīvā atmiņa netiktu uzspiesta citiem. Vēl tiek

---

41 Intervija ar Pēteri Samoiliču 25.02.2021.

42 Intervija ar Kasparu Šternu 01.03.2021.

43 Intervija ar Edgaru Maži 16.02.2021.

44 Intervija ar Viktoru Abramovu 05.04.2021.

45 Intervija ar Pēteri Sproģi 03.03.2021.

akcentēts, ka ir sarežģīti un pat nevēlami mācītājam draudzē runāt par jūtīgiem un šķeļošiem politiskiem jautājumiem.

*2014. gadā, kad sākās karš starp Ukrainu un Krieviju, kad Krievija uzbruka Ukrainai, visi draudzē prasīja manas domas. [...] Taču šeit ir draudze un mēs nerunāsim par politiku, kas ir pareizi, kas nepareizi, kas ir slikti, kas nav slikti. Mēs šeit neko nevaram atrisināt, bet mēs varam izdarīt lielu kļūdu, kas radīs lielu problēmu. Mēs varam tikai lūgt par Ukrainu, par Krieviju un par mieru. Bet publiski es šeit neko neteikšu, kā es jūtos un vai krievi dara pareizi vai nepareizi.<sup>46</sup>*

*Jā, Dievs mūs ir ielicis konkrētā valstī, konkrētā vietā. Dievs mums ir piešķīris konkrētu valodu, kurā varam runāt, komunicēt un veidot attiecības. Tādā ziņā cilvēkam apzināties savu teritoriju un robežas ir labi, lai nav pārāk izplūdis. Un tomēr tā nav mūsu pamatidentitāte. Lai kādi laiki, lai kāda politiskā situācija, mēs piederam citai valstībai. Tā ir mūsu galvenā identitāte, kuru esam aicināti izdzīvot. Vēlos, lai pirmkārt draudzē to parādām.<sup>47</sup>*

**Jaunjelgavas baptistu draudzes pieredze** Savā pastāvēšanas vēsturē, piedzīvojusi kopienas veidošanas dažādas pakāpes, etniski jauktā un bilingvālā Jaunjelgavas baptistu draudze ir unikāla visā Latvijas Baptistu draudžu savienībā. Jau 19. gs. 70. gados Jaunjelgavas pilsēta un tās apkaime bija viena no baptistu misijas darba lokācijām.<sup>48</sup> Jaunjelgavas draudzes dievnams ir celts 1897. gadā.<sup>49</sup> Atsaucoties uz draudzes pašreizējā mācītāja Māra Vītola stāstīto, līdz 1940. gadam Jaunjelgavas baptistu draudzi varēja raksturot kā etniski monolītu latviešu draudzi, bet padomju varas gados tā kļuva par divvalodīgu kopienu.<sup>50</sup> Viens iemesls bija demogrāfiskās izmaiņas Jaunjelgavas pilsētā un apkārtnē. Daudzi krievvalodīgie iebraucēji no citām PSRS vietām bija kristieši, kuri Jaunjelgavas draudzē atrada

---

46 Intervija ar Pēteri Samoiliču 25.02.2021.

47 Intervija ar Kasparu Šternu 01.03.2021.

48 Jānis Tervits, op. cit., 66.

49 Padomju okupācijas laikā 1962. gadā tas, līdzīgi kā daudzi citi dievnami Latvijā, tika atsavināts un varas iestādes to izmantoja dažādiem mērķiem. Draudze savu namu atguva 1989. gadā kā viena no pirmajām baptistu draudzēm Latvijā, kam tika atgriezti dievnami pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas.

50 Zoom tiešsaistes platformā tika veikta intervija ar mācītāju Māri Vītolu, kurš draudzē kalpo kopš 2014. gada. Papildu informācija iegūta telefonsarunā ar ilggadējo draudzes locekli, emeritēto sludinātāju Pāvilu Jakovļevu, kurš draudzē ir kopš 1954. gada. Lai iepazītos ar Jaunjelgavas draudzes dievkalpojumu norisi, 2021. gada aprīlī veikta klātienē iesaistītā vērošana.



sev jaunas garīgās mājas un sadraudzību. Otrs iemesls bija sociopolitisks, kad baptistu draudzei pievienojās krieviski runājošo pentakostu ticīgo grupa.<sup>51</sup>

Padomju laikā uz latviešu un krievu baptistu norobežošanās fona Jaunjelgavas draudze bija izņēmums, kur notika kopīgi dievkalpojumi un “pie Svētā Vakarēdiena pulcējās kopā latvieši un krievi”<sup>52</sup>. Emeritētais sludinātājs Pāvils Jakovļevs nonāca Jaunjelgavas draudzē 1954. gadā kā tulks. Saskaņā ar P. Jakovļeva atmiņām noteiktos periodos latviešu un krievu dievkalpojumi ir notikuši atsevišķi, taču pārsvarā ir bijis viens kopīgs dievkalpojums ar sinhrono tulkojumu.<sup>53</sup> PSRS gados draudze bijusi multinacionāla kopiena – tās locekļi bija latvieši, krievi, ukraiņi, baltkrievi, armēņi u. c.<sup>54</sup>

Šobrīd dievkalpojuma liturģijā pārsvarā tiek izmantota latviešu valoda, bet ir vairāki bilingvāli elementi, piemēram, ievada uzruna, pielūgsmes dziesmas un kopīgās lūgšanas.<sup>55</sup> Dievkalpojuma elements, kas, draudzes vadības ieskatā, obligāti jāveic gan latviešu, gan krievu valodā, ir Bībeles lasījumi, jo Bībeles tulkojumos latviešu un krievu valodā ir atšķirīgas lingvistiskās metaforas, kas katras valodas lietotājam bagātina uztveri.<sup>56</sup> Kopumā Jaunjelgavas draudzē ļoti mērķtiecīgi tiek gādāts, lai valoda nebūtu šķērslis komunikācijai un sadraudzībai starp draudzes locekļiem.

*Tur es tiešā veidā redzu etnisko izlīgumu, kad draudzē vairs nav, kā apustulis Pāvils saka, ne jūdi, ne grieķi, bet visi vienā. Esmu novērojis, ka valoda pati par sevi nav lielākā problēma izlīguma kontekstā, bet cilvēku nevēlēšanās saprast vienu otru. Tā ir lielākā problēma. Ja mēs domājam par etnisko un par valodas pusi, tad, vēloties saprast otru cilvēku, apustuļa Pāvila vārdiem, mīlestībā es sapratīšu viņu, pat nesaprotot valodu. Ja es nevēlos saprast otru cilvēku savas paštaisnības dēļ, tad es atraidu viņu.*<sup>57</sup>

Līdzīgi kā pārējā sabiedrībā, Jaunjelgavas baptistu draudzei Latvijas atjaunotās neatkarības izraisītās straujās pārmaiņas nesa jaunus izaicinājumus līdz ar etnisko

---

51 Intervijas laikā nebija skaidrs, vai apzīmējumi “krievvalodīgie” un “krievi” attiecas uz etniskajiem krieviem vai arī uz citām etniskām grupām. Šobrīd “krievvalodīgie” draudzes locekļi ir krievi un ukraiņi. Intervija ar Māri Vītolu 05.03.2021.

52 Jānis Tervits, op. cit., 207.

53 Telefonsaruna ar Pāvilu Jakovļevu 09.03.2021.

54 Šobrīd draudzē ir 34 aktīvi draudzes locekļi, no kuriem apmēram 40% ir personas, kuru ģimenēs dzimtā valoda ir krievu. Intervija ar Māri Vītolu 05.03.2021.

55 Novērojumi Jaunjelgavas baptistu draudzē 2021. gada 11. aprīlī. Rakstiskas piezīmes autores personīgajā arhīvā.

56 Telefonsaruna ar Pāvilu Jakovļevu 09.03.2021.

57 Intervija ar Māri Vītolu 05.03.2021.

grupu spēcīgo pašidentificēšanos. Jaunjelgavas draudzē notika sociolingvistisko grupu hierarhijas maiņa – no krievvalodīgo vairākuma uz latviešu vairākumu. Etnisko saspīlējumu draudzē saasināja draudzes locekļu attieksme, kuri ar vārdu “krievs” apzīmēja “visu, kas saistās ar okupāciju un Padomju Savienību, un tad jau vairs nebija svarīga profesionālā piederība”<sup>58</sup>. Jaunjelgavas draudze saskārās ar latviešu un krievvalodīgo draudzes locekļu simbolisko konfrontāciju.

2014. gadā, kad M. Vītols uzsāka kalpošanu Jaunjelgavas draudzē kā licencēts sludinātājs, bilingvālā dievkalpojuma forma likās neērta un tika pieņemts lēmums veidot atsevišķus dievkalpojumus divās plūsmās – latviešu un krievu. Šāda lingvistiskās norobežošanas prakse draudzē turpinājās vairākus gadus, līdz draudzes vadībai nācās risināt jaunas pastorālas problēmas. Divplūsmu draudzes forma izraisīja neapmierinātību un etnisku plaisu, kas vājināja vienotības sajūtu un mazināja draudzes locekļu savstarpējo saskarsmi. Pastiprinājās etnocentrisms attieksmē, ka “mēs pie tiem krieviem neiesim, mums tos krievus nevajag”<sup>59</sup>.

Draudzes locekļiem aktīvi piedaloties, tika veikta aptauja, lai konstruktīvā veidā risinātu radušās problēmas. Tas kārtējo reizi norāda uz baptistu tradicionāli demokrātisko draudzes pārvaldes principu, kur tiek kultivēta kopienas prasme izšķirt kopīgo labumu. Pēc aptaujas rezultātu apkopošanas tika pieņemts lēmums pāriet uz kopīgu dievkalpojumu latviešu valodā bez sinhronā tulkojuma krievu valodā, jo lielākā daļa krievvalodīgo draudzes locekļu labi pārvalda latviešu valodu.

Otra situācija, kur radās izteiktas etniskās domstarpības draudzes locekļu starpā, ir cieši saistīta ar atšķirīgām sociālajām atmiņām un Latvijas sabiedrības dalīto informācijas telpu. Etnisks saspīlējums Jaunjelgavas draudzē radās uz ģeopolitiska notikuma fona, kas 2014. gadā spēcīgi rezonēja visā Latvijas sabiedrībā, arī kristīgajās draudzēs. Proti, Krievijas un Ukrainas militārais konflikts – Krimas aneksija un karš Austrumukrainā. Dievkalpojuma laikā mācītāja izteikto aicinājumu aizlūgt par neatkarības saglabāšanu Ukrainā un par Krimas atgriešanu Ukrainas sastāvā viena daļa krievvalodīgo draudzes locekļu uztvēra ļoti kritiski.<sup>60</sup>

Sabiedrībai aktuālu un pretrunīgu politisko jautājumu apspriešana kristīgajās draudzēs ir viens no diskutabliem un sarežģītiem jautājumiem. Arī Latvijas baptisti nav vienprātīgi šajā ziņā. M. Vītols daļēji piekrīt, ka draudzes, un īpaši mācītāja, uzdevums ir pēc iespējas izvairīties no specifisku jautājumu politizēšanas. Vienlaikus viņš uzskata:

---

58 Intervija ar Māri Vītolu 05.03.2021.

59 Ibid.

60 Ibid.

*Politiku neaizskar, jo līdz tam vēl nav piedots. Es domāju, patiesā piedošana ir tad, kad vari par to vispār tēmu runāt. Vari mierīgi dialoga veidā komunicēt.*<sup>61</sup>

Lai meklētu starpetnisko izlīgumu, viens no svētdienas dievkalpojumiem Jaunjelgavas draudzē 2014. gadā tika veltīts draudzes locekļu atklātam dialogam. Izmantojot formātu, ko baptisti esot pārņēmuši no Vasarsvētku draudžu tradīcijas, kad “Dievs īpaši pamudina”<sup>62</sup>. Respektīvi, ikviens draudzes loceklis varēja nākt priekšā un uzrunāt visu kopienu – pārrunājot konflikta iemeslus, lūdzot piedošānu un nožēlojot savu vainu. Pieredze rāda, ka dialoga gaitā cilvēku reakcija ir neprognozējama un neviennozīmīga.

*Daudzi cilvēki raudāja, samierinājās viens ar otru un piedeva visu, ko viens par otru nebija sapratuši. Ko es tur teicu, neatceros. Taču viena problēma radās – daži cilvēki aizgāja no draudzes. Viņi nepieņēma, ka viņiem ir jāatvainojas, ka viņi būtu pie kaut kā vainīgi. Tie, kas aizgāja, par nožēlu bija daži krievu tautības cilvēki. Viņiem tas bija par piedauzību, ka viņiem ir par kaut ko jāatvainojas latviešiem un latviešu tautai, ko viņi paši nav darījuši. Piekritu, ka varbūt viņi paši nav darījuši. Bet dažreiz mūsu etniskais konflikts ir tik dziļš, uz sāpēm balstīts, ka mums ir jāpasaka: “Piedod to, ko mans tētis, māte, vectēvs, vecmāte... jebko, kas ir darīts.”*<sup>63</sup>

Tiek pacelts diskutablais jautājums par kolektīvās vainas atzīšanu un kolektīvās atbildības uzņemšanos. Kristīgā sociālā ētika uzsver, ka izlīguma mērķis ir veidot mieru/šalom caur dziedinātām attiecībām. Līdz ar to katram individam un katrai kopienai ir jāizlemj, vai konkrētajā kontekstā un izlīguma jautājumā tas ir būtiski – nožēlot savas ģimenes, kopienas, tautas vai nācijas vainu. Noteiktos apstākļos tas var kļūt par katarsi gan indivīdiem, gan kopienām. Turklāt nožēlot “savu senču” vietā var nozīmēt izrādīt empātiju, norobežoties no savas kopienas aizspriedumiem un etnocentrisma un apņemties mainīt attieksmi.

Nobeigumā vēl dažas atziņas, kas radušās, iepazīstoties ar Jaunjelgavas baptistu draudzes īpašo pieredzi. Draudzes ētoss ir balstīts izpratnē par vienotību etniskajā dažādībā un ietver cieņpilnu attieksmi pret atšķirīgajām kultūras mentalitātēm, kur netiek uzspiesta krievvalodīgo draudzes locekļu asimilācija latviešu kultūrā. Vienlaikus savstarpējā saskarsmē un dievkalpojumos tiek dota iespēja uzlabot latviešu valodas prasmes. Tas palīdz pildīt vienu no būtiskākajiem draudzes uzdevumiem – būt Jēzus lieciniekiem savā kopienā, pilsētā un valstī. Sludinātājs emeritus P. Jakovļevs uzsver:

---

61 Intervija ar Māri Vītolu 05.03.2021.

62 Ibid.

63 Ibid.

“Ja draudzē ienāk viens cilvēks, kurš kaut ko nesaprot, es izjūtu atbildību Dieva un cilvēku priekšā. Varbūt šim cilvēkam tā ir vienīgā iespēja dzirdēt Dieva vēsti un aicinājumu. Arī šodienas kalpotājiem vajadzētu saprast draudzes galveno uzdevumu.”<sup>64</sup>

## Noslēgums

Daudzviet pasaulē pieaugošās etnocentrisma tendences rāda, ka izlīguma teoloģijai kā praktiskās teoloģijas apakšnozarei jāpievērš pastiprināta uzmanība, jo citādo izstumšanas un ietveršanas aktuālie jautājumi ir multikulturālu sabiedrību dienaskārtībā. Sabiedrības izlīgumā ietvertie elementi, proti, patiesība, piedošana, nožēla, taisnība un ietveršana, ir aktuāli arī Latvijā, kur 21. gadsimta sākumā turpina pastāvēt zināms saspīlējums un starpkultūru aizspriedumi latviešu un krievvalodīgo attiecībās. Sabiedrības saliedētība un integrācija ir populāras idejas vārdos, bet īstenot praksē šos ideālus ir bijis daudz grūtāk.

Kristīgā teoloģija parasti uzdod jautājumu nevis par to, ko kristieši domā, bet par to, ko kristiešiem vajadzētu domāt, ja kristīgā kopiena dzīvo saskaņā ar savas ticības un sociālās ētikas pamatpārliecībām. Kristīgā baznīca ir iedibināta kā universāla un kultūras dažādību ietveroša, un Latvijas kristīgās konfesijas varētu veicināt sabiedrības kopīgo labumu nacionālās integrācijas jomā. Tomēr starpetnisko attiecību jautājumos kristīgās draudzes ir apkārtējās sabiedrības mikrokosms. Latviešu valodas statuss un lietošana savstarpējā saskarsmē, dalītā informācijas telpa, atšķirīgās sociālās atmiņas un ģeopolitiski notikumi šķēļ arī Latvijas kristiešus.

Izvērtējot LBDS pieredzi, jāsecina, ka Latvijas multietniskajām kristīgajām draudzēm ir aktuāli jautājumi, – vai draudze būs pseidokopiena, kas ignorē draudzes locekļu etniskās gaidas, vai arī autentiska kopiena, kas nebaidās no dialoga par etnisko saspīlējumu izraisošiem jautājumiem. Latvijas baptisti kā vairākums evaņģēlisko kristiešu savā teoloģijā fokusējas uz personas individuālajām attiecībām ar Dievu, kur personīgā ticība un transformācija caur katra viena kristieša dzīvi mainīs arī pārējo sabiedrību. Diemžēl šāds teoloģiskais individuālisms padara lielu daļu evaņģēlisko kristiešu nespējīgus domāt teoloģiski par sabiedrības struktūrām un par institūciju, to skaitā nāciju, un etnisko grupu lomu situācijās, kur tiek pieprasīta lojalitāte, kas ir pretrunā ar kristieša pamatidentitāti.

LBDS starpetniskās attiecības tiek skatītas kā iekšējs jautājums, kas ikdienā saspīlējumu nerada. Kopumā LBDS draudžu mācītāji starpetnisko attiecību jautājumos cenšas būt apolitiski, jo pārstāv viedokli, ka pie vainas ir tieši starpetnisko jautājumu pārmērīga politizācija. Pārsvārā baptistu mācītāji savu galveno lomu saskata personīgo attiecību tiltu būvēšanā starp draudžu vadītājiem un starp latviešu un krievvalodīgajām

---

64 Telefonsaruna ar Pāvilu Jakovļevu 09.03.2021.

draudzēm, koncentrējoties uz kopīgiem kalpošanas mērķiem kā saliedētības katalizatoru. Rezultātā daudzi plašākai sabiedrībai sāpīgie jautājumi nav prioritāri un draudžu darbībā etniski šķeļoši jautājumi var tikt ilgstoši ignorēti.

## SUMMARY

### **Practices of ethnic reconciliation in Latvia at the beginning of 21<sup>st</sup> century: The example of the Union of Baptist Churches in Latvia**

Recent studies about social cohesion in Latvia have shown that ethnicity is an important identity marker for the majority of the population. Since Latvia regained independence in 1991, there have been certain tensions, intercultural prejudices, and lack of goodwill between the two of the largest ethnocultural groups – Latvians and Russians –, but without an open and violent ethnic conflict. This article examines ethnic reconciliation as an essential ministry aspect in multi-ethnic churches of Latvia where dialogue about the interethnic relations takes place.

Judeo-Christian worldview teaches that social divisions, including those of ethnic nature, are transformed and healed through reconciliation. The current article focuses on the theology of reconciliation that addresses the questions of *why* and *how* to reconcile, including the aspects of reconciliation (with God, ourselves, others, and the whole creation), the elements of reconciliation (truth, forgiveness, repentance, restitution, embrace) and the reconciling identity of a Christian community.

How have the ethnic faultlines between Latvians and Russian-speakers affected the Christian communities in Latvia? Since Christianity emphasizes the principles of universality and diversity, the Christian denominations of Latvia could play an important role in the process of integration of Latvia's multicultural society. The Christian communities in Latvia are a microcosm of the wider society – the status and usage of Latvian language, divided information space, different social memories, and geopolitical events affect also the Christians.

The article explores the intercultural dynamics in the Union of Baptist Churches in Latvia (UBCL), based on the interviews with prominent members of the UBCL leadership team. To examine a concrete example, it takes a closer look at inter-ethnic dialogue and reconciliation practices in Jaunjelgava Baptist Church. Originally founded as a predominantly Latvian church, it became largely Russophone during the Soviet period. Today, Jaunjelgava Baptist Church is a unique, bilingual fellowship that has surmounted various challenges in building an authentic and united multicultural community.

To conclude, UBCL leaders view the interethnic relations between Latvian and Russophone churches and pastors as an internal matter which usually does not create ethnic tension. Overall, on this issue UBCL chooses an apolitical stance. The Baptist pastors see their role in building personal bridges across ethnolinguistic lines, focusing on common ministry goals as a catalyst for interethnic unity. As a result, many of the sensitive interethnic questions that affect the wider society, including the church members, are not seen as a priority and often remain ignored.

LU Teoloģijas fakultātes maģistrantūras studente *Mg. hist.*

# BEĀTE ORLOVA

## KAS ATŠKIR SVĒTO NO HERĒTIĶES? DAŽĀDĀS ATTIEKSMES PRET SIEVIETĒM-MISTIĶĒM VIDUSLAIKU EIROPĀ<sup>1</sup>

### levads

Mūsdienās sieviešu pieredze ir kļuvusi par populāru izpētes tēmu vēstures zinātnē un radniecīgās jomās. Plaša uzmanība pētniecībā tiek veltīta viduslaiku mistiķēm – sievietēm, kuras pieredzēja reliģiska satura vīzijas un, to satura iedvesmotas, izvērsa publisku darbību reliģiskajā sfērā. Pētnieciskajā literatūrā un sabiedrības priekšstatos par viduslaiku sievietēm un attiecīgo laika posmu kopumā bieži sastopama tendence ir vispārinājumi. Tā, piemēram, vērojami plaši aptveroši apgalvojumi, ka mistiķes bija tā sieviešu grupa, kas viduslaiku Eiropā baudīja vislielāko cieņu.<sup>2</sup> Pretēji tam bieži sabiedriskajā telpā izskan vārdu savienojums “tumšie viduslaiki”, uztverot to kā laiku, kurā sievietēm nebija nekādu izpausmes iespēju. Patiesās sieviešu-mistiķu pieredzes bija daudz kompleksākas, un viņu dzīvesstāsti ir atklājami starp šīm galējībām.

---

1 Raksts tapis Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības pētījumu konkursa “Studentu un pētnieku izstrādāto pētījumu finansēšana dzimumu līdztiesības jautājumos” ietvaros.

2 Piemēram: Judith S. Neaman, “Potentation, Elevation, Acceleration: Prerogatives of Women Mystics”, *Mystics Quarterly*, 14 (March 1988): 22.

Uz pētniecībā valdošu tendenci vispārināt savā maģistra darbā<sup>3</sup> norāda arī vēsturniece Amēlija Bārkere (*Barker*), atzīmējot nepieciešamību pēc individuālas pieejas sieviešu-mistiķu darbības pētniecībā.<sup>4</sup> Tikai izvērtējot katru konkrēto gadījumu, ir iespējams iegūt detalizētu priekšstatu par sievietes statusu viduslaiku Eiropas sabiedrībā.

Šī raksta mērķis ir noskaidrot daudzšķautņainos reliģiskos, politiskos un sociālos faktorus, kas ietekmēja Baznīcas un plašākas sabiedrības attieksmi pret sievietēm viduslaiku Eiropā, kuras vēlējās darboties garīgajā sfērā un sekot savai reliģiskajai pārliecībai. Turpinot A. Bārkeres pētījumā pamatoto metodoloģiju, ar konkrētu gadījumu izpēti (*case-study*) pieeju rakstā aplūkoti Sv. Birgītas, Mārdžorijas Kempes un Margaritas Poretas piemēri. Sv. Birgīta tika uzskatīta par svētu jau savas dzīves laikā un eventuāli kļuva par visas Eiropas svēto patronesi. Mārdžorija Kempe, kura savu mistisko pieredzi fiziskajās izpausmēs nereti pielīdzināta Sv. Birgītai, piedzīvoja neizpratni un nosodījumu no apkārtējiem, taču varēja turpināt savu darbību. Savukārt Margarita Poreta ir piemērs negatīvās attieksmes galējībai – mistiķes sodīšanai ar nāvi. Jau vien kodolīgi raksturojot šo sieviešu dzīvesgājumus, ir redzams, ka šīs pieredzes nav vispārināmas tikai uz to, ka visas piederēja pie attiecīgā dzimuma un tādēļ Baznīca un sabiedrība pret viņām izturējās ar vienādu attieksmi. Tieši pretēji, nostādot šīs sievietes līdzās, atklājas pilnīgi dažādi likteņi, kas rosina uzdot jautājumu – kādēļ viņu publiskās darbības iznākumi bija tik atšķirīgi? Kādēļ daļa no viduslaiku mistiķēm kļuva par godinātām svētajām, daļa pasludinātas par neglābjamām herētiķēm, bet vēl citas – palika uz robežas starp abiem šiem statusiem?

## Sv. Birgīta: Dieva izredzētā līgava

Svētās Birgītas (1303–1373) dzīvesgājums demonstrē robežu plašumu, kurā teorētiski viduslaiku sievietes varēja darboties. Mistiķe rakstiski apkopoja pieredzētās vīzijas,

kļuva par ietekmīgu valdnieku padomdevēju, dibināja savu reliģisko ordeni, īsi pēc nāves tika kanonizēta un 20. gadsimta beigās pat iecelta Eiropas svēto aizbildņu kārtā.<sup>5</sup> Iespējams, tieši šādi vērienīgas darbības piemēri rada vēlmi pieņemt, ka visām sievietēm-mistiķēm tika piešķirts īpašs statuss viduslaiku sabiedrībā. Baznīcas vēstures un

---

3 Amelia Barker, *The Saint, the Beguine and the Heretic: Laywomen and Authority in the Late Medieval Church*, c. 1200–1400 (MA thesis, Massey University, New Zealand, 2019).

4 *Ibid.*, 3.

5 Pope John Paul II, “Apostolic Letter Issued *Motu Proprio* proclaiming Saint Bridget of Sweden, Saint Catherine of Siena and Saint Teresa Benedicta of the Cross Co-Patronesses of Europe”, *The Holy See*, 1999. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html) (skatīts 14.04.2021.)

dzimtes studiju profesore Peivi Salmesvuori (*Salmesvuori*) atzīmē, ka tomēr Sv. Birgitas veiksmīgi iegūtā autoritāte attiecīgā laika sievietēm bija netipiska.<sup>6</sup>

Mūsdienu pētniecībā Sv. Birgita tiek pieskaitīta “dzīvo svēto”<sup>7</sup> kategorijai. Apkārtējo ticība “dzīvo svēto” spējām komunicēt ar Dievu deva šīm personām ievērojamu politisku un sociālu ietekmi.<sup>8</sup> Tomēr cieņa sabiedrības acīs nebija garantēta – autoritātes nostiprināšana teoloģiskos jautājumos prasīja smagu un mērķtiecīgu darbu, un to atklāj arī Sv. Birgitas piemērs.

Sv. Birgita nāca no privileģēta un turīga sociālā slāņa – viņas ģimene piederēja pie Zviedrijas augstākās aristokrātijas. Viņas vīrs bija biežs viesis Zviedrijas karaļa galmā, un eventuāli arī Birgita kļuva par valdnieka sievas tuvu līdzgaitnieci un padomdevēju.<sup>9</sup> Tādējādi Birgītai jau kopš mazotnes bija pieeja izglītībai, resursiem un plašam kontaktu lokam reliģiskās un politiskās institūcijās. Pieeja sabiedrības augstākajām kārtām veicināja Birgitas atpazīstamību un acīmredzami sniedza plašas publicitātes iespējas – mistiķes vīzijas tika iekļautas baznīcu sprediķos un izplatītas rakstiski.<sup>10</sup>

Aktīvu publisku darbību reliģiskajā jomā Birgita uzsāka pēc sava vīra nāves, būdama 41 gadu veca. Atraitnes statuss sievietei varēja dot lielāku neatkarību, it īpaši tad, ja viņa tika uzskatīta par reproduktīvo vecumu pārsniegušu un pēcnācēju radīšanai vairs nebija nozīmes.<sup>11</sup> Kā vēlāk to atspoguļos Mārdžorijas Kempes piemērs, precētas sievietes vēlme pilnībā nodoties no laicīgas pasaules nošķirtai garīgajai dzīvei Eiropas viduslaiku sabiedrībā netika uztverta ar sapratni, jo no sievas un mātes tika sagaidīta šīm lomām atbilstošu pienākumu izpilde. Birgitas pierakstītās vīzijas liecina, ka viņa apzinājās attiecīgā laika teoloģijas tendenci glorificēt jaunavību kā dievbijīgas sievietes raksturīgāko pazīmi. Viņas laulības laikā tapušā lūgšanā Birgita aicina Dievu izņemt no viņas sirds “ērķšķi” – fizisku mīlestību pret vīru, bērniem un ģimeni – un aizstāt to ar dievišķu

---

6 Päivi Salmesvuori, *Power and Sainthood. The Case of Birgitta of Sweden* (New York: Palgrave McMillan, 2014), 1.

7 “Dzīvais svētais” (*living saint*) – termins, ko pirmo reizi 1980. gadā definēja itāļu vēsturniece Gabriela Zari (*Zarri*). Termins apzīmē personu, kuru tās dzīves laikā par svētu un īpaši godājamu uzskatīja apkārtējā kopiena vai plašāka sabiedrība. Būtiska “dzīvo svēto” iezīme ir, ka šīs personas, dzīvas būdamas, vēl nebija oficiāli kanonizētas. Gabriella Zarri, “Le sante vive: Per una tipologia della santita femminile nel primo Cinquecento”, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, 6 (1980).

8 Gabriella Zarri, “Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century”, in *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, ed. Daniel Bornstein and Roberto Rusconi (Chicago, London: University of Chicago Press, 1996), 221.

9 Päivi Salmesvuori, 26, 28.

10 *Ibid.*, 131.

11 *Ibid.*, 4.



mīlestību pret brāļiem un māsām Kristū.<sup>12</sup> Konkrētā lūgšana atklāj sievieti, kura izjūt savu piederību divām pasaulēm un cenšas savietot atbildību pret ģimeni ar aicinājumu atteikties no laicīgās dzīves un sekot Dievam. Laulības saišu pārtrūkšana bija iespēja atbrīvoties no šīs dilemmas un uzsākt darbu pie sava publiskā tēla pārkonstruēšanas.

Mistiķēm bija jākonstruē savs tēls atbilstoši specifiskiem standartiem, lai par savu vīziju autentiskumu pārliecinātu gan garīdzniekus, gan plašāku sabiedrību un tādējādi iegūtu tik kritiski svarīgo atbalstu. Galvenokārt sievietei bija jāspēj pierādīt, ka caur viņu Dievs pasludina savu gribu pasaulei. Sv. Birgitas pierakstītajās vīzijās šāda sevis pozicionēšana redzama, piemēram, tā sauktajā “aicinājuma atklāsmē”, kurā neilgi pēc viņas vīra nāves Dievs uzrunā Birgitu un atklāj, ka ir izraudzījis viņu par savas gribas paudēju pasaulē:

“[...] Pēc dažām dienām, lūgšanas laikā, viņa tapa aizrauta garā un atkal redzēja spožu mākonī un cilvēka figūras atveidu tajā, kas teica tā: “Sieviete, dzirdi mani; Es esmu tavs Dievs, kurš vēlas ar tevi runāt.” Pārbijusies un domājot, ka tā ir ilūzija, viņa dzirdēja vēlreiz: “Nebīsties,” Viņš teica, “jo Es esmu visa Radītājs, nevis maldinātājs. Es nerunāju ar tevi tikai tevis dēļ, bet citu pestīšanai. [...] Tu būsi mana līgava, un caur tevi Es runāšu [...] un mans Gars paliks ar tevi līdz pat tavai nāvei.”<sup>13</sup>

“Būtisks faktors jebkuras mistiķes darbībā bija ietekmīgu garīdznieku un teologu atbalsts. Viena no šādām autoritātes figūrām gandrīz katras mistiķes dzīvē bija uzticams biktstēvs.<sup>14</sup> Motīvs, kas bieži atkārtojas mistiķu darbos, ir nepieciešamība pārbaudīt pieredzēto vīziju avotu. Vīzijas tika pārrunātas grēksūdzes laikā, teoloģijā labi izglītotam biktstēvam lemjot, vai redzējumi nākuši no Dieva vai ļauna gara. Tādējādi biktstēvam bija būtiska loma jebkuras mistiķes darbības izvērtējumā: viņa lēmums par vīziju izcelsmi ietekmēja to, vai viņa tiks uztverta kā Dieva gribas sludinātāja vai ļauna gara maldināta herētiķe. Ciešā sadarbībā ar mistiķēm biktstēvi rakstiski fiksēja vīzijas, bija padomdevēji, atbalstītāji un vajadzības gadījumā arī aizstāvji.

Sv. Birgitas publisko darbību atbalstīja vairāki garīdznieki, kuri uzņēmās mistiķes biktstēvu lomu. Zināms, ka Birgita grēksūdzēs regulāri izklāstīja saņemtās vīzijas, lai iegūtu apstiprinājumu to dievišķajai izcelsmei. Tādējādi, acīmredzami pakļaujoties teoloģiski izglītoto garīdznieku autoritātei, Birgita veicināja pozitīvu priekšstatu par sevi kā paklausīgu, racionālu personu.<sup>15</sup> Viens no šādiem mistiķes tuvākajiem atbalstītājiem bija tobrīd Zviedrijā prominentākais teologs Matiass no Linšēpingas

---

12 Bridget Morris and Denis Searby, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. I* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 7.

13 Isak Collijn (ed.), *Acta et processus canonizacionis Beate Birgitta* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1924–1931), 80–81.

14 Päivi Salmesvuori, op. cit., 14.

15 Ibid., 89.

(*Mathias Lincopensis*). Matias bija ilgstoši studējis Parīzē, labi orientējās aktuālākajās teoloģiskajās diskusijās, un arī nostāsti par sievietēm, kuras saņem vīzijas no Dieva, viņam nebija sveši. Tādējādi nav pārsteidzoši, ka abu starpā izveidojās ilggadēja un veiksmīga sadarbība, – teologs bija ieinteresēts sastapt Zviedrijas sabiedrībā pazīstamo īpaši dievbijīgo sievieti, savukārt Birgitai bija nepieciešams tāds biktstēvs ar augstu reputāciju un plašām zināšanām teoloģijā, kurš palīdzētu apstiprināt viņas vīzijas un izplatīt tās plašākā sabiedrībā. Matias ir uzrakstījis ievadu vienam no Birgitas vīziju izdevumiem, kurā teologs apstiprina savu pārliecību par mistiķes redzējumu patiesumu un dievišķo izcelsmi. Viņš uzsver, ka Kristus izvēlējās Birgitu par savu līgavu, un uzteic viņas šķīsto un pieticīgo dzīvesveidu, kuru Birgita piekopusi, vēl būdama saistīta ar laicīgās laulības saitēm.<sup>16</sup>

Birgitas publiskā tēla veidošanā īpaši nozīmīgu lomu ieņēma arī Haenas (*Jaén*, Spānija) bīskaps Alfonso Peha (*Pecha*). Mistiķe viņam uzticēja savu pierakstīto vīziju sakārtošanu, tekstu rediģēšanu un tulkošanu. Peha turpināja iestāties par Birgitu arī pēc viņas nāves, aktīvi cenšoties panākt viņas kanonizāciju. Garīdznieks izstrādāja Birgitas vīziju apkopojumus, pielāgojot viņas redzējumus un personības attēlojumus hagiogrāfijas tradīcijām un atspoguļojot mistiķi kā īpaši dievbijīgu, pazemīgu un tamlīdzīgi atbilstošu svētās statusam. Radītajos tekstos Peha uzsvēra Birgitas pakļaušanos garīgajām autoritātēm, satraukumu par pieredzēto vīziju izcelsmi un paļaušanos uz teologu sniegtajām interpretācijām, taču, kā norāda P. Salmesvuori, reālā Birgita bijusi daudz pašpārliecinātāka par spējām pašai interpretēt savus redzējumus.<sup>17</sup> Taču pašpie-tiekama un no Baznīcas struktūrām neatkarīga sieviete nebūtu tik “pateicīgs” materiāls kanonizācijas procesa ierosināšanai.

Lai gan Birgita ap sevi pulcēja uzticamu atbalstītāju loku un ieguva cieņu plašos sabiedrības slāņos, arī viņas darbība neiztika bez kritikas. Mistiķes vīziju kolekcijās sastopami atsevišķi konfliktsituāciju apraksti. Piemēram, kāds bruņinieks jutis nepatiku pret Birgitu, bet, pats nebūdam pietiekami drosmīgs, lai personīgi konfrontētu mistiķi, pierunājis kādu savu paziņu izlikties par dzērušu un teikt Birgitai šādus vārdus: “Kundze, jūs par daudz sapņojat. Jūs pavadāt pārāk daudz laika lūgšanās. Būtu labāk, ja jūs vairāk dzertu un gulētu. Vai Dievs ir pametis tos, kuri dzīvo garīgu dzīvi un tagad sarunājas ar laicīgajiem un lepnajiem? Ir veltīgi klausīties jūsu teiktajā.” Attēlotajā situācijā Birgita atbild, sacīdama, ka tā ir patiesība, un nožēlo agrāko tiekšanos pēc laicīga gandarījuma. Mistiķes pazemība aizkustina minēto bruņinieku, un viņš kļūst par Birgitas sekotāju.<sup>18</sup>

---

16 Bridget Morris and Denis Searby, op. cit., 49.

17 Päivi Salmesvuori, op. cit., 131.

18 Bridget Morris and Denis Searby, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden. Volume II* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 198–199.

Jāņem vērā, ka pēkšņa pretinieku nožēla un ticība mistiķes vārdiem ir hagiogrāfijām raksturīgs motīvs. To plaši savā grāmatā izmantoja arī turpmāk rakstā aplūkotā Mārdžorija Kempe. Atspoguļojot kritiķu pārvēršanos atbalstītājos, mistiķi nostiprināja savas kā Dieva izredzēto pozīcijas. Tomēr hagiogrāfiskie motīvi sakņojās reālās situācijās un tādējādi atklāj pārmetumus, ar kuriem Birgitai, visticamāk, patiešām nācās saskarties. Mistiķei pārmeta gan viņas vīziju maldīgumu (apgalvojot, ka tās nāca no ļauniem gariem vai vienkārši bija viņas biktstēvu izdomājums<sup>19</sup>), gan novēršanos no sievietei paredzētajiem pienākumiem un darbību vīriešiem paredzētajās sfērās.

Birgita bija ieguvusi dievbijīgas sievietes reputāciju, kura apvienojumā ar pakļāvību reliģiskajām autoritātēm un mistiķes spēju pozicionēt sevi kā Dieva vārda pasludinātāju pasaulē mudināja ietekmīgus garīdzniekus viņu atbalstīt. Vairāku prominentu teologu aktīvā Birgitas tēla popularizēšana veicināja arī plašākas sabiedrības labvēlīgu attieksmi pret mistiķi. Pēc Birgitas nāves 1373. gadā darbs pie viņas kanonizācijas tika uzsākts gandrīz nekavējoties. Vien astoņpadsmit gadus vēlāk (tipiski kanonizācijas process varēja ilgt vairākas desmitgades vai pat gadu simtus) – 1391. gadā – Birgita tika pasludināta par svēto.<sup>20</sup>

### **Mārdžorija Kempe: robežtelpā starp herēzi un svētumu**

Mārdžorija Kempe (ap 1373 – pēc 1438) vislabāk pazīstama kā angļu valodā pirmās zināmās autobiogrāfijas autore.<sup>21</sup> Tajā Kempe vēsta par reliģiskā satura vīzijām, svētceļojumiem un ikdienas pieredzi, cenšoties praktizēt ticību atbilstoši saviem ieskatiem. Kempes raksturotās mistiskās pieredzes izceļas ar izteiktu intensitāti. To ietekmē Kempe bieži skaļi raudājusi, kliegusi, kritusi zemē. Šīs publiskās mistisko pieredžu izpausmes (jebšu apkārtējo acīs – sabiedriskā miera traucēšana) bija viens no iemesliem, kādēļ vietējā kopiena uz sievieti skatījās ar nosodījumu un pat bailēm. Reliģiskās autoritātes uzmanīgas darīja arī Kempes publiskā sprediķošana. Mistiķe piedzīvoja gan apsūdzības herēzē, gan īslaicīgu arestu, taču varēja turpināt savu darbību kopumā netraucēta.

Kempe aizvadīja vairākas desmitgades, dzīvojot sabiedrības pieņemto sociālo normu ietvaros, – viņa bija sieva, māte, uzticama vīra partnere ģimenes biznesa darījumos. Tikai tad, kad Kempe, sekodama vīzijās gūtajai pārliecībai, rīkojās pretēji sabiedrības

---

19 Bridget Moriss and Denis Searby, 2006, op. cit., 42.

20 Elizabeth Andersen, “Birgitta of Sweden in Northern Germany: Translation, Transmission and Reception”, in eds. Elisabeth Andersen et al., *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages* (Leiden, Boston: Brill, 2014), 206.

21 Kempe grāmatas saturu ir diktējusi, un to, līdzīgi kā Sv. Birgitas vīziju apkopojumu gadījumā, pierakstījuši mistiķei uzticami biktstēvi.

ekspektācijām pret sievas un mātes lomu ieņemošu sievieti, apkārtējā kopiena kļuva pret viņu nosodoša. Eventuāli viņa pārlicināja savu vīru pieņemt šķīstības zvērestu un turpmāk, formāli saglabājot laulību, gulēja un maltītes ieturēja atsevišķās telpās.

Tāpat Kempe ticēja, ka Dievs viņai pavēl valkāt baltu apģērbu, un tieši šis bija viens no tiem viņas publiskās reliģiozitātes aspektiem, uz kuru apkārtējie reaģēja visasāk. Pilnībā balta apģērba valkāšana bija šķīstības simbols, kas atļauts tikai jaunavām. Tādēļ, kad šādi tērpās sieva un četrpadsmit bērnu māte, Kempe tika apsūdzēta zaimošanā. Autobiogrāfija liecina, ka sieviete apzinājās sekas tam, ja vizuāli atšķirsies no citām sava vecuma un statusa sievietēm: sarunā ar Dievu, kurā viņai tiek dots norādījums valkāt baltu apģērbu, viņa atzīstas bailēs no apkārtējo izsmiekla.<sup>22</sup>

Viena no raksturīgākajām Kempes publiskajām izpausmēm bija skaļa raudāšana un ķermeņa spazmas. Aculiecinieki centās Kempes fiziskajām izpausmēm rast skaidrojumus. Daudzi uzskatīja, ka viņa emocijas izrāda uzspēlēti un pārlietu demonstratīvi, lai tādējādi iežēlinātu apkārtējos.<sup>23</sup> Citi bija pārlicināti, ka sievieti apsēdis velns.<sup>24</sup> 20. gadsimtā pētnieciskajā literatūrā aktuāli bija mēģinājumi Kempei uzstādīt kādu medicīnisku diagnozi, taču tas nebija nekas jauns – to darīja arī daudzi Kempes laikabiedri. Viena no slimībām, kas viņai tika piedēvēta, bija epilepsija. Epileptiskām lēkmēm raksturīgas pazīmes un citu slimību fiziskas izpausmes viduslaiku Eiropā bieži tika traktētas kā nešķīsta gara iemiesošanās cilvēkā, tolaik citādi neizskaidrojamām kaitēm rodot reliģisku pamatojumu.<sup>25</sup> Arī Kempes autobiogrāfija liecina, ka apkārtējie, kuri bijuši pārlicināti, ka viņa ir slima, aiz bailēm izturējušies agresīvi un likuši viņai nenākt tuvumā.<sup>26</sup>

Ne vien skaļie emociju uzplūdi, bet arī atsevišķas Kempes personības šķautnes šķietami mēdza aizkaitināt apkārtējos. Lai gan autobiogrāfijas tekstā sieviete sevi apzināti cenšas parādīt kā pieticīgu un Dieva žēlastības necienīgu, brīžiem, visticamāk, neapzināti viņa tomēr sevi parāda kā visai paštaisnu personu, pozicionējot sevi kā morāli pārāku par lielu sabiedrības daļu. Tā, piemēram, jaušama viņas pārākuma apziņa komunikācijā ar līdzgaitniekiem svētceļojumos – tie visbiežāk aprakstīti kā vienkārši, ar laicīgām lietām pārņemti ļaudis. Kempe apgalvo, ka ceļabiedri bijuši niecietīgi pret viņas vēlmi apspriest dažādus teoloģiskus jautājumus, kamēr paši bijuši vien ieinteresēti laicīgās izklaidēs. Kādā reizē svētceļnieku grupa pat likusi Kempei apsoltīt, ka

---

22 *The Book of Margery Kempe*, trans. Anthony Bale (Oxford: Oxford University Press, 2015), 33.

23 *Ibid.*, 17.

24 *Ibid.*, 96.

25 Carlos Espi Forcen and Fernando Espi Forcen, "Demonic Possessions and Mental Illness: Discussion of selected cases in Late Medieval Hagiographical Literature", *Early Science and Medicine*, 9 (2014): 265.

26 *The Book of Margery Kempe*, 96.

brauciena laikā viņa nerunās par Evaņģēliju, citādi neļaus mistiķei turpināt ceļu kopā ar viņiem.<sup>27</sup>

Autobiogrāfijā bieži sastopams motīvs ir mistiķes kontakti ar dažāda līmeņa garīdzniecības pārstāvjiem. Kempes sarunas ar mūkiem, bīskapiem un teologiem atklāj plaša spektra attieksmi pret sievietes vietu Baznīcā: viņa sastopas gan ar automātiski noraidošu attieksmi, kas balstīta viņas piederībā pie sieviešu dzimuma, gan ar cieņu pret mistiķi kā spēcīgu starpnieci starp Dievu un cilvēkiem. Tekstā vairākkārt minētas Dieva pavēles pierakstīt Kempes pieredzi un bīskapu izteiktas uzslavas nodomam rakstīt Svētā Gara inspirēto grāmatu.<sup>28</sup> Sastaptajiem garīdzniekiem Kempe izklāsta savus uzskatus par dažādiem reliģiskiem jautājumiem, kurus, kā pati apgalvo, guvusi sarunās ar Dievu. Vairums garīdznieku attēloti kā Kempes teoloģisko nostādni atbalstoši.

Kempes sastapšanās ar Noričas vikāru parāda viduslaiku Baznīcu kā struktūru, kas automātiski neparedz vietu sievietēm, kuras rīkojas ārpus pieņemto sociālo normu robežām. Šajā epizodē Kempe lūdz stundu vikāra laika, lai pārrunātu ar viņu Dieva mīlestības tēmu. Vikārs izsaucas, ka sievietei šajā sakarā taču nevarot būt sakāms nekas tik ievēribas cienīgs, lai saruna aizņemtu veselu stundu. Tā nebija nepatika pret Kempī kā personu, kas sākotnēji lika vikāram atteikties no aicinājuma uz sarunu, bet gan sistēmiska pārliecība par sieviešu ierobežotajām spējām spriest par teoloģiskiem jautājumiem. Autobiogrāfijas naratīvam raksturīgajā manierē Kempei izdodas pārliecināt vikāru veltīt laiku sarunai, un pēc tās garīdznieks kļūst pārliecināts par viņas spējām komunicēt ar Dievu.<sup>29</sup>

Noričas vikāra sākotnēji noraidošā attieksme pret sievietes spēju izteikties par teoloģiju ir tikai viens no šādiem piemēriem attiecīgā laikmeta priekšstatiem par sievietes lomu, ko sniedz Kempes autobiogrāfija. Tekstā sastopamas vairākas epizodes, kurās atklājas neizpratne par mistiķes nevēlēšanos iekļauties sociālo normu ietvaros. Tā, piemēram, kādi ceļā sastapti ļaudis dod padomu Kempei atnest iesākto, "doties vērpt un kārst vilnu, kā to dara citas sievietes, un neciest tik daudz pārdzīvojumu un nelaimju".<sup>30</sup> Sabiedrības attieksme balstījās arī Svēto Rakstu interpretācijā: kā pamatojums aizliegumam sievietēm sprediķot izmantota rakstvieta 1Tim 2:12: "Un es neļauju sievietei vīru mācīt vai valdīt pār vīru, bet tai jāpaliek mierā."<sup>31</sup>

Veidu, kā Anglijas sabiedrība reaģēja uz Mārdžoriju Kempī, būtiski ietekmēja attiecīgā laika politika un norises Baznīcā. Mistiķe tika vairākkārt apsūdzēta piederībā

---

27 *The Book of Margery Kempe*, 62.

28 *Ibid.*, 5.

29 *Ibid.*, 39.

30 *Ibid.*, 118.

31 *Ibid.*, 115.

lolardu<sup>32</sup> kustībai. Anglijas valdnieki un reliģiskās autoritātes asi vērsās pret lolardiem, ieviešot dažādas regulas. 1401. gadā Anglijas parlaments pieņēma statūtus, kas paredzēja nāvessodu lolardiem – sadedzināšanu sārtā. Savukārt Kenterberijas arhibīskaps Tomass Arundels 1408. gadā izdeva dekrētu, kas paredzēja aizliegumu sprediķot bez īpašas atļaujas un ierobežoja brīvību diskutēt par teoloģiskiem jautājumiem ārpus universitātēm.<sup>33</sup> Nav pārsteidzoši, ka šādā ticības brīvību ierobežojošā atmosfērā arī Kempes aktivitātes tika uztvertas ar aizdomām. Piederībā lolardu kustībai Kempī apspūdzēja gan augsti stāvoši garīdznieki, gan dažādi ceļā sastapti cilvēki. Piemēram, Kempe vairākkārt atzīmē ierašanos Anglijas pilsētās vai ciemos, kur vietējie iedzīvotāji mistiķi atpazīst un izkļiedz aicinājumus sadedzināt viņu kā herētiķi.<sup>34</sup>

Arī pats Tomass Arundels, aktīvais lolardu pretinieks, ir viens no garīdzniekiem, ar kuru autobiogrāfijā attēlota Kempes tikšanās. Viņš attēlots kā iejūtīgs un Kempī atbalstošs, apstiprinot, ka viņas dzīvesveids ir pareizs.<sup>35</sup> Anglijas ietekmīgākā Baznīcas pārstāvja, turklāt Kempei piedēvētās kustības pretinieka atzīnība bija kritiski svarīga viņas aizstāvībai pret dažādajām apspūdzībām.

Kempes gadījums ne vien raisa jautājumus par sieviešu vietu maskulīnas sabiedrības hierarhijā, bet arī liek pievērsties sieviešu savstarpēju attiecību izvērtēšanai. Kempe apzināti sevi saista ar divām labi pazīstamām viduslaiku mistiķēm – Sv. Birgitu un Noričas Juliānu, cenšoties modelēt naratīvu par sevi kā līdzīgu (un tādējādi līdzvērtīgu) abām sievietēm. Sv. Birgitā Kempe saskatīja daudzas līdzības ar sevi. Abas sievietes publisku darbību reliģiskajā jomā uzsāka aptuveni 40 gadu vecumā, abām nācās pārvarēt pretrunas, ko izraisīja piederība reizē laicīgajai un garīgajai pasaulei, nepieciešamība rūpēties par ģimeni un intensīvā vēlme šķīsti sekot Dievam.

1414. gadā Kempe devās svētceļojumā uz Romu. Vēsturniece Einata Klaftera (*Klafter*) norāda, ka uzturēšanās laikā, kas kopumā aptvēra 9 mēnešus, Kempe savu dienaskārtību modelēja pēc Sv. Birgītas parauga, cenšoties iejusties svētās sievietes pieredzē.<sup>36</sup> Tā vietā, lai aplūkotu svētvietas un relikvijas, kuras tipiski apmeklēja svētceļnieki Romā, Kempe devās Sv. Birgītas pēdās. Īpaši detalizēti ticis aprakstīts Sv. Birgītai

---

32 Reliģiska kustība 14.–16. gs. Rietumeiropā, kas mūsdienās tiek vērtēta kā reformācijas priekštece. Kustības dalībnieki vērsās pret katolicismam raksturīgajām praksēm, piemēram, iestājoties par Bībeles tulkošanu vietējās valodās. 15. gs. vidū Eiropā ar terminu “lolardi” tika apzīmēti ne vien sākotnējās kustības piederīgie, bet arī herētiķi plašākā kontekstā.

33 Anthony Bale, “Introduction”, in *The Book of Margery Kempe*, trans. Anthony Bale (Oxford: Oxford University Press, 2015), xvi.

34 *The Book of Margery Kempe*, 30, 118.

35 *Ibid.*, 37.

36 Einat Klafter, “The Feminine Mystic: Margery Kempe’s Pilgrimage to Rome as an *Imitatio Birgittae*”, in Victoria Blud et al. (eds.), *Gender in Medieval Places, Spaces and Thresholds* (London: University of London Press, 2019), 124.

veltītas baznīcas apmeklējums, izceļot, ka viņa nometusies ceļos uz tā paša akmens grīdā, uz kura Sv. Birgita saņēmusi vīzijas no Dieva un atradusies telpā, kur svētā sievietē mirusi.<sup>37</sup> Uzturēšanās laikā Romā Kempe atdarināja darbības, ar kurām Sv. Birgita šajā pilsētā kļuva īpaši atpazīstama, – rūpējās par nabadzīgajiem un slimajiem, dzīvoja askētiski un ieguva iztiku ubagojot.

Savu ceļojumu gaitā Kempe apmeklēja Anglijā pazīstamo un cienīto mistiķi Noričas Juliānu, lai izklāstītu viņai savas vīzijas un gūtu apstiprinājumu, ka tās ir patiesas.<sup>38</sup> Juliāna, apstiprinot, ka Kempes redzējumi patiešām nāk no Dieva, šajā gadījumā pilda tipiski vīriešiem atvēlēto biktstēva funkciju.

Atsevišķos gadījumos Kempe ne vien apjūsmo savus svētuma paraugus, bet arī nostāda savu pieredzi augstāk par viņas priekšgājēju attiecībām ar Dievu. Mīlestību, ko viņa saņēma no Dieva un izjuta pret Dievu, Kempe raksturo kā “spēcīgāku par jebko, ko viņa dzirdējusi no Sv. Birgitas, Voltera Hiltona<sup>39</sup> vai citām grāmatām”.<sup>40</sup> Tāpat arī autobiogrāfijas atspoguļojumā privātajās sarunās Dievs mistiķei atklāj, ka ar Birgitu viņš runājis tāpat kā ar Kempī, bet viņai parādījis tādas vīzijas, kādas “Birgita nekad netika redzējusi”.<sup>41</sup>

Būtisks jautājums ir, cik liela viduslaikos bija Kempes ietekme uz sabiedrības reliģiozitāti. Autobiogrāfijā sniegtās ziņas ļauj secināt, ka Kempe laika gaitā iemantoja zināmu atpazīstamību atsevišķos Anglijas reģionos. Tā, piemēram, kāds ceļā satikts vīrs atzīmē, ka Bostonā Kempī pazīst kā svētu sievieti.<sup>42</sup> Arī mistiķes sarunā ar Jorkas arhibīskapu atklājas, ka garīdznieki uzskata Kempī par pietiekami bīstamu, piedēvējot viņai spēju ar saviem sprediķiem ietekmēt (kāda Jorkas arhibīskapa līdzgaitnieka vārdiem – “samaitāt”) apkārtējo cilvēku uzskatus.<sup>43</sup> Tātad pietiekami liela sabiedrības daļa Kempē ieklausījās un uztvēra viņas teikto nopietni.

Tomēr uz Kempī netiek attiecināts “dzīvās svētās” statuss, kā arī nav konstatējama kulta nostiprināšanās pēc viņas nāves. Pretēji Sv. Birgitas gadījumam, neviens no atbalstu paudušajiem garīdzniekiem neuzņēmas kanonizācijas procesa ierosināšanu vai hagiogrāfiska apraksta veidošanu. Tāpat, lai gan Kempe veiksmīgi atvairīja nopietnākās apsūdzības herēzē un viņas spējām komunicēt ar Dievu ticēja plašs cilvēku loks, tikpat lielu daļu sabiedrības mistiķe tomēr nespēja pārliecināt. Tam par iemeslu, kā to

---

37 *The Book of Margery Kempe*, 87.

38 *Ibid.*, 41.

39 Volters Hiltons (ap 1340–1396) – augustiniešu mistiķis, vairāku Dieva mīlestībai veltītu traktātu autors.

40 *The Book of Margery Kempe*, 39.

41 *Ibid.*, 46.

42 *Ibid.*, 102.

43 *The Book of Margery Kempe*, 114.

atklāj viņas autobiogrāfija, lielā mērā kalpoja sabiedrībā valdošas bailes no nezināmā un neizprotamā, kā arī dziļi iesakņojušies priekšstati par sievietes lomu, pieņemot, ka veltīšanās ģimenei bija gandrīz vienīgais pieļaujamais sevis realizācijas veids.

### **Margarita Porete: politisko interešu krustugunis**

Margarita Porete (?–1310) viduslaiku Eiropas sieviešu-mistiķu vidū izceļas ar reliģisko un laicīgo autoritāšu īpaši aso vērsanos pret viņas darbību. Porete bija mūsdienu Francijas teritorijā aktīva sludinātāja un dievišķās mīlestības tēmai veltīta teksta “Vienkāršo dvēseļu spogulis” (fr. *Le Mirouer des simples âmes*) autore. Gara tiesas procesa rezultātā 1310. gadā viņa tika atzīta par herētiķi un sadedzīnāta uz sārta, tādējādi kļūstot par pirmo ar nāvi sodīto kristiešu sievieti-mistiķi.<sup>44</sup>

Pētnieki atzīmē, ka attiecīgajā ģeogrāfiskajā teritorijā un laika posmā nāvēssoda piespriešana tiem, kas pasludināti par herētiķiem, nebija ierasta prakse. Garīgo un laicīgo autoritāšu vēlamais iznākums bija panākt herētiķa publisku atzīšanos, grēku nožēlu un atteikšanos no maldīgajiem uzskatiem.<sup>45</sup> Tas atspoguļojas arī Poretas tiesas prāvas dokumentos. Citkārt formālajos tekstos vietām pat iezogas inkvizitoru izmisums un neziņa, kā rīkoties, Poretei stingri ieņemot savu pozīciju un atsakoties no jebkādas sadarbības ar varas institūcijām. Sieviete atkārtoti tika piedāvāta iespēja atteikties no iepriekš paustajiem uzskatiem, “labprātīgi atgriezties katoļticības vienotībā” un tādējādi izvairīties no soda, taču viņa to nepieņēma.<sup>46</sup>

Baznīcas vēsturnieks Šons Fīlds (*Field*), pārstāvot mūsdienu zinātniskajā literatūrā populārāko nostāju attiecībā uz Poretas tekstu atbilstību kristietības dogmatikai, norāda, ka Poretas teoloģiskie priekšstati nebija herētiski. Tie varēja būt provokatīvi, taču būtiski neatšķīrās no citu attiecīgā laikmeta mistiķu darbiem. Ar teoloģiski kontroversiāla teksta publicēšanu vien nepietika, lai nonāktu inkvizitoru apcietinājumā un saņemtu nāvēssodu.<sup>47</sup> Tādējādi laicīgo autoritāšu pieņemtajam nāvēssoda spriedumam Poretas gadījumā ir visai sarežģīti rodams izskaidrojums.

Margaritas Poretas vārds gadsimtos pēc viņas nāvēssoda izpildes grima aizmirstībā, tādēļ arī mūsdienās par mistiķes biogrāfiju zināms samērā maz. Pētnieki centušies izteikt minējumus par viņas sociālo izcelsmi, balstoties fona informācijā, kas iegūstama

---

44 Sean L. Field, *The Beguine, the Angel and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guirard Cressonessart* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012), 3.

45 Ibid., 21.

46 “Translations of the Trial Documents”, in Sean L. Field, *The Beguine, the Angel and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guirard Cressonessart* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012), 218.

47 Sean L. Field, op. cit., 6.



no viņas grāmatas. Piemēram, tiek pieņemts, ka Margaritai Poretei bijuši līdzekļi, lai iegādātos rakstīšanai nepieciešamos materiālus, tātad varētu uzskatīt, ka viņa nākusi no samērā turīgas ģimenes.<sup>48</sup> Sv. Birgītas un Mārdžorijas Kempes gadījumā redzam, ka ģimenes saites vai to trūkums bija būtisks faktors, kas noteica, kā sabiedrība uztvers sievietes vēlmi sekot reliģiskam aicinājumam, tomēr konkrētu faktu trūkums neļauj izdarīt līdzīgus secinājumus par Poreti.

Precīzāk iespējams spriest par Poretas piederību reliģiskām un laicīgām institūcijām, kas ir ne mazāk svarīgs faktors. Proti, Poretei šādas piederības vienkārši nebija, tādējādi viņa bija krietni sociāli neaizsargātāka nekā sievietes, kuras darbojās reliģiskās organizācijās. Poretas biogrāfijas pētnieki centušies izziņāt viņas iespējamu saistību ar begīņu kopienām viņas, iespējams, dzimtās Valensjēnas apkaimē, taču secinājuši, ka drīzāk mistiķe darbojusies neatkarīgi no tām.<sup>49</sup> Tāpat nav konkrētu ziņu par to, ka Porete būtu aktīvi sadarbojusies ar kādu garīdznieku, kurš uzņemtos mistiķes biktstēva lomu un palīdzētu sastādīt viņas grāmatu.

Poretas gadījumā īpaša nozīme bija attiecīgā laika un teritorijas politiskās situācijas faktoram, valdošās varas un reliģisko institūciju savstarpējām attiecībām. Daudzi mistiķes biogrāfijas pētnieki atzīst, ka Poretas darbība būtiski neatšķīrās no citu mistiķu rīcības un ka tieši nelabvēlīgajam politiskajam klimatam bija izšķiroša loma viņas likteņa izlemšanā.<sup>50</sup> Tālaika Francijas valdnieka Filipa IV (1285–1314) un Romas pāvestu attiecības bija izteikti saspīlētas. 1307. gadā valdnieks uzsāka kampaņu pret templiešiem Francijas teritorijā: ordeņa brāļi tika apsūdzēti, visticamāk, safabricētos pārkāpumos, liela daļa no viņiem apcietināti, spīdzināti un publiski sadedzināti uz sārta. Nežēlīgā un straujā ordeņa apspiešana šokēja Francijas sabiedrību un padziļināja plaisu Filipa IV un pāvesta Klementa V attiecībās.

Šos notikumus vairāki pētnieki saista ar Francijas reliģisko autoritāšu neatlaidību nāvēssoda piespriešanā Poretei 1310. gadā. Pēdējais inkvizitors, kurš pārraudzīja Poretas tiesas procesu, bija Parīzes Viljams, karaļa biktstēvs un aktīvs kampaņas pret templiešiem vadītājs. Pētniece Suzanna Kočera (*Kocher*) pieļauj iespēju, ka mistiķes pasludināšana par herētiķi un nolemšana nāvei bija Filipa IV un viņa tuvāko garīdznieku centieni uzlabot attiecības ar pāvestu, demonstrējot, ka viņi ir gatavi pakļauties Baznīcas autoritātei un likumiem.<sup>51</sup> Savukārt Š. Fīlds norāda uz Filipa IV izpratni par monarhiju kā sakrālu institūciju – viņa pārvaldītajā Francijā noziegums pret kristīgo

---

48 Sean L. Field, op. cit., 29.

49 Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 135.

50 Amelia Barker, op. cit., 55.

51 Suzanne Aleta Kocher, *Gender and Power in Marguerite Porete's *Mirouer des Simples Ames** (PhD Dissertation, University of Oregon, 1999), 32.

ticību bija vienādojams ar noziegumu pret valdnieku, līdz ar to vēršanās pret herētiķiem bija īpaši asa.<sup>52</sup>

Oficiālais iemesls Poretēs sodīšanai ar nāvi, kā tas atspoguļots tiesas prāvas dokumentos, ir viņas publiski paustie teoloģiskie uzskati. 1310. gada aprīlī izdotajā spriedumā mistiķes mācība pielīdzināta slimībai, ar kuru, ja netiks apturēta, viņa inficēs citus “vājos”.<sup>53</sup> Poretēs sludinātās cilvēka personiskās attiecības ar Dievu tika traktētas kā apdraudējums pastāvošajai Baznīcas iekārtai un garīdzniecības lomai kā starpniekiem starp Dievu un cilvēku. Pirmo reizi konfliktā ar varas institūcijām Porete nonāca četrus gadus agrāk, kad viņas grāmata tika atzīta par herētisku un visi tās eksemplāri nolemti iznīcināšanai. Pašai mistiķei tika aizliegts turpmāk izplatīt “Vienkāršo dvēseļu spoguļi” vai tajā ietvertos teoloģiskos uzskatus, tomēr interesanti atzīmēt, ka oficiālu nosodījumu šajā laikā izpelnījās tikai pats teksts, nevis tā autore.<sup>54</sup>

Pēc pirmā konflikta ar reliģiskajām autoritātēm Porete aktīvi meklēja ietekmīgu garīdznieku atbalstu, nosūtot sava teksta eksemplārus vairākiem reliģisko ordeņu pārstāvjiem, bīskapiem un teologiem. “Vienkāršo dvēseļu spoguļa” papildinātā redakcijā Porete iekļāva dažu šo garīdznieku izteiktu atzinību viņas rakstītajam. Tā, piemēram, viņa citē franciskāni Žanu no Karņonas (*Quaregnon*), kurš esot ticējis, ka Poretēs grāmatu iedvesmojis pats Svētais Gars.<sup>55</sup> Ievērojamākais teologs, kuru Poretei izdevās piesaistīt, bija Godfrijs no Fontēnas – augsti cienīts Parīzes Universitātes doktors. Godfrijs puda atbalstu Poretēs grāmatas saturam, taču ar vienu atkāpi: viņaprāt, grāmata bija atbilstoša lasāmviela tiem, kuri garā ir pietiekami spēcīgi, lai saprastu tās vēstījumu. Vājāki cilvēki, pēc teologa atzinuma, lasot grāmatu paši, varētu to pārprast un kaitēt paši sev.<sup>56</sup>

Lai gan sākotnēji nosodīts tika vien viņas radītais teksts, Porete kā persona varas iestāžu nežēlastībā krita, atsakoties ievērot noteikto liegumu izplatīt savu grāmatu. Iespējams, ka dažu garīdznieku izteiktais atbalsts, kuru mistiķe citēja savas grāmatas papildinātajās redakcijās, deva Poretei pārliecību, ka viņas rīcība ir pareiza. Mistiķe turpināja papildināt “Vienkāršo dvēseļu spoguļi”, cenšoties savas teoloģiskās nostādnes vienkāršoti izskaidrot plašākai auditorijai un rakstot daudz autoritatīvākā tonī. Teoloģijas profesore Mērija Froliha (*Frohlich*) nodēvējusi Poretēs attieksmi un pilnīgo

---

52 Sean L. Field, op. cit., 17.

53 *Translations of the Trial Documents*, 218.

54 Barbara Newman, “Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s”, *Speculum* 91 (July 2016): 615.

55 Marguerite Porete, *The Mirror of Simple and Annihilated Souls*, trans. Carolyn G. Behnke (PhD dissertation, University of Cincinnati, 1996), 85.

56 Ellen L. Babinsky, *A Beguine in the Court of the King: The Relation of Love and Knowledge in the Mirror of Simple Souls by Marguerite Porete* (PhD thesis, University of Chicago, 1991), 65.

atteikšanos sadarboties ar varas struktūrām par viņas “fatālo lēmumu”.<sup>57</sup> 1308. gadā Porete, nepakļaudamās iepriekšējiem tiesas lēmumiem un ar pieaugošu pārliecību izplatīdama savu grāmatu, atkārtoti nonāca autoritāšu redzeslokā un šoreiz tika apcietināta.

1308. gadā uzsāktās tiesas prāvas dokumenti atklāj, ka tikai viens vīrieškārtas atbalstītājs bija gatavs Poreti aizstāvēt ilgtermiņā, riskējot arī ar savu reputāciju un pat dzīvību. Taču saistība ar begardu Žerāru no Kresonesāras (*Guiard de Cressonessart*), kurš pats nepārstāvēja ortodoksālās baznīcas struktūras, nenāca par labu viņas izredzēm tikt attaisnotai. Biogrāfiskas informācijas par Žerāru no Kresonesāras ir tikpat maz, cik par Margaritu Poreti. Tiesas prāvas dokumenti atzīmē, ka viņš “publiski un demonstratīvi” centies Poreti aizstāvēt, taču tā rezultātā pats nonācis Baznīcas autoritāšu redzeslokā un ticis turēts aizdomās par herētisku ideju izplatīšanu.<sup>58</sup>

Tā kā liela daļa informācijas, kas līdz mūsdienām saglabājusies par Margaritu Poreti, iegūstama tieši no tiesas prāvas dokumentācijas, galvenokārt ir iespējams analizēt garīgās un laicīgās varas attieksmi pret mistiķi. Daudz mazāk tiešas informācijas iegūstams par to, kā uz viņas darbību raudzījās apkārtējā sabiedrība. Ņemot vērā Poretas spēju salīdzinoši īsā laikā iegūt lielu skaitu savas grāmatas eksemplāru, Š. Filds pieļauj, ka viņa bija pulcējusi pietiekami plašu atbalstītāju loku, kas varēja palīdzēt, gan fiziski pārrakstot tekstu, gan atbalstot izdošanas darbu finansiāli.<sup>59</sup> Arī Poretas entuziasms “Vienkāršā dvēseļu spoguļa” papildināšanā šķiet tuvu cilvēku iedrošinājuma motivēts. Taču izšķirošajos brīžos, Poretei atkārtoti stājoties tiesas priekšā, vairums šo atbalstītāju vairs nav manāmi.

Kamēr Poretas vārds pēc viņas nāves tika aizmirsts, viņas radītā grāmata izrādījās pārsteidzoši dzīvotspējīga, tādējādi dodot pamatu pieņēmumam, ka mistiķes uzskati būtībā nebija herētiski. Par spīti daudzu eksemplāru sadedzināšanai, vēlo viduslaiku Eiropā apritē atradās vairāki desmiti anonīmu “Vienkāršo dvēseļu spoguļa” kopiju dažādos tulkojumos. Ilgstoši tika pieņemts, ka teksta autors ir vīrietis. Kā ironiski atzīmē M. Froliha, kad teksts tika “atbrīvots” no saistības ar Baznīcas autoritātei nepakļāvīgu sievieti, tā saturs vairs nevienam nešķita herētisks.<sup>60</sup> Tā “Vienkāršo dvēseļu spogulis” turpināja cirkulāciju kā iecienīts misticisma teksts. Vien 1946. gadā tika atklāts manuskripts franču valodā, kas ļāva tekstu “atgriezt” tā īstajai autorei.<sup>61</sup>

---

57 Mary Frohlich, “Authority”, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. Patricia Z. Beckman and Amy Hollywood (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 311.

58 *Translations of the Trial Documents*, 212.

59 Sean L. Field, op. cit., 55.

60 Mary Frohlich, op. cit., 332.

61 Amelia Barker, op. cit., 52.

## Noslēgums

Attieksme pret mistiķēm viduslaiku Eiropas sabiedrībā veidojās vairāku faktoru mijiedarbības rezultātā. To noteica gan ārēji apstākļi, gan pašu sieviešu apzināti centieni pamatot savu autoritāti. Aplūkotie Sv. Birgītas, Mārdžorijas Kempes un Margaritas Poretas gadījumi liecina, ka attiecīgajos viduslaiku Eiropas reģionos pastāvēja līdzīgas sabiedrības ekspektācijas pret sievietēm un izpratne par viņu vietu sociālajās, politiskajās un reliģiskajās struktūrās. Sievietēm, kuras vēlējās darboties ārpus šīm robežām, bija mērķtiecīgi jārikojas, lai pierādītu savas tiesības atrasties galvenokārt vīriešiem paredzētajos darbības laukos. Pierādīt, ka saņemtās vīzijas, kuras bija mistiķu publiskās darbības pamatā, nāca no Dieva, bija svarīgākais uzdevums.

Iegūt sabiedrības atbalstu publiskai darbībai, rīkojoties vienaip, viduslaiku mistiķei bija praktiski neiespējami. Tikai spēcīgs atbalstītāju loks deva nepieciešamos resursus un aizsardzību. Visām trim rakstā aplūkotajām mistiķēm bija skaidrs, ka vīriešu-garīdznieku līdzdalība ir vitāli svarīga viņu darbības un teoloģisko uzskatu leģitimēšanā. Tādējādi autoritātes nostiprināšana bija vairāku pakāpju uzdevums – vispirms pārliecināt tuvu atbalstītāju loku un pēc tam ar viņu palīdzību pārliecināt plašāko sabiedrību. Katrai no viņām tas izdevās ar atšķirīgu veiksmes pakāpi. Sv. Birgīta veiksmīgi pulcēja ap sevi ietekmīgus teologus, kuri gan bija uzticami atbalstītāji viņas dzīves laikā, gan turpināja aktīvi strādāt, lai mistiķe tiktu godināta svēto kārtā pēc viņas nāves. Mārdžorijai Kempei, kā to attēlo viņas autobiogrāfija, izdevās gūt daudzu prominentu garīdznieku mutisku atbalstu, taču nav ziņu, ka kāds no viņiem būtu rīkojies, lai veicinātu Kempes kā svētās kultu pēc viņas nāves. Margarita Porete, iespējams, garīdznieku atbalsta patieso nozīmi saprazdama par vēlu, šajā aspektā piedzīvoja lielāko neveiksmi.

Tomēr ne viss bija mistiķu pašu rokās. Sabiedrības attieksmes veidošanā un mistiķes likteņa noteikšanā sava nozīme bija arī tādiem ārpus viena cilvēka kontroles esošiem aspektiem kā sabiedrības apziņā iesakņojušies priekšstati par sievietes lomu sabiedrībā un visaptverošā politiskā situācija, kurā konkrētajai personai nācās darboties.

## SUMMARY

### **What makes the difference between a saint and a heretic? Various attitudes towards female mystics in medieval Europe**

In this article, a method of analysing several case-studies is employed with the aim to discern the various factors that impacted the attitudes of Church and society towards women attempting to partake in public religious life in the European Middle Ages. The cases of St. Bridget of Sweden (1303–1374), Margery Kempe (c. 1373–c.1438) and Marguerite Porete (d. 1310) are studied as examples of the different fates that could befall a woman trying to publicly express her religious views in medieval Europe. Drawing upon their experiences, the article seeks to answer why some

female mystics in medieval Europe were accepted and eventually revered as saints, while others were shunned by society and even sentenced to death for their public activity.

By studying the lives of these women, it becomes clear that political, social and religious factors all influenced how a mystic would be viewed by Church and society. Female mystics had to carefully construct their public image in accordance with a certain set of behavioural rules in order to be accepted by society as authoritative mediators of God's Word. A woman had to present herself as pious, submissive, and had to prove that her mystical visions unquestionably come from God. Failure to do so was more likely to result in the shunning of the mystic by society. The help of respected male theologians and confessors has also been identified as a vital aspect to a female mystic's success: the approval of a confessor legitimised a mystic's visions as given by God.

The cases of St. Bridget of Sweden and Margery Kempe reveal the struggles of women attempting to break out of the roles of wives and mothers in their quest to lead a life dedicated entirely to God. The Book of Margery Kempe especially demonstrates the deep-seated prejudice in society towards women attempting to preach or act in the public sphere in other ways: on several occasions, people express lack of understanding as to why Margery is not content with performing tasks that are traditionally viewed as meant for women. In turn, Marguerite Porete's case proves that the political climate and a need of either the Church or the State to make a political statement could often play a great role in determining the public reaction towards a person who could be viewed as a religious dissenter.

LU Teoloģijas fakultātes doktorants *Mg. theol.*

# UĢIS PALLO

## MĀCĪTĀJS VLADIMIRS MOLČANOVS: IETEKME LATVIJAS BAPTISMĀ 20. GADSIMTĀ

### Ievads

Kaut gan mācītājs Vladimirs Molčanovs darbojās 20. gs. sākumā un vidū, tomēr viņa ietekme Latvijā un tieši baptismā ir jūtama vēl šodien. Pētot mācītāja Vladimira Molčanova dzīvi, uzskatus un teoloģisko mācību, drīkst noteikti attiecināt uz viņu apzīmējumu svētošanas kustības fundamentālists, un tieši šī ir tā ietekmes sfēra, kas atklājās Latvijas baptismā ne tikai Āgenskalna baptistu draudzē, bet arī citās baptistu draudzēs un pat ārpus baptistu denominācijas robežām Latvijā.

Pētījums ietver nelielu ieskatu arī Keskvikas kustībā un šīs kustības ietekmē uz Latvijas kristīgo baznīcu kontekstu. Mācītājs V. Molčanovs pats ir bijis Keskvikas kustības ietekmē, un tās teoloģiju viņš sludinājis savos sprediķos. V. Molčanovs, sastopot atšķirības starp ekstravertumu un introvertumu, starp rutīnu vai spontanitāti, pragmatiskāku “prāta” ticību un emocionāli piesātinātu un jūtu pārņemtu “sirds” ticību, starp ticīgo kopieni kā “sociālu klubu” un ticību, kuras mērķis ir indivīda un plašākas sabiedrības pārveide un “svēttapšana”<sup>1</sup>, vienmēr ir veidojis dialoga tiltus starp šīm atšķirīgajām ļauzu grupām un piedāvājis mieru kā rīcību atbilstoši dievlīdzībai cilvēkā.

---

1 Svēttapšana – vārds izmantots ar nozīmi “pilnīgāk atspoguļot Jēzu Kristu jeb būt patiesam Dieva attēlam šeit virs zemes”, *Imago Dei*.

Pētot Latvijas baptistu denomināciju 20. gs., esmu neklātienē ar tekstu starpniecību sastapies ar mācītāju Vladimīru Molčanovu kā multikonfesionālu<sup>2</sup> personību. Tāpēc rakstā atklāšu, kā mācītāja V. Molčanova teoloģiskajos uzskatos pārklājas Keskikas kustības, pareizticības un bap̄tisma identitātes, kā šī reliģisko identitāšu pārklāšanās atspoguļojas V. Molčanova sprediķos. Viens no mērķiem ir saprast, kā multikonfesionālo identitāšu pārklāšanās ietekmēja cilvēkus un konfesijas 20. gs. vidū un kā konfesionālo identitāšu pārklāšanās parādījās padomju laika bap̄tisma veidošanās procesā. Pētījumā izmantota vēsturiski salīdzinošā analīze un analizēti nēpublicētie materiāli (sprediķu manuskripti, valsts arhīvu un Latvijas Bap̄tistu draudžu savienības (turpmāk LBDS) arhīva materiāli) un publicētā periodika.

Pēdējos gadu desmitos ir izstrādāti vairāki pētījumi, kas skar Latvijas lielāko konfesiju – luterāņu, katoļu un pareizticīgo – vēsturi, taču joprojām maz pētīta ir skaitliski relatīvi mazākās bap̄tistu denominācijas darbība pēckara gados. Bap̄tisma vēsturē būtisks informācijas avots ir bap̄tistu bīskapa Jāņa Tervita darbs “Latvijas Bap̄tistu vēsture: faktu mozaīka”<sup>3</sup>, kā arī mācītāja Andreja Brūvera “Bap̄tistu draudžu izcelšanās Latvijā”<sup>4</sup>, mācītāja Ilmāra Hirša “Latvijas bap̄tisti vakar, šodien un rīt”<sup>5</sup> un Solveigas Krūmiņas-Koņkova: “Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija”<sup>6</sup>.

Pēc Otrā pasaules kara veidojās “padomju bap̄tisms” – struktūra, kuru padomju vara veidoja pēc savu struktūru līdzības. Tajā bija bap̄tismam neraksturīga varas centralizācija. Tam kalpoja bīskapa amats un draudžu dzīves hierarhizācija.

## V. Molčanova dzīves gājuma apraksts

Dzimis 1890. gada 28. maijā strādnieku, tēva Dimitrija Trofimova d. Molčanova un mātes Doroteijas Kirila m. Molčanovas, ģimenē. Vecāki ir bijuši ļoti mīļi un tajā pašā laikā arī stingri. Pēc atmiņām: “Ģimeni veidoja tēvs, māte, četri dēli un viena meita. Tēvs pievienojies Latvijas Pareizticīgai baznīcai, kad Latvija, pamatā Vidzeme, pārgāja pareizticībā.<sup>7</sup> Māte – vāciete un praktizējoša katoliete. Atšķirīgas tautības un ticības

---

2 Dažādu vai vairāku konfesiju raksturīgās iezīmes, kas atspoguļojas vienā personā vai vienā konfesijā/denominācijā.

3 Jānis Tervits, *Latvijas bap̄tistu vēsture: faktu mozaīka* (Rīga: LBDS, 1999).

4 Andrejs Brūvers, *Bap̄tistu draudžu izcelšanās Latvijā* (Minstere: autora izdevums, 1986).

5 Ilmārs Hiršs, *Bap̄tisti Latvijā vakar, šodien un rīt* (Rīga: autora izdevums, 2016).

6 Solveiga Krūmiņa-Koņkova, S., zin. red., *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija* (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012).

7 Vidzemes zemnieku pāriešana pareizticībā bija Vidzemes guberņas latviešu un igauņu zemnieku pāreja no luterticības pareizticībā no aptuveni 1845. līdz 1880. gadam. To izraisīja krievu pareizticīgo priesteru aģitācija un luterāņu mācītāju cīņa pret brāļu draudzēm. Kopā Vidzemes guberņā 1846. gadā pareizticībā pārgāja 32 803 zemnieki (izveidoja 18 latviešu un 16 igauņu

pārliecība veidoja šo ģimeni. Tā bija skaista, brīnišķīgi saticīga ģimene. Smalkjūtīgas, inteligēntas dvēseles!”<sup>8</sup> Konflikta konfesijas dēļ nebija. Kad tēvs ar bērniem gāja uz pareizticīgo baznīcu, māte viņus gādīgi pavadīja. Bet, kad māte ar bijību gāja uz savu katoļu baznīcu, tad bērni un tēvs, skūpstot mātes roku, ar mieru viņu atlaida. Mātes vai tēva svētku dienās mājā valdīja svinīgs klusums. Bērniem tad nebija atļauts rotaļāties un trokšņot. Bērni tiek audzināti Dieva bijībā, pie kārtības un centības. Mācoties Rīgas Pētera-Pāvila skolā, V. Molčanovs sastopas ar diviem nozīmīgiem savas dzīves pavērsieniem. Pirmais no tiem ir garīgie meklējumi un sastapšanās ar brāļu draudzi. Daļa tās locekļu vajāšanu dēļ Vidzemē pāriet pareizticībā, taču hernhūtismam raksturīgo ievirzi nepazaudē un līdz ar ticības brīvības pasludināšanu 1905. gadā<sup>9</sup> daļa šo ticīgo atkal atgriežas protestantismā. Tā arī V. Molčanovs apmeklēja Bībeles izpētes grupas Rīgā. Otrs nozīmīgais pavērsiens Vladimira dzīvē ir fakts, ka 17 gadu vecumā viņš sasirgst ar pastiprinātu sirds vājumu un pēc ārstu prognozēm viņam nav atlicis vairāk kā daži mēneši vai gadi, ko dzīvot. Sastopoties ar šo faktu, V. Molčanovs pieņem lēmumu neveidot ģimeni.

Viņa vecāki dzīvoja Rīgā, un tā arī V. Molčanovs uzauga un skolojās Rīgā, kur 1908. gadā pabeidza Rīgas Pētera-Pāvila skolu ar tiesībām strādāt par skolotāju, no 1908. līdz 1914. gadam dzīvoja Rīgā, kur strādāja par mājskolotāju un mašīnbūves uzņēmumā “R. T. Mantels”<sup>10</sup> veica kalkulācijas – strādāja par grāmatvedi.

No 1909. gada viņš bija biedrības “Zilais krusts” kalpošanā,<sup>11</sup> no 1914. līdz 1922. gadam atradās Vācijā, kur Hausdorfā mācījās un pabeidza brāļu draudžu Garīgo semināru, no 1922. līdz 1944. gadam bija vecākais mācītājs Rīgā, “Zilajā krustā”, kas tolaik atradās Bruņinieku ielā 75b–35. Tur bija liels dzīvoklis, kurā bija draudzes dievkalpojumu telpa, palīgtelpas – svētdienas skolas klases, mācītāja kabinets un viena istaba kā mācītāja dienesta dzīvoklis. Vēlāk viņš darbojās biedrības “Zilais krusts” otrajā draudzē “Krusta draudze” (Hospitāļu ielā 32, Rīgas Golgātas baptistu dievnama mazajā zālē). 1950. gada 28. maijā – Vasarsvētkos – viņu kristīja, pagremdējot atbilstoši

---

draudzes), 1847. gadā 54 582, 1848. gadā 8757, 1879. gadā vairs tikai 2355 zemnieki, pareizticīgo skaits guberņā sasniedza 12%. Novados vislielākais pareizticīgo īpatsvars bija Bērzaunes (62%), Jaunpils (Zaubes) (61,7%), Nītaures (51,6%) un Lazdonas (50,5%) draudzē.

Svētā Pareizticība Latvijā, <http://pareizticiba.lv/index.php?newid=48&id=34&lang=LV> (skatīts 19.11.2019.); Guntis Dišlers, *Uz citu zemi* (Jūrmala: LKA, 2019), 90–106.

8 No intervijas ar Annu Grimmu – V. Molčanova svaini. Sk. V. Žiburis, *Kas uzvar, tas visu iemantos* (Rīga: 1973), 15 (mašīnraksta izdevums).

9 Guntis Dišlers, op. cit., 15–86.

10 Līdz 1887. gadam bijis viens liels uzņēmums – Pirvica mašīnbūves rūpnīca, pēc tam tas tika sadalīts vairākos mazos un specializētos uzņēmumos ar konkrētu ražošanas spektru, viens no tiem – akciju sabiedrība “R. T. Mantels”.

11 Jānis Tervits, op. cit., 314.



baptistu izpratnei, mācītājs un bīskaps Andrejs Rēdlihs Golgātas baptistu baznīcā, un tā paša gadā 22. novembrī viņš kļuva par Rīgas Āgenskalna baptistu draudzes mācītāju, kur kalpoja līdz pat savam mūža noslēgumam 1968. gada 1. novembrī. Atmiņās saglabājies kāds draudzes locekles jautājums: “Brāli mācītāj, ja jūs vairs nebūsi ar mums, ko tad mums darīt?” – “Ejiet tālāk pa to ceļu, kuru es jums esmu rādījis!”<sup>12</sup> Nevienš nenojauta, ka paies divi mēneši un viņš mirs. Tajās pašās atmiņās ir ieraksts: 1968. gada 29. oktobrī kā vienmēr viņš noturēja otrdienas dievkalpojumu un runāja par Kol 2:18-23. 30. oktobrī, atvadoties no draudzes locekles, kas viņam kalpoja, viņš teica savā īsajā lūgšanā: “Kungs, palīdzi mums tā šķirties, ka pie nākošās tikšanās nav jāprasa piedošana [...] Paldies, māsa, jums par visu!”<sup>13</sup> 1. novembrī viņš sēdēja atzveltnes krēslā un rokās turēja savu Bībeli (Meņģes izd.), kurā bija atvērta 72. un 73. psalma lappuse latviešu, vācu un krievu tulkojumā: “Kad Tu esi mans, tad man nevajag ne debess, ne zemes!”<sup>14</sup> Šādā skatā mācītājs V. Molčanovs tika sastapts Celtnieku ielā 31–3, mazajā dzīvoklīti, ko padomju vara viņam bija ierādījusi.

1968. gada 9. novembrī notika atvadīšanās no mācītāja V. Molčanova, kas bija ieģērbts savā kristību tērpā. Atmiņas vēsta, ka Mateja baptistu baznīca bija atvērta jau no plkst. 9.00, un atnācēji devās atvadīties pie šķirsta. Vieniem viņš bija tikai Āgenskalna mācītājs, citiem – ļoti svētīts Dieva kalps, bet dažiem viņš bija dvēseles kopējs.<sup>15</sup> Runāja mācītājs K. Lāceklis, tad mācītājs Ž. Ludvigs, un tad visi devās uz Meža kapiem.

**Garīguma meklējumi** Biedrības “Zilais krusts” kalpošanā mācītājs V. Molčanovs veidoja ciešu sadarbību un domu apmaiņu ar citu denomināciju mācītājiem, par ko var lasīt Latvijas Valsts arhīva materiālos un periodikā.<sup>16</sup>

---

12 Privātais arhīvs, 3. burtn., 23 (arhīva īpašnieks nevēlas, lai norāda viņa vārdu, tāpēc tas rakstā nav minēts; lielākā daļa šī arhīva materiālu nav datēti).

13 Ibid., 25.

14 Privātais arhīvs, 3. burtn., 27; V. Žiburis, op. cit., 2: 248.

15 Ibid.; V. Žiburis, op. cit., 2: 249.

16 “1945. gada 26. jūnijā VDK aģenta Arhangeļska ziņojumā lasāms par starpkonfesionālu sanāksmi, ko 20. jūnijā organizēja luterāņu mācītājs Kārlis Irbe pēc Kārļa Lācekļa, Roberta Bāces un Eduarda Kaimiņa ierosinājuma “pie sevis” – Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas konsistorijas telpās, kur piedalījās 15 vai 16 cilvēki, no kuriem astoņi bija luterāņu mācītāji un astoņi pārstāvji no citām reliģiskām kopienām. Sanāksmē piedalījās arī luterāņu mācītāji Edgars Jundzis, Leons Taivāns un Pauls Pečaks, Arvīds Perlbahs, no metodistiem – Eduards Kaimiņš un arī Zilā Krusta pārstāvji – mācītājs Vladimirs Molčanovs, no baptistu mācītājiem – Kārlis Lāceklis un Roberts Bāce”. Rudīte Vīksne, “Padomju okupācijas varas izrēķināšanās ar Latvijas garīdzniekiem”, *Laiks* 42 (25.05.1994.): 6; Arbijs Lauva, “Āgenskalna baptistu draudze ieiet 130. gadskārtā”, *Kristīgā Balss*, 3 (2013): 45; Latvijas Valsts arhīvs, 1986. f., 2. apr., P-10758. l., 7, 8.

V. Molčanovs visā savā apzinātajā dzīvē ir tiecies pēc tā, ko var apzīmēt ar vārdu “garīgums”.<sup>17</sup> Šie garīguma meklējumi arī veido multikonfesionālisma ievirzi V. Molčanova personībā, kas ietekmē arī viņa laikabiedrus. Kā jau iepriekš minēts, viņa dzīvē bija brāļu draudžu posms un ietekme caur dievkalpošanu un arī caur Hausdorfas semināru, kas veidoja rigoristisku un piētisku attieksmi pret dzīvi, kā arī radīja vēlmi palīdzēt ikvienam, kas nonācis atkarībās vai grūtībās. Tam sekoja V. Molčanova sastapšanās ar Kesvikas kustību<sup>18</sup> vai pilnību sasniegušo kustību. Baptistu mācītājs Rūdolfs Ekšteins par atmosfēru Kesvikā rakstīja: “Viens no galvenajiem punktiem ir [...] patiesa kristīga dzīve nav iespējama bez pastāvīga Svētā Gara piepildījuma. Tas nav saprotams tādā nozīmē, kā pentekostāļi paskaidro, ka, ja jūs esat kristīts Svētajā Garā un jums ir dāvana, tad jūs esat sasniedzis visu pilnību. Kesvikā dāvanām nav vietas. “Pārbaudiet garus” ir viņu sauklis.”<sup>19</sup> Šī ir tradīcija, kas veidojusies pirms Vasarsvētku kustības 19. gadsimtā Lielbritānijā, un savu nosaukumu tā ieguva no regulārām sanāksmēm Kesvikā (sākot ar 1875. gadu). Kesvikas kustības atbalstītāji Svētā Gara kristības vietā biežāk izmantoja Gara piepildījuma jēdzienu. Kesvikas sapulcēs dominēja ideja, ka,

---

17 Ar garīgumu bieži saprot veidus, kā praktizē reliģisko pārliecību, bet garīguma nozīme laika gaitā ir attīstījusies un paplašinājusies, un šim jēdzienam var atrast dažādas konotācijas. Tradicionāli garīgums attiecas uz reliģisku atjaunošanās procesu, kura mērķis ir cilvēkam iegūt līdzību Dieva tēlam. Kā piemērs ir pasaules reliģiju dibinātāji un šo reliģiju svētie raksti. Šis termins agrīnā kristietībā tika lietots, lai apzīmētu dzīvi, kas vērsta uz Svētā Gara darbību cilvēkā. Mūsdienās šis termins tiek lietots arī citās reliģiskajās tradīcijās un paplašinājies, attiecinot to uz plašāku pieredzes loku, ieskaitot virkni ezoterisko tradīciju. To darot, notiek atsaukšanās uz sakrālā pieredzi cilvēkā un visdziļākajām vērtībām un nozīmēm, kuras cilvēki piešķir šai pieredzei. Tas nereti tiek nošķirts no reliģiskām institūcijām, pretstatot tām individuālistisku ticību pārdabiskajam (ārpus zināmā un empīriski vērojamā), tiekšanos pēc galīgās vai svētās realitātes, savas iekšējās, garīgās pasaules izkopšanu.

18 Kesvikas kustība, saukta arī par pilnību sasniegušo kustību, ir radusies Anglijā 19. gs. sākumā. Kesvikas kustības aizsākums ir anglikāņu evaņģelikālismā, un tās teoloģija ierindojama starp ASV svētošanas (*Holiness*) kustību un dažādām atmodas (*revivalist*) kustībām. To lielā mērā ietekmēja Džona Veslija (*John Wesley*), Džona Viljama Flečera (*John William Fletcher*) un Ādama Klārka (*Adam Clarke*) mācība. Kopš 1875. gada tika organizētas ikgadējās Kesvikas konvencijas. Gadu gaitā Kesvikas sanāksmēs ir iesaistījušies dažādi kristiešu līderi, tostarp misionāri Hadsons Teilors (*Hudson Taylor*) un Eimija Kārmaikla (*Amy Wilson Carmichael*), garīgo celsmes rakstu autors Osvalds Čembers (*Oswald Chambers*) un evaņģēlists Bilijs Greiems (*Billy Graham*). Kesvikas teoloģija māca, ka kristīgā dzīve sastāv no diviem primāriem pagrieziena punktiem – taisnošanas un svētdarīšanas, kas abas notiek dažādos laikos ticīgā dzīvē. Pēc pestīšanas ir svarīgi piedzīvot Svēto Garu, pretējā gadījumā cilvēks nekļūs svētāks. Šī otrā tikšanās ar Garu Kesvikas terminoloģijā tiek saukta par visa svētdarīšanu, otro svētību vai otro pieskārienu. Šis uzsvars uz otro pieredzi, kas iegūta pēc pestīšanas, tiek saistīts ar Gara kristību Vasarsvētkos. Daži Kesvikas sludinātāji pat sacīja, ka pilnība bez grēka ir iespējama pēc tam, kad cilvēks saņem otro svētību. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids: Asbury Press, 1987), 105.

19 Rūdolfs Ekšteins, “Kesvika konference”, *Kristīgā balss* 17 (1935): 314.

tuvojoties eshatoloģiskajām beigām, visā pasaulē notiks garīga atmoda, kas neticīgajiem dos pēdējo iespēju atgriezties pie Dieva. Svētdarīšanas/svētošanas kustība vainagosies ar jaunajiem Vasarsvētkiem, kad ticīgie atkal saņems pārdabiskas dāvanas, kas veicinās ātru pasaules evaņģelizāciju.<sup>20</sup>

Viens nozīmīgs garīgo meklējumu posms ir saistīts ar skotu evaņģēlistu un mācītāju Džeimsu Stjuartu (*James Alexander Stewart*),<sup>21</sup> kurš sastapās Lielbritānijā ar latviešu baptistu mācītāju un vēlāko Angļu-Amerikas misionēs<sup>22</sup> biedrības vadītāju Viljamu Fetleru<sup>23</sup> un, iepazīstot viens otra izteikto ieinteresētību evaņģelizācijā, vienojās par sadarbību. Laika posmā no 1938. līdz 1947. gadam Dž. Stjuarts apceļoja dažādas Eiropas valstis un tur sludināja, arī Latvijā. Tur viņš sastapās arī ar “Zilā krusta” vecāko mācītāju un vadītāju Latvijā V. Molčanovu. Šī sastapšanās atstāja nopietnu ietekmi uz V. Molčanova turpmāko kalpošanu un dzīvi. Dž. Stjuarts, tāpat V. Fetlers un arī V. Molčanovs, paralēli evaņģelizējošām runām vienmēr norādīja uz nepieciešamību pēc bezgrēcīgas dzīves un svētuma. Vēlākais izpētes materiāls par mācītāju V. Molčanovu atklāj šo svētošanas mācības ietekmi.

Mācītājs V. Molčanovs bija cilvēks, kura kalpošanu un teoloģisko multikonfesionālismu apvija pretrunīga un reizēm pat mītiska informācija. Viņa sprediķus ir gājuši klausīties ievērojami mācītāji,<sup>24</sup> prāvesti un bīskapi. V. Molčanovs ir viens no tiem baptistu draudžu darbiniekiem, kas šajā sarežģītajā pēckara laikā no jauna iekvēlināja svētošanas kustības ideālus. Viņš savā sludināšanā un privātās sarunās izteikti akcentēja pārliecību, ka ticības dzīve ir garīgas cīņas ceļš.<sup>25</sup> Ir pamats domāt, ka viņa runas citētas vēlākā laikā, runātājiem pat neapzinoties, ka šīs idejas nav viņu pašu, bet kāda cita iedvestas.

Kopš 50. gadiem “pilnības mācība” atrada atbalstu Rīgas Āgenskalna draudzē, kuru ilgus gadus (1950–1968) kā mācītājs bija vadījis V. Molčanovs.<sup>26</sup> Tieši no Āgenskalna baptistu draudzes vēlākajos 70. un 80. gados tiek uzaicināti vairāki mācītāji, kas kalpo dažādās Latvijas baptistu draudzēs, bet kas visi ir bijuši mācītāja V. Molčanova skolnieki.

---

20 Donalds W. Dayton, *Theological roots of Pentecostalism* (Grand Rapids: Asbury Press, 1987), 40–41.

21 Viņa mācības piekritēji dēvēja viņu par brāli Jēkabu.

22 Angļu-Amerikas misionēs biedrība pastāvēja no 1924. līdz 1940. gadam.

23 V. Fetlers bija “meteora” personība – baptistu mācītājs, evaņģēlists, misionārs, tulkotājs, izdevējs, pedagogs. Viņš Krievijas reģionā un arī vēlāk emigrācijā tika saukts par Bazilu Malofu. Viņš bija pirmais latviešu baptists, kas absolvēja Sperdžena koledžu Anglijā (1903–1907). Jānis Tervits, op. cit., 113–115.

24 Luterāņu mācītāji Haralds Kalniņš, Uldis Rožkalns, baptistu mācītāji Augusts Korps, Pēteris Egle, Andrejs Rēdlihs u. c.

25 Jānis Tervits, op. cit., 314.

26 Jānis Tervits, *Latvijas Baptistu draudzes pašreiz* (Rīga: LBDS, 1995), 80.

## V. Molčanova sprediķu analīze

Tālāk tekstā analizētie sprediķi teikti “Zilā krusta” biedrībā un Āgenskalna baptistu draudzē laika posmā no 1945. līdz 1968. gadam.

Sprediķi sniedz maz faktus par Latvijā un konkrētās draudzēs notiekošo. Pētījumā izmantoto sprediķu stenogrammās neparādās informācija par padomju varas īstenoto protestantisma novirzienu sapludināšanu vai baznīcu ēku atņemšanu. Lai arī Otrais pasaules karš bija beidzies un sākās padomju okupācijas ēra, kurā ierobežojumi un spaidi tapa aizvien aktuālāki, mācītājs V. Molčanovs turējās pie aicinājuma uz mieru ar visiem cilvēkiem un pie viena no viņa pamatakcentiem – svēttapšanas sludināšanas. Atkal un atkal viņa svētrunās parādās tēmas par apokalipsi un eshatoloģiju, tiek pieminēta tūkstoš gadu miera valsts, tiek runāts par Jauno Jeruzalemi un tās krāšņumu. Šajos pirmajos sprediķu blokos neparādās idejas par baptistu praktizēto, ticīgo kristību pagremdējot. V. Molčanovam ticīgo kristība bija dažādu konfesiju strīdu jautājums, kuru viņš, kalpojot “Zilā krusta” draudzē, neizcēla, jo tur pamatā darbs notika ar atkarībās un grūtās situācijās nonākušajiem. Vēl viena iezīme, kas parādās, ir raksturīga baptistiem jau kopš kustības sākumiem Latvijā – norobežošanās no citiem.<sup>27</sup> Vēl viens diskutējams aspekts ir sieviešu kalpošanas jautājums. Kalpojot gan “Zilajā krustā”, gan vēlāk arī Āgenskalna baptistu draudzē, V. Molčanovs aicināja uz kalpošanu sievietes kā diakonises, evaņģēlistes un pat pildīt mācītāja funkciju. Viena šāda kalpotāja ir baptistu darbinieka, vēstures maģistra un mācītāja Jāņa Rīsa (1883–1953) atraitne Emīlija Rīsa.<sup>28</sup> Šo sieviešu iesaisti aplūkošu vēlāk sprediķu analīzē. Cita ilggadēja diakonise un kalpotāja gan Āgenskalna baptistu draudzē, gan personīgi mācītājam V. Molčanovam ir bijusi Lilija Biteniece.<sup>29</sup> Tomēr visvairāk V. Molčanovs sludina par dzīvi, šķīstību un svēttapšanu: “Mācītāja V. Molčanova galvenās tēmas sprediķos bija svētums, svētdzīve, mīlestība uz Dievu, kā to prasa Dieva Vārds un kā to atrāda Jēzus Kristus, savu grēku atzīšana, patiesa nožēla un grēksūdzes nepieciešamība kā prakse un savstarpēja mīlestība.”<sup>30</sup>

---

27 “Pie baptistiem nomanāma ārēja godbijība un atturēšanās no rupjiem grēkiem, turklāt viņi neievēro neviena, kas nav baptists, piekopi farizejisku augstprātību un arīgu pazemību, uzskata sevi par pamodinātiem un atdzimušiem, visus citus par garīgi mirušiem, baptisti nekautrējas no nepatiesībām, tiklīdz ir runa par viņu valdības aizliegtām sapulcēm.” Jānis Tervits, op. cit., 50.

28 Emīlija Rīsa (Rīsa) 1910. gadā absolvē Hamburgas baptistu diakonišu skolu un ir zēlsirdīgā māsa Liepājā, vēlāk privātpraksē Rīgā. Rīsu ģimenē nav bērnu, bet viņi rūpējas par bāreņiem Savienības bērnu namā. Viņu ģimenes paspārnē ir izaudzis Jāņa Rīsa brāļadēls Aleksandrs, ko viņi abi mīl kā savu paša bērnu. Pēc vīra nāves E. Rīsa ilgus gadus bija V. Molčanova saimniecības vadītāja, <http://hirss.lv/wp-content/uploads/2015/02/janis-riss.pdf> (skatīts 19.11.2019.).

29 Jānis Tervits, op. cit., 469.

30 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

Sprediķos ir filozofiska apcere par laiku un norāde uz to, ka patieso vērtību mēs spējam sajūst vai saprast tikai tad, kad šī vērtība mums tiek atņemta. Cilvēku pieredzes, protams, atšķiras. Vieni spēj novērtēt tad, kad parādās konkrēti apstākļi un aktīvi notiek iesaiste procesā. Protams, ir arī cilvēciskais faktors, ka cilvēks spēj novērtēt tikai to, kas tiek zaudēts. Sprediķos netiek tieši lietots laika grieķiskais apzīmējums, taču pēc konteksta var saprast, ka runa ir par *Χρόνος*, laiku ar limitiem un ierobežojumiem.

“Par laiku mēs nekad tik intensīvi nedomājam kā par laika maiņu. Kas ir laiks, to mēs uzzināsim tikai tad, kad laika vairs nebūs. Vairāk par laiku mums interesē tas, ko laiks ir nesis, – piedzīvojumi laikā, tā saturs. *Laika vairs nebūs*, un to mēs saprotam, ka laikā spiežas iekšā kaut kas, kas nav laiks, kas nāk no Dieva pie cilvēka.”<sup>31</sup>

Piētisma<sup>32</sup> teoloģiskā ievirze pārliecībā, ka nav būtiskais, kas notiek šeit, taču šeit iegūtais tiks lietots mūžībā. Tātad personai ir jātiecas ar visu savu būtni uz nākotni – mūžību, bet ne uz to, kas notiek šeit un tagad. Līdz ar šo ievirzi diezgan daudz neloģisku problēmu ir bijis pasaules vēsturē – mākslas un kultūras noliegšana, izglītības un zinātnes noraidīšana. Tomēr mācītāja V. Molčanova teiktajā nav šīs tagadnes nolieguma, jo tiek pausts izaicinājums “nedziedāt” par to, kādi trūkumi ir cilvēkam, bet pateikties par to, kas tiek nodrošināts un kas ir lietojams, pieejams dzīvei un dievbijībai: “Kad laiks piepildījās, tad mūsu Debesu Tēvs sūtīja pie mums savu Dēlu – Jēzu Kristu. Viņš ir pie mums ik dienas, līdz pasaules galam, vai tu to zini? Tad tu arī zini, ka ir mūžība. Uz mūžību ir jāiet, ar šeit laikā iegūto mūžību.”<sup>33</sup> Pētot šo jautājumu par tiekšanos pēc mūžīgās vērtību daļas un nerūpējoties par šo zemes dzīvi un to, kas nepieciešams apkārtējiem, jau skaidru nosodījumu pauž Mārtiņš Luters “Vienprātības grāmatas” apkopojumā, kur viņš saka: “Tiek nosodīti arī tie, kas evaņģēlisko pilnību meklē pilsonisko pienākumu pamešanā... Evaņģēlijs, tomēr tas neizposta nedz valsti, nedz ģimeni, bet jo īpaši pavēl to visu sargāt un uzturēt...”<sup>34</sup> Šeit vērojama kviētisma<sup>35</sup> ietekme, kas

---

31 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

32 19. gs. piētisms kļūst pārpasaulīgs un pauž atziņas, ka svarīgs ir pārpasaulīgais, ne šīs zemes realitāte. Par “mūžīgām” vērtībām tas uzskata pēcnāves dzīvi un personīgu svētumu.

33 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

34 Mārtiņš Luters, *Vienprātības grāmata*, tulk. Aleksandrs Bite (Rīga: Luterisma mantojuma fonds 2012), 28.

35 Kviētisms (no lat. *quietus* ‘mierīgs’) – mistiska un askētismu proponējoša mācība Romas katoļu baznīcā, kas radās un izplatījās 17. gs. Rietumeiropā. Pamatkonceptija bija doma, ka patiesa dievbijība sasniedzama ar kontemplatīvu meditāciju, garīgu iedziļināšanos sevī. Pietiekot vienu reizi visā dzīvē īstenot mīlestības aktu Dievam, kurā cilvēks pilnībā atdodas Dievam ar domu nekad neatsaukt šo solījumu, – kamēr indivīds neatsakās no nodoma pilnīgi piederēt Dievam, dievišķā savienība garantējama un vairs nekādas piepūles lūgšanās nav nepieciešamas. Franss Zaless formulēja kviētisma doktrīnu kā *ni désirer, ni refuser* (“nealkt un nepretoties”). Tolerantāka šīs doktrīnas forma uzplauka Francijā 17. gs. otrajā pusē un tika apzīmēta kā semikviētisms. 1687. gadā pāvests Inocents XII nosodīja šo mācību kā izkropļotu misticismu.

turpina pavadīt V. Molčanovu turpmākajā kalpošanā un dzīvē, par ko aculiecinieki min, ka “viņš mēdza stāstīt, ka īpašs prieks viņam ir pēc dievkalpojuma steigties uz dzīvokli un “krist” Tā Kunga rokās – lūgt, lasīt un būt kopā ar To Kungu”<sup>36</sup>. Šī pārliecība attāli rezonē ar teologa un mācītāja Kārļa Bārta teikto: “Pareizi saprasts, Dieva cilvēciskums nozīmē: Dieva attiecības ar cilvēku un pievēršanos cilvēkam; Dieva sarunu ar cilvēku kā apsolījumu un pavēli; Dieva esamību, aizstāvību un darbību cilvēka dēļ; Dieva sadraudzību ar cilvēku; Dieva brīvo žēlastību, caur kuru Viņš ir un nevēlas būt nekas cits kā vien Dievs cilvēkam.”<sup>37</sup> Molčanova dzīves praksē parādās Kesvikas kustības tendence rūpēties par savu svētumu, vienmēr būt gatavam, pavadīt laiku ar Dievu divatā lūgšanās.

Spreidīkos tiek lietots apzīmējums “Jaunā dziesma” – pentakostāls izteiksmes līdzeklis glosolālījai. Šīs norādes: “.. debesu melodija .. jaunā dziesma .. tiek lietotas kā aprakstošās šim ekstātisma skaistumam un īpašajai vērtībai, taču “pelēkā ikdiena” to visu nomāc. Savukārt turpinājumā tiek izteikts iepriekš minētais uzskats, ka jākoncentrējas uz šo pasauli un “gaišā nākamība” jārada šeit: “Vai tu, laikam cauri ejot, esi sadzirdējis debesu melodijas, debesu patiesības? Vai šī jaunā dziesma tevī top jeb tu vēl arvien dziedī par trūkumu, sāpēm, zemi? Tad zini, viss sakritis pišļos... Paliks tikai tas, kas laikā ieguvis mūžību, kas pieņēmis Debesu Tēva dārgo dāvanu, Jēzu Kristu, par savu personīgo Pestītāju. Lai šis gads būtu Tev mūžības atklāsme.”<sup>38</sup> Šāda izteiksme ir klasiska redzamu pierādījumu meklēšana un ieraudzīšana svēttapšanas teoloģijā. Pentakostālismā tie parādās kā akcents uz glosolālīju vai kādu citu Svētā Gara ekstātisku dāvanu. Spreidīkos gan neparādās akcents uz ekstātisko izpausmju obligātu praktizēšanu publiski. Tiek gan norādīts uz to, cik aizraujoša un patīkama ir šī debesu melodijas saklausīšana un līdz ar to iespēja izaicināt citus uz šo praksi, lai piedzīvotu piepildījumu ar Svēto Garu. Tas sasaucas ar Kesvikas mācību par kulmināciju “atkārtotos” Vasarsvētkos, kas līdzināsies pirmajai Svētā Gara nonākšanai, kad īsteni ticīgie, kas būs sevi turējuši šķīstus, no jauna saņems debesu pārdabiskās dāvanas, kas sekmēs ātru pasaules evaņģelizāciju un drīzu pastaro laiku. Šī gatavība jaunajiem Vasarsvētkiem tiek atklāta ekstātiskās izteiksmēs (līdzekļos) par pārdabiskā klātbūtni ticīgā ikdienā, kas ļauj pārvarēt ikdienas problēmas.

Spreidīkos parādās izslēgšanas un disciplinēšanas jautājums, ko daži vēstures atskata veidotāji uzskata par vienpusīgu sludināšanu par Jēzu Kristu,<sup>39</sup> jo tiek pieņemts, ka cilvēkiem pēc jaunpiedzimšanas piedzīvojuma ir jāmainās uzreiz un pilnīgi, bet V. Molčanovam kā mācītājam, kurš ilgus gadus kalpojis “Zilā krusta” biedrībā un

---

36 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

37 Karl Barth, *Humanity of God*, trans. John Newton Thomas (Louisville: Westminster John Knox Press, 1960), 31–43.

38 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

39 Andrejs Brūvers, *Baptistu draudžu izcelšanās Latvijā* (Ministere: autora izdevums, 1986), 228.

ieskatīties dažādos likteņos, ir atšķirīgs viedoklis par to: “Viņš tevi sedz spārniem [...] Cik jauka glezna: Cālīši zem vistas spārniem. Cik jauki, ka mēs tā droši dīrkstam būt zem Viņa spārniem. Kas šodien grib derību noslēgt ar savu Dievu, tādēļ šie spārni gaida?” Viņš pauž izaicinājumu un izvēles piedāvājumu, kas vēlāk arī apstiprinās, izteiktos sprediķos un piemēru atainojumā:

“Man jums jāpastāsta viens gadījums no dzīves, pie manis nāca viens brālis.

“Es neesmu no jūsu draudzes”, viņš teica, “un jūs mani nepazīstat, bet es gribu ar jums izrunāties, es pašlaik nāku no sava mācītāja.” Viņš man saka: “Mans mācītājs mani padzina! Viņš man teica: “Es ar jums vairs runāt negribu, es redzēt jūs vairs negribu!””

“Labi, ja viņš ar jums negrib runāt, tad man nav iemesla ar jums nerunāt.”

“Redziet,” viņš teica, “es esmu dzērājs un mans mācītājs ir noguris mani kopt. Es esmu solījis viņam un Dievam, ka es vairs nedzeršu, bet atkal un atkal es esmu kritis, un tad mans mācītājs teica: “Es negribu jūs vairs redzēt un ar jums runāt!” Tad es pagriezos un aizgāju no viņa un atnācu pie jums.”

“Labi,” es teicu, “sāksim mēs abi tagad cīnīties.”; turpinājumā bija ceļšanās un atkal krišana, bet visbeidzot – uzvara.”<sup>40</sup>

Šis sprediķa citāts arī norāda, ka cilvēks, kas piekopj “nešķīstu” dzīvesveidu, tiek paturēts draudzē, citviet baptistu vidē tas nenotiek. Šeit tiek atklāta stingra nostāja par Dieva glābšanu, kas ir dota visiem. Salīdzinot šo V. Molčanova pieeju ar ortodoksālo luterāņu nostāju un dogmatisku skaidrojumu par eshatoloģiju, redzam paralēles – teologs Džons Teodors Millers raksta: “Tādēļ tie mācītāji, kuri noliedz bezdievju mūžīgo sodu, nav “žēlsirdīgi teologi”, bet gan visļaunākie no viltus praviešiem, kuri tā vietā, lai brīdinātu grēciniekus par šausmīgo sodu, dara visu iespējamo, lai vestu cilvēkus pazušanā.”<sup>41</sup> Salīdzinoši vienīgā iebilde varētu būt par audzināšanas metodikas atšķirībām, vai audzināt caur skarbu disciplināru pieeju<sup>42</sup> vai tomēr izmantot mīlestības pieeju audzināšanā. Jāņem arī vērā, ka nedz baptisma fundamentālistiskajā spārnā, nedz mācītāja V. Molčanova kalpošanā netiek lietota restauracionisma<sup>43</sup> mācība, kas vairāk saskanētu ar Origena mācību.

V. Molčanovs savos teoloģisko domu pavedienos lieto aicinājumu cilvēkiem pievienoties kādam konkrētam virzienam ticībā: “Viņa svēto dvēseles ir dārgas tavam Dievam.

---

40 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts. 1958. gada 3. marta sprediķis.

41 Dž. T. Millers, *Kristīgā dogmatika*, tulk. Andris Smilgdrivs (Rīga: Svētdienas Rīts, 1999), 656.

42 *Ibid.*, 574.

43 Mūžīgā soda noliegšana un mācība par to, ka pēcgalā viss tiks atjaunots sākotnējā stāvoklī, arī sātans un kritušie eņģeļi.

Apakš šiem spārniem tu esi glābts. Laimīgs ir katrs, kas jau ir zem šiem spārniem. Vai tu esi? Ja tu vēl neesi, vai gribētu šodien noslēgt derību? Nepaliec ārpus šiem spārniem, steidzies apakš tiem, jo arī par tevi ir lijušas Jēzus Kristus asinis. Tās glābj, tās dziedina, tās mazgā.”<sup>44</sup> Šis ir aicinājums, kas tiek lietots evaņģelikāļu evaņģelizācijas sapulcēs, un tam parasti sekotu kāda rituāla darbība (iznākšana priekšā, rokas pacelšana u. tml.) kā apliecinājums, ka persona atsaucas šim aicinājumam. Tādus aicinājumus izmantoja slavenais evaņģēlists Bilijs Greiems.<sup>45</sup> Tos lietoja arī uz ekstatisku ticību tendēti mācītāji pretstatā tam, ka baptisms vairāk runā par prāta un racionālu ticību, nevis emocijās bāzētām izvēlēm. Nav runa par kādas konkrētas baznīcas apmeklējumu vai kādas draudzes locekļa statusu, bet gan par izvēli būt ticības attiecībās ar kādu konkrētu personu, kuru viņš savos sprediķos bieži apzīmē kā “savu Dievu”, tālāk izsakot visus izteiksmes veidus attiecībām ar šo Dievu: “Tavam Dievam ir arī eņģeļi, un tiem Viņš liek ap tevi būt apkārt kā mūrim. Bet ar vienu noteikumu – lai staigājam svēti. Eņģeļi, tie vairāk prot sargāt un varenāk nekā akmens mūri. Dieva eņģeļu bari ap tevi – ko tu bīsties? Ja Dievs ap mani un Viņa eņģeļi, tad man pietiek. Paļaujies uz Viņu! Viss mainās, bet Jēzus vakar, šodien, arī rītā tas pats!”<sup>46</sup> Tiek izteikts nepieciešamības un iedrošinājuma pilns aicinājums par personīgām attiecībām ar Dievu. Kaut arī Bībelē var rast pamatojumu mācībai par eņģeļu pastāvēšanu un to iespējamo radīšanu hekšaemeronā<sup>47</sup> laikā, un to atrašanās līdzās dažādu patriarhu un Bībeles tēlu dzīvei, tomēr baptisti kopumā šim jautājumam nevelta lielu uzmanību. V. Molčanovs ne tikai piemin eņģeļus, bet pat apliecina, ka, staigājot svētumā un šķīstībā, eņģeļi veidos “apsardzības mūri” ap ticīgajiem.

Lūgšanā V. Molčanova skaidrojumā mazāka uzmanība tiek veltīta tam, kā un ko lūgt, vairāk tam, kas traucē lūgt Dievu: “Sevišķi traucējumi lūgšanas dzīvē ir, kad lūdzējs tajā pašā laikā ir tiesātājs, – var tapt, tas nav savienojams.”<sup>48</sup> Šis tiesājošais aspekts, kas rakstā jau minēts attiecībā uz draudzes locekļu sodīšanu un ekskomunicēšanu,<sup>49</sup> tiek atklāts arī šeit kā lūgšanu traucējošs elements. Tiesāšana tiek metaforizēta: “Tas, kas mūsu dvēselei spārnus dod, pie nepareizas nostājas var tapt kā svins, bet vai nav

---

44 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

45 Bilijs Greiems (*Graham*) savas kalpošanas gados sludinājis vairāk nekā 215 miljoniem cilvēku 185 pasaules valstīs. Vairāk nekā 60 gadus Greiemam bijusi liela ietekme uz ASV garīgo, sabiedrisko un politisko dzīvi. Viņa portrets rotājis gandrīz visu lielāko preses izdevumu vākus. Viņa vārds tiek regulāri minēts starp 100 pasaules ievērojamākajiem cilvēkiem. Daudzi viņu uzskata par dižāko 20. gadsimta ASV sludinātāju.  
Jānis Tervits, op. cit., 303–305, 464.

46 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

47 Sešu dienu radīšanas cikls.

48 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

49 Izslēgšana no draudzes un liegums saņemt sakramentus.



tā, ka lūgšana mums daudzreiz ir tikai svētdienā.”<sup>50</sup> Tiesāšana tiek salīdzināta ar svinu, bet patiesa lūgšana tiek pielīdzināta spārniem. Šajā īsajā teikumā tiek atklāta nostāja pret formālu kristietību, V. Molčanovs lieto daudzskaitļa pirmo personu, kas arī viņu iekļauj starp šiem formālās ticības nesējiem. Šī nostāja pret formalismu un tiesāšanu, kas diezgan bieži pastāv cieši blakus, saskan ar Augustīna atziņu: “Pazudina nevis .. trūkums, bet noniecināšana.”<sup>51</sup> V. Molčanovs jau iepriekš minēja par to, ka lūgšana “dāvā spārnus”, bet vēl vairāk viņš izsaka lūgšanas nepieciešamību: “Lūgšana ir brīnišķīga Dieva dāvana, bet tādām ir jābūt arī lūdzējam.”<sup>52</sup> Tāpat cilvēkam ir jābūt kā dāvanai, taču tiesāšana, kas izraisa agresiju un nepatiku, nav uzskatāma par uzvedību, ko varētu salīdzināt ar dāvanu. Tiek lietota Kesvikas kustībai raksturīga teoloģiskā ievirze, kas aicināja netiesāt.

“Kambara lūgšana”<sup>53</sup> nav raksturīga brāļu draudžu un baptistu draudžu sekotājiem, jo iepriekš minētajās kopienās tiek aicināti klātesošie publiski lūgt. Taču V. Molčanova paustā atziņa atšķiras: “Kad tev jāizcīna kāda lieta ar savu Dievu, tad nerunā par to ar cilvēkiem. Tā cīņa ir jāizcīna vienatnē!”<sup>54</sup> Iespējams, tā ir katoļu un pareizticīgo tradīciju ietekme uz V. Molčanova izpratni par lūgšanu. V. Molčanovs arī pauž norādījumu neizpaust lūgšanā prasītā atrisinājumu, kamēr nav saņemta pilnīga atbilde uz lūgšanu vajadzību: “Cilvēki apšaubā to, kas tev ir vajadzīgs, un viņi ir traucēklis. Izteiksim īsās lūgšanās tās bēdas, ko varam izteikt. Bet nav viss visiem, ir dažas lietas, kas jāizcīna tikai kamarītī. Kad tev ir uzvara, tad saki. Bet, kad tās vēl nav izcīnītas, esi kluss. Daudzas lietas ir izplatītas, kam vajadzēja palikt kamarītī.”<sup>55</sup> Turpinājumā tiek minēts piemērs no 2. Ķēn. gr. 4:33, kur pravietis Elija dodas kamarī aiz slēgtām durvīm un lūdz Dievu līdz uzvarai. Vārds “uzvara”, tiek lietots lūgšanas kontekstā kā atbildes saņemšana par lūdzēja izteikto vajadzību.

V. Molčanovs atklāti noraida pārticības un veselības<sup>56</sup> mācību par pilnīgu veselību un dzīvi bez ciešanām. Baptismā savukārt dominējošais skaidrojums toreiz un tagad ir

---

50 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

51 Augustīns, *Atzīšanās*, tulk. L. Hansone (Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008), 37.

52 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

56 Pārticības kustība aizsākas 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā izplatās caur “dziedināšanas atmodām” – pasākumiem, par kuriem apgalvots, ka to laikā to dalībnieki gūst dziedināšanas, atbrīvošanas un finansiālus panākumus. Kustība izplatās it īpaši ASV, bet skar arī Eiropu un Latviju. Pēc vēsturnieces Keitas Bouleres teiktā, labklājības/pārticības evaņģēlijs veidojās, krustojoties trim dažādām ideoloģijām: Vasarsvētku kustības, Jaunās domas (*New Thought*) un “amerikāņu pragmatisma, individuālisma un pārticības pieauguma” ideoloģijai. Šo “amerikāņu evaņģēliju” vislabāk ilustrēja Endrū Kārnegija (*Andrew Carnegie*) “Bagātības evaņģēlijs” un

“Tāda ir Dieva griba!”. Savukārt V. Molčanovs izmanto teoloģisko ieskatu, ka ciešanas dod dalību pie dievišķās godības un tās ir kā “balinātājs” dvēselei: “Kad mēs ciešam kā Jēzus, mēs iegūstam dalību Viņa godībā. [...] Mēs ejam individuāli šo ticības ceļu. Mūsu Dievs katru atsevišķi sagatavo mūžībai un svētlaimībai.”<sup>57</sup> Tātad ciešanas tiek teoloģiski pamatotas un pielīdzinātas kā šķīstīšanas procesa sastāvdaļa. Vecāku vaina pie ciešanām tiek pamatota kā iespēja ciest citu labā, līdz ar to sagādājot labāku mūžīgo nākotni vecākiem: “Kādreiz mēs ņemsim uz sevi ciešanas, kas ir sekas no mūsu vecāku dzīves. Tas tad ir gods, ja varam ņemt tādas ciešanas uz sevi. Daudzi nav piemēroti dzīvei – viņi nav laimīgi, varbūt vecāki vainīgi. Lai nesam priecīgi, ko mēs drīkstam nest citu cilvēku dēļ. Priecīgs es nesu arī sava tēva parādu, aiz pateicības, ka viņš man dzīviību ir devis.”<sup>58</sup> Tiek norādīts uz Dieva tiesas aspektu kā iemeslu ciešanām: “Mums jāpieiet pie ciešanām no cita viedokļa. Ir arī Dieva bērnu dzīvē daudz grēku, kādēļ Dievam vajag Dieva bērnu piemeklēt ar tiesu.”<sup>59</sup> Kā pats noslēdzošais skaidrojums ciešanām ir eshatoloģiskais skaidrojums par ciešanām kā katalizatoru, kas attīra draudzi no neticīgajiem: “Mums nākotnē būs vairāk jārēķinās ar ciešanām. Daudzi aizies, līdz paliks mazais ganāmais pulciņš.”<sup>60</sup> Šis ir laiks pēc Otrā pasaules kara un padomju okupācijas varas izrēķināšanās, un sprediķis ir teikts šajā noskaņā, tāpēc arī citāts ar apgalvojumu, gan arī teoloģisku pārliecību dēļ, kas norāda uz grēku kā pašizolācijas aspektu: “Kādā reizē kā jauneklis ar neizpratni jautāju mācītājam, kādēļ viņš nespēlē kādu no īpašumā esošajiem mūzikas instrumentiem kā priekšnesumu kādā svētku reizē vai pēcsapulcē, kā arī nelieto savas zināšanas vācu un krievu valodā, lai tulkotu kādus materiālus, jo abas pārvaldīja ļoti labi. Mācītājs uz to atbildēja: “Arī man ir grēki, un viens no tiem ir, ja es neesmu pārliecināts, ka spēšu to izdarīt perfekti, tad es to nemaz nesāku darīt!””<sup>61</sup> Šeit parādās ideja par to, ka cilvēks piedzīvo vientulību un atšķirtību, jo nevar izpildīt kaut ko izcili. Savukārt pats V. Molčanovs atzīstas par savu tiesājošo nostāju savā kristieša dzīves sākumā: “Kad es redzēju cilvēku ar brūcēm, tad es teicu: “Redzi, tās tev

---

slavenais Rasela Konvela (*Russell Conwell*) sprediķis “Dimanta akri”, kurā Konvels pielīdzināja nabadzību grēkam un apgalvoja, ka ikviens var kļūt bagāts ar smagu darbu. Šo mācību var raksturot kā “muskuļoto kristietību”. Muskuļu kristietība ir filozofiska kustība, kas radās Anglijā 19. gs. vidū, un to raksturo ticība patriotiskam pienākumam, disciplīnai, pašizliecībai, vīrišķībai un sportiskuma morālajam un fiziskajam skaistumam. Šis izpausmes kustība saprata kā personīgu pūliņu, nevis dievišķas iejaukšanās rezultātu. Kate Bowler, *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel* (Oxford: Oxford University, 2013).

57 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

58 Ibid.

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

ir par grēkiem.”<sup>62</sup> Līdz ar ko tiek atklāta viņa paša teoloģiskās domas nobriešana un redzējuma maiņa. Ciešanas tiek saprastas arī kā šī brīža neizpratne un vienlaikus veidošana nākotnei: “Staigāsim Viņam pakaļ, tad mēs redzēsīm un mums būs kādreiz jāsaka: šodien tu to vēl nesaproti, bet kādreiz nāks gaisma. Mums būs norādīts ceļš, pa kuru jāiet, ļausimies tā Kunga rokām – Viņš darīs.”<sup>63</sup> Šāds iztirzājums var radīt ziņkārīgu jautājumu par Dieva eksistenci un uz ko tad vispār persona tiek aicināta un virzīta. Teologs Emīls Bruners (*Brunner*) par šo problemātiku 1939. gadā savus līdzgaitniekus uzrunā: “Bet Dieva “nav”. Ar to es gribu teikt, ka ziņkārīgajiem jautātājiem Dieva nav. Dievs nav zinātnes priekšmets [...]”<sup>64</sup> Iepriekš minētā V. Molčanova sprediķī izteikts aicinājums “Lai mācāmies ciest, kā mūsu Kungs ir cietis! Lai klusi un svēti ejam pakaļ Dieva Jēram un nesam, kas mums nolikts nest!”<sup>65</sup>. Šeit netiek lietota ciešanu tēma kā pašatpestīšanas aspekts, kas ir ļoti raksturīgs dažādos kristīgos novirzienos un parādās arī brāļu draudžu teoloģijā, un tiek minēts gan attiecībā uz ciešanām kā kristietim, gan attiecībā uz svētošanas izpildi dzīvē. Bauslības sludināšanai kā paralēle nāk pārbaudījumi un ciešanas, kas sekmē šo bauslības sludināšanu, kas savukārt noved pie dievišķā monergisma, kam ārējie apstākļi nav nepieciešami (tendences reformātu, evaņģelikāļu tradīcijās, atmodas un svētošanas kustībās). Taču tas netiek pamatots ar V. Molčanova teoloģisko domu izklāstu. Līdz ar to tiek apstiprināta M. Lutera izteiktā atziņa, ka mūsu atgriešanās un atdzimšana ir vienīgi Dieva darbs un nav mūsu pašu spēkos, tāpēc arī ciešanu izturēšana ir Dieva darbs pie cilvēka un caur cilvēku.<sup>66</sup> Šādā rakursā, pētot V. Molčanova aicinājumu “mācīties ciest”, ir saprotams arī šis politiskās un ekonomiskās situācijas krīzes posms, kurā atrodas cilvēki pēckara apstākļos un kurā nevar pierādīt, ka karš vai izsūtīšanas, cietumsodi un dažādi politiskās varas pazemojumi ir viņu vainas dēļ, līdz ar to šie ir ārējie apstākļi, kas ir vairumam cilvēku nezināmu un tieši ar viņiem nesaistītu apstākļu dēļ. V. Molčanovs par to reflektē šādi: “Nē, lai parūpējamies, ka nevairojam savas bēdas, bet ka visi bēdu iemesli tiek deldēti Jēzus Kristus asinīs. Tad nāk grēku piedošana, šķīstīšana. Un tie ir svētki mūsu dvēselei.”<sup>67</sup>

Attiecībā uz cilvēka grēcīgumu viņš akcentē kā grēka iedīgli egocentrismu: “Kas mani atpestīs no manis? – tās pašas asinis [...], ko vajadzēja gremdēt Jēzus Kristus asinīs.”<sup>68</sup> Šeit izteikti parādās evaņģelikālisma iezīme – Kristus asiņu kults, kas tiek izteikts

---

62 Gada lasījumu klade Nr. 1. Privātā arhīva materiāls. 1946. gada 10. janvāris, Mt 11:28 “Nāciet šurp pie manis visi, kas esiet bēdīgi un grūtsirdīgi, es jūs gribu atvieglināt”.

63 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

64 Emil Brunner, *Unser Glaube: eine christliche Unterweisung* (Zürich: 1992), 5–18.

65 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

66 Mārtiņš Luters, op. cit., 85.

67 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

68 Ibid.

tēlainā veidā par gremdēšanos un šķīstīšanos no personas grēcīgās dabas. Pastāv arī uzskats par taisnošanu ticībā kā procesu un nevis kā vienreizēju notikumu un faktu. Tam ir paralēles ar Mārtaņa Lutera esejā “Divu veidu taisnošana” teikto. Katoļu teologs Hanss Kings uzskata, ka šis teoloģiskais traktāts veicina izpratni par jautājumu, kas saistīts ar taisnošanas doktrīnu, jo vēsturiski ir bijusi neskaidrība par saikni starp taisnošanu un svēttapšanu.<sup>69</sup> Šajā M. Lutera esejā ir norāde uz taisnošanas un svēttapšanas atšķirīgo dabu, par ko raksta arī V. Molčanovs: “Ne mums, bet Viņam ir jātop mums visam iekš visa, Dievs grib mums dot pilnīgu pestīšanu.”<sup>70</sup> Tā nav piespiedu izvēle, pār kuru cilvēkam nav noteikšanas, jeb iepriekšējas nolemtības sekas, bet cilvēka brīvprātīga izvēle uz izmaiņām: “Redzi, Debesu Valstība sastāv no brīvprātīgajiem. [...] Un tu to dariji brīvprātīgi.”<sup>71</sup> Tas apgalvots arī Dž. T. Millera “Kristīgās dogmatikas” izklāstā – “atgriešanās notikumā cilvēka griba nav pasīva, bet arī piedalās...”<sup>72</sup>, kas sasaucas ar V. Molčanova izteikto apgalvojumu par cilvēka brīvprātīgu iesaistīšanos “grēka uzvarēšanas” (atgriešanās) procesā, ko virza Dievs. Kā virzītājmetafora tiek izmantots eshatoloģisks apgalvojums “Tādā ceļā tu aiziesi tālu. Varbūt pat līdz Jaunai Jeruzālemei”<sup>73</sup>, kas var kalpot gan kā atalgojums par izvēli, gan kā emocionāls pacēlums. Šī mācītāja izteikumos neparādās dažiem svētošanas un pentakostisma virzieniem raksturīgās reliģiskā ekskluzīvisma iezīmes, jo nepārtraukti tiek izteikts aicinājums uz svēttapšanu un pazemību: “Topi mazs pie sava Kunga un Pestītāja caururbtajām kājām. Un Viņš tevi atbrīvos, dziedinās, šķīstīs un darīs par spēcīgu darba rīku Debesu Valstībā.”<sup>74</sup> Iemesls žēlastībai, glābšanai un Kunga darbībai – “kļūt par spēcīgu darbarīku Debesu Valstībai”, kas pilnībā nav tas, ko cilvēki vēlas. Paralēli šai pazemības mācībai un stingrai nostājai pret tiesāšanu tiek atklāts arī vispārējās priesterības aspekts: “Arī mani mantoja tie, kas pie manis nāca kalpa veidā. “Kungi” lai nedomā dvēseles mantot, to darīs “kalpi”.”<sup>75</sup>

Reflektējot par piedošanu, V. Molčanovs iezīmē paralēles ar levītisko kalpošanu. “Kad tu nāc lūgšanā, padomā, vai nav kāds ap tevi apkārt, kam neesi piedēvis? Cik grūti kādreiz ir piedot un cik viegli nepiedot?”<sup>76</sup> Izteikumā pausts priekšnosacījums, kādā gadījumā ir cerība saņemt atbildi no Dieva. Šeit iespējams saskatīt paralēles ar piedošanas mācību K. Bārta “Dieva cilvēciskums” kontekstā: “Mūsu uzdevums ir šis:

---

69 Hanss Kings, *Katoļu baznīcas īsā vēsture*, tulk. Zinaida Kikuste (Rīga: Atēna, 2003), 138.

70 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

71 Ibid.

72 Dž. T. Millers, op. cit., 366.

73 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 Ibid.

tieši pamatojoties Dieva dievišķības atziņā, tieši tajā balstoties, gūt Viņa cilvēciskuma atziņu.”<sup>77</sup> V. Molčanovs tālāk reflektēja par šo: “Tas prasa no mums priesteru dabu. Priesteris nav soģis, tas nav pazudinātājs; viņš stāv starp Dievu un cilvēku un arvien saved kopā cilvēku un Dievu. Kad tas Kungs varēs mums dot to, ka mēs visiem piedodam kā tas Kungs, tad varēs mūsu lūgšanas paklausīt.”<sup>78</sup> Ekseģētiski analizējot V. Molčanova runu tekstus, jāatzīst Augustīna teiktais: “Tavā patiesībā es redzu skaidri, ka viņš rakstot ir domājis šo, bet viņa prātā taču es to neredzu.”<sup>79</sup>

Ir vēstures liecības, ka mācītājs V. Molčanovs ir aicinājis cilvēkus izmantot privātas grēksūdzes iespēju, bet viņš pats nav pieņēmis gluži katru, kas to ir vēlējis. Parasti uzticami draudzes kalpotāji ir bijuši tie, kas paralēli mācītājam ir varējuši uzklaustīt šādas grēksūdzes. V. Molčanovs pats ir bijis kā garīgais tēvs, bet ne visu uztverē un ne visai draudzei, jo, kā teikts atmiņās, “bija arī cilvēki, kuriem viņš nepatika. Piemēram, mācītāja un bīskapa Pētera Egles sieva esot teikusi: “Ko tie cilvēki skrien pie to veci? Nu ko tad viņš runā? Tikai grēks un grēks!” Pats P. Egle regulāri bija gan lūgšanu stundās un pēc iespējas arī dievkalpojumos klāt un klausījās ar dziļu iesaisti ..”<sup>80</sup>.

Ja ir grēks, tad ir jābūt ceļam, kā no šīs pašizolācijas un savdabīgajiem apstākļiem izkļūt. Jau iepriekš minētajā citātā “priesteris nav soģis, bet savedējs” tiek atklāta šī priesteru vispārējā priesterībā daudziem uzticētā kalpošana – pieņemt cilvēku grēksūdzes. Šī grēksūdzes praktizēšana nav ļoti izplatīta protestantismā un īpaši baptismā. Vēl jo mazāk tāda teoloģiska nostādne tiek pieņemta un praktizēta Vasarsvētku kustībā, bet tieši Kesvikas kustības viens no galvenajiem runātājiem Čarlzs Invuds<sup>81</sup> ir izvirzījis trīs priekšnoteikumus, lai persona tiktu piepildīta ar Svēto Garu: 1. grēksūdze; 2. pilnīga nodošanās Dievam; 3. ticība.<sup>82</sup> Līdz ar to ir pamats pieņemt, ka šī teoloģiskā nostādne arī pavadījusi V. Molčanova kalpošanu, kas savā būtībā ir tāda prakse, kas vairāk līdzinās pareizticīgo baznīcas teoloģijai. Par grēksūdzi kā emocionālu notikumu un ļoti nepieciešamu notikumu tiek minēts notikums no Jaunās Derības, kur Marija no Magdalas svaidīja Jēzus kājas ar asarām un galvu ar nardu eļļu.<sup>83</sup> “Marija ilgi gulēja pie

---

77 Karls Bārts, *Dieva cilvēciskums*; Vilfrīds Herle, sast. *Evanģēliskās teoloģijas teksti* (Rīga: Klints, 2012), 262.

78 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

79 Augustīns, op. cit., 471.

80 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

81 Angļu metodists, kas bija guvis popularitāti ne tikai Kesvikas konferencēs, bet arī apceļojot draudzes Eiropā, Ķīnā, Indijā un Āfrikā. K. Grikmans, Dr. Čarls Invuds, *Kristīgais Vēsnesis*, 12 (1928): 181.

82 Čarlzs Invuds, *Svētā Gara piepildīšana* (Rīga: Viņa Vārds Manī, 2005), 10.

83 Lk 7:36-50.

Jēzus kājām un apraudāja visu, kas nāca prātā, kā ir ar tevi?”<sup>84</sup> “Jūsmotājiem”<sup>85</sup> vairāk raksturīgas emocionālas izpausmes grēknožēlā, taču ekstātisma vietā iespējams arī pragmatisks pašpārbaudes process, uz ko norāda V. Molčanovs: “kad nāk dzīves sīkumi, tad izbeidzas grēku sūdzēšana un tāpēc izbeidzas arī grēku piedošana.”<sup>86</sup> Nav norāžu, ka V. Molčanovs būtu praktizējis emocionālus dievkalpojumus, kuru laikā būtu sākušās publiskas grēksūdzes. Tādas gan praktizējuši citi baptisti, piemēram, Novgorodas apkārtnē, kur ekstātiskam pārdzīvojumam, kas saukts par piepildīšanos ar Svēto Garu, sekojusi publiska grēksūdze.<sup>87</sup> Vairumā gadījumu ticīgie virzīti uz individuālām grēksūdzēm, bet grēksūdzes saņēmēji tiek savlaicīgi gatavoti būt šķīstiem un netiesājošiem. “Bet Pāvils saka, lai brāļi paceļ svētas rokas lūgšanā. [...] Lūgšana ir svēta [...] tā svētā stāvokļa mums bieži nav. Sāksim tīrīt savu māju no ienaida [...]”<sup>88</sup> Jau iepriekš minētajā ortodoksālo luterāņu kristīgajā dogmatikā šis aspekts tiek skaidrots tā: “Ar nāves grēkiem varētu identificēt tā dēvētos dominējošos (valdošos) grēkus [...] ja ticīgie pārtrauc cīnīties pret grēku un grēks atkal sāk valdīt pār viņiem, viņi ir zaudējuši žēlastību un ticību.”<sup>89</sup> Lutērs par grēku sūdzēšanu un atminēšanos raksta: “[...] tiek mācīts, ka pārkāpumi nav obligāti jāuzskaita un ka sirdsapziņai nav jāuzveļ visu grēku uzskaitīšanas nasta [...]”<sup>90</sup> Šis ir aspekts, kas tiek dažādi traktēts, jo teologu domas atšķiras, minot, ka vajag uzskaitīt katru grēku, mācot, ka vajag tikai visaptveroši sūdzēt grēkus. Pats V. Molčanovs šo traktē kā Dieva individuālu pieeju katram cilvēkam: “Kad tas Kungs sāks runāt par tavu sirdi, izlaidību, paviršību, mīlestības trūkumu, brutalitāti – tad nesaki nē. Dievs ar tevi runā par tevi, un tad uzklausi un nesūti Viņu pie citiem.”<sup>91</sup> Līdz ar to vienam pēc viņa izpratnes pietiek ar vispārēju grēksūdzī, bet citam “var tikt uzrādīts” kas ļoti individuāls. Tāpēc arī nevienā no V. Molčanova vadītajām draudzēm nebija obligāti noteikts, ka visiem ir jāiet pie privātās grēksūdzes un tikai tad var saņemt Svēto Vakarēdienu, prakses atšķīrās.<sup>92</sup>

V. Molčanova aicinājums neļaut ienaidam kavēt lūgšanas (šo ienaidu izravēt no “mājām”) liek domāt par neiecietību, kas pastāvēja vidē, kurā viņš darbojās. Piemēram, baptistu vēsturnieka Jāņa Rīsa grāmatā “Latvijas Baptistu draudžu izcelšanās un tālākā

---

84 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

85 Jūsmotāji – šādā vārdā ortodoksālie luterāņi sauca atmodas kustību sekotājus un piētistus.

86 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

87 K. Spricenieks, “Garīga atmoda Novgorodas guberņā”, *Jaunības Vēstnesis*, 9 (1921): 6.

88 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

89 Dž. T. Millers, op. cit., 256.

90 Mārtiņš Lutērs, op. cit., 40.

91 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

92 Ibid.

attīstība” ir minētas norādes uz neiecietību, ķildām un pat naida pilnām nesaskaņām Rīgas Āgenskalna draudzes pastāvēšanas sākumā: “ķildas ar kaimiņu draudzi Suvorova ielā pastāvīgi saasinājās, tās pārgāja uz visu sabiedrību un uz ilgu laiku ievilka Rīgas draudzes neslavā.”<sup>93</sup> V. Molčanovs šo problemātiku sasaista ar neuzklausītām lūgšanām. Kesvikas kustībai nozīmīgas bija atbildes uz lūgšanām, līdz ar to, ja nav uzklausītas lūgšanas, tad ir kāds iemesls, nereti naidis starp cilvēkiem. Par šo tēmu V. Molčanovs saka: “Vai tu proti būt tuvākais? Ir daudz mīļi brāļi un māšas, bet nav tuvākā, [...] varbūt vīrs un sieva, un tomēr nav tuvākais viens otram.”<sup>94</sup> Netipiska Latvijas baptisma un brāļu draudžu praksei ir šī netiesāšana un nenosodīšana. Kā jau iepriekš minēju, tas saistīts ar svētošanas kustību, kas caur dažādu Bībeles naratīvu interpretāciju definēja kā grēcīgu jebkuru darbību, kas neietilpa kustības “rāmī”. Saskaņā ar kustības eshatoloģisko ievirzi (Jēzus otrās nākšanas gaidām) grēks apdraud burtiski saprasto indivīda eshatoloģisko paņemšanu no šīs zemes pirms lielajām mokām. Tādēļ grēks tik ārkārtīgi tiek izcelts un ikviens tiek aicināts uz svēttapšanu. Baptismā tiek pausts uzskats, ka pie jaunpiedzimšanas un pēc ticīgo kristības-pagremdes Svētais Gars ienāk cilvēkā un paliek tajā, savukārt Kesvikas kustības teoloģija runā par Svētā Gara piepildījumu kā atsevišķu notikumu, kas ir jāpiedzīvo katram ticīgajam, lai īstajā laikā sasniegtu eshatoloģisko gataību. Līdz ar to paliek nedrošība un bailes, kas parādās gan sludinātajos teoloģiskajos uzskatos, gan kustības sekotājos, radot pastiprinātu vajadzību pēc pašpārbaudes. Atkāpjoties no pazemības, rodas pašatpestīšanas draudi, ka Dievam jāglābj cilvēks, pateicoties tam, ko viņš dara, un ne vairs žēlastības dēļ, kā tas parasti tiek skaidrots protestantismā.

Mācītājs V. Molčanovs savos garīgajos meklējumos ir arī sastapies ar krievu evaņģēlisko kristiešu mācītāju Ivanu Kargelu, kurš ir iebraucis no Pēterburgas un no kura ir ietekmējušies vairāki baptistu mācītāji. Spriežot pēc avotiem, I. Kargels savā teoloģiskajā domu izklāstā ir akcentējis pneimatoloģijas ētisko dimensiju. Saskaņā ar to Dieva Gars, darbodamies cilvēkā, pārmaina viņa personību, veidojot to saskaņā ar Bībelē atrodamiem ētiskajiem principiem: “Svētais Gars maina cilvēku tā, ka tas kļūst pretējs tam, kāds tas bija agrāk.”<sup>95</sup> Šādi uzskati ļoti iederējās baptismā un “Zilā krusta” biedrībā, jo abas šīs grupas tiecās pēc kristiešu dzīvei tik ļoti nozīmīgās dzīves ētikas dimensijas prioritātes, kas tika pausta svēttapšanas doktrīnā. Līdzīgi kā Kesvikas kustība, arī I. Kargels<sup>96</sup> norobežojas no ekstātisma un jūsmošanas: “[...] pie visa tā nebūs

---

93 Jānis Rīss, *Latvijas Baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība* (Rīga: Latviešu baptistu draudžu apgāds, 1913; atkārtots izdevums, Rīga: BPI, 2015), 227.

94 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

95 Ivan Kargel, “Besedi o Duhe Svjatom”, *Bratskij Vestnik* 2 (1945): 16.

96 Ivans Kargels ir “atjaunotnes” kustības pārstāvis cariskās Krievijas baptismā. Viņa ticības apliecība sarakstīta 1913. g. un tika pieņemta kā Vissavienības evaņģēliski-kristīgo baptistu

nekas fanātisks, nekas pārspīlēts vai aizraujošs; tas būs daudz vairāk kluss, mierīgs, apzinīgi svētlaimīgs stāvoklis.”<sup>97</sup> Tieši šo svētlaimības stāvokli caur saviem sprediķiem akcentē arī mācītājs V. Molčanovs, gan runājot par ikdienas dzīvi, gan skatot to eshatoloģiski: “Kad mēs neesam šeit zemes virsū tapuši tuvākam tuvākais, tad mēs nevarēsīm arī debesīs mīlēt. [...] Katrs taču dzīvo sev. Tā ir nelaime!”<sup>98</sup> Nelaime, izmisums pretēji svētlaimībai, kas izteikta caur dažādām praksēm un metaforām, gan paklausītās lūgšanas, gan jaunās dziesmas skaņas, kuras lieto V. Molčanovs, runā par šo svētlaimības statusu, kā arī pieminētais no atmiņu liecībām par viņa paša personīgo izteiksmi: “Viņš mēdza stāstīt, ka īpašs prieks viņam ir pēc dievkalpojuma steigties uz dzīvokli un “krist” Tā Kunga rokās [...]”<sup>99</sup> Ļoti spilgti V. Molčanovs apraksta svētlaimību, savijot kopā gan ciešanu pilno dzīvi, gan nākotnes un pat, iespējams, tagadnes svētlaimību: “Kā arī mēs gaidām uz to stundu, tad drīkstēsīm būt ar svinētāju draudzi Dieva priekšā. Bet, kad mēs Jāņa Atklāsmes grāmatā paskatāmies uz dažādām grupām pie Kristāla jūras, uz Ciānas kalna, uz lielo pulku baltās drēbēs, – tad lasām, ka par viņiem ir teikts, ka tie nākuši no lielām bēdām un mazgājuši un balinājuši savas drēbes Jēra asinīs. Ja arī mums ir jāiet pa smagiem apstākļiem, neaizmirsīsim, ka mums ir augsts aicinājums, jānes nastas, jānes krusts. Visas šīs gaišās nākotnes grupas ir nākušas no tumšiem apstākļiem, no smagām ciešanām, no karstām cīņām pret savu gribu. Kad mēs sākam dzīvot priekš debesīm, tas ir notikums.”<sup>100</sup>

Cilvēkos nepatiku rada šajos teoloģiskajos uzskatos akcentētā sevis pakļaušana ciešanām nākamās svētlaimības dēļ. Nereti šādas nostādnes vēsturē ir saistījušās ar varas spēlēm, mantkārības izpaušmēm un cilvēku pazemojumiem. Attiecībā uz V. Molčanovu jāatzīst, ka aicinājums citiem ciest viņa darbībā savijās ar striktu attieksmi pret sevi. Tāpat laikā, kad tika atsavināta biedrības “Zilais krusts” sapulču telpa un Āgenskalna baptistu baznīca, V. Molčanovs gāja cauri ciešanām, par kurām viņš pats ir sprediķojis, lai gan citi mācītāji viņu kritizēja. Metaforā, ko lieto pats V. Molčanovs, viņš ir kā bērns un Dievs ir kā Tēvs, kas visu vienmēr zina vislabāk, taču bērnam ir jācenšas dzīvot tā, kā tas saskan ar Tēva noteikumiem. Uzsvērtā svētlaimība šādā attiecību gammā tiek

---

savienībā (VEKSB) 1944. g. apvienojušās denominācijas vienojoša. Viņa mācība dažādās Bībeles skolās unursos ietekmēja evaņģēlisko kristiešu un baptistu draudžu nākamās darbiniekus. Gregory Nichols, “Ivan Kargel and the Pietistic Community of Late Imperial Russia”, in *Eastern European Baptist History: New Perspectives*, ed. Sharyl Corrado, Toivo Pilli (Prague: International Baptist Seminary, 2007), 71–87.

97 I. Kargels, “Kādas attiecības tev, kā Jēzus māceklim ir pret Svēto Garu?”, *Jaunais Rīts* 30 (1917): 2–10.

98 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

99 Ibid.

100 Ibid.



aprakstīta šādi: “Pāvils piedzīvo, ka viņš ir aizrauts trešajās debesīs. Tavs Dievs arī zinās, kā tevi atspirdzināt, kad tev būs vajadzīga palīdzība.”<sup>101</sup> Par šādu dzīvi un ticību citā kontekstā runā liberālā protestantisma teologs Ādolfs fon Harnaks,<sup>102</sup> skaidrojot kristietības būtību: “Struktūrā – Dievs Tēvs, providence, “būt kā bērnam”, cilvēka dvēseles neizmērojamā vērtība – izpaužas viss evaņģēlijs. [...] Viss reliģiskais – ne tikai pašas reliģijas – mērīts ar subjektīvo pieredzi un eksaktām zināšanām, ir paradokss [...] citas reliģijas ir savijušās ar pasaulīgo tā, ka tās sevī ietver ar zemes dzīvi saistītus aspektus, resp., kāda noteikta laikmeta garīgām koncepcijām tiek izmantots laicīgs materiāls.”<sup>103</sup>

Mācītājs V. Molčanovs ir iesaistījies sievietes kalpošanā, un šādu pārliecību viņš apstiprina savos teoloģiskajos domu pavedienos. Baptistu denominācijā arī šajā aspektā ir dažādi viedokļi, lai gan Latvijas baptistiem kopumā līdz mūsdienām ir saglabājusies nostāja pret sieviešu ordināciju un iesaisti pastorālajā kalpošanā. V. Molčanovs min vienu no kalpošanas piemēriem: “Es labprāt iegriežos pie Jēzus un Viņa mazā pulciņa. Šobrīd mūs saista Marija, Lācara māsa. Viņai ir priesterā dvēsele, viņa dara iekšējo darbu.”<sup>104</sup> Un vēl: “Priesterā uzdevums ir būt kā labam vidutājam starp tevi un tavu Dievu. Ne katrreiz tavs mācītājs ir priesteris tavai dvēselei. [...] Mātes un sievietes ir brīnišķīgas priesterienes [...]”<sup>105</sup> Šādā rakursā tiek izlīdzināta morāli ētiskā plaista starp sievietes un vīrieša pienākumiem draudzē un tiek izteikts, ka sieviete vai māte var būt vienlīdz laba vidutāja starp cilvēku un Dievu. Šis ir vēl viens baptistiem ļoti neraksturīgs aspekts – priesteriskā dimensija mācītāju kalpošanā. Vienlaicīgi šī dimensija tiek iekļauta vispārējā priesterībā. Sieviešu pastorālā kalpošana ir bijusi un vēl joprojām ir spriedzes jautājums dažādos laikos un ne tikai baptistu denominācijā. V. Molčanova iepriekš citētais apgalvojums, ka sieviete var būt labāka vidutāja starp cilvēku un Dievu nekā vīrietis, praksē īstenots daudzviet evaņģēlikālismā, pamatojot to ar sievietes jūtīgumu, kuram pateicoties tā spēj palīdzēt sakārtot citu cilvēku dzīves. Tas ir piemērs tam, ka pastorālā kalpošanā nebūt nav jāizvirza “pretstatu teoloģija”, kuras priekšplānā ir Jēzus kā vīrieša bioloģiskais dzimums. Evaņģēlikālisms, kas radies 18. gs. pirmajā pusē, nereti ir popularizējis sievietes līdztiesību kalpošanā, un šajā tradīcijā savu pārliecību pamatoja arī V. Molčanovs, lietojot eshatoloģisku teoloģiju par kalpošanas patiesās vērtības atklāšanu. Pat ja šīs dzīves laikā mēs vēlamies noniecināt sievieti kā draudžu kalpotāju, mūžība atklās mums patiesību: “mēs arī pie kalpošanas nezinām, cik

---

101 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

102 Karls Gustavs Ādolfs fon Harnaks (*Harnack*) bija baltvācu izcelsmes luterāņu teologs un ievērojams baznīcas vēsturnieks, daudzu publikāciju autors.

103 Ādolfs Harnaks, “Kristietības būtība” // *Evaņģēliskās teoloģijas teksti*, sast. Vilfrīds Herle (Rīga: Klints, 2012), 111.

104 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

105 Ibid.

mēs Jēzum kalpojam. Mēs esam locekļi pie galvas, mēs nekad to laikā neredzēsīm.”<sup>106</sup> Tādējādi tiek pausta apoloģija sievietei kalpošanā un norādīta arī attiecību sistēma, kas fokusējas uz ticīgo cilvēku pazemību. V. Molčanovs šo pazemību nereducē tikai uz sievieti, viņš to attiecina arī uz vīrieti, lai gan šajā kontekstā tas ļoti saistīts ar sievieti kalpošanā. Šīs idejas tika lietotas arī pret tiem ticīgajiem V. Molčanova laikā, kas nepieņēma sievieti kalpošanā: “[..] Viņš to aizstāvēja un teica kurnējošiem mācekļiem: “Laidiet viņu mierā [..]” Liels noslēpums atklājās caur šo kalpojumu. Šī dziļā dvēsele, kas no Dieva dziļumiem smēla, to pirmā varēja. Marijai tas izdevās tāpēc, ka viņa bija maza, maza savā Kungā.”<sup>107</sup> Ar šādu teoloģisku ievirzi nebija apmierināti daudzi mācītāja V. Molčanova laikabiedri, un arī mūsdienu teologi un draudžu apvienību vadītāji nevar vienoties par jautājumu, kas skar sievietes lomu baznīcā.

Eshatoloģiskā teoloģija, kas tiek izteikta V. Molčanova sprediķos, ir tieša un nepārprotama. Nav tā, ka katrā sprediķī būtu runa par eshatoloģijas tēmām, taču ļoti sistēmātiski šī tēma tiek skarta. Ir atsevišķi skaidrojumi par dažām Jēzus līdzībām, kuras skar šo nākotnes tēmu, tiek runāts par antikrista nākšanu un laiku, kad būs pēdējās mocības un kādas tās būs. Tāpat tiek aprobežs jautājums par to, kā sagatavoties pēdējiem laikiem vai kādai jābūt ticīgā attieksmei pret Dievu: “Gādā par to, lai līdz tam laikam tavš Dievs tev top par Tēvu!”<sup>108</sup> Ļoti tiek uzsvērts ticības aspekts un ticības nepieciešamība, lai ko arī šis ticības aspekts nozīmētu, taču pēc personas rīcības un uzvedības tiek spriests par šīs ticības kvalitāti un esamību: “Bet: taisnais no ticības dzīvos. Ko domāja trīs vīri, kad palika stāvēt starp cepli un pūli? Tie dzīvoja no ticības! Ko baidies Tu?”<sup>109</sup> Tiek skaidrots, ka antikrists un viņa kults ir kaut kas pilnīgi atsevišķs, netiek burtiski pausts, kā, it īpaši pagātnē, ir izteikts ortodoksālo luterāņu dogmatikā, ka antikrists ir Romas katoļu baznīca un pāvests.<sup>110</sup> Tieši tāpēc, ka V. Molčanovs lielu uzmanību veltījis tam, lai novērstu ticīgo savstarpēju tiesāšanu, antikrista apzīmējums viņa darbos neattiecas uz Romas katoļiem un pāvestu, bet ir kāda autonoma substance ar varu un spēku. “Nākotnē būs antikrista kulta nesēji. To starpā būs mazais ganāmais pulciņš: kam nebūs zīme pie pieres un pie rokas, tas nevarēs ne pirkt, ne pārdot.”<sup>111</sup> Draudze un ticīgie tiek saukti par “mazo .. pulciņu”, kas liek vērtēt to ne tikai kā Kristus izteiktu epitetu, bet arī kā teoloģisko pārliecību, ka ne visi, kuri veic zināmas reliģiskas darbības vai rituālus, ir patiesi ticīgi. Kā galvenā atšķirība starp nomināli praktizējošu

---

106 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

107 Ibid.

108 Ibid.

109 Ibid.

110 Dž. T. Millers, op. cit., 78, 330, 405, 580, 599, 600.

111 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

un īsteno ticīgo ir Svētā Gara piepildījums: “Visi, kas esam Dieva bērni, esam svaidīti ar Svēto Garu. Svaidījums ir tas spēks, kas iet ar mums cauri laikam iekšā mūžībā.”<sup>112</sup> Bīstamība šādā teoloģiskā nostādnē ir tā, ka cilvēki ar izteiktāku nestabilitāti un tieksmi līdzināties citiem var tikt ierauti divkosīgā lielulībā. Otra bīstamība ir runāt par dažādiem apriori notikumiem nākotnē, kas cilvēkiem neļauj vairs dzīvot bez bailēm. Tomēr autors konstatē, ka nepastāv šis baiļu vai uzspiesto lietu aspekts, jo katram tiecīgajam tiek piedāvāta dievbijības pilna rīcība: “Lai gremdējam visu pagātni ar savām domām, jūtām, darbiem Jēzus Kristus asinīs. Un, kad visi grēki būs nogremdēti Jēzus Kristus asinīs, tad mums būs drošs prāts.”<sup>113</sup> Protams, ka tas nav racionāls darbību sakārtojums nokļūšanai no punkta A uz punktu B, bet ikdienišķā dievkalpošanā šāds skaidrojums sniedz mierinājumu klausītājam, jo ir pateikts būtiskākais: “Tad tev būs uzspiests cits zīmogs.”<sup>114</sup> Kas ir kā pretējs iepriekš minētajam zīmogam “666”. Visbeidzot, tiek izteikts mūžīgās svētīlaimības aspekts, kas gan ietver šo jūsmošanas un celsmes aspektu, gan sniedz cerību: “Kā saule sūta starus pie mums viesoties, bet pati paliek debesīs, tā šī svētīlaimība sūta starus no augšas, un mēs tos baudām.”<sup>115</sup>

Baptismā nav tradīcijas izcelt dažādas īpašas baznīcas svētku dienas. Četri galvenie svētki, kas parasti Latvijas baptismā akcentēti, ir Ziemassvētki, Lieldienas, Vasarsvētki un Mūžības svētdiena. Šis ir multikonfesionāls aspekts, jo ir mācītāji, kas pagātnē ir izcēlušī lielāku skaitu svinamo dienu vai, tieši pretēji, samazinājuši šo dienu skaitu un uzskatījuši tās par liekām. Kā jau minēts iepriekš, tik ļoti nemonolītā denominācijā kā baptisms ir sarežģīti runāt par vienotām tradīcijām. Mācītājs V. Molčanovs līdās jau minētajām svināmām dienām akcentēja Lielās lūdzamās dienas nozīmi.<sup>116</sup> Baptisti neuzsver gavēni kā četrdesmit dienu ilgu atturēšanos. Tomēr V. Molčanovs ir akcentējis šo dienu un ar to saistīto liturģisko laiku, lai dievbijīgie attīrītu sevi no grēkiem: “Dažās vietās šo dienu, Lielo Lūdzamo dienu, sauc par grēksūdzes dienu.”<sup>117</sup> Taču tas saistoši nozīmīgais ir tas, kas tiek akcentēts kā lielākais grēks, kas šajā dienā ir jānožēlo: “Mīlestības trūkums ir lielākais grēku parāds. Visu grēku saknes ir šis mīlestības trūkums. Vienīgi mīlestība ir tā, kas ievēd mūs Dieva klātnībā, Dieva tuvumā.”<sup>118</sup> Tas ir neraksturīgi brāļu draudžu un baptisma sludinātajam, kur tiek primāri akcentēta morāla šķīstība un atturība. V. Molčanova uzsvērtā cilvēka pašizolācijas problēma: “Kur

---

112 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

113 Ibid.

114 Ibid.

115 Ibid.

116 Baznīcas gadā ciešanu jeb gavēņa laiks sākas četrdesmit dienas pirms Lieldienām, un to ievada Lielā lūdzamā diena. Citkārt šo dienu sauc par Pelnu trešdienu.

117 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

118 Ibid.

mīlestības nav, tur nav Dieva godības.”<sup>119</sup> Ar dažādu izteiksmes līdzekļu palīdzību tiek norādīts uz *Imago Dei* katra dievbijīgā dzīvē. Ar to tiek saistīta grēku nožēlas diena, kad visa draudze vienojās šādā nožēlā un lūgšanās, lai dievlīdzība vairāk atklātos ticīgajos.

Pētījums atklāj, ka, neskatoties uz vērsanos pret ārīšķību un mantkārību, līdzīgi Mārtiņa Lutera minētajam “Svētās lūgšanas” skaidrojumā,<sup>120</sup> V. Molčanovs runā par Debesu valstību, kas sākas šeit un turpinās mūžībā: “Pirmās jaunās dziesmas skaņas te sākas [...] Neaizmirsti – šai dziesmai jātop šeit, dzīvojot Viņa svētumā, darot Viņa prātu.”<sup>121</sup> Protams, atbilstoši Kesvikas kustības mācībai un teoloģiskajām nostādnēm šīs dziesmas iespējamība ir kā sekas grēknožēlai un šķīstībai. Tiek norādīts, ka šo debesu svētlaimi cilvēks var sasniegt šeit virs zemes un caur šo svētlaimi dievbijīgais ir spējīgs saprast pilnīgi pretējas pārliecības personu: “Miesīgs cilvēks garīgu nesaprātis. Bet garīgais saprātis arī miesīgo.”<sup>122</sup> Šāda pati debesu valstības izteiksme ar metaforu par apsolīto zemi tiek lietota kādā laulību svētrunā: “Mērķis – Apsolītā zeme! Mūsu Apsolītā zeme ir tur augšā. Tas Kungs uzņemas vadīt cauri dzīvei līdz mūžībai! Lai jūs viens otram kalpojat priekš mūžības gataviem būt, un jūsu Dievs grib jūs svētīt laikā priekš mūžības.”<sup>123</sup> V. Molčanovs gan nav radikālis, kas uzskatīja, ka nav nepieciešama laulība vai jebkas cits virs zemes, jo viss ir tikai debesīs. Viņa nostādne ir – dievbijīgajam ir vajadzīgs mērķis, ko sāk īstenot šeit un pabeidz mūžībā. Lai šo ceļu varētu veikt, ir vajadzīgs ceļvedis, un tas ir: “Tad Dievs var iet ar jums, varam droši teikt – Dievs būs ar jums un svētīs bagātīgi.”<sup>124</sup>

## Secinājumi

Katra reliģiska kustība, arī baptisms Latvijā, ir kā atbilde uz noteiktiem sava laika sociālekonomiskiem, politiskiem, reliģiskiem un vēsturiskiem notikumiem. Ceļš līdz baptismam bija pakāpenisks un vairāku desmitu gadu garumā. Baptisma izcelšanās noritēja dažādu faktoru mijiedarbībā un personību ietekmē, tieši tāpat arī notika un notiek šī denominācijas evolūcija šobrīd. Sava vieta šīs denominācijas attīstībā bija mācītājam V. Molčanovam un viņa teoloģiskajām domām un idejām.

Pētot V. Molčanova teoloģiskos priekšstatus un darbības praktisko raksturojumu, ir jānorāda, ka viņa mērķis nav bijis reformēt kādas konfesijas vai denominācijas

---

119 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

120 Mārtiņš Luters, op. cit., 337.

121 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

122 Privātā arhīva materiāls, mašīnraksts.

123 23.12.1967. Zigrīdas & Jāņa Pallo laulību ceremonija. Nepublicēts materiāls.

124 Ibid.

“fasādi”<sup>125</sup> un saturu, veidojot jaunu kristietības formu vai denomināciju, bet gan aicināt uz garīgās dzīves meklējumu piepildījumu un garīgu izaugsmi, kura tiktu izteikta ikdienas dzīvē. V. Molčanova teoloģiskie priekšstati ir kristocentriski. Balstoties uz tiem, viņš aicināja pārvērtēt savas personīgās attiecības ar Dievu caur Jēzu Kristu, lūgšanu dzīvi, kā arī aicināja uz šķīstīšanos, svēttapšanu un piepildīšanos ar Svēto Garu. Šis V. Molčanova ticības un garīguma meklējumu virziens ir ļoti saskanīgs ar 19. gs. noslēguma un 20. gs. sākuma posmā notiekošajām atmodas kustībām baptismā, kuras savukārt ir reliģisko ideju migrācijas piemērs, – šīs kustības sākumā uzplauka Lielbritānijā un ASV un tad citviet pasaulē. To sludinātā vēsts bija ļoti vienkārša un tāpēc daudziem pieņemama, un šīs atmodas skāra dažādas teritorijas.<sup>126</sup> Šādu atmodas kustību rezultātā sākās baptisms Prūsijā (tagadējā Lietuvā) un no Mēmeles (tagadējās Klaipēdas) tas sasniedza arī Latviju.<sup>127</sup> V. Molčanovs, vēl nebūdam baptists, pauda šo kustību idejas, tāpēc vēlākajā laikā viņa kalpošana viegli iekļāvās Latvijas baptismā.

Pēc Otrā pasaules kara svētošanas kustības un atmodas kustību teoloģija turpināja ieņemt būtisku vietu Latvijas baptismā. Tā tika popularizēta ar tai uzticīgu draudžu darbinieku, pagrīdē izdotas literatūras un nelielu lūgšanu pulciņu starpniecību. Taču jāņem vērā, ka tieksme pēc svēttapšanas mācītāja V. Molčanova uzskatos vienlaikus saistīta ar striktu nostāju pret tādām radikālām izpausmēm kā “lakatiņu kustība”, kas ietekmēja Latvijas ticīgos, pateicoties sludinātājiem no Igaunijas.

Jāatzīst, ka V. Molčanovs, visticamāk, nebūtu pievienojies baptismam, ja nebūtu padomju varas politiskais spiediens likvidēt skaitliski nelielās denominācijas. Tomēr ticīgo kristība bija apzināts un nepiespiests solis V. Molčanova dzīvē, jo otrs scenārijs būtu bijis pievienošanās Latvijas Evaņģēliski luteriskajai baznīcai.

Latvijas baptistu veidošanās būtu noritējusi atšķirīgi, ja 19. gs. luterisms tolerētu piētistu, vēlāko baptistu, garīgos meklējumus, jo tad viņiem nebūtu jāveido jaunas denominācijas.<sup>128</sup> V. Molčanovs savos sprediķos ļoti izceļ mīlestības trūkumu kā galveno grēka iemeslu, kas rada nesaskaņas un tiesāšanu ticīgo starpā.

Jāsecina, ka mācītāja V. Molčanova ietekme uz Latvijas baptistu denomināciju ir liela, pateicoties jau agrāk Latvijā pazīstamajam Kesvikas kustības teoloģijas uzsvaram uz cilvēka svēttapšanu. Pētot padomju laika baptismu, nevar ignorēt šo striktu nostāju par morāles principiem un rigorisma kategorisku sludināšanu. Padomju ideoloģijas sistēmā reliģija tika atstāta tikai privātai dzīvei, tai minimāli bija ļauts izpausties

---

125 Lietots kā metaforisks apzīmējums konfesiju baznīcpolitikai.

126 Kenneth Roxburgh, “Revival Among Scottish Baptists in the Early Twentieth Century”, in *Baptists and Revivals*, ed. William L. Pitts Jr. (Macon: Mercer University Press, 2018), 253–265.

127 Lina Toth (Andronoviene), *Revival Among the Aliens: The Case of Lithuanian Baptists*, 304–312.

128 Jānis Rīss, op. cit., 49.

publiski, tāpēc likumsakarīgi, ka ticīgie koncentrējās uz morālo rigorismu kā slēgtas kopienas zīmi.

Lai vēl detalizētāk rekonstruētu V. Molčanova dzīvi un teoloģiju, tālāk pētījumi būtu saistāmi ar divu sējumu grāmatu "Kas uzvar, tas visu iemantos" (1973), arhīvu materiālu izpēti, Āgenskalna baptistu draudzes protokolu grāmatu un 20. gs. pirmās puses kristīgās periodikas analīzi. Mācītāja V. Molčanova teoloģiskie priekšstati, viņa sekotāju dievbijības izpratne mūsdienā baptistiem nav tikai ieskats vēsturē, bet izaicinājums un uzdevums rūpīgāk un atbildīgāk domāt par mainīgo un nemainīgo 21. gs. baptistu draudžu dzīvē, kas vēl jo tiešāk norāda uz dažādu reliģisko identitāšu pārklāšanos. Aspekti, kas skar reliģisko identitāšu pārklāšanos V. Molčanova dzīvē, ir redzami sprediķos. Tie aspekti, kas skar baptismam jūtīgos jautājumus par, piemēram, privāto grēksūdzi, vēl aizvien ir aktuāli pastorālā kalpošanā. Baptistiem sākotnēji neraksturīgās idejas par Svētā Gara piepildījumu, lūgšanu, glosolāliju un uzsvāru uz svēttapšanu savu sākumu rod brāļu draudžu un Kesvikas kustībā. Šī teoloģiskā ietekme pavada visu V. Molčanova kalpošanu un tiek praktizēta privāti.

## SUMMARY

### **Pastor Vladimir Molchanov: Influence on Latvian Baptists in the 20<sup>th</sup> century**

The research is a reflection of the impact of a single pastor on an entire denomination. Vladimir Molchanov is not a bishop or a leader of a church association, nevertheless, the influence of his views and religious beliefs is still relevant in today's Latvia. This research is dedicated to the trends in Baptist denomination in Latvia.

The main research of this work includes the course of Pastor V. Molchanov's life, the analysis of sermons and his religious identity, and its influence on Latvian Baptism. The work reflects the content of published, archival writings and periodicals, as well as unpublished materials. The quotations from the sermons included in this work reflect the theological idea of the Keswick movement. These aspects of the influence of the Keswick movement were revealed in the call for a holy life and a certain rigor regarding sin, the interpretation of biblical texts, submission to political pressure, and the desire to avoid conflict, the conviction and belief that through holy living and prayer it will be possible to duplicate the New Testament Pentecost and that it will be a true turning point of the entire life, and that faith will bring spiritual and political freedom.

LU Teoloģijas fakultātes pasniedzēja *M. Litt.*

# ROTA STONE

## SOCIĀLĀS ZINĀTNES UN BĪBELE: SOCIĀLĀS IDENTITĀTES TEORIJA UN KALNA SPREDIĶA SVĒTĪBAS

“Mēs nevaram izvēlēties, pieiet vai nepieiet Bībeles lasīšanai no starpkultūru skatpunkta,” raksta Ričards Rorbo (*Rohrbaugh*) savā ievadā grāmatai “Sociālās zinātnes un Jaunās Derības interpretācija”.<sup>1</sup> Viņš uzsver, ka Bībele tika rakstīta noteiktā kultūrā, noteiktā laika posmā un lasītājam, kas to neievēro, daudzas lietas nekad nekļūs skaidras.

Latvijas teoloģiskajā vidē sociālās zinātnes Bībeles lasīšanā un pētījumos tiek lietotas maz, tāpēc šis raksts veidots, lai iepazīstinātu lasītāju ar šo pieeju, tās vēsturi un problemātiku. Šis raksts rakstīts cerībā, ka tas iedrošinās lasītāju paskatīties uz Bībeles tekstu no jauna skatpunkta, tāpēc autore dod ne tikai īsu vispārēju ievadu, bet apraksta arī konkrētu piemēru, kas ilustrē, kā sociālo zinātņu pieeja Bībeles tekstam var palīdzēt mūsdienu situācijas analīzē. Rakstā apskatītas Kalna sprediķa svētības (Mt 5:3–12) un to interpretācija no vienas konkrētas sociālo zinātņu pieejas, sociālās identitātes teorijas. Šajā ziņā autore jautā: ko īpašu sociālās identitātes pieeja var piedāvāt Kalna sprediķa svētību izpratnē?

---

<sup>1</sup> Richard L. Rohrbaugh, “Introduction”, in *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. Richard L. Rohrbaugh (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996), 1.

## Sociālās zinātnes Jaunās Derības pētniecībā

Pārdomas par sociālo zinātņu lietošanu Bībeles pētniecībā sāksim ar jautājumu par to, kas šajā gadījumā tiek saprasts ar terminu “sociālās zinātnes”. Ar to tiek domāti dažādi zinātņu novirzieni, kas apskata jautājumus par sabiedrību un cilvēkiem tajā. Sociālo zinātņu spektrs ir ļoti plašs, tajā tiek iekļautas antropoloģija, socioloģija, psiholoģija, politiskās zinātnes, ekonomika, komunikāciju zinātnes utt. Tomēr visus šos pētījumu virzienus saista viena pamatpieeja, proti, sociālās zinātnes skatās uz cilvēkiem kā būtnēm, kas veidojas un darbojas grupās. Sociālās zinātnes jautā tādus jautājumus kā, piemēram, kā grupas veidojas un darbojas, kas atšķir vienu grupu no otras, kā grupa ietekmē individu, un otrādi utt.

Sociālo zinātņu pieeja līdz ar to skatās arī uz Bībeli kā uz cilvēku veidotu tekstu. Šajā ziņā tā ir vēsturiski kritiskās Bībeles interpretācijas mantiniece. Tomēr tā iet tālāk un sasaista seno kultūru paliekas Bībeles tekstā ar mūsdienu cilvēku. Tā ne tikai uztver Bībeles tekstu kā muzeju, kurā atrodami interesanti eksponāti, bet arī parāda, kā Bībeles laika sabiedrība savā sociālajā struktūrā līdzinās mūsdienu cilvēkam. Sociālās zinātnes pieeja tāpat runā ne tikai par “sociālo vēsturi”, bet arī par “sociālo zinātni”, kas veido saikni starp seno laiku un mūsdienu sabiedrību. Džons Eliots (*John Elliott*) to salīdzina ar “ēmisko” un “etisko” pieeju etnogrāfu pētījumos: pirmais lieto pašas apskatāmās kultūras skatpunktu (Bībeles pētniecībā tā būtu Bībeles teksta perspektīva), bet otrais runā par paša pētnieka analītisko perspektīvu un kategorijām (piem., mūsdienu socioloģijas teorijas).<sup>2</sup>

Šīs divas dažādās sociālo zinātņu pieejas Bībeles tekstam labi ilustrē tā sauktā sociāli zinātniskā kriticisma (angliski *social scientific criticism*) attīstība Jaunās Derības pētniecībā. Tā sākumi meklējami 1972./1973. gadā, kad Bībeles literatūras sabiedrības (*Society of Biblical Literature* jeb SBL) paspārnē ASV nodibināja “Agrīnās kristietības sociālās pasaules” (*The Social World of Early Christianity*) grupu.<sup>3</sup> Grupas vadītāji bija Veins Mīkss (*Wayne Meek*) un viņa kolēģis Leandrs Keks (*Leander Keck*). Šajā grupā piedalījās tādi ievērojami pētnieki kā Džeimss Čārlsvorss (*James Charlesworth*), Džons Eliots, Roberts Vilkens (*Robert Wilken*), Elizabete Šislere Fjorenca (*Elisabeth Schüssler Fiorenza*) un citi.<sup>4</sup> Pirmais šīs grupas darba auglis bija Mīksa un Vilkena publikācija par

---

2 John H. Elliott, “Social-scientific criticism: Perspective, process and payoff. Evil eye accusation at Galatia as illustration of the method”, *HTS* 67, no. 1 (2011), <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/858/1454> (skatīts 12.08.2021.)

3 Grupas vēsture detalizēti aprakstīta Džona Eliota publicētajā lekcijā, John H. Elliott, “From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973–2005”, *Biblical Theology Bulletin* 38.1 (2008): 26–36.

4 Sk. Elliott, “From Social Description”, 26.



jūdiem un kristiešiem Antiohijā 1.–4. gs.<sup>5</sup> Šajā grāmatā netika lietotas sociālās zinātnes modernajā nozīmē, bet tajā atrodamas daudzas detaļas par sociālo dzīvi Antiohijā attiecīgajā laika posmā. Robina Dārlinga (*Robin Darling*) atzīmē, ka šī grāmata atšķirās no iepriekšējiem pētījumiem par šo tēmu ar to, kā tā aprakstīja jūdu kopienu. Pirmo reizi jūdi netika attēloti kā izolēta grupa bez savas ietekmes un tie nebija tikai fons aprakstam par augošo kristiešu kopienu.<sup>6</sup>

Drīz vien pēc SBL grupas pirmajām sesijām un publikācijām sāka iezīmēties grupas locekļu savstarpējās atšķirības uzskatos par to, kā sociālās zinātnes vajadzētu lietot Bībeles tekstiem un ko no tā var iegūt. Pētnieku starpā izveidojās divas atsevišķas grupas. Viena no tām praktizēja “sociālo aprakstu”<sup>7</sup>. Tie bija tā sauktie sociālie vēsturnieki,<sup>8</sup> kas saredzēja sevi kā vēsturiski kritiskās skolas turpinātājus, vienīgi savā analizē viņi uzsvēra tieši sociālos aspektus agrīnajā kristietībā. Iepriekš minētais darbs par jūdiem un kristiešiem Antiohijā ir šādas sociālo zinātņu pieejas piemērs.

Otra pētnieku grupa, kas arī sākotnēji piederēja SBL “Agrīnās kristietības sociālās pasaules” grupai, bija “sociālie zinātnieki”<sup>9</sup>. Viņu uzsvars bija uz Jaunās Derības tekstu “sociāli zinātnisko” analīzi,<sup>10</sup> izmantojot moderno sociālo zinātņu pieejas un teorijas. Šie pētnieki 1983. gadā atšķēlās no sākotnējās grupas un nodibināja atsevišķu sesiju SBL paspārnē ar nosaukumu “Sociālās zinātnes un Jaunās Derības interpretācija” (*Social Sciences and New Testament Interpretation*)<sup>11</sup>. Šīs grupas kodols bija pazīstams ar nosaukumu “Konteksta grupa” (*Context Group*). Pie tās piederēja tādi autori kā Džons Eliots, Brūss Malina (*Bruce J. Malina*), Filips Eslers (*Philip Esler*) u. c. Šīs grupas locekļi izveidoja frāzi “sociāli zinātniskais kriticismisms”, un viņi uzsver, ka to nevar attiecināt uz jebkuru pētījumu, kas tikai piemin vārdu “sociāls”. Kā raksta Eliots, lai pētījums būtu sociāli zinātnisks, tam ir jāprezentē hipotēze par kādu sociālo fenomenu attiecību aspektu. Šai hipotēzei tad ir jānosaka, kā tiek atlasīti izpētes materiāli, kurus pēc tam

---

5 Wayne Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, SBL Sources of Biblical Study 13 (Missoula, Montana: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1978).

6 Robin Darling, review of *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* by Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Church History* 49.2. (1980): 204–205.

7 Elliott, “From Social Description”, 27.

8 Sk. Dale B. Martin, “Social-Scientific Criticism”, in *To Each Its Own: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, eds. Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes, revised and expanded (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999), 129.

9 Martin, op. cit., 129.

10 Elliott, “From Social Description”, 27.

11 Šī grupa sadalījās tālāk divās grupās: “Formatīvās kristietības un jūdaisma sociālā vēsture” (*Social History of Formative Christianity and Judaism*) un “Jaunās Derības sociāli zinātniskais kriticismisms” (*Social-Scientific Criticism of the New Testament*). Elliott, “From Social Description”, 30.

lieto, lai ilustrētu vai izskaidrotu šo sociālo fenomenu savstarpējās attiecības, nozīmi un funkciju.<sup>12</sup>

Lai arī visdrīzāk sociāli zinātniskā kriticisma pieeja Bībeles tekstam ir vairāk dažādu pieeju spektrs,<sup>13</sup> nevis krasī tikai “sociāli vēsturiska” vai tikai “sociāli zinātniska”, ir vērts pakavēties pie šīm divām galējībām tuvāk. Tālāk abas pieejas tiks apskatītas atsevišķi, tās ilustrējot ar konkrētu piemēru no Jaunās Derības – Kalna sprediķa svētību vārdiem Mateja evaņģēlijā (Mt 5:1–12). Šis teksts izvēlēts galvenokārt tāpēc, ka tam ir īpaša nozīme sociālās identitātes pieejas izmantošanā Jaunās Derības tekstos, kā tālāk tiks aprakstīts. Šī teksta izmantošanai ir arī citas priekšrocības, tajā saskatāmi gan sociāli vēsturisko, gan sociāli zinātnisko pieeju raksturojoši elementi. Pie tam lielākajai daļai lasītāju tas ir labi pazīstams teksts, un līdz ar to šeit tam netiks dots vispārējs ievads. Šeit mēs pieskarsimies tikai Kalna sprediķu svētību latviskošanas jautājumam. 2012. gada tulkojumā tas iesākas ar vārdu “laimīgi” (Mt 5:3), bet iepriekšējos tulkojumos ar “svētīgi” (1965. g.,<sup>14</sup> Glika tulkojums<sup>15</sup>). Grieķu valodā šeit lietots vārds *makarioi*,<sup>16</sup> kuru, kā rāda minētie latviešu tulkojumi, var latviski izteikt vai nu ar “svētīgi”, vai “laimīgi”. Šie abi tulkojumi tehniski ir vienlīdz labi un pareizi izsaka to, ko nozīmē grieķu vārds. Tomēr, kā redzēsīm tālāk, viena vai otra vārda lietojums norāda uz to, kā tulkotājs saprot to, kas rakstīts Kalna sprediķa svētībās.

## Sociāli vēsturiskā pieeja

Sociāli vēsturiskā pieeja nodarbojas ar vēsturisko aprakstu sociālajiem fenomeniem, kas atrodami tekstā. Tā pievērš uzmanību tādiem teksta elementiem, kas saistās ar dažādu grupu attiecībām (piem., kristiešu un jūdu attiecības), struktūrām grupā (piem., hierarhija), grupas kultūru (piem., ēdiens) utt. Sociāli vēsturiskā pieeja uzsver tieši sociālo fenomenu vēsturisko aprakstu un ne tik daudz nodarbojas ar to analīzi. Veidojot argumentus un apskatāmo fenomenu kontekstu, sociāli vēsturiskā pieeja pārsvarā izmantos piemērus no senatnes vai seno kultūru paliekām atsevišķās mūsdienu sabiedrībās.

Kalna sprediķī sociāli vēsturiskā pieeja uzsver tā izcelsmi senajā Vidusjūras kultūrā un tās sabiedrības normās. Šādā nozīmē Kalna sprediķa svētības var skaidrot kā tekstu, kas nāk no Vidusjūras uzskatiem par cilvēka godu un kaunu. Metjū Marols (*Matthew J.*

---

12 Elliott, “From Social Description”, 30.

13 Sk. Martin, op. cit., 129.

14 <https://bible.lv/bible/bible.php> (skatīts 26.07.2012.)

15 <https://www.bible.com/bible/2406/MAT.5.LG8> (skatīts 26.07.2012.)

16 *μακάριοι*

Marohl) savā Mateja evaņģēlija komentārā raksta, ka grieķu vārds *makarioi* līdz ar to ir jāsaprot ar nozīmi ‘godāts’ (iepretī ‘apkaunots’). Tādā kontekstā Mt 5:4 teksts nozīmē ‘cik godāti ir garā nabagie!’,<sup>17</sup> nevis tradicionālajā nozīmē, ka Jēzus garā nabagos šeit īpaši svētītu vai apsolītu tiem īpašu vietu eshatoloģiskajā laikmetā.<sup>18</sup> Šeit labi iederētos arī *makarioi* tulkojums “laimīgi” latviešu valodā.<sup>19</sup> Šie pagodinājumi Kalna sprediķī tiek izteikti tiem sabiedrības pārstāvjiem, kas parasti netiek godāti. Mateja auditorija atpazītu šo paradoksu, jo viņi bija pieraduši pie sabiedrības goda, kuru saņem tie, kas ir bagāti, spēcīgi un ieņem augstus amatus. Jēzus svētības vārdi to noraida, līdz to sabiedrības pieņemtās normas Kristus sekotāju grupā tiek radikāli mainītas. Marols raksta: “[Kalna sprediķa] autors parāda, ka Dieva priekšstati par godu nesaskan ar uzskatiem vadošajā kultūrā.”<sup>20</sup>

Tāpat sociāli vēsturiskā pieeja šajā gadījumā uzsver Kalna sprediķa radikālo pasludinājumu sava laika kultūrā, lietojot klausītājiem pazīstamas sabiedrības struktūras. Tāpat kā pirms tam, atsevišķi cilvēki tiek godāti, tikai šoreiz tie ir cilvēki, kas parasti atrodas zemāk sabiedrības godāšanas gradācijā. Šī pieeja liek arī mūsdienu klausītājam izvērtēt, cik daudzām Jēzus laika kultūras normām mēs sekojam vēl mūsu dienās un kā Kalna sprediķa radikālais pasludinājums izaicina arī mūsu kultūras priekšstatus.

## Sociāli zinātniskā pieeja

Sociāli zinātniskā pieeja, kā jau rakstīts iepriekš, izmanto noteiktas sociālo zinātņu teorijas Jaunās Derības sabiedrības analizē. Kalna sprediķa svētību analīzei šeit tiks piedāvāts Filipa Eslera pētījums, kas lieto sociālās identitātes teoriju. Eslera pētījumam par šīm svētībām, kuru viņš prezentēja 1994. gadā, ir īpaša nozīme, jo tas bija pirmais darbs, kas izmantoja sociālās identitātes teoriju Jaunās Derības pētniecībā.<sup>21</sup> Kopš tā

---

17 Matthew J. Marohl, “Matthew”, in *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament*, eds. J. Brian Tucker and Aaron Kuecker (London: T & T Clark, 2018), 36.

18 Vairāk par dažādiem teoloģiskajiem veidiem, kā Kalna sprediķis tiek saprasts, var lasīt: Anna Case-Winters, *Matthew, Belief: A Theological Commentary on the Bible*, eds. Amy Plantinga Pauw and William C. Placher (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2015), 70–122. Dažādie veidi, kā tradicionāli tiek saprastas svētības, ir apskatīti arī tālāk šajā rakstā.

19 Tādā gadījumā Kalna sprediķa svētības būtu jāpārdēvē par “laimībām”. Šajā rakstā tomēr lietots tradicionālais nosaukums “svētības”.

20 Marohl, op. cit., 36.

21 Sk. J. Brian Tucker and Coleman A. Baker, “Introduction”, in *T & T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, eds. J. Brian Tucker and Coleman A. Baker (London: Bloomsbury T & T Clark, 2014), xv. Eslera 1994. gada lekcija pirmo reizi tika publicēta šajā pašā izdevumā, sk. Philip F. Esler, “Group Norms and Prototypes in Matthew 5.3–12: A Social Identity Interpretation of the Matthaean Beatitudes”, in *T & T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, eds. J. Brian Tucker and Coleman A. Baker (London: Bloomsbury T & T Clark, 2014), 147–171.

laika teorijas lietošana, īpaši attiecībā uz Jauno Derību, ir kļuvusi par veselu pētniecības virzienu, kurā darbojas akadēmiķi no dažādām pasaules vietām.

Pirms apskatām Eslera veikto analīzi, šeit īsi tiks paskaidrots, kas ir sociālās identitātes teorija. Sociālās identitātes teorija ir sociālās psiholoģijas veidota vispārēja teorētiskā pieeja, kas apraksta indivīda vietu grupā (jeb “sociālo identitāti”) un grupu savstarpējās attiecības (jeb “starpgrupu attiecības”). Lai to aprakstītu, sociālās identitātes teorija lieto tādus konceptus kā kategorizācija, stereotipi, aizspriedumi un diskriminācija, pašnovērtējums utt. Kopš Henrijs Tadžfels (*Henri Tajfel*) formulēja sociālās identitātes teorijas pamatpostulātus 20. gs. 70. gados, tā ir tikusi plaši lietota un attīstīta tālāk vairākos virzienos. Ruperts Brauns (*Rupert Brown*) nesen atzīmējis, ka šī teorija, kuru viņš sauc par “sociālās identitātes pieeju” tās plašā lietojuma dēļ, “ir kļuvusi par vienu no visplašāk lietotajām perspektīvām mūsdienu sociālajā psiholoģijā”<sup>22</sup>.

Filips Eslers norāda, ka sociālās identitātes teorija ir piemērots analīzes līdzeklis Kalna sprediķa svētību tekstam, kurā skaidri attēlotas dažādas cilvēku grupas. Vēl vairāk, grupa, pie kuras pieder Kalna sprediķa autors (“iekšgrupa”), tiek lielā mērā aprakstīta, izmantojot kādu citu grupu (“ārgrupu”), un iekšgrupas definēšana ar ārgrupu ir viena no sociālās identitātes teorijas pamatidejām. Kalna sprediķa gadījumā iekšgrupa ir Kristu sekotāji, kuriem šis teksts atgādina viņu atšķirību no ārgrupas. Mateja evaņģēlija kontekstā tās varētu būt bijušas dažādas vai viena ārgrupa, kas “lamā”, vajā un aprunā Kristus sekotājus (5:11). Jebkurā gadījumā ir svarīgi norādīt, ka Kalna sprediķis ir teikts starpgrupu konflikta situācijā, kur ārgrupas agresija tiek lietota iekšgrupas identitātes formulējumos.

Savā analīzē par Kalna sprediķi Eslers izmanto tādus sociālās identitātes konceptus kā normas un prototipi. Normas jeb paraugi (*norms*) ir grupas locekļu izveidotas vadlīnijas par to, kā grupas locekļiem domāt un uzvesties (arī izskatīties, izklausīties utt.), tādējādi grupu atšķirot no citām grupām. Grupas normu ievērošana saliedē iekšgrupu vienotā kopienā, kurā ir savstarpēja uzticība un pienākumi, un veicina savstarpēju atkarību un sadarbību.<sup>23</sup> Normas palīdz grupas locekļiem uzsvērt un saglabāt grupas identitāti, tās palīdz grupas dalībniekiem veidot savu pasauli un zināt, kā uzvesties neparedzamās situācijās.<sup>24</sup>

---

22 Rupert Brown, “The social identity approach: Appraising the Tajfelian legacy”, *British Journal of Social Psychology* 59 (2020): 5–25.

23 Marilynn B. Brewer, “The Psychology of Prejudice: Ingroup Love our Outgroup Hate?” *Journal of Social Issues* 55.3 (1999): 433.

24 Philip F. Esler, “An Outline of Social Identity Theory”, in *T & T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, eds. J. Brian Tucker and Coleman A. Baker (London: Bloomsbury T & T Clark, 2016), 32.

Normas ir cieši saistītas ar grupas prototipiem (*prototypes*). Prototips ir abstrakts grupas priekšstats par to, kā tās pamatvērtības apvienojas vienā veselumā. Maikls Hogs (*Michael Hogg*) raksta, ka “prototips” ir

*neskaidri nodefinēti atribūti (uzskati, attieksmes, sajūtas un uzvedība), kas savā starpā ir vienoti nozīmīgā veidā un kas vienlaicīgi norāda uz līdzībām vienā grupā un tās atšķirībām no citām grupām vai cilvēkiem, kas nepieder pie šīs grupas.*<sup>25</sup>

Sekošana prototipam parasti nosaka indivīda vietu grupā – jo prototipiskāks indivīds, jo tam grupā ir lielāka ietekme. Grupas vadītāji bieži ir iemiesoti grupas prototipi.<sup>26</sup>

Kā Eslers saredz šos konceptus Kalna sprediķa svētībās? Autors norāda, ka svētību vārdi ir jāsaprot kā Kristus sekotāju grupas normas, kas raksturo šo grupu, tanī pašā laikā dodot vadlīnijas grupas locekļiem, ja tie grib piederēt pie šīs grupas.<sup>27</sup> Tās norāda gan uz to, kā grupas locekļiem ir jāuzvedas (sk. Mt 5:9), viņu vēlamo attieksmi (sk. Mt 5:8), gan uz grupas radikālo nošķirtību no ārgrupas (Mt 5:11, 12). Tomēr, kā norāda Eslers, Kristus sekotāju grupas normas šeit nav izteiktas kā darbības norādījumi, bet gan kā prototipi, kā konkrēti, lai arī vārdos nesaukti cilvēki, kas ir “garā nabagi”, apbēdināti utt. Citur Mateja evaņģēlijā šie grupas prototipi tiek atgādināti Jēzus darbībā un mācībā. Piemēram, “žēlsirdīgie” (5:7) tālāk Kalna sprediķī ir saredzami Jēzus prasībā, ka “žēlsirdības darbus” (vārds nāk no tās pašas saknes, kas “žēlsirdīgie”) jādara slepenībā (6:1–4). Žēlsirdības darbi tiek atzīmēti arī līdzībā par Cilvēka Dēla tiesu (25:31–46), kur to darīšana nodrošina ieiešanu “mūžīgā dzīvē”<sup>28</sup>.

Eslers sava Mateja teksta sociālās identitātes skatījuma beigās raksta: “Svētības vārdi iemieso grupas normas, kas ir izteiktas prototipu formā, tās ir noliegums normām, kas ir ārpusē, un nodrošina pierādījumu, kāpēc iekšgrupas identitātei ir jādod priekšroka.”<sup>29</sup> Tātad Eslera sociāli zinātniskā pieeja skatās uz Bībeles tekstu kā grupu veidojošu dokumentu. Viņa izmantotie sociālās identitātes teorijas koncepti ļauj autoram paskatīties uz pirmkristiešu draudzi kā cilvēku kopu, kurā darbojas mehānismi, kas ir līdzīgi tiem, kas darbojas cilvēku grupās arī mūsdienās. Līdz ar to šī pieeja ne tikai piedāvā svaigu pieeju Mateja draudzei un procesiem tajā, bet arī ļauj mūsdienai

---

25 Michael A. Hogg, “Social Identity Theory”, in *Contemporary Social Psychological Theories*, ed. Peter J. Burke (Stanford, California: Stanford University Press, 2006), 118.

26 Rupert Brown and Sam Pehrson, *Group Processes: Dynamics within and between groups*, third edition (Hoboken, NJ: Wiley, Blackwell, 2020), 117.

27 Esler, “Group Norms and Prototypes in Matthew 5.3–12”, 169.

28 *Ibid.*, 163–4.

29 *Ibid.*, 171.

lasītājam tekstā saskatīt savu Kristus sekotāju grupu un attiecīgi modelēt tās attieksmi un darbību saskaņā ar Mateja draudzes modeli vai pretēji tam.

Te jāatzīmē arī plaši atzītā Mateja evaņģēlija eksperta Ulriha Luca (*Ulrich Luz*) piezīmes par Kalna sprediķi. Lai arī Lucs neraksta no strikti sociālo zinātņu pieejas (kā to dara iepriekš minētie Marols un Eslers), viņa analizē Kalna sprediķa saistība ar Mateja kopienu parādās vairākkārt. Autors norāda, ka Matejs uzskatīja Kalna sprediķi par praktiskām vadlīnijām kristīgās kopienas dzīvē.<sup>30</sup> Tās nav iespējams piepildīt vidē, kur kristietībai ir politiska vara. Kalna sprediķis norāda uz Mateja minoritātes grupas teoloģiju, un tāpēc, raksta Lucs, līdzīga veida kristiešu minoritāšu grupās jeb sektās cauri laikiem Kalnu sprediķis ir bijis īpaši svarīgs teksts.<sup>31</sup>

Ulriha Luca pētījums par Mateja evaņģēliju rāda, ka modernā Jaunās Derības teksta pētniecība nav iespējama bez nopietnas sociālās analīzes. Tā sauktais sociāli zinātniskais kriticism ir svarīga un neatņemama sastāvdaļa Bībeles tekstu eksegēzē,<sup>32</sup> jo Bībele ir teksts, ko veidojušas cilvēku kopienas, ne tikai atsevišķi indivīdi, un šīs kopienas ir jāņem vērā, ja gribam to tekstu pienācīgi saprast.

### **Kritiskas piezīmes par sociālo zinātņu pieeju Bībeles tekstam**

Lai mūsu apraksts sociāli zinātniskajai pieejai Bībelei būtu pilnīgāks, šeit jāatzīmē arī atsevišķas kritikas, kas tai tikušas izteiktas. Visbiežāk izteiktie aizrādījumi ir par to, ka sociālās zinātnes ir pārāk specifiskas mūsdienu situācijai un līdz ar to nav pareizi tās lietot senajām sabiedrībām. Tas ir ticis norādīts arī attiecībā uz sociālās identitātes teoriju un Jauno Derību.<sup>33</sup> Iepriekš minētajā Eslera analizē tas nozīmētu, ka normas un prototipi ir tikai mūsdienu cilvēku grupu rādītāji, tos nevar attiecināt uz senajām kultūrām, jo to laikā neeksistēja tādi termini un koncepti.

Pretargumentam te būtu jāteic, ka lielākā daļa cilvēku grupu arī mūsdienās apziņā nesejo noteiktām normām vai prototipiem. Šie termini un koncepti ir pētnieku veidoti, lai palīdzētu analizēt grupu procesus. Lietojot iepriekš minēto etnogrāfijas terminoloģiju, normas un prototipi ir “etisks”, nevis “ēmisks” skatpunkts. Pie tam normas un prototipi ir pietiekami vispārēji koncepti, lai tos varētu piemērot grupām senatnē. Tomēr arī jāatzīmē, ka ne visus sociālo zinātņu vai sociālās identitātes principus tā var

30 Sk. Ulrich Luz, *Matthew 1-7*, trans. James E. Crouch; *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary of the Bible*, ed. Helmut Koester (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 180.

31 Lucs norāda uz anabaptistiem, kas sekojuši Kalna sprediķim kā ikdienas dzīves vadlīnijām, ko luterāņi nekad nav īsti darījuši. Luz, op. cit., 179.

32 Sk. John Elliott, *What is social-scientific criticism* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 7.

33 Sk. John M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 7, n. 10.

lietot. Piemēram, viena no pirmajām publikācijām, kas lietoja sociāli zinātnisko pieeju Jaunajai Derībai, izmantoja kongnitīvās disonanses teoriju.<sup>34</sup> Vēlāk šis darbs tika plaši kritizēts, jo tā tika atzīta kā pārāk specifiska teorija, kas attiecas tieši uz mūsdienām un nevar tikt lietota Bībeles teksta pētniecībā.<sup>35</sup> Kā rakstījis Deivids Horels (*David Horrell*), pētījumiem, kas lieto sociāli zinātnisko pieeju, ir jāvelta īpaša uzmanība metodoloģijai un kritiskajai pieejai.<sup>36</sup>

Cita veida iebildums pret sociālajām zinātnēm varētu būt īpaši svarīgs vairākiem profesionāļiem Latvijas teoloģijas vidē. Proti, pastāv uzskats, ka sociāli zinātniskā pieeja ir pārāk “zinātniska” un izslēdz savā analīzē tādus elementus kā Dievs, ticība un teoloģija, kas ir centrāli apskatāmajiem tekstiem. Lai arī ir autori, kas noliedz šādu “redukciju”<sup>37</sup>, citi (piem., Horels) atzīst, ka redukcija zināmā mērā ir neizbēgama, jo socioloģiskas metodes analizē sabiedrību kā socioloģisku fenomenu, nevis teoloģisku vienību. Tomēr tas nenozīmē, ka tās nenovēršami viena otru izslēdz un dialogs nav iespējams.<sup>38</sup> Te arī jāpiebilst, ka teksta apskatīšanu tikai un vienīgi no teoloģiskā viedokļa arī var uzskatīt par tā redukciju. Bībeles tekstā nav atrodama tikai “tīra” teoloģija, tās teksts apraksta konkrētu cilvēku pieredzi un zināšanas par Dievu viņu konkrētajā laikā un vietā. Sociāli zinātniskā pieeja uzsver šo Dieva atklāsmes kontekstu, kas arī ir daļa no teoloģijas pieredzes.

Lietojot sociāli zinātnisko pieeju Bībeles tekstam, ir jāapzinās tās ierobežojumi un iespējamie klupšanas akmeņi. Tomēr tas nenozīmē, ka tai nebūtu vērtīga vieta Bībeles tekstu analīzē. Kā rakstīja Deivids Horels jau 2002. gadā: “Sociālās zinātnes ir parādījušas, ka tās var piedāvāt bagātus resursus, lai papildinātu jau esošās un no jauna veidojošās Bībeles kriticismas metodes.”<sup>39</sup>

## **Sociālās identitātes teorija Kalna sprediķa svētību interpretācijā**

Šajā noslēguma daļā mēs mēģināsim atbildēt uz jautājumu “nu un?”. Kāda atšķirība, kādas pieejas mēs izmantojam Bībeles tekstam? Vai tas var mainīt, ko teksts saka?

---

34 John G. Gager, *Kingdom and Community* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975).

35 Sk. Cyril S. Rodd, “On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies”, *JSOT* 19 (1981): 95–106; Jonathan Smith, “Too Much Kingdom, Too little Community”, *Zygon* 13 (1978): 123–30.

36 David G. Horrell, “Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, in *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, eds. Jean Duhaime et al. (Walnut Creek: AltaMira Press, 2002), 17.

37 Sk. Elliott, “From Social Description”, 31.

38 Horels norāda, ka tādi pētnieki kā Džons Milbanks (1990) uzskata, ka teoloģija un socioloģija viena otru izslēdz. Savukārt citi pētnieki ir pārliecināti, ka šīs metodoloģijas viena otru bagātina, nevis noliedz.

39 Horrell, op. cit., 24.

Vai vienkārši lasot tekstu mēs nevaram atrast to pašu, ko lietojot sarežģītos sociālo zinātņu terminus? Šis raksts argumentē, ka dažādas lasīšanas metodes var mainīt mūsu sapratni par to, ko teksts saka un ko mēs no tā gribam paņemt, ļoti nozīmīgos veidos. Kā tas notiek, tiks paskaidrots tālāk.

Mēs iesāksim ar īsu ievadu, kā Kalna sprediķa svētības parasti tiek saprastas. Ulrihs Lucs izšķir trīs pamatveidus Kalna sprediķa svētību interpretācijas vēsturē. Viena veida pieeja aicina tās interpretēt kā žēlastības vārdus. Tās ir iepriecinājuma pasludinājums tiem, kas saprot, ka nekad nespēs kļūt tādi, kādiem Kalna sprediķa svētības viņus aicina būt. Tādā nozīmē šie svētības vārdi norāda uz atšķirību starp tiem, kas ir taisnīgi pēc nopelna, un tiem, kas ir taisnīgi Dieva žēlastības dēļ. Šāda svētības vārdu interpretācija ir īpaši populāra protestantu tradīcijā.<sup>40</sup>

Otra svētības vārdu interpretācija tos uzskata par ētiskām prasībām. Tā to interpretē lielākā daļā katoļu tradīcijas un gan senās, gan Viduslaiku baznīcas autori. Šādā nozīmē svētības vārdi tiek saprasti gan kā kristīgo tikumu katalogs, gan kā “ētiskās kāpnes”, kas ved uz debesīm, gan kā jaunais dekalogs.<sup>41</sup> Šīs interpretācijas lietotāji uzskata, ka būt garā nabagiem, lēnprātīgiem, žēlsirdīgiem utt. ir ne tikai iespējams, bet arī tiek no katra kristieša pieprasīts.

Trešā Luca klasificētā svētību interpretācija norāda, ka tās ir kopienas dzīves vadlīnijas. Tās nāk no žēlastības, kuras apzīmē pirmās četras svētības (5:3–6), un ved uz dzīvību, kuras apzīmē pēdējās četras svētības (5:7–10).<sup>42</sup>

Tātad Kalna sprediķa svētību lasītājiem un interpretētājiem ir vairākas iespējas, kā tās skaidrot. Vispirms viņiem ir jāizvēlas, vai šeit ir uzskaitītas prasības, kas var tikt izpildītas, vai arī to izpilde ir nereāla. Proti, vai Kristus sekotājiem tiek pieprasīts, lai viņi būtu “garā nabagi”, vai arī šeit tiek teikts, ka neviens nespēj būt garā nabags, lai kā pūlētos. Tāpat interpretētājiem ir arī jāizvēlas, vai šīs svētības skaidrot kā apsolījumu (“es viņus svētīšu!”), kā prasību (“ja viņi tā nedarīs, netiks svētīti!”) vai kā fakta konstatējumu (“viņi ir laimīgi!”). Visbeidzot, interpretētājiem ir jāizvēlas, vai svētības attiecas uz indivīdiem vai arī tā ir Kristus sekotāju grupas lieta.

Interesanti norādīt, ka Latvijas kontekstā sprediķotāji un Kalna sprediķa teksta komentētāji seko Luca izveidotajām interpretācijas kategorijām, cik var spriest no īsa ieskata tiešsaistē pieejamajos materiālos latviešu valodā. Tā, piemēram, bijušais Lutera Akadēmijas rektors Reinhards Slenska savā rakstā “Pirmie trīs svētības apsolījumi”<sup>43</sup> seko protestantu tradīcijai un apraksta svētības kā apsolījumu, kuru piepildīšanā ir

---

40 Sk. Luz, op. cit., 188.

41 Sk. Ibid., 188–9.

42 Sk. Ibid., 189.

43 Reinhards Slenczka, *Pirmie trīs svētības apsolījumi*, <https://www.ebaznica.lv/pirmie-tris-svetibas-apsolijumi-3932/> (skatīts 29.07.2021.)



vajadzīga Dieva darbība. No otras puses, katoļu “Radio Marija” direktors, priesteris Pēteris Skuja savā slejā raksta, ka Kalna sprediķī “Jēzus uzskaita patiesā Dieva bērna īpašības, kuras izpelnās Dieva svētības”<sup>44</sup>. No tā var saprast, ka autora uzskatos Kalna sprediķī uzskaitītās “īpašības” Dieva bērnam ir ne tikai pieejamas, bet tās ir jādara, lai “izpelnītos Dieva svētības”.

Tātad pirmajā interpretācijā Kalna sprediķī uzskatītais tiek uzskatīts par nereālām prasībām, tas ir apsolījums un paredzēts individuāliem kristiešiem. Otrajā interpretācijā tās ir reāli piepildāmas prasības un tiek pieprasītas, lai individuālais kristietis dabūtu svētību. Lai arī šis divas Kalna sprediķa svētību interpretācijas ir ļoti atšķirīgas, tās vieno uzskats, ka svētības uzrunā individuālus Jēzus sekotājus, nevis grupu vai draudzi. Līdz ar to cilvēkiem, kas ir pieraduši pie šāda veida Kalna svētību interpretācijām, sociālo zinātņu pieeja būtu labs izaicinājums paskatīties uz šo labi zināmo tekstu ar jaunu redzējumu kā uz norādījumiem par to, kā darbojas nevis individuāli ticīgie, bet kristīgo kopiena, draudze.

Bībeles teksta kā grupas veidota teksta skatījums ir īpaši vērtīgs individuālistiskajā Rietumu, ieskaitot Latviju, kontekstā. Kalna sprediķa svētības vārdos sociālās identitātes teorija izaicina mūs paskatīties pāri modernās Rietumu sabiedrības struktūrām, kas uzsver indivīda pieredzi un vajadzības. Tā aicina mūs apskatīt Mateja svētības vārdus kā vārdus kristīgajai kopienai, kuras galvenā vērtība ir būt kopā, vienotai savā kalpošanā.

Bet mēs varam lietot sociālo zinātņu pieeju Bībeles tekstam arī citādos veidos. Ar tās palīdzību mēs varam noskaidrot tekstā apskatītās kopienas modeli, kas palīdzētu mūsdienu kristīgajai kopienai vai nu izvēlēties šo modeli imitēt, vai apzināti nostāties pret to. Mateja svētības vārdos, kā tas tika norādīts iepriekš, ir aprakstīta radikāla Jēzus sekotāju grupa. Tā ir minoritātes kopiena, kas neseko vispārējām sabiedrības normām, bet tās radikalizē par labu cilvēkiem, kas plašākā sabiedrībā netiek cienīti un atzīti. Svētības vārdi aicina Jēzus sekotājus būt citādākiem, atšķirties. Šajā identitātē nozīmīga daļa ir ārgrupas vajāšanas.

No otras puses, Mateja svētības vārdos svarīgs ir ne tikai grupas identitātes princips, bet arī tās saturs. Jēzus sekotāji atšķiras ne tikai atšķiršanās labad, bet tāpēc, ka viņi grib izcelt vispārējās sabiedrības pabērnus, norādīt uz viņu pašu un viņu dzīvēs iemiesoto vērtību. Tieši šie principi, kas vispārējā sabiedrībā netiek novērtēti, ir likti Jēzus sekotāju kopienas centrā.

Šie abi Mateja svētību elementi, kā to norāda Lucs, ir raksturīgi minoritātes grupai. Mateja kopienas modelis ir balstīts vidē, kur Jēzus sekotāji bija radikāli ar to, ka viņi svētīja vai uzskatīja par laimīgiem cilvēkus, kas plašākā sabiedrībā netika atzīti. Mūsdienu Latvijā baznīcām un citām reliģiskajām iestādēm Latvijā nav iespējams pilnīgi imitēt

---

<sup>44</sup> Pēteris Skudra, *Direktora sleja: svētīgi miera nesēji!*, publicēts 20.01.2017, <https://rml.lv/direktora-sleja-svetigi-miera-neseji/> (skatīts 29.01.2021.)

Mateja proponēto kopienas modeli, jo kristieši šeit nav vajāta minoritāte. Kristīgām kopienām līdz ar to pamatā ir divas izvēles: vai nu sekot Mateja svētības vārdiem tur, kur tie pasludina laimi dzīves pabērnem, vai sekot Mateja svētības vārdiem tur, kur tiek uzsvēta kopienas atšķirība no tiem, kas ir “ārpusē”. Pirmajā gadījumā kopienas uzsvars ir uz labdarību, draudzes locekļu rūpēm citam par citu, bet atšķiršanās no citiem ir sekundāra. Otrajā gadījumā kopiena uzsver kristiešu atšķirību no “pasaules” un radikālu ticīgo atšķirību no ārgrupām, bet labdarība tādā gadījumā var tikt uzskatīta par sekundāru.

Mūsdienu Latvijas baznīcās vairāk vai mazāk ir sastopami abi elementi, bet sociāli zinātniskā pieeja ļauj mums šīs iezīmes skaidrāk saskatīt un līdz ar to novērtēt, kādai kristiešu kopienai mēs gribam piederēt vai kā gribam savu kristīgo kopienu veidot. Ja Mateja svētības ir mūsu pamatdokuments, ko no tā mēs varam un gribam paņemt? Kā tās izaicina arī mūsu kopienas mūsu ikdienā? Sociālās zinātnes ir viens no iespējamajiem veidiem, kā meklēt atbildes uz šiem jautājumiem.

## SUMMARY

### **Social sciences and the Bible: Social identity theory and the Beatitudes**

This article is written as an introduction to a social sciences' approach to the Biblical text. It starts with a short introduction on the beginnings of this approach in New Testament studies and how it has developed in two general directions: social historical description and social scientific analysis. The author explains the differences between these two extremes on the spectrum of the social scientific approach (or “social scientific criticism”) to the Bible and draws examples from the Matthean Beatitudes (Mt. 5:3–12) to illustrate them. On the one hand, the wording of the Beatitudes reflects their cultural context of the Mediterranean concept of honour and shame. On the other hand, this text can be understood as an outline of group norms for the Matthean community in terms of social identity theory.

The author concludes the article by outlining some benefits yielded by the application of the social scientific approach to the Bible and the Matthean Beatitudes in particular. The social science approach provides the interpreter with a fresh insight into the world of the first Christian communities, challenging the Western individualism that sometimes has been applied to the Biblical text too hastily. This approach also provides modern Christians with well-explained community models of early Christian groups, so that the contemporary readers can choose to either imitate or modify them in their own communities.

Ph.D.

# UNA STRODA

## VAI SIEVIEŠU ORDINĀCIJA NOVEDĪS PIE GEJU LAULĪBĀM? NETRADICIONĀLA ORDINĀCIJA UN NETRADICIONĀLA LAULĪBA<sup>1</sup>

Masu informācijas līdzekļos kā atbilde uz jautājumu, kāpēc Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca (LELB) neordinē sievietes, periodiski izskan apgalvojums, ka sieviešu ordinācija ir solis uz “geju laulību” atzīšanu, jo “metode, kas atļāva Rietumu baznīcām svētīt viendzimuma pārus, izrietēja pēc tam, kad atļāva ordinēt sievietes”<sup>2</sup>. Saskaņā ar konservatīvo teoloģisko viedokli, ko pārstāv LELB, sieviešu ordinācija ir pretrunā gan ar Rakstiem, gan ar baznīcas tradīciju. Mans pētījums koncentrējas uz apgalvojuma otro daļu par baznīcas tradīciju un izvērtē, vai tiešām gadsimtiem ilgā tradīcija sieviešu ordinācijas jautājumā ir bijusi konsekventa un nemainīga un vai atkāpšanās no tās ietekmētu tradicionālās laulības institūciju un novestu pie viendzimuma laulību akceptēšanas baznīcā. Šī darba mērķis ir turpināt diskusiju sieviešu ordinācijas jautājumā un, atzīstot debašu komplicētību, izgaismot šīs diskusijas jaunākos argumentus, tā veicinot turpmākās pārrunas.

---

1 Raksts tapis Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības pētījumu konkursa “Studentu un pētnieku izstrādāto pētījumu finansēšana dzimumu līdztiesības jautājumos” ietvaros.

2 *Arhibīskaps Vanags: “Sieviešu ordinācija ir solis uz geju laulību atzīšanu”*, 2016. gada 12. augusts, <https://jauns.lv/raksts/zinas/18352-arhibiskaps-vanags-sieviesu-ordinacija-ir-solis-uz-geju-laulibu-atzisanu>

Tā kā apgalvojums, ka sieviešu ordinācija novedīs pie “geju laulībām”, ir divdaļīgs, arī manam pētījumam ir divas daļas: pirmkārt, tas pievēršas jautājumam par sieviešu ordinācijas tradīciju un, otrkārt, pieņemot, ka ar “geju laulībām” tiek saprasta netradicionāla laulība, tas apskata tradicionālās laulības konceptu, tā veidošanās tradīciju un jautājumu, vai tiešām izmaiņas baznīcas attieksmē pret sieviešu ordināciju varētu potenciāli novest pie viendzimuma laulību atzišanas.

**Jēdziena skaidrojums** Jēdziens “tradīcija” nāk no latīņu vārda *tradere*, kas nozīmē ‘nodot, atdot tālāk’: tradīcija ir izpratne, atziņas, zināšanas, dzīvesveids, tikumi, kas tiek nodoti no paaudzes paaudzē un kam ir simboliska vai īpaša nozīme, kuras aizsākumi meklējami tālā pagātnē. Ar tradīciju vispārējā nozīmē parasti tiek saprasts tas, kas ilgi pastāvējis un regulāri atkārtojas. Attiecībā uz baznīcas tradīciju tiek runāts par mācības un reliģiskās prakses nodošanu no paaudzes paaudzei un par “tradicionālām” sevi mēdz saukt tādas baznīcas, kas uzskata, ka savu mācību un reliģisko praksi ir saņēmušas no Kristus, no apustuļiem un no baznīcas atzītām autoritātēm, un ko tās saglabā un nodod tālāk nākamajām paaudzēm.<sup>3</sup> Luteriskā baznīca arī piebilst, ka par autoritātēm uzskata reformatorus un par visa mērauklu un normu – Svētos Rakstus, tādēļ mācības, kas nav pamatotas Rakstos, nav ieviešamas. Gadījumā, ja baznīca pieļauj netradicionālu jaunieviesumu un atsakās no līdzšinējiem uzskatiem par labu kādiem citiem, tas notiek tikai tad, ja jaunais tiek atzīts par apustuliskās mācības radošu tālāknodošanu, nevis ir attiešanās no agrāko baznīcas paaudžu vērtībām.

Tātad tradīcijai ordinēt sievietes būtu jābūt pamatotai Rakstos vai vismaz jābūt pastāvējušai kā senai baznīcas praksei, ko akceptējušas baznīcas autoritātes. Ne vienā, ne otrā jautājumā nav teoloģiskas vienprātības. Ir neskaidrības par pašu ordinācijas jēdzienu: kādā veidā tā notika, kādiem amatiem un kas tika saprasts ar “ordināciju”.<sup>4</sup> Tāpat atšķiras arī izpratne par ordinācijas mērķiem un tradicionālajām funkcijām: atkarībā no kristīgās konfesijas ordinācija nozīmē vai nu sakramentu pārvaldīšanu, vai tiesības mācīt un sludināt; šodien aizvien lielāks uzsvars ir uz izpratni par ordināciju kā par kalpošanu.<sup>5</sup> Ņemot vērā Jaunās Derības laikmeta pētnieku atzinumus un to, kas mūsdienās zināms par kristietības pirmsākumiem un kristīgo kopienu veidošanos un struktūru, tiek apšaubīts, vai ir iespējams tradīcijas sākumus reducēt uz primitīvu

---

3 Bonnidell Clouse and Robert G. Clouse, eds., *Women in Ministry. Four Views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1989), 26.

4 James R. Beck et al., *Two Views on Women in Ministry*, revised edition (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 126, 219–223.

5 Clouse, op. cit., 144.

formulu, ka no divpadsmit apustuļiem radās mācītāji, priesteri un bīskapi un ka tie tātad būtu ordinācijas tradīcijas sākumi.<sup>6</sup> Tāpat arī nebija striktu ierobežojumu attiecībā uz dzimumu. Ir vēsturiskas liecības, ka līdz 13. gadsimtam gan vīrieši, gan sievietes tika “ordinēti” dažādiem amatiem pilnā vārda “ordinācija” nozīmē, kādā to saprata tajā laikā: sievietes bija gan abates, gan mūķenes, gan diakones, gan bīskapes un prezbiteres.<sup>7</sup> Tātad ilgāk nekā pusi no kristietības vēstures “ordinācija” nenozīmēja to pašu, ko ar ordināciju saprot šodien, un tāpēc vien “ordināciju” nav iespējams viennozīmīgi formulēt un pasniegt kā senu baznīcas tradīciju.

## Sieviete baznīcas tradīcijā

Taču var runāt par kādu citu, vēsturiski labi apliecinātu baznīcas tradīciju, kura tiešā veidā saistīta ar sieviešu ordināciju un kurā baznīcas nostāja ir bijusi visai skaidra: baznīcas attieksme pret sievieti. Vēsturiski pret sieviešu ordināciju ir pastāvējis tikai viens arguments: sievietei ir iedzimts ontoloģisks defekts, tādēļ viņa nevar tikt ordinēta.<sup>8</sup> Domu par sievietes nepilnvērtību ilgi pirms kristietības sākumiem bija formulējis Aristotelis: vīrietis pēc dabas ir pilnīgs, attīstīts un nobriedis sugas pārstāvis, kas atbilst normai, kamēr sieviete ir defektīva un nepilnvērtīga, neizdevies vīrietis un kā tāds – dabas kļūda, tāpēc viņai ir nepieciešams pakļauties vīrieša autoritātei.<sup>9</sup> Tā kā baznīcēvis un agrīno kristietību kopumā tās pamatdoktrīnu veidošanās laikā ietekmēja grieķu filozofija, tad teologi sievietes zemāko stāvokli gadsimtiem ilgi turpināja uzskatīt par dabisku: sieviete ir augstāka par vergu, jo ir brīva, taču atšķirībā no vīrieša nav radīta

---

6 John O'Brien, *Women's Ordination in the Catholic Church* (Eugene: Cascade Books, 2020), 34, 138–190.

7 Gary Macy, “The Ordination of Women in the Early Middle Ages”, in *History of Women and Ordination: The Ordination of Women in a Medieval Context*, Vol. 1, eds. Bernard Cooke and Gary Macy (Lanham: The Scarecrow Press, 2002), 6–8. Arī Gillian Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, 350–450 A. D.* (London: Routledge, 1995); Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West* (Oxford: Oxford University Press, 2008); *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*, eds. and trans. Kevin Madigan and Carolyn Osiek (John Hopkins University Press, 2005); Elizabeth Gillan Muir, *A Women's History of the Christian Church: Two Thousand Years of Female Leadership* (Toronto: University of Toronto Press, 2019); Ruth A. Tucker and Walter L. Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); John Wijngaards, *The Ordination of Women in the Catholic Church. Unmasking a Cuckoo's Egg Tradition* (New York: Continuum, 2001), 139–146.

8 William G. Witt, *Icons of Christ. A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination* (Baylor University Press, 2020), 21; O'Brien, *Women's Ordination*, 129–134.

9 Karl Lehmann, “Place of Women”, in *The Church and Women. A Compendium*, ed. Helmut Moll (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 14.

aktīvi iesaistīties politiskās un sabiedriskās norisēs. Piemēram, Tertuliāns (155–220) dēvēja sievieti par “sātana iemiesojumu”, Dieva tēla postītāju un galveno vaininieci Dieva Dēla nāvē; savukārt Origenis (184–253), citējot Pāvilu, rakstīja, ka “sievietei neklājas runāt baznīcā pat tad, ja viņai izdodas pateikt kaut ko svētu vai izcilu, jo tas vienalga nāktu no sievietes mutes”; un Joans Hrizostoms (347–407) norādīja, ka sievietes vieta ir mājās pie pavarda, jo šādu kārtību nosaka vīrieša ontoloģiskais pārkums pār sievieti.<sup>10</sup>

Teoloģiski nozīmīgākais posms baznīcas attieksmē pret sievieti bija 13. gadsimts, kura laikā darbojās Bonaventura (1221–1274) un Akvīnas Toms (1225–1274).<sup>11</sup> Bonaventura savos izteikumos norādīja uz sakramentālo simbolismu, saskaņā ar to tikai vīrietim ir dabas dota spēja simboliski reprezentēt Jēzu Kristu. Šis simbolisms balstās radīšanas stāstā, kurā Dievs vispirms rada Ādamu kā pirmo cilvēku un tikai tad no Ādama ribas rada levu, tā veidojot “harmonisku kārtību” kā paradigmu attiecībām starp vīrieti un sievieti. Ieva ir simbols zemākam saprātam, vājumam, nestabilitātei un nespējai nepastarpināti uztvert dievišķo gudrību, tāpēc tikai vīrieši var tikt ordinēti.<sup>12</sup> Savukārt Akvīnas Toms izvērtēja jautājumu par ordināciju saskaņā ar katra dzimuma spēju uzņemties vadošas lomas. Atbildot uz jautājumu, vai Kristus būtu varējis savās zemes gaitās ienākt kā sieviete, Akvīnas Toms skaidro, ka Dievam nepiedienētu pieņemt sievietes formu, jo Kristus misija bija būt par skolotāju, vadītāju, līderi, kas vada cīņā uz Kristus uzvaru<sup>13</sup>, – visi šie uzdevumi neatbilst sievietes darbības lokam. Nākamo paaudžu teologi vai nu vienkārši atkārtoja šos argumentus kā “sistemātiski formulētus un plaši izplatītus kristiešu uzskatus”, vai atsaucās uz “tautas gudrību”, ka sievietes pēc dabas ir zemākas kārtas būtnes ar vājāku intelektu un nenoturīgām emocijām.<sup>14</sup> Līdz ar reformāciju un tās īpašo uzsvāru uz cilvēka grēcīgumu vēl vairāk tika izcelts Radīšanas stāsta motīvs (1Moz 3), ka sieviete ir pavadinātāja un viņas dēļ pasaulē ienācis grēks.<sup>15</sup> Tātad šodienas konservatīvā tradīcija liegt ordināciju sievietēm lielā mērā balstās uz viduslaiku uzskatiem un “tautas gudrību” neordinēt sievietes, kas savukārt atsaucas uz baznīctēviem, kuri pieņēma, ka tradīcija neordinēt sievietes ir pastāvējusi vienmēr un visos laikos.<sup>16</sup>

---

10 Witt, op. cit., 21.

11 Pilns saraksts ar tiem viduslaiku teologiem, kas izteikuši savu viedokli par sievietes lomu baznīcā, atrodams šeit: Wijngaards, *Ordination of Women*, 59–67.

12 John Hilary Martin, “The Ordination of Women and the Theologians in the Middle Ages”, in *History of Women and Ordination*, 60–61.

13 Ibid., 99.

14 Ibid., 73–80.

15 Witt, op. cit., 26.

16 Martin, “Ordination of Women”, 104.

Bieži baznīcas tradīciju ordinēt tikai vīriešus pamato ar to, ka Jēzus izvēlējās divpadsmit apustuļus un ka visi bija vīrieši. Kaut arī viņa sekotāju vidū bija sievietes un ir pietiekami daudz liecību, ka citās situācijās Jēzus nepakļāvās patriarhālām sociālām normām, apustuļi bija vīrieši. Taču divpadsmit apustuļu izvēle ir drīzāk saistāma nevis ar Jēzus plāniem dibināt nākotnes baznīcu kā institūciju, bet gan ar tieši pretējiem nodomiem. Kopš 20. gadsimta sākuma Jaunās Derības laikmeta pētniecībā dominē viedoklis, ka laikabiedri Jēzu uztvēra nevis kā jūdu mācītāju vai revolucionāru domātāju un aktīvistu, bet kā apokaliptisku pravieti, kas sludināja drīzu Dieva valstības iestāšanos. Jau apmēram 150 gadus pirms Kristus nākšanas sāka izplatīties jūdu apokaliptiskās eshatoloģijas idejas, kuru pamatā bija duālisms, izpratne par Romas impēriju kā ļaunuma iemiesojumu un gaidas uz tuvākajā nākotnē paredzēto nenovēršamo pēdējo cīņu, kurā Dievs uzvarēs ļaunumu, pienāks laiku beigas un iestāsies Dieva valstība.<sup>17</sup> Jēzus un viņa sekotāji pārstāvēja tieši šo jūdaisma atzaru, kā to, piemēram, apliecina Mk 9:1: “Patiesi es jums saku: daži no tiem, kas šeit stāv, nāvi nebaudīs, pirms nebūs redzējuši Dieva valstību ar spēku atnākam.” Arī apustulis Pāvils ticēja, ka Kristū apsolītais laiks jau ir pienācis un otrā atnākšana gaidāma vistuvākajā laikā:<sup>18</sup> “turklāt jūs esat apjautuši šo brīdi, kad ir pienācis laiks mosties no miega, jo pestīšana mums tagad ir tuvāk nekā toreiz, kad sākam ticēt.” (Rom 13:11) Šajā kontekstā ir labāk izprotams, kādēļ Jēzus izvēlējās divpadsmit tieši vīriešu kārtas mācekļus. Jēzus laikā bija atlikušas tikai divas no Izraēla divpadsmit ciltīm, taču vienlaicīgi pastāvēja cerība, ka līdz ar eshatoloģisko piepildījumu un Mesijas atnākšanu tiks atjaunota sākotnējā pilnība, kuras izpausme bija divpadsmit Izraēla ciltis. Tādējādi, izvēloties divpadsmit apustuļus, Jēzus pasludina, ka eshatoloģiskais laiku piepildījums ir tuvu un ka viņš ir nācis sapulcināt kopā visas divpadsmit Izraēla ciltis.<sup>19</sup> Divpadsmit apustuļu simbolismam ir nozīme tikai jūdu kontekstā, pašos kristīgās kustības sākumos; tiklīdz kristīgā vēsts sāka izplatīties ārpus Palestīnas, šim simbolam zuda nozīme un vērtība un pēc viņu nāves divpadsmit apustuļi netika aizstāti ar jauniem apustuļiem, kas turpinātu simbolismu.<sup>20</sup>

## Izmaiņas 20. gadsimta teoloģijā

Tāpat baznīcas attieksmē pret sievieti kopš pašiem kristietības sākumiem dominējis priekšstats, ka viņa ir nepilnvērtīga būtne ar ontoloģisku defektu vai pat nepilnīgs,

17 Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

18 Geoffrey Kirk, *Without Precedent. Scripture, Tradition, and the Ordination of Women* (Eugene: Wipf & Stock, 2016), 50–51, 64.

19 Beck, op. cit., 69; Kirk, op. cit., 42ff; O'Brian, op. cit., 141; Witt, op. cit., 264ff.

20 O'Brian, op. cit., 142.

neizdevies vīrietis un tādēļ sievietei nevar uzticēt mācītājas amatu. Taču ap 20. gadsimta vidu notika svarīgs teoloģisks pavērsiens: uzskats par sievietes ontoloģisko nepilnību izzuda un visas lielākās kristīgās konfesijas apliecināja, ka vīrieši un sievietes pēc savas būtības ir morāli un intelektuāli vienlīdzīgi.<sup>21</sup> Kā atbilde jaunajai teoloģiskajai attieksmei pret sievieti parādījās vairākas jaunas teoloģiskās pozīcijas. Neviena no šīm pozīcijām nepārstāv tradicionālo, gadsimtiem dominējušo viedokli par sievietes būtību, jo noliedz argumentus, kas sakņojās antīkajā idejā par sievietes nepilnīgumu. Viena no jaunajām teoloģiskajām pozīcijām ir atziņa, ka vairs nav nekādu iemeslu liegt ordināciju sievietēm. Otra ir katoliskā pozīcija, kas pamatojas uz sakramentālo principu, balstītu idejā, ka Jēzus izvēlējās divpadsmit apustuļus un visi bija vīrieši. Trešā, konservatīvā protestantiskā pozīcija tagad atzīst, ka vīrieši un sievietes ir vienlīdzīgi savā būtībā, tomēr uzsver, ka katram dzimumam ir sava "loma": saskaņā ar radīšanas kārtību vīrieša loma ir vadīt un būt par autoritāti, kamēr sievietes loma ir pakļauties.<sup>22</sup> Tikai vīrieši drīkst ieņemt vadošus amatus publiskajā sfērā, kamēr sievietes sfēra ir mājas. Kaut arī tiek uzsvērts, ka abi dzimumi viens otru papildina, tomēr pēc būtības šī pozīcija paredz dzimumu hierarhiju. Interesanti ir tas, ka, lai arī sievietes un vīrieši ir vienlīdzīgi un vienīgā atšķirība ir viņu dažādās "lomas" baznīcā, šie lomu radītie ierobežojumi attiecas tikai uz sievietēm.<sup>23</sup> Tikai tāpēc, ka viņas ir sievietes, viņām tiek liegtas zināmas vīriešiem paredzētās "lomas", kamēr vīriešiem netiek liegtas nekādas lomas.

Arguments, ko šodien līdztekus burtiskai Rakstu interpretācijai visbiežāk lieto, liedzot ordināciju sievietēm, tiek balstīts tradīcijā: mūsdienu baznīca nevar ordinēt sievietes, jo pastāv gadsimtiem sena universāla tradīcija neordinēt sievietes un sieviešu ordinācija būtu jaunieviesums. Taču, kā redzam, tradīcija nav bijusi nepārtraukta, jo izpratne par sievieti kā nepilnīgu zemāka līmeņa būtņi mainījās uz "lomu" paradigmu, kas piedēvē katram dzimumam raksturīgas "lomas". Tātad tēze par tradīcijas kontinuitāti un atsaukšanos uz gadsimtiem ilgu baznīcas tradīciju neordinēt sievietes ir problemātiska: ja ir noticis pārrāvums un radušies jauni iemesli tradīcijas uzturēšanai, tā vairs nav sena, bet gan jauna tradīcija. Šajā gadījumā jaunieviesums būtu nevis sieviešu ordinācija, bet gan jaunie baznīcas argumenti, balstīti uz jauno izpratni par atšķirīgām dzimumu "lomām". Ja tradicionālais iemesls, kas neļāva sievietēm tikt ordinētām, vairs nepastāv, tad secinājumam vajadzētu būt, ka sievietes var tikt ordinētas. Ja prakse vēl izskatās tāda pati, bet teoloģija un iemesli šai praksei jau ir citi, tā vairs nav senas tradīcijas uzturēšana.

---

21 Witt, op. cit., 29; O'Brian, op. cit., 138.

22 Witt, op. cit., 33.

23 Ibid., 43-44.



No konservatīvā viedokļa raugoties, var iebilst, ka, lai arī tradīcija pārtrūka, baznīcas nostādnes pamatā ir vēlme turēties pretī sekulārām norisēm sabiedrībā, jo to adaptēšana novestu pie baznīcas liberalizācijas. Kaut arī vienīgais jaunieviesums būtu atteikšanās sievieti uzskatīt par nepilnvērtīgu būtni, baznīcas vēsturē jau ir neskaitāmi piemēri tam, ka pasaulīgā ietekme ir veidojusi gan kristīgās baznīcas formu, gan saturu no pašiem pirmsākumiem. Piemēram, bez pasaulīgajiem grieķu filozofijas izteiksmes līdzekļiem nebūtu bijis iespējams formulēt kristīgo doktrīnu un ticības apliecības. Agrīnā baznīca ietekmējās no pasaules, pārņemot hierarhisko struktūru: no ceļojošas Jēzus sekotāju grupas tā pārtapa vispirms par mājas baznīcu, kas atveidoja pirmajam gadsimtam raksturīgo paplašināto mājas saimi un vēlāk sāka atgādināt Romiešu *familia* veidojumu ar *paterfamilia* kā draudzes galvu.

Jautājums ir arī par to, vai pamatā 20. gadsimta teoloģiskajam pavērsienam uz radikāli atšķirīgu izpratni par sievietes vienlīdzīgo būtību ar vīrieti un tam sekojošo sieviešu ordināciju bija pārmaiņas sabiedrībā ārpus baznīcas vai tomēr pašos Rakstos ir ietverts aicinājums uz vienlīdzību jeb, kā to formulēja Lutērs, uz kristieša brīvību gan no iekšējā, gan ārējā gūsta. 1948. gadā tika pieņemta Vispārējā cilvēktiesību deklarācija, kas apliecināja ikviena cilvēka pamattiesības un vīriešu un sieviešu līdztiesību. Dažkārt konservatīvā baznīca interpretē sieviešu ordinācijas jautājumu kā sekulāru spiedienu ieviest baznīcā sabiedrības pieņemto līdztiesības modeli, jo pretējā gadījumā baznīcai tiks pārņemta diskriminācija un cilvēktiesību pārkāpums. Baznīca aizstāv savu atteikšanos pakļauties sabiedrības spiedienam, norādot, ka ordinācijai nav sakara ar līdztiesību vai pamattiesībām. Taču, lai arī "tiesību" tikt ordinētiem nav ne vīrietim, ne sievietei, sieviešu neordinācijas gadījumā baznīca atsaka ordināciju kādai cilvēku kategorijai tikai tāpēc, ka sievietes pieder pie šīs kategorijas. Argumentējot savu nostāju, baznīca uzskata, ka tikai vīrieši var tikt ordinēti, pateicoties kaut kam, kas ir specifiski raksturīgs tikai vīriešiem, un sievietes tiek izslēgtas kādu tikai sievietēm specifiski raksturīgu īpašību dēļ. Tātad baznīca diskriminē kādus cilvēkus kā kategoriju:<sup>24</sup> vīriešiem kā kategorijai ir tiesības tikt ordinētiem tādā veidā, kādā sievietes kā kategorija nevar tikt ordinētas.

Attiecībā uz ordināciju baznīcai patiešām ir tiesības diskriminēt noteiktas cilvēku grupas: piemēram, neticīgie nevar tikt ordinēti; bērni nevar tikt ordinēti; daudzās baznīcās atklātās viendzimuma attiecībās esošie partneri nevar tikt ordinēti. Taču nevienā no šiem gadījumiem diskriminācija nenotiek tikai tāpēc, ka kāds pieder pie noteiktas grupas, bet gan tāpēc, ka viņam ir defekts, kas specifiski neļauj šim indivīdam tikt ordinētam. Šis defekts var tikt novērsts, un indivīds var tikt ordinēts: neticīgs var kļūt ticīgs, bērni izaug, un aizliegums uz tiem, kas ir attiecībās ar sava dzimuma partneri,

---

24 Witt, op. cit., 15f.

neattiecas uz viņu piederību pie kategorijas, bet gan uz viņu uzvedību, jo seksuālā orientācija kā tāda nav šķērslis ordinācijai. Līdz 20. gadsimta vidum arguments pret sieviešu ordināciju attiecās tieši uz defektu, kas it kā piemīt sievietei: inteligences trūkums, emocionāla nestabilitāte, iracionalitāte un nespēja uzņemties vadošu lomu. Taču šodien lielākās konfesijas ir atkāpušās no uzskata, ka būt sievietei ir defekts. Sievietes netiek diskriminētas tāpēc, ka nespētu mācīt, sludināt, veikt pastorālo padomdošanu vai sakramentālas darbības. Sievietēm tiek liegta iespēja tikt ordinētām, pamatojoties nevis uz viņu morālo nepiemērotību vai fizisko nespēju, bet tikai tāpēc, ka viņas pieder pie noteiktas cilvēku kategorijas.

### **Egalitārisms un tā ietekme uz teoloģiju**

Pats apgalvojums, ka sieviešu ordinēšana ir rezultāts dažādām 20. gadsimta kustībām par līdztiesību, nav precīzs arī no vēsturiskā viedokļa. Jau 12. un 13. gadsimtā valdiešiem, kas bija viena no pirmajām reformatoriskajām kustībām ilgi pirms feminisma rašanās, tika pārņemts tas, ka viņi atļauj sievietēm sprediķot.<sup>25</sup> Arī sekulārais egalitārisms ir nevis 20., bet gan 19. gadsimta kustība: kaut arī sieviešu ordinācijas idejas un sabiedriskā kustība par brīvību un vienlīdzību ir saistītas, to aizsākumi meklējami nevis 20. gs. 60. gados, bet 19. gs. 60. gados, pēc ASV pilsoņu kara (1861–1865). Vergu brīvlaišanai sekoja paaugstināta sabiedrības aktivitāte cīņā par sieviešu tiesībām un balsstiesībām, un pirmie, kas par to iestājās, bija abolicionisti. Ne vienmēr arī pastāv saistība starp sieviešu ordināciju un baznīcas liberalizāciju: pieņemot, ka sieviešu ordinācija novedis pie “geju laulībām”, ir *post hoc ergo propter hoc* jeb loģikas kļūda.<sup>26</sup> Liberālais protestantisms, kura pārstāvji bija, piemēram, Karls Bārts un viņa Konfesionālā baznīca, nostājās opozīcijā nacismu atbalstošajai Vācu kristīgajai baznīcai, taču viņi nekādā gadījumā nebūtu dēvējami par sieviešu ordinācijas atbalstītājiem. Tāpat 20. gs. 60. gados pret rasismu un par pilsoņtiesībām iestājās teoloģiskā liberālisma pārstāvji, bet no tā neizriet, ka katrs, kas atbalsta pilsoņtiesības un ir pret rasismu, ir arī teoloģiski liberāls. Eksistē tradicionālas konservatīvas baznīcas, kas ordinē sievietes, vienlaicīgi apliecinot uzticību baznīcas tradīcijai un Rakstu autoritātei, bet atšķiroties sieviešu ordinācijas jautājumā, taču šīs baznīcas nepārstāv liberālo protestantismu.<sup>27</sup> Ne katrs, kas atbalsta vienu no sociālajām pārmaiņām, piemēram, verdzības likvidēšanu vai cīņu pret nacismu, noteikti atbalstīs arī visas pārējās egalitārisma izpausmes.

---

<sup>25</sup> Beck, op. cit., 244.

<sup>26</sup> Witt, op. cit., 12.

<sup>27</sup> Ibid., 15.

Luteriskā tradīcija pati ir paraugs tam, kā norises ārpus baznīcas ietekmē konfesio- nālo teoloģiju un praksi: kaut arī Mārtiņš Luters iestājās tikai par kristieša garīgo brī- vību, nākamo paaudžu teologi atzina, ka kristieša aicinājums ir iesaistīties arī pasaulīgā cīņā pret nevienlīdzību. Savā darbā “Par kristīga cilvēka brīvību” (1520) Luters runā par iekšējo, garīgo brīvību ticībā un vēlāk publicē “Pret slepkavīgajām zemnieku laupītāju bandām” (1525), nosodīdams 1524.–1525. gada zemnieku karu, kas aizsākās Lutera un reformācijas ideju ietekmē un kurā zemnieki pieprasīja brīvību ar politiskām un ekonomiskām sekām. Taču nākamo paaudžu teologi iebilda Luteram, uzsverot, ka no idejas par kristieša brīvību izriet arī cilvēka personiskā, “pasaulīgā” brīvība, tādēļ būt kalpam un apspiestam ir pretrunā ar kristīgo ticību. It īpaši kopš 19. gadsimta beigām evaņģēlija vēsti aizvien vairāk izprot ne tikai kā tādu, kas apsola personisko pestīšanu, bet arī kā aicinājumu uz vispārējo cilvēku brīvību un vienlīdzību gan likuma priekšā, gan ieviešot likumus praksē.<sup>28</sup> Kopš reformācijas laikiem kristīgā doma ir atkāpusies no Lutera izpratnes par kristieša iekšējo brīvību un atzinusi, ka kristīgā vēsts par brīvību un vienlīdzību attiecas ne tikai uz personisko pestīšanu, bet arī uz pilsoniskām brīvībām, ieskaitot rasu vienlīdzību un vienlīdzību starp dzimumiem. Tāpat kustība par vienlī- dzību un līdztiesību nav sekulāra, bet gan kristīgā ticībā saņūta izpratne par brīvību. Pamatā cīņai par sieviešu ordināciju ir nevis sekulārais egalitārisms, bet gan ideja par kristieša brīvību.

### **Tradicionālās ģimenes koncepts Vecajā un Jaunajā Derībā**

Apgalvojumā “sieviešu ordinācija novedīs pie ģeju laulī- bām” izteiktais uzskats attiecas uz baznīcas tradīciju un tās tālāknošanu: gan sieviešu ordinācija, gan ģeju jeb netradicionālā laulība būtu atkāpe no tradicionālām, Rakstos pamatotām agrāko baznīcas paaudžu vērtībām. Tāpat līdztekus sieviešu neor- dinācijas tradīcijai jāaplūko arī jautājums par tradicionālo ģimeni un laulību. Pastāv plaši izplatīts vispārējs uzskats, ka kristietība aizstāv tradicionālas vērtības un tradicio- nālu ģimeni, kas saņūtas Rakstos un kristīgajā tradīcijā ietvertajās patiesībās. Taču, tuvāk aplūkojot Rakstus un kristīgās tradīcijas veidošanās vēsturi, atklājas, ka, tāpat kā gadījumā ar sieviešu ordināciju, arī attieksmē un izpratnē par tradicionālu laulību un ģimeni nav vērojama kontinuitāte, kas balstītos Rakstos un apustuliskajā tradīcijā. Salīdzinot ar sieviešu ordināciju, kurai var rast piemērus agrīnajā kristietībā un viduslai- kos, “tradicionālā laulība” ir vēsturiski daudz jaunāks koncepts, kuram nav viennozī- mīga pamatojuma ne Rakstos, ne tradīcijā.

---

<sup>28</sup> Witt, op. cit., 13f.

Bibliskajos laulības un ģimenes aprakstos pastāv liela dažādība. Tāpat kā daudzās citās kultūrās, kur dominējošā laulības forma bijusi un ir daudzsievība,<sup>29</sup> kas Rietumeiropā tika aizliegta tikai mūsu ēras 12. gadsimtā,<sup>30</sup> arī no Vecās Derības tekstiem ir redzams, ka senajā Izraēlā daudzsievību,<sup>31</sup> kā arī prostitūciju uztvēra ja ne par normu, tad katrā gadījumā ne par ko amorālu vai nelikumīgu. Var iebilst, ka tie ir izņēmumi un atkāpe no normas, taču Rakstos ne prostitūciju, ne daudzsievību nenosoda ne Dievs, ne tekstu autori, ne citi šo tekstu varoņi. Ābrahāmam un Sārai bija tas, ko šodien sauc par “atvērtu laulību”: tā Ābrahāms vispirms aizdod Sāru lietošanai Ēģiptes faraonam (1Moz 12:11-20), tad filistiešu ķēniņam Abimeleham (1Moz 20:2); Sāra aizlienē savu kalponi Hagaru Ābrahāmam, lai tā iznēsā viņam bērnu (1Moz 16); Ābrahāma un Sāras dēls Īzaks arī uz laiku aizdod savu sievu Rebeku tam pašam Abimeleham (1Moz 26:7); Ābrahāma mazdēls Jēkabs kalpoja Lābanam 14 gadus (1Moz 29), lai tiktu pie divām sievām, Leas un Rahēles, kuras abas vēlāk piedāvā Jēkabam lietošanai un bērnu iznēsāšanai savas kalpones Bilhu un Zilfu. Jozuas grāmatā (2:1) Rahāba, kuru vēlāk Matejs pieskaita Jēzus ciltskokam (Mt 1:5) un kuras mazmazdēls ir ķēniņš Dāvids, ir prostitūta, un tas netika uzskatīts ne par kaut ko nelegālu, ne grēcīgu, ne apkaunojošu. Dāvidam pašam bija vismaz piecas sievas, taču ne tuvu ne tik daudz, cik viņa dēlam Zālamam, kuram piederēja ne vien 700 sievas, bet arī 300 blakussievas jeb konkubīnes (1Kĕn 11:3). Tekstos Zālamana uzvedība tiek nosodīta, taču nevis lielā sievu skaita dēļ, bet gan tādēļ, ka tās lielākoties nāca no citām zemēm, un rezultātā Izraēlā nonāca un tika pielūgtas svešzemju dievības. Arī citi Vecās Derības teksti, it īpaši 3. un 4. Mozus grāmata, kas satur likumus un noteikumus, nevis atbalsta priekšstatu par tradicionālām bibliskām ģimenes vērtībām, bet gan apliecina sievieti kā vīra īpašumu, kura galvenais mērķis ir radīt pēcnācējus.

Vai agrīnā kristietība un Jaunās Derības laikmets radīja aizsākumu tam, kas šodien tiek dēvēts par “tradicionālo ģimeni”? Evaņģēliju teksti un Pāvila vēstules liecina, ka ne Jēzus, ne Pāvils neaicina veidot jaunas kristīgas ģimenes, bet drīzāk atteikties no ģimenes par labu Dieva valstībai. Par galveno iemeslu, kādēļ pirmie kristieši neuzskatīja par svarīgām stabilu ģimenes un draudžu struktūru veidošanu, pieņem šim laikam raksturīgo sabiedrisko un politisko noskaņojumu Palestīnā, kas dzīvoja gaidās uz drīzu Mesijas nākšanu. Jēzus sekotāji, kas viņā redzēja apsolīto Mesiju, cerēja uz eshatoloģisku kosmiska mēroga notikumu, valstības nākšanu un radikālām izmaiņām visās dzīves sfērās. Šīs idejas atspoguļojas evaņģēlijos, kuri apraksta Jēzu kritizējam tradicionālo laulību

---

29 Stephanie Coontz, *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage* (New York: Penguin Books, 2005), 27.

30 *Ibid.*, 124.

31 Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1989), 11.

un ģimeni:<sup>32</sup> piemēram, Lk 14:26 viņš aicināja ienīst tēvu, māti, sievu un bērnus, brāļus, māšas un savu paša dzīvību, kā arī pamest ģimeni, lai sekotu viņam. Citā epizodē Jēzus pat neļauj vienam no saviem sekotājiem apbedīt tēvu (Mt 8:21-22), kas senajā Palestīnā būtu bijis lielākais negods un aizvainojums ģimenes vērtībām.

Tradicionāli par Jaunās Derības pamatojumu laulībai uzskata tekstus, kas atsaucas uz Radīšanas stāsta formulu “tādēļ vīrs atstās tēvu un māti un pieķersies savai sievai, un tie kļūs par vienu miesu” (1Moz 2:24). Laulības īpašais statuss tiek uzsvērts ar aizliegumu šķirties: “Ja kāds savu sievu atlaiž un citu apprec, tas pārkāpj laulību pret to. Un, ja sieva no sava vīra šķiras un apprec citu, tā pārkāpj laulību.” (Mk 10:11-12, kā arī Mt 19:7-9 un Lk 16:18) Tomēr kontekstā ar domu, ka Jēzus sekotāji tuvākajā nākotnē sagaidīja apokaliptisku esošās pasaules galu, kas atnesīs Dieva valstību vēl viņu dzīves laikā vai ļoti drīz, šos tekstus var interpretēt arī citādi, uzsverot nevis ģimenes dibināšanu, bet tieši šķiršanās un otrreizējās laulības aizliegumu. Vienīgais iemesls, lai Jēzus laikā kāds šķirtos, būtu bijusi vēlme apņemt jaunu sievu. Vairāki autori uzsver, ka Jēzus un arī Pāvils iestājās pret šķiršanos tieši tāpēc, lai novērstu otrreizēju apprecēšanos,<sup>33</sup> jo nesaskatīja nepieciešamību pēc laulības vispār. Tūkstošiem gadu laulības galvenais mērķis bija prokreācija.<sup>34</sup> Tāpēc, ka cilvēks ir mirstīgs, laulības uzdevums bija radīt pēcnācējus un turpināt dzimtu. Laulība bija daļa no nebeidzama cikla: sekss, piedzimšana, nāve, satrūdēšana.<sup>35</sup> Daudzās reliģiskajās tradīcijās ir zināms vienkāršākais veids, kā pārtraukt šo ciklu: jāatsakās no tā sākumposma, tātad sekta un jutekliskas baudas, tāpēc askēze ir visplašāk izplatītā prakse daudzās reliģijās. Kā ir teicis Joans Hrizostoms, “kur ir laulība, tur ir nāve” (*De virginitate*, 14.6). Jēzus piedāvāja jaunu veidu, kā pārtraukt šo ciklu, – sludinot, ka mirušie tiks augšāmcelti. Līdz ar to Dieva valstībā laulība un pēcnācēji nebūs nepieciešami, jo gan dzīvie, gan mirušie paši turpinās dzīvot un nāves un satrūdēšanas vairs nebūs. Šādu interpretāciju atbalsta Mk 12:25, “jo, kad tie celsies augšām no mironiem, tad tie nedz precēs, nedz taps precēti, bet tie būs kā eņģeļi debesīs”, kā arī paralēlie teksti Mt 22:30 un Lk 20:36. Tas izskaidro mīklaino atsauci uz eņģeļiem, jo tie tika saprasti ne tikai kā bezdzimuma, bet arī kā nemirstīgas būtnes, kurām nav jādodomā par pēcnācējiem.

Jēzus laikā neaizsākās “tradicionālā ģimene”, tieši otrādi: gaidāmā nenovēršamā Dieva valstības nākšana padarīja nevajadzīgu laulību kā institūciju. Tās vietā Jēzus aicināja uz alternatīvu, izveidojot ceļojošu grupu, kuras locekļus nevienoja ne radniecība, ne laulība. Viņa sekotāji un mācekļi cerēja uz tūlītēju Valstības nākšanu un jaunu

---

32 Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 104.

33 Kirk, op. cit., 44; Martin, *Sex and the Single Savior*, 125–147.

34 Pagels, op. cit., 11.

35 Martin, *Sex and the Single Savior*, 105.

pasauli, kurā īstenosies Dieva vara. Kaut arī Jēzus dzīves laikā tas nerealizējās, pirmās kristīgās draudzes joprojām turpināja uzturēt Valstības gaidas, pastāvot kā alternatīvas, eshatoloģiskas kopienas un veidojumi.

### **Ģimene apustuļa Pāvila un agrīnās kristietības laikā**

Pāvila nostāja bija vēl radikālāka: Pāvils sludināja, ka askētisms ir labākais veids, kā uzturēt miesu šķīstu, lai sagaidītu un pieredzētu augšāmcelšanos.<sup>36</sup> 1Kor 7:8 Pāvils pauž uzskatu, ka ideāli katram kristietim būtu labāk palikt

neprecētam, tāpat kā Pāvilam pašam, taču pieļauj, ka daži ir pārāk vāji un kārību dzīti, tāpēc tādiem ir labāk apprecēties. Pretstatā modernajam baznīcas uzskatam, ka vienīgi laulībā drīkst izpaust savas seksuālās vēlmes un iekāri, Pāvilu vairāk uztrauca nevis tas, kā šīs seksuālās dziņas izpaust, bet gan kā tās apspiest un no tām izvairīties. 1Tes 4:5 Pāvils formulē, ka seksuālā dziņa ir tas, ar ko “deg pagāni, kas nepazīst Dievu”, tāpēc tai jābūt daļai no pasaules, ko kristieši atstājuši pagātnē. Pāvils noteikti nebija mūsdienu “tradicionālās laulības” pamatlicējs, un viņa interesēs nebija turpināt dzimtu, radīt pēcnācējus un dibināt ģimeni. Pāvils deva priekšroku celibātam un askēzei, nevis laulībai kristiešu starpā. Tāpat kā pirmie Jēzus sekotāji, kas pameta ģimeni un pievienojās ceļojošām grupām, arī Pāvila laika kristieši uzskatīja, ka kristīgajai kopienai nevis jāatbalsta ģimene, bet jāstājas tās vietā.<sup>37</sup> Šāds uzskats atspoguļojas autentiskajās Pāvila vēstulēs, taču vēlākajās Pāvilam piedēvētajās vēstulēs sāk parādīties pavisam pretējs viedoklis.

Līdz ar kristīgo ideju plašāku izplatīšanos, jaunu draudžu veidošanos un kristiešu skaita palielināšanos izmainījās kristīgās vēsts saturs, kā arī baznīcas struktūra. Baznīca no kopienas, kuru vieno mesiāniskas cerības, pārtapa par organizētu hierarhisku veidojumu. Vēstulēs kolosiešiem un efeziešiem parādās noteikumi, uz kādiem pamatiem ir jābalsta gan ģimene, gan baznīca: abas ir daļa no pasaules un Visuma struktūras, kuru pārvalda Dievs. Tāpat kā Dievs ir baznīcas galva, vīrietis ir ģimenes galva, kura pakļautībā ir sievietes, bērni un vergi. Šāds baznīcas modelis ļoti līdzinājās ģimenes modelim, kas bija pazīstams Romas impērijā: ģimenes galva ir *paterfamilias*, kurš ir nevis daļa no ģimenes, bet gan stāv atsevišķi no ģimenes un valda pār to. Tāpēc visi noteikumi attiecas uz sievietēm, bērniem, kalpiem un vergiem. Vīriešiem nebija jāzina, kā uzvesties, viņiem bija tikai jāzina, kā panākt, lai pārējā ģimene uzvedas un ievēro noteikumus.<sup>38</sup> Tātad baznīcas tradīcijas veidošanās gaitā ir vērojama pāreja no egalitārisma uz hierarhisku struktūru, kas visvairāk izpaužas pastorālajās vēstulēs. Šīs tendences īpatnība: jo

---

<sup>36</sup> Martin, *Sex and the Single Savior*, 114.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>38</sup> Coontz, *op. cit.*, 79.

hierarhiskāka un strukturētāka kļuva baznīca, jo mazāka loma un vērtība tika atvēlēta sievietēm.<sup>39</sup> Vienlaicīgi tā bija arī atkāpšanās no Jēzus mācības: visa viņa darbība bija vērsta uz to, lai izaicinātu sava laika tradicionālās autoritātes, kamēr vēlāko laiku kristieši darīja tieši pretējo, sludinādami evaņģēliju, kas balstās tradicionālajā hierarhiskajā ģimenes struktūrā.

Paralēli šādam baznīcas modelim, kas veidojās pēc Romas impērijas tradicionālās ģimenes parauga, attīstījās arī cita tendence: askētisms, tuksneša tēvu kustība un monasticisma sākumi. Tas radīja situāciju, kad zināmu laika posmu pastāvēja divi konfliktējoši uzskati: viens, kas aizstāvēja hierarhiskas “ģimeniskās vērtības”, un otrs, kas lielāku nozīmi piešķīra askētismam, vērtējot celibātu augstāk nekā laulību.<sup>40</sup> Šis konflikts sasniedza kulmināciju ar Joviniānu (m. 405), kristīgā askētisma pretinieku: pēc Joviniāna domām, laulības institūcija nav mazāk svarīga kā celibāts un abi ir vienlīdzīgi ceļi pie Dieva. Šāds uzskats – ka laulībai ir vērtība izaugsmē pretī Dievam – tika pasludināts par herēzi, ko nosodīja svarīgākie un ietekmīgākie tālaika Baznīcas tradīcijas veidotāji, kā Džeroms, Ambrozijus un Augustīns. Mūsdienās šķiet dīvaini, ka tie, kas runā par tradicionālām kristīgām ģimenes vērtībām, uzsver, ka viņi ir īstenie kristīgās tradīcijas uzturētāji un turpinātāji, kaut arī pirmajos kristietības gadsimtos šāds viedoklis tika atzīts par herēzi.<sup>41</sup> Tāpat arī joprojām pastāv mīts, ka laulības svētīšana baznīcā ir notikusi kopš baznīcas sākumiem, tomēr ne Romas impērijā, ne pašā baznīcā pirmo tūkstoš gadu laikā tāds rituāls nepastāvēja: lai uzskatītu laulību par faktiski noslēgtu, pietika ar abu pušu neoficiālu piekrišanu, uzsākot kopdzīvi.<sup>42</sup> Tikai 16. gadsimtā protestanti iebilda pret katoļu baznīcas nostāju, ka laulība būtu nevērtīgāka par celibātu, un slēdza klosterus. Taču Trento koncils (1545–1563) protestantu idejas pasludināja par anatēmu un turpināja izcelt celibāta pārākumu pār laulību.<sup>43</sup> Tātad faktiski lielāko daļu no kristietības vēstures augstākā vērtība bija celibāts, nākamā pakāpe – šķīstība un atturēšanās laulības ietvaros<sup>44</sup> un viszemākā – aktīva seksualitātes izpausme laulāto starpā, kas šodien tiek dēvēta par ideālu tradicionālai kristīgai izpratnei par laulību.

Teologs un Jaunās Derības laikmeta pētnieks Deils Martins (*Dale B. Martin*) šo ideoloģiju, kuru modernie kristieši pieprasa atzīt par tradicionālo un biblisko pozīciju, dēvē par “ģimenes elkdievību”.<sup>45</sup> Martins norāda – ja tiešām pievēršas Rakstiem un tradīcijai,

---

39 O'Brian, op. cit., 142f.

40 Martin, *Sex and the Single Savior*, 116.

41 Ibid., 18.

42 Coontz, op. cit., 2.

43 Ibid., 132ff.

44 Pagels, op. cit., 29.

45 Martin, *Sex and the Single Savior*, 122.

tad kļūst redzams, ka doma par “tradicionālo ģimeni” ir pilnīgi pretēja Jēzus mācībai, evaņģēliju autoru uzskatiem, Pāvilam, kā arī vairumam kristīgo autoritāšu, baznīctēvu un svēto. Tēze par tradicionālo ģimeni un tās dievināšana un pielūgšana nav saistīta ar kristīgo tradīciju un atspoguļo radikālu un ļoti nesenu jaunievedumu kristīgajā mācībā un ētikā. Nukleārās ģimenes ideoloģiju ir kritizējis arī Karls Bārts, kurš norāda, ka bauslis “mīli savu tuvāko”, izpaužoties kā mīlestība pret vistuvākajiem ģimenes locekļiem, patiesībā nozīmē šī baušļa noliegumu, jo šī mīlestība ir “uz savu ģinti vērsti slinki kūtrs vēlīgums” (*indolent peace of clannish warmth*), kas vienlaicīgi demonstrē vēsu vienaldzību pret visiem citiem.<sup>46</sup> Bārta izpratnē Jēzus un Pāvils māca, ka baznīcai jābūt nevis vietai, kur pulcējas nukleāras ģimenes, bet jākļūst par patvērumu un ģimeni tiem, kam tās nav.

### Mīts par “tradicionālo laulību”

Mīts par “kristīgas laulības tradīciju” ir tikai daļa no plašākas mitoloģijas par “tradicionālo ģimeni”. Vēsturniece Stefānija Kunca (*Stephanie Coontz*) to dēvē par “nostalģiju pēc pagātnes, kas nekad nav bijusi”.<sup>47</sup> Viņas galvenā tēze ir tā, ka modernā, uz mīlestību balstītā laulība, kādu to pazīstam šodien un ko esam nodēvējuši par “tradicionālo laulību”, ir apgaismības laikmeta produkts un nevis gadu tūkstošiem sena tradīcija. Līdz 18. gadsimta beigām laulība bija darījums, kuras mērķis bija ekonomisku un politisku apsvērumu dēļ apvienot divas dzimtas, nevis divus indivīdus.<sup>48</sup> Savstarpējas jūtas varēja būt pozitīva piedeva, bet ne iemesls stāties laulībā. Svarīgāka par individuālajām vēlmēm un jūtām bija nepieciešamība veidot saites starp vairākām dzimtām, iegūt jaunus radniekus un radīt pēcnācējus kā darbaspēka papildinājumu. Pateicoties laulībai, tika paplašinātas ietekmes sfēras, nodrošināti jauni resursu avoti un veidotas saites un alianses starp iepriekš svešām vai naidīgām cilvēku kopām. Līdz 18. gadsimtam laulība tika uzskatīta par pārāk svarīgu ekonomisku un politisku pasākumu, lai to balstītu tikai uz divu cilvēku brīvo gribu, it īpaši tad, ja tās pamatā ir tik nenoturīga un neracionāla lieta kā mīlestība.

To, ko mūsdienās uzskata par “tradicionālo laulību”, Bernards Šovs apraksta šādi: laulība ir institūcija, kas saved kopā divus cilvēkus, kurus pārņēmusi viena no vismežonīgākajām, neprātīgākajām, maldinošākajām un pārejošākajām kaislībām; no viņiem pieprasa zvērēt, lai abi turpina turēties šajā satrauktajā, nenormālajā un mokošajā

46 Karl Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 551, citēts pēc Dale B. Martin, *Biblical Truths. The Meaning of Scripture in the Twenty-first Century* (New Haven: Yale University Press, 2017), 342.

47 Sk. Stephanie Coontz, *Marriage un The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, revised and updated edition (New York: Basic Books, 2016).

48 Coontz, op. cit., 25.



stāvoklī, līdz kamēr nāve viņus šķirs.<sup>49</sup> Šī tradīcija, ka laulība ir mīlestībā balstīta divu indivīdu savienība, nevis kontrakts, kas noslēgts, balstoties vēlmē paplašināt ģimeņu koalīcijas un īstenot politiskas vai ekonomiskas intereses, radās tikai 18. gadsimta beigās. Apgaismības idejas izcēla indivīda vērtību un izvirzīja tēzes, ka ikviens ir apveltīts ar vienlīdzīgām un neatņemamām tiesībām uz dzīvību, brīvību un cilvēka cieņu, tāpēc arī uz laulību sāka raudzīties kā uz savstarpēju personisku un privātu attiecību izpausmi. Pirmais solis uz laulības īpašo statusu bija celibāta noliegšana un klosteru slēgšana reformācijas periodā. Pakāpeniski kopš reformācijas laika aizvien biežāk par sociālu normu sāka kļūt partnera brīva izvēle, līdz apgaismības laikmetā par laulības galveno iemeslu kļuva mīlestība.<sup>50</sup> Šī jaunieviesuma pretinieki neticēja, ka uz jūtām balstīta laulība var ilgi noturēties, un paredzēja laulības kā institūcijas sabrukumu. Kritiķi uzskatīja, ka uz jūtām balstītas divu cilvēku savienības izjauks sabiedrisko un morālo kārtību, kā arī uztraucās, ka tad, ja laulībā vīrietis un sieviete būs vienlīdzīgi, sievietes sāks sev pieprasīt vienlīdzīgas tiesības arī citās sabiedriskās dzīves sfērās.<sup>51</sup> Izmaiņas laulības institūcijā 20. gadsimta beigās pierāda, ka viņiem bija zināma taisnība.

Tomēr 19. gadsimtā tas vēl nenotika, jo apgaismības laikmetam sekoja reakcionāras pārmaiņas, tajā skaitā burtisks interpretējums domai par visu cilvēku “brālību”, attiecinot vienlīdzību tikai uz vīriešiem.<sup>52</sup> Karalienes Viktorijas laikmeta liecības un 19. gadsimta romantiskā literatūra atspoguļo jaunu ģimenes modeli un jaunas attiecības starp dzimumiem. Laulības jomā, kaut arī sieviete vairs netika uztverta par zemāku un vīrietis par pārāku būtni, tomēr izveidojās uzskats, ka abi “pēc dabas” ir tik ļoti atšķirīgi, ka pieder dažādām sfērām: vīriešu sfēra ir aktīvā ār pasaule, kamēr sievietes sfēra ir mājas. Sievietēm piemērot unikāla morāla vērtība, kas jāsargā no aktīviem ekonomiskiem un politiskiem satricinājumiem, tāpēc viņai jāizvairās no vīriešu aktivitātes sfēras. Tādējādi sieviešu izslēgšana vairs nebija viņu nepilnības dēļ, bet it kā cieņas apliecinājums un sievietes īpašo talantu atzīšana. Radusies laikmetā, kas sekoja apgaismībai, šī jaunā teorija par dzimumu atšķirībām (saskaņā ar to vīrieši pārstāv aktīvo un racionālo, bet sievietes – dzīves cilvēcisko un žēlsirdīgo aspektu) arī postulēja, ka bez stāšanās laulībā ikviens ir nepilnīgs.<sup>53</sup> Tikai apvienojot abus pretstatus, abas atšķirīgās sfēras kopā laulībā, veidojas perfekts, ideāls veselums.

Vēsturiskajā ziņā šim radikāli jaunajam uzskatam par romantiskā mīlestībā balstītu laulību, kas radās līdz ar apgaismību un ieguva savu izsmalcināto formu 19. gadsimtā,

---

49 Coontz, op. cit., 15.

50 Ibid., 306.

51 Ibid., 149.

52 Ibid., 153.

53 Ibid., 156.

jau no aizsākumiem bija raksturīgas nestabilitātes iezīmes, kas to sāka vajāt vēlāk, it īpaši 20. gadsimta beigās. Tās pašas īpašības, kas padarīja laulību pieņemamāku attiecību ziņā, vienlaicīgi iedragāja laulības kā institūcijas pamatus.<sup>54</sup> Tā kā iepriekšējo tūkstošu gadu laikā viens no galvenajiem laulības iemesliem bija bērnu radīšana dzimtas turpināšanai un darbaspēka papildināšanai, parādījās izmaiņas bērnu tiesību jomā, kas postulēja, ka bērni ir jāaudzina, nevis jāizmanto kā lēts darbaspēks. Līdz ar ideju par laulību kā divu saderīgu cilvēku savienību, kas balstīta mīlestībā, radās jautājums par laulības šķiršanu – ko darīt, ja šī saskaņa vairs nepastāv? Un, ja attiecību kvalitāte ir svarīgāka nekā laulības kā institūcijas ekonomiskās un politiskās funkcijas, vai neprecētu cilvēku mīlestība ir mazāk svarīga par formālu laulību, ko uztur ekonomisku apsvērumu dēļ? Tā kā par pieņemamu sāka uzskatīt tikai laulību mīlestības dēļ ar domu, ka visu citu veidu laulība nav morāla, radās nepieciešamība mainīt likumus, lai sievietes, kuras neatrod saderīgu partneri, drīkstētu strādāt un sevi uzturēt, nestājoties laulībā vienīgi ekonomisku iemeslu dēļ. Šie un citi no modernā laulības modeļa izrietošie jautājumi bija sākums vēlākām izmaiņām laulību likumdošanā, tajā skaitā arī kustībai par vien dzimuma laulību atzīšanu, kuras aizstāvji argumentēja, ka, ja laulības pamatā ir mīlestība, tad nav iemesla to reducēt tikai uz laulību starp vīrieti un sievieti.

Līdz ar industriālo revolūciju vēl vairāk izmainījās ģimenes modelis, jo palielinājās to sieviešu skaits, kas strādāja algotu darbu ārpus mājas. Šajā laikā aizvien lielāku ietekmi guva idejas par sieviešu līdztiesību un personisko brīvību, pārvēršoties politiskā kustībā, un rezultātā 20. gadsimta sākumā dzimumu segregācijas sistēma sāka ļodzīties. Divi pasaules kari un ekonomiskā depresija radīja jaunas izmaiņas abu dzimumu attiecībās, taču līdz ar pēckara ekonomisko uzplaukumu sekoja unikāls periods, kas uz laiku apturēja vēsturiskos sasniegumus emancipācijas jomā un radīja īslaicīgu jaunu laulības modeli, ko mūsdienās uztver kā “tradicionālo laulību”. Šis modelis bija rezultāts 150 gadus ilgam procesam, kurā par ideālu bija kļuvusi mīlestībā pamatota laulība, vīrietis kā maizes pelnītājs un sieviete kā pavarda uzturētāja. Taču 20. gs. 50. gadu Rietumu pasaules “tradicionālās laulības” modelis nepastāvēja ilgi un sabruka 20. gs. 60. un 70. gados.<sup>55</sup> Arvien pieauga strādājošo sieviešu skaits, un izmaiņas politikajā un sabiedriskajā dzīvē transformēja arī attiecības. Jo vairāk sieviešu strādāja ārpus mājas, jo vairāk darbs, nevis ģimene kļuva par sievietes identitātes noteicēju. 20. gs. 70. gadu izmaiņas sieviešu nodarbinātībā, pieaugošais izglītības līmenis sievietēm, pilsoņtiesību kustības un kontracepcijas līdzekļu plaša pieejamība radīja augsni izmaiņām likumos, kas definēja laulību kā divu vienlīdzīgu indivīdu savienību.<sup>56</sup> Pilsoņtiesību kustība, kas

---

54 Coontz, op. cit., 8.

55 Ibid., 247.

56 Ibid., 250ff.

aizsākās kā cīņa par vienlīdzīgām cilvēka pamattiesībām neatkarīgi no rases, rosināja domāt arī par laulību kā par vienu no cilvēka pamattiesībām, kuras pamatā būtu brīva partnera izvēle. Kaut arī pieņemtie likumi sākotnēji vērsās tikai pret diskrimināciju laulībā attiecībā uz rasi, šie principi ir pamatā vēlākajā likumdošanā atzītām tiesībām uz viendzimuma laulībām.

Pretēji apgaismības laikmeta laulības kritiķu paredzējumiem, laulība kā institūcija nav beigusī pastāvēt, taču ir mainījies tās saturs. Kunca salīdzina procesus baznīcā kā institūcijā un laulībā kā institūcijā: tāpat kā baznīca, zaudējusi vienīgās oficiālās reliģijas statusu daudzās valstīs, spēja mainīties un piesaistīt cilvēkus baznīcai citu iemeslu dēļ, nekā tas notika iepriekš, arī laulība, kurā šodien izlemj stāties no pagātnes atšķirīgu apsvērumu dēļ, piesaista uz jauniem pamatiem un noteikumiem; tomēr abas institūcijas joprojām saglabā savu nozīmi sabiedrībā.<sup>57</sup> Laulību mūsdienās uztver kā vienlīdzīgas partnerattiecības, kas piepilda emocionālās un seksuālās vēlmes, un tas ir divus gadsimtus ilga procesa rezultāts.<sup>58</sup> Jaunās vērtības un sociālās normas, kas radušās divu gadsimtu laikā, ir pārdefinējušas laulību, un, tāpat kā industriālā revolūcija, kas noteica izmaiņas visās dzīves jomās, arī šis process ir neatgriezenisks.

**Netradicionālā laulība** Tāpat laulības forma un modelis mainās līdz ar ekonomiskajām, politiskajām, ideoloģiskajām un sabiedriskajām pārmaiņām. Kunca uzskata, ka šodienas prasība pēc līdztiesīga statusa viendzimuma laulībām ir neizbēgams rezultāts iepriekšējai revolūcijai heteroseksuālajā laulībā, kas aizsākās ar apgaismības laikmetu un pasludināja mīlestību kā laulības pamatu.<sup>59</sup> Tieši šo procesu dēļ laulība zaudēja stabilitāti: šķiršanās, nepilnas ģimenes, neprecēto kopdzīve (un jo īpaši progress kontracepcijā un tās ietekme uz seksuālajām attiecībām, laulību, ieņemšanu un bērnu iznēsāšanu) ir izmainījuši laulības lomu un nozīmi sabiedrībā. Tie paši cēloņi, kas radīja moderno, mīlestībā balstīto “tradicionālo ģimeni”, galu galā radīja arī netradicionālo: nepilnas ģimenes, ģimenes bez bērniem, kopdzīvi bez laulības, ģimenes ar bērniem no iepriekšējām laulībām un arī viendzimuma laulību.

Izteikumi, ka sievietes ordinēšana ir solis uz geju laulību atzīšanu, norāda uz vairākiem pieņēmumiem: pirmkārt, ka “geju laulības” ir netradicionāla laulības forma, pretēja “tradicionālajai kristīgai laulībai”, otrkārt, ka “tradicionāla laulība” ir balstīta stabilās vērtībās, kamēr viendzimuma attiecību pamatā ir tikai jūtas, un, treškārt, ka homoseksualitāte ir grēks un baznīca neatbalstīs grēku. Pirmkārt, kā redzams no

---

57 Coontz, op. cit., 280.

58 Ibid., 306.

59 Ibid., 274.

laulības vēstures pārskata, “tradicionāla laulība” nav tradicionāla – labākajā gadījumā tā ir radusies 19. gadsimtā; nukleāra ģimene kā vispārpieņemts modelis izveidojās tikai pēc Otrā pasaules kara. Līdz tam par tradicionālu ģimeni bieži uzskatīja paplašinātu saimi, un līdz 12. gadsimtam Eiropā nebija sveša arī daudzsievība. Ne Jēzus, ne Pāvils neaizstāv tradicionālo ģimeni, bet gluži otrādi – vērsas pret to, un vēlākos gadsimtos augstākā kristīgā vērtība bija askētisms un celibāts, nevis laulība. Otrkārt, “tradicionāla laulība”, kādu to grib redzēt tās aizstāvji, balstās uz jūtām un mīlestību un ir modernā laikmeta jaunieviešums. “Tradicionālo laulību” nevar pretstatīt netradicionālajai “geju laulībai”, kuras rezultātā nerodas pēcnācēji “tradicionālā” veidā un kura, kā bieži tiek argumentēts, ir balstīta “tikai uz jūtām”, nevis stabilām vērtībām, jo patiesībā šī modernā “tradicionālā laulība” pati ir netradicionāla, tādēļ ka balstās uz vēsturiski nesenu fenomenu – uz jūtām kā laulības pamatu. No šī viedokļa nav iemesla vienu modernas ģimenes veidojumu uzskatīt par tradīciju, bet citu – par netradicionālu, jo abas ir netradicionālas. Tāpat kā sieviešu ordinācija nav pretrunā ar seno tradīciju, tikai jauno, arī “geju laulības” ir pretrunā tikai ar jauno, moderno ģimenes tradīciju, tāpēc nevar apdraudēt neesošu senu tradīciju.

Treškārt, galvenais arguments baznīcas nostājai pret viendzimuma laulībām ir tas, ka homoseksualitāte ir grēks. LELB uzskata, ka viendzimuma pārus nedrīkst laulāt baznīcā tādēļ, ka “Dieva Vārds homoseksuālu dzīves veidu uzskata par grēku, bet grēks bez tā nožēlas un piedošanas ved pie mūžīgas iznīcības”<sup>60</sup>. Dieva Vārds, kurš atklājas Jaunās Derības tekstos, atspoguļo tradicionālos grieķu-romiešu sabiedrības uzskatus un kultūrvīdi, kuros viendzimuma seksuālās attiecības tika uzskatītas par pret dabiskām, bet ne grēcīgām. Tā kā no sievietes kā no nepilnīgas būtnes, kas pēc dabas noliktās kārtības ir zemāka par vīrieti, sagaidīja pakļaušanos vīrietim, tad situāciju, kurā viens vīrietis pakļaujas otram, saredzēja kā pret dabisku. Pāvils savos izteikumos ir salīdzināms ar citiem grieķu-romiešu autoriem, ieskaitot Aristoteli, kas runā par “pretdabiskām vēlmēm”, jo pēc “dabiskās” kārtības vīrietis seksuāli izpaužas kā tas, kurš iekļūst, tādēļ būt par to, kurā iekļūst, ir uzskatāms par sevis pazemošanu, labprātīgi uzņemoties zemāko, sievietēm paredzēto lomu.<sup>61</sup> Saskaņā ar šo redzējumu, dabā, kur viss ir pakārtots cits citam, vīriešiem ir piešķirta aktīvā, bet sievietēm pasīvā loma, tādēļ šīs hierarhijas apvērsums ir pret dabisks. Pāvils par pozitīvām neuzskatīja nekādas no pasaulīgajām iekārēm un kaislībām, ieskaitot laulāto starpā,<sup>62</sup> vienmēr norādīdams tieši uz pretēju mērķi – jebkādu kaislību apslāpēšanu, jo kaislības Pāvila izpratnē novērs no Kristus.

---

<sup>60</sup> Vanags, *ibid.*

<sup>61</sup> Martin, *Sex and the Single Savior*, 58.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 59.

Vēl viena problēma ar jebkuru bibliisko tekstu izmantošanu homoseksualitātes nosodīšanai ir tā, ka piedēvēt Pāvilam viedokli par dzimuma identitāti, kuras koncepts nebija pazīstams pirmā gadsimta Romas impērijā, ir anahronisms, jo vēsturi un tās notikumus nevar vērtēt no mūsdienu skatpunkta. Ne Vecās, ne Jaunās Derības autoriem nebija izpratnes par “homoseksualitāti” vai jebkādu seksuālo orientāciju – jēdzieniem, kas pirmo reizi parādījušies 19. gadsimta beigās un izveidojušies līdz ar modernās psiholoģijas un socioloģijas nozaru attīstību. Arī šeit, tāpat kā attiecībā uz sieviešu ordināciju, nav nepārtrauktas senas tradīcijas, kas balstītos Rakstos. Tikai 19. gadsimtā tika definēts jēdziens “homoseksualitāte”, un izmantot Rakstu vietas, kurām ir cits konteksts, izpratne un pasaules redzējums, nozīmē aizsākt jaunu tradīciju, nevis balstīties Rakstos pamatotā senā kristīgā tradīcijā.

## Secinājumi

Analizējot kontekstus, kuros veidojās baznīcas attieksme gan pret sievieti, gan pret viendzimuma attiecībām, patiešām var saskatīt saikni starp sieviešu ordināciju un “geju laulībām”: abi ir daļa no senā uzskata par vīriešu pilnvērtību un sieviešu nepilnvērtību. Gan agrākajam baznīcas viedoklim par sievietes ontoloģisko defektu, kas liedz viņai tikt ordinētai, gan joprojām pastāvošajam priekšstatam, ka homoseksualitāte ir “pretdabiska” un tādēļ grēcīga, ir pamatā izpratne par “dabisku” hierarhiju pasaules un Visuma uzbūvē. Saskaņā ar to sieviete, kā arī vīrietības ideālam neatbilstošs vīrietis ir zemākas, nepilnvērtīgas būtnes. No šī viedokļa LELB patiešām turpina senu tradīciju, kuru citas baznīcas jau ir pārtraukušas. Tāpat arī var secināt, ka tradīcija, ko baznīca sauc par nepārtrauktu, patiesībā nav bijusi nepārtraukta. Rodoties jaunām teoloģiskām nostājām, kas apliecina, ka ne sieviete, ne homoseksuāli orientētas personas nav ontoloģiski nepilnīgas, baznīca nāk klajā ar jaunu atbildi, aizsākot jaunu tradīciju, taču turpina uzstāt, ka ievēro senu, apustuliskā ticībā balstītu tradīciju. Nenoliedzami, ir Rakstu vietas, ko var interpretēt kā aizliegumu sieviešu ordinācijai un “geju laulībām”. Taču, ja raugās no tradīcijas viedokļa, atsaukšanās uz senu tradīciju šajos jautājumos ir problemātiska. Pareizāk būtu atzīt, ka LELB nostāja attiecībā uz netradicionālo (sieviešu) ordināciju un netradicionālo (viendzimuma) laulību balstās modernā konservatīvā nostājā un Rakstu interpretācijā, bet ne senā apustuliskā baznīcas tradīcijā.

## SUMMARY

### **Will women's ordination lead to gay marriage? Unconventional ordination and unconventional marriage**

Evangelical Lutheran Church of Latvia, together with other conservative Christian churches and theologians, asserts that the ordination of women will inevitably and logically lead to embracing same-sex marriage by the church. While the objections to the ordination of women are based on arguments from both scripture and tradition, my paper focuses exclusively on the aspect of tradition, addressing its beginnings, sources, claims to continuity, as well as the correlation of the non-ordination of women to same-sex marriage. Since the statement that the ordination of women will result in acceptance of same-sex marriage pertains both to the issue of traditional or male-only ordination and the issue of traditional or the opposite-sex-only marriage, my paper has two parts: the first part questions the concept of "traditional" ordination that excludes women because of their gender, and the second part deals with the idea of "traditional" marriage and the church's opposition to same-sex marriage as a deviation from tradition. Common to both traditions of exclusion is their adherence to the ancient concept of a hierarchical understanding of the relation between men and women, rooted in preindustrial socioeconomic structures and located in assumptions of ontological inferiority of some men and all women. Because the view of ontological inferiority is no longer relevant today and has been abandoned by the church, the argument that the church can deny ordination to women based on the apostolic tradition is questionable. The tradition of ordination has been neither continuous nor consistent, therefore using the argument from tradition to justify non-ordination of women and also to condemn same-sex marriage is problematic and contrary to the new theological understanding of the equality of men and women within the diversity of the church as the one body of Christ.

# CELŠ

NR. 72, 2021

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds  
Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050  
[www.apgads.lu.lv](http://www.apgads.lu.lv)



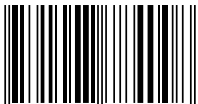
# LATVIJAS UNIVERSITĀTE

---

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes zinātniskā žurnāla “Ceļš” 72. numurā atrodami raksti par dažādām ar reliģijas problemātiku saistītām tēmām:

- Sieviešu ordinācija Latvijas luterānismā
- Sievietes-mistiķes viduslaikos
- Ārmisija Latvijas luterānismā pirms Pirmā pasaules kara
- Latvijas luterānisma sovetizācija
- Halucinogēno vielu lietojums sūfismā
- Teoloģiskas refleksijas par ekoloģiju
- Starpetniskā izlīguma prakses Latvijas baptismā
- Baptistu mācītāja V. Molčanova sprediķu analīze
- Sociālās zinātnes un Bībele

ISSN 1407-7841



9 771407 784008 >

15 >

