

NR. 74

CEĻŠ

2023

THE WAY



LATVIJAS UNIVERSITĀTES

tēoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ

NR. 74
2023

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

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

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Issues of the journal *Ceļš / The Way* have been included in EBSCO databases.

Žurnāls “Ceļš” sagatavots Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē.

The journal *Ceļš / The Way* has been prepared at the University of Latvia, Faculty of Theology.



Žurnāls “Ceļš” publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0)

The journal “Ceļš” is an open access journal licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Latviešu valodas redaktore **Agita Kazakeviča**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Maketētāja **Ineta Prīga**

Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**

Iekšlapu dizaina autore **Ilze Stikāne**

© Kristīna Ēce, Aleksejs Gaļperns, Diāna Hristenko, Aira Līcīte, Linards Rozentāls, Arta Skuja, Rota Stone, Gunita Tālberga, Andra Fernāte, Jānis Plaudis-Ezernieks, 2023

© Latvijas Universitāte, 2023

ISSN 1407-7841 (Print)

ISSN 2592-9356 (Online)

<https://doi.org/10.22364/cl.74>

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 HANOVŠ, *Dr. art.*, Latvijas Mākslas akadēmija

RALFS KOKINS, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

MĀRTINS PĒRSIJS (PERCY), *Ph. D.*, Harisa Mančestras koledža (*Harris Manchester College, University of Oxford*), 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.*, Virčburgas Universitāte
(*Universität Würzburg*), Vācija

SATURS

Zinātniskie raksti / Research articles

KRISTĪNA ĒCE	6
Skolotājas un miera meklējumi misijas laukos – gadījumu izpēte no Latvijas	
Female teachers and search for peace in mission fields – case studies from Latvia	
ALEKSEJS GAĻPERNS	23
<i>Wirkungsgeschichte</i> izmantošana Bībeles pētniecībā: priekšrocības un trūkumi	
Application of <i>Wirkungsgeschichte</i> in biblical studies: Advantages and disadvantages	
DIĀNA HRISTENKO	37
Wartime decisions lead to peacetime problems: Leadership of the Lutheran Churches in Baltic states, 1944–1949	
Kara laika lēmumi, miera laika problēmas: Baltijas luterāņu baznīcu vadība 1944–1949	
AIRA LĪCĪTE	53
Trīs savienoti teoloģiski “lielumi”: radīšana, Jēzus, Svētais Gars	
Three interconnected theological entities: Creation, Jesus, the Holy Spirit	

LINARDS ROZENTĀLS

69

Tilmaņa Hāberera “Pestīšana 7.0” koncepts
rokgrupas “U2” dziesmā “Greisa” (*Grace*) un kinofilmā
“Visvarenais Brūss” (*Bruce Almighty*)

Tilmann Haberer’s concept of “Salvation 7.0” in the song
“Grace” by rock band “U2” and the film “Bruce Almighty”

ARTA SKUJA

77

Deciphering a Metaphor: Jeremiah 31:22 and various
interpretations

Metaforas šifrs: Jeremijas 31:22 interpretācijas iespējas

ROTA STONE

92

Kovida teoloģija: trīs pieejas

COVID theology: Three approaches

GUNITA TĀLBERGA, ANDRA FERNĀTE

107

Spirituality and pre-spirituality in the created world

Garīgums un pirmsgarīgums radītajā pasaulē

Tulkojumi / Translations

JĀNIS PLAUDIS-EZERNIEKS

130

Kaut kas par neko tumsā

Something on nothing in darkness

<https://doi.org/10.22364/cl.74.01>

Mg. missiol., Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

KRISTĪNA ĒCE

SKOLOTĀJAS UN MIERA MEKLĒJUMI MISIJAS LAUKOS – GADĪJUMU IZPĒTE NO LATVIJAS¹

19. gadsimta beigās sievietes misionāres no Latvijas varēja kalpot misijā kā skolotājas un līdz ar to bija iesaistītas Evaņģēlija sludināšanā saviem skolas bērniem un viņu vecākiem. Divu šādu sieviešu – Hildegardes Procelas (*Hildegard Prozell*), kas kalpoja Tamilnādā Indijā, un Augustes Vietniekas, kura kalpoja Sumatras salā Indonēzijā, – gadījuma izpētē tiks aplūkotas viņu rūpes, bažas un pārdomas par mieru. Viņas abas meklēja Dieva mieru savā aicinājumā un kalpošanā. Viņas abas centās parādīt Dieva mīlestību un mācīt mieru bērniem, kurus viņas izglītoja, kā arī viņu vecākiem. Viņas parādīja, cik svarīgs bija miers misionāru savstarpējo attiecību jomā. Šajā laikā Krievijas impērijas rietumu daļā dominēja vācbaltiešu vadītā luterāņu baznīca un sievietēm bija ļoti maz iespēju

¹ Pētījums veikts ar projekta „LU doktorantūras kapacitātes stiprināšana jaunā doktorantūras modeļa ietvarā” Nr. 8.2.2.0/20/1/006 atbalstu.

iesaistīties draudzes kalpošanā. Misionāra darbs līdz ar to deva iespēju tā laika Latvijas teritorijā esošajām sievietēm atsaukties Dieva aicinājumam un iesaistīties kalpošanā.

Darbā tiek izmantota vēsturiskā salīdzinošā metode, analizējot, kā misijas ideja attīstījās Procelas un Vietniekas dzīvē viņu īpašajos vēsturiskajos apstākļos un kā viņu misijas darbā parādās miera jēdziens, kā arī kontentanalīze, meklējot atslēgas vārdus, piemēram, “misija”, “skolotāja”, “miers” utt. viņu vēstulēs un tekstos par viņām. Turklāt jāņem vērā tas, kas tekstā nav skaidri minēts, jo dažkārt atslēgvārdu trūkums var būt tikpat svarīgs kā to esamība. Hermeneitiskā metode tiek izmantota, lai interpretētu pašu misionāru tekstus, kā arī tekstus par viņām, skatot tos vēsturiskā, kultūras un teoloģiskā kontekstā. Galvenie pētījuma avoti ir Leipcigas misijas *Franckesche Stiftungen Halle* un Barmenes / Reinas misijas VEM Vupertālē arhīva materiāli. Daudzas balsis ir zudušas Latvijas misijas vēsturē. Darba mērķis ir pētīt, kā misionāres no Latvijas papildīja savu aicinājumu kā misijas skolotājas un kādi bija viņu apsvērumi, domājot un rakstot par mieru dažādās jomās misijas laukā.

Sieviešu misionāru kalpošanas vēsturiskais un teoloģiskais konteksts

Šajā laikā sievietes misionāres no Latvijas varēja kalpot misijā kā skolotājas, tāpēc iesaistījās Evaņģēlija sludināšanā saviem skolas bērniem un viņu vecākiem. Kopumā luterāņu baznīca Latvijas teritorijā uz dažādiem misijas laukiem laikā no 1896. līdz 1940. gadam spēja nosūtīt deviņas sievietes misionāres. Lielākā daļa no viņām strādāja par skolotājām. Lai saprastu viņu kalpošanu, vispirms ir jāpievērš uzmanība teoloģiskajam kontekstam. Lielbritānija pirmās sievietes kā misionāres sūtīja jau 17. gadsimta vidū, taču tās bija misionāru sievas.² Neprecētas sievietes bija liels izņēmums, tomēr tādas jau darbojās 19. gadsimta sākumā³, kas bija krietnu laiku, pirms to darīja vācu misijas biedrības. Tā kā misionāres no Latvijas teritorijas kalpošanā sūtīja vācu misijas biedrības, tad īsumā tiek dots vācu misiologu Gustava Varneka, Teodora Kristlība un Augusta Šreibera rakstītais par sievietēm misijā.

Gustavs Varneks

Gustavs Varneks (*Gustav Adolf Warnek*, 1834–1910) pirmais rakstīja par misijas darbu vācu valodā un tiek uzskatīts par modernās misioloģijas pamatlicēju.⁴ Varneks mācīja Halles Universitātē, kas bija vācu piētistu centrs, kā arī modernās protestantu misijas

² Thomas Timpson and Jemima Thompson, *Memoirs of British female missionaries: with a survey of the condition of women in heathen countries* (London: William Smith, 1841), 1.

³ *Ibid.*, 139.

⁴ Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction* (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 13.

kustības mājvieta. Viņš pārstāvēja trīs lielas tradīcijas – konfesionāli luterisko, piētisko un vācu kulturālo protestantismu.⁵ 1871. gadā Varneks kļuva par lektoru Reinas misijas seminārā Barmenē⁶, un 1874. gadā Varneks nodibināja avīzi “Allgemeine Missions Zeitschrift” (AMZ), kurā tika publicēta informācija gan par notikumiem dažādos misijas laukos, kā arī misijas teoloģiskais pamats.⁷ Mūža beigās viņš savas teoloģiskās idejas par misiju apkopoja galvenajā darbā “Evangelische Missionslehre”⁸, ko var uzskatīt par pirmo misijas teorijas studiju.

Varneks arī sniedza teoloģisko pamatojumu sieviešu kalpošanai. No vienas puses, viņš aprakstīja, ka nav tieša sieviešu misijā sūtīšanas pamatojuma, gluži tāpat kā nav pamatojuma medicīnas vai amatnieku misijai. No otras puses, viņš norādīja, ka, kaut arī Marta praktiski kalpoja Jēzum un sievietes bija Jēzus augšāmcelšanās pirmās liecinieces, apliecinot sieviešu lomu Dieva valstībā, tas nenozīmēja, ka viņas būtu jāsūta tālu prom. Tālāk Varneks pievērsās Pāvilam un viņa vēstulēs pieminētajām sievietēm, kuras ir strādājušas Dieva darbā, kuras ir bijušas palīdzes saviem vīriem, kā arī diakoni Foibi, kura kalpoja draudzē, taču neviena no viņām arī netika sūtīta misijas darbā uz citām zemēm. Varneks vairākas reizes norādīja, ka sievietēm ir nepiedienīgi publiski sludināt, balstoties uz Pāvila tekstiem, līdz ar to tas ir pretrunā Svētajiem Rakstiem. Taču tajā pašā laikā viņš atzina, ka jau apustuliskajā laikā saskaņā ar tiem pašiem Pāvila tekstiem sievietēm tika dots uzdevums kalpot nabagiem un slimajiem un nest mierinājuma vārdus mājās, līdz ar to šāda kalpošana sievietēm misijas laukā būtu piemērota, ietverot kalpošanu bāreņiem un bērniem kopumā kā skolotājām, vadot meiteņu nodarbības rokdarbos un Bībeles studijās. Tāpat, balstoties uz šiem Bībeles tekstiem, sievietēm būtu iespējas būt par padomdevēju, slimnieku kopēju un medmāsu, lai atvērtu durvis evaņģēlijam iedzimto sieviešu vidū.⁹

Sievietes kā misionāres vispirms ir pieminētas laulības kontekstā, kas sākotnēji arī bija vienīgā sievietei atvēlētā loma protestantu misijas darbā. Varneks lika uzsvāru, ka misionāra sieva ir vairāk nekā palīgs mājā, ka viņa ir līdzstrādniece un ka viņām ir ietekme uz sievietēm aizsniedzamajās tautās, ka viņa ir dabiska starpniece starp nekristīgajām sievietēm un meitenēm un kristietību.¹⁰ Varneks apgalvoja, ka „neviena cita

5 Scott W. Sunquist, *Understanding Christian Mission. Participation in Suffering and Glory* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 113.

6 Beate Eulenhöfer-Mann, *Frauen mit Mission. Deutsche Missionarinnen in China (1891–1914)* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 101.

7 Verkuyl, op. cit., 13.

8 Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch* (Gotha: F. A. Oerthes, 1897).

9 Warneck, op. cit., 437–441.

10 Ibid., 421.

sievietes pozīcija man nešķiet skaistāka un cēlāka par misionāra sievas stāvokli”.¹¹ Taču viņš norādīja, ka misionāra sievai ir jābūt noteiktām īpašībām un kvalifikācijai, ka ar vienkāršu dievbijību vien nepietiek: viņai ir jābūt garīgi spēcīgai, gandrīz ar kaujas instinktu, jāspēj drosmīgi ciest; viņa nedrīkst sūdzēties, un viņai ir jābūt lēnprātīgai, jābūt gatavai kalpot, nesajūtot par to atalgojumu. Viņa nedrīkst būt nervoza ar noslieci uz migrēnu, nevar būt tāda, kuru kaitina katrs sīkums. Tāpat misionāra sievai nepieciešama vispārēja izglītība, lai viņa varētu būt garīgi līdzvērtīga savam vīram. Taču viņai ir jābūt arī labai mājsaimniecei un jāspēj praktiski vadīt sava saimniecība ar drosmi un pārliecību, lai sagādātu vīram ērtu mājokli ar ierobežotiem finanšu un citiem resursiem.¹²

Varneks atzina, ka arī neprecētu sieviešu kalpošana varētu būt noderīga. Apstiprinot, ka sievietes spēj aizsniegt sievietes un bērnus misijas laukos, kur vīrieši to nevar, Varnekam nācās atzīmēt, ka evaņģēliskās kristietības zemes kā Anglija un Amerika nosūta misijas laukā daudzas neprecētas sievietes. Taču viņš pats nebija pilnīgi pārliecināts, ka neprecētas sievietes tiešām ir piemērotas misijas kalpošanai. Galvenais iemesls bija – lai arī viņas varētu būt skolotājas vai mediķes, viņas nespējot pildīt “dievišķo” misionāra darbu, viņas spēj būt tikai vīrieša palīdzes, līdz ar to viņām būtu nepieciešamas labas attiecības ar misionāra sievu.¹³

No Varneka darba var secināt, ka viņš neredz iespēju sievietēm (gan precētām, gan neprecētām) sludināt evaņģēliju un būt “pilnvērtīgām” vai “īstām” misionārēm, taču viņš atbalsta ideju par sieviešu sūtīšanu misijā kā skolotājas un ārstu palīgus. Šīs Varneka domas var redzēt mijiedarbībā ar dažādām misiju biedrībām, īpaši Vācijā. Rakstot savu darbu, viņš paļāvās uz savu pieredzi vecākajās Vācijas misijas biedrībās (Barmenes / Reinas un Leipcigas), kā arī partnerbaznīcās ASV un Anglijā. Tajā pašā laikā viņa raksti iedvesmoja jaunākās misijas biedrības un nosūtīja sievietes misionāres.

Teodors Kristlībs

No 1868. gada līdz savai nāvei Bonnas Universitātes praktiskās teoloģijas profesors Teodors Kristlībs (*Theodor Christlieb*, 1833–1889) interesējās par misijas darbu, īpaši Lielbritānijas kontekstā, vairākus gadus kalpojot par mācītāju Londonā. Kristlībs rūpējās, lai sasniegtu cilvēkus, kas ir tālu no Kristus. Viņa galvenie darbi ārmisijas jomā ir par misijas darbu no Vācijas “*Der Missionsberuf des evangelischen Deutschlands*” (1876), par opija tirdzniecību “*Der indobritische Opiumhandel und seine Wirkungen*” (1878), par misijas darba stāvokli “*Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission*” (1879¹⁴)

11 Warneck, op. cit., 422.

12 Ibid., 424.

13 Ibid., 422.

14 Apskatot šo darbu, tiks izmantots ceturtais izdevums, kas izdots 1880. gadā.

un arī par medicīnisko misiju “Die Aertzlichen Missionen” (1889).¹⁵ Līdzīgi kā Varneks, arī Kristlībs uzskatīja, ka misijas darbā līdzās ordinētajiem misionāriem mācītājiem ir jābūt apmācītiem lajiem, kas varētu darboties kā palīgi.

Lielāko uzsvāru Kristlībs savos darbos lika tieši uz medicīnas jeb ārstu misiju, kas noteikti ietvēra sieviešu kalpošanu. Medicīnas misijas teoloģiskajā pamatā Kristlībs lika Lūkas evaņģēliju “Tad tie [mācekļi] aizgāja un devās no ciema uz ciemu, sludinādami visur prieka vēsti un dziedinādami”¹⁶, norādīdams, ka angļu un amerikāņu misijas biedrības jau vairākus gadu desmitus sūtīja apmācītus mediķus, lai kalpotu cilvēkiem dažādajos misijas laukos un tā iegūtu cilvēku uzticēšanos un atvērtu viņu sirdis evaņģēlija sludināšanai.¹⁷

Kristlībs pamatoja medicīnas misijas darbu ar praktiskiem apsvērumiem. Kā piemēru viņš minēja hinduistu sievietes gan no augstām, gan zemām kastām, kuras slimību gadījumos palika pilnīgi bez palīdzības, jo nebija pieņemts, ka viņas ārstētu vīrietis.¹⁸ Viņš vairākos darbos atkārtoja, ka katra apdzīvota Indijas rajona centrā pakāpeniski ir jāveido sieviešu medicīnas misija.¹⁹ Viņš norādīja, ka ir nepieciešamas gan pilnīgi apmācītas un sertificētas ārstes, gan arī kompetentas medmāsas, kā arī skolotājas jeb lektores, kas varētu apmācīt vietējās sievietes medicīnas zināšanās, lai palīdzību varētu sniegt plašāk.

No šī iespējams secināt, ka profesors Kristlībs par vienu no galvenajām jomām misijas darbā uzskatīja medicīnisko misiju, kas sniedza ne tikai garīgu cerību, kā tas notika, sludinot evaņģēliju, bet ļoti praktisku palīdzību cilvēkiem misijas laukos. Viņš to nesaredzēja kā Rietumu pasaules pārākumu, bet gan drīzāk kā Rietumu pasaules uzdevumu dalīties ar to labo, kas viņiem ir. Tā kā galvenās cietējas Indijā bija sievietes un tieši viņām bija nepieciešama lielākā medicīniskā palīdzība, ko varēja sniegt tikai citas sievietes, tad Kristlībam nebija teoloģisku iebildumu sieviešu kalpošanai medicīnas misijā, un viņš iedrošināja sievietes no Vācijas iegūt izglītību, lai varētu pilnvērtīgi kalpot misijas laukos. Līdzīgas domas pauž arī Augusts Šreibers, tādēļ tiek apskatītas arī viņa teoloģiskās idejas par sieviešu misijas kalpošanu.

15 E. Chr. Achelis, „Christlieb: Theodor Ch.“, in *Allgemeine Deutsche Biographie. Ziebenundvierzigster Band. Nachträge bis 1899: v. Bismarck-Bohlen – Dollfus.*, ed. Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften (Leipzig: Duncker & Humblot, 1903), 483–486.

16 *Bībele*. Bībeles jaunais tulkojums. Rīga, Latvija: Latvijas Bībeles biedrība, 2012, Lk 9:6.

17 Christlieb, *Stand*, 50.

18 *Ibid.*, 110–111.

19 *Ibid.*, 111. Theodor Christlieb, „Ärztliche Missionen“, in *Allgemeine Missions Zeitschrift*, Fünftehnter Band: 9–25, 49–79, 176–192, 234–248 (Gütersloh: Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1888), 49.

Augusts Šreibers

Dr. Augusts Šreibers (*August Wilhelm Schreiber*, 1839–1903) pats bija misionārs Sumatrā (1866–1873), pēc tam lektors misijas seminārā (1873–1889), līdz kļuva par Barmenes / Reinas misijas biedrības pirmo inspektoru, kurš pirms tam ir bijis misijas laukā.²⁰ Gan kā misionārs, gan arī kā misijas inspektors viņš ir rakstījis daudz, taču viens no būtiskākajiem ir viņa darbs, kas publicēts 1891. gadā AMZ par sieviešu misiju, kur viņš deva teoloģisko un praktisko misijas darba pamatojumu.²¹

Savu darbu Šreibers sāka ar biblisko pamatojumu, norādot, ka Jēzum bija gan mācekļi, gan arī mācekles, un uzsvēra samariešu sievietes liecību un kanaāniešu sievietes ticību. Tāpat Šreibers norādīja, ka Pāvila darbībā parādās Lidija, Priska, Foiba un ir vēl daudzas sievietes, kas pieņēma Dieva Vārdu un to dalīja tālāk.²² Vēl turpinot biblisko pamatojumu, viņš norādīja uz 2Tim 1:5 par sieviešu ietekmi Timoteja dzīvē un to, ka šāds vīriešu devums nav pieminēts. Viņš arī pieminēja, ka agrīnajā kristietībā individuālas saimes, ģimenes bija tās, kas bija draudzes pamats, līdz ar to arī misijā būtu svarīgi aizsniegt ģimenes kopumā, nevis tikai vīriešus.²³

Tālāk Šreibers sniedza ieskatu par vispārējo sieviešu stāvokli nekristīgajā pasaulē – pie musulmaņiem, pieminot harēmus, un hinduistiem, pieminot zenanas Indijā. Viņš norādīja, ka misionāriem vīriešiem šīs sievietes bija pilnīgi neaizsniedzamas, līdz ar to evaņģēliju viņām nebija iespējams pasludināt.²⁴ Viņam gan nācās atzīt, ka eiropieši bija nesuši ne tikai evaņģēliju, bet arī stipro degvīnu un azartspēles, kas ģimenēs ienesa postu. Viņš arī norādīja uz opija postu Ķīnā.²⁵

Galveno iemeslu, kādēļ evaņģēlijs būtu jāpasludina nekristīgajām sievietēm, Šreibers saskatīja sieviešu beztiesīgumā – poligāmijā musulmaņu zemēs, atraitņu sadedzināšanu sati, meitu pārdošanu izdevīgās laulībās. Viņš vispārināja, ka nekristīgās sievietes bieži vien vairāk turējās pie savas kultūras reliģiskajām tradīcijām, taču ir arī tautas, kurās sievietes vispār nedrīkstēja piedalīties reliģiskajos rituālos.²⁶ Viņš citēja evaņģēliju, ka Kristus patiesi dara brīvu, līdz ar to Šreibers uzskatīja, ka misijas darbs mainītu ne tikai cilvēku garīgo dzīvi, bet dotu arī lielāku personīgo brīvību sievietēm.²⁷

20 Findhilfe „Die Rheinische Mission 1828–1970“ (archiv-und museumsstiftung der VEM Wuppertal, 2016), 356.

21 August W. Schreiber, „Die Arbeit an den heidnischen Frauen und Mädchen“, *Allgemeine Missions Zeitschrift* 18 (1891): 277–287.

22 Ibid., 277.

23 Ibid., 278.

24 Ibid., 279–280.

25 Ibid., 280.

26 Ibid., 281–284.

27 Ibid., 283.

Viņš redz, ka sievietes var misionēt pie sievietēm, kuras citādi nevar aizsniegt ar evaņģēliju. Tāpat sievietes misijas laukā var būt skolotājas, bērnudārzu audzinātājas, medmāsas, ārstes, līdz ar to viņš piekūr Varnekam un Kristlībam. Šreibers atzīst, ka briti un amerikāņi uzskata, ka sievietes var būt arī evaņģēlistes un sludinātājas, kas vāciešiem neliekas saskaņā ar Svētajiem Rakstiem, līdz ar to šāda loma vācu misionārēm netiktu dota. Bet pārējās palīgomas, kurās var sniegt kristīgo mīlestību un mācīt kristīgo atziņu, būtu ļoti nepieciešamas.²⁸

No pētītā iespējams secināt, ka misijas inspektors Šreibers, līdzīgi kā Varneks un Kristlībs, misijas pamatojumu redzēja gan Svētajos Rakstos, gan arī praktiskajās misijas lauka vajadzībās. Tā kā viņš pats bija praktiķis un bija redzējis, ka vīriešiem misijas laukā nav vienkārši aizsniegt nekristīgās sievietes, viņš nesaskatīja pretrunas sieviešu misijas kalpošanai, kamēr tas nebija mācītājas amats. Tāpat iespējams secināt, ka jautājums par sieviešu kalpošanu ārmisijā vācu misijas biedrību sastāvā bija aktuāls ilgāku laika posmu un ne visi vācu luterāņu mācītāji bija pārliecināti par sieviešu derīgumu ārmisijā, līdz ar to šis jautājums tika apspriests diezgan regulāri 19. gs. 80.–90. gados gan Vācijā, gan arī Kurzemes un Vidzemes konsistorijās.

Skolotājas no Latvijas teritorijas

Šajā rakstā sīkāk tiek pētītas galvenokārt divas misijas skolotājas no Vidzemes – Hildegarde Procela no Jaunmārupes un Auguste Vietnieka no Viļķenes.

Hildegarde Procela (1869–1948) bija misijas skolotāja Tamilnādas pavalstī Indijā.²⁹ 1886. gadā Procela pabeidza augstāko meiteņu ģimnāziju Rīgā ar tiesībām strādāt par skolotāju. Pēc tam viņa strādāja par mājskolotāju dažādās vietās Krievijas dienvidos. Viņa nesaņēma kādu ļoti īpašu aicinājumu misijā, bet stiprināja sevi kristīgajā ticībā un 1896. gada sākumā pieteicās Leipcigas misijas biedrībā (LMB). 1896. gada septembrī nosūtīta strādāt par skolotāju tamilu misijā Austrumindijā, kur strādāja Madurajā (*Madura*, tagad *Madurai*) un Koimbaturā (*Coimbatore*) līdz 1903. gadam, kad devās atvaļinājumā uz Eiropu. Otrās misijas posms norisinājās Majaveramā (*Mayaveram*) no 1905. līdz 1908. gadam, kad veselības dēļ misiju vajadzēja pārtraukt un atgriezties Eiropā. Esot Indijā, sākotnēji laiks tika vadīts, mācoties tamilu valodu un strādājot

28 Schreiber, op. cit., 284–285.

29 Kristīna Ēce, “Hildegarde Procela”, *Nacionālā enciklopēdija*, 2022. gada 9. decembrī, <https://enciklopedija.lv/skirklis/163443-Hildegarde-Procela>; Kristīna Ēce, “Leipcigas un Lībencellas misijas: Hildegardes Procelas un Lilijas Otilijas Grīviņas kalpošana”, *Ceļš* 73 (2022): 24–42, <https://doi.org/doi.org/10.22364/cl.73.02>; Kristīna Ēce, “The Legacy of Hildegard Prozell”, *International Bulletin of Missionary Research* 47.4 (Oct. 2023): 573–582, <https://doi.org/10.1177/23969393231181896>.

internātskolā (*Kostschule*). Vēlāk Procela vadīja šo skolu Madurajā. Otrajā kalpošanas laikā viņa nodibināja meiteņu skolas Tiruvilandurā, Kornatā un pašā Majaveramā. Tāpat Procela vadīja zenanu misiju indiešu sievietēm un mācīja Bībeles sievas – indiešu sievietes, kas pēc apmācības veica evaņģelizāciju.

Auguste Vietnieka (1873–?) bija misijas skolotāja Tobā, Sumatras salā Indonēzijā.³⁰ Vietnieka mācījās arodskolā Rīgā, taču 1894. gadā, papildus mācoties, nokārtoja eksāmenu, lai iegūtu mājskolotājas tiesības. Līdzīgi kā Procela, strādāja par mājskolotāju dažādās vietās Krievijas dienvidos. Vietnieka vēlējās kalpot Dievam un 1898. gadā no mācītāja Johanna Albera (*Johannes Alber*) saņēma aicinājumu doties ārmysijā. 1899. gadā Vietnieka pieteicās Barmenes / Reinas misijas biedrībā (B/RMB) un devās misijas darbā uz Sumatras salu. Sākotnēji strādāja kā skolotāja Laguboti (tagad *Lagoeboti*) internātskolā. 1902. gadā tika sūtīta uz Pangaloanu (*Pangaloan*), lai uzsāktu jaunu skolu zēniem un meitenēm. Kaut arī darbs viņas uzskatā bija veiksmīgs un skola tika uzsākta, tomēr viņas tiešais priekšnieks misijas vadītājs Gotfrīds Simons (*Gottfried Simon*) uzskatīja Vietnieku par pārāk neatkarīgu un atsauc viņu atpakaļ uz Laguboti 1903. gadā, kur viņa strādāja vairākās skolās līdz 1910. gadam. Pēc tam kad norvēģiete Tūra Vedele-Jarlsberga (*Thora Wedel Jarlsberg*) saslima ar malāriju un bija spiesta atgriezties Eiropā³¹, Vietnieka pārņēma viņas kalpošanu. Līdz ar to bija jāatliek sākotnējais darbs jaunu skolu veidošanā Laguboti apkārtnē. 1910. gadā Vietnieka atgriezās Eiropā atvaļinājumā un jūta, ka Dievs viņu aicina kalpot Dienvidkrievijā. Pēdējā pieejamā informācija ir vēstule 1912. gadā, kur viņa norāda, ka dosies strādāt reālskolā Pleskavas reģionā.³² Viņas nāves gads un vieta nav zināmi.

30 Kristina Ece, "The Footprints of Three Latvian Female Missionaries in Colonial Contexts", *Богословські роздуми / Theological Reflections* 21, nr. 1 (2023): 57–73, <https://doi.org/10.29357/2789-1577.2023.21.1.3>; Sagatavošanā: Kristīna Ēce, "Drukātie periodikas avoti kā liecība par pirmo Latvijas sieviešu misionāru darbu", *Aktuālas problēmas literatūras un kultūras pētniecībā*, b. g.

31 Inger Marie Okkenhaug, "Thora Wedel Jarlsberg (1863–1930): Tro og transnasjonale gjerninger", *Møter og mangfold: Religion og kultur i historie, samtid og skole* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022), 149–174, <https://doi.org/10.23865/noasp.156>.

32 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor, #99–101*, 1912. gada 11. janvārī, RMG 2.087. 99–101, Archiv- und museumsstiftung der VEM Wuppertal (turpmāk atsaucēs tikai arhīva lietas nosaukums).

Līdzīgi rakstīja arī Procela, norādot, ka viņa ieguva mīlestību pret misiju un tad cerēja, ka viņa pati varēs doties misijas darbā, tādējādi piepildot lūgšanas, ko viņa bija lūgusi, strādājot par skolotāju Pievolgā. Ar ilgošanos vairākus gadus viņa bija gaidījusi, līdz 1896. gadā radās iespēja doties misijā, un tas nesa lielu svētību viņas iekšējam cilvēkam.³⁷

Misionāres norādīja, ka miers ar Dievu bija redzams, kad bija apmierinātība ar kalpošanu, jo kalpošana bija Dieva dota. Procela to vispirms jau piedzīvoja Leipcīgā, sagatavošanās procesā. Viņa rakstīja: “Jā, jaukā mīlības misijā es vienmēr varēju būt tik brīva un atvērta, jautāt un pateikt, ko vēlos, un vienmēr bija sajūta, ka mani saprot pareizi, un tas bija tik jauki!”³⁸

Taču misijā ne vienmēr bija viegli. Procela norādīja, ka 1903. gadā misija Koimbatūrā bija sliktā stāvoklī un viņa cieta līdzī šajā situācijā. Viņa rakstīja: “Arī es par to raudāju un pēc tam izlēju savu sirdi Dievam, kurš to mierināja un stiprināja.”³⁹ 1908. gada Ziemsvētkos, zinot, ka veselības dēļ būs jābeidz kalpošana Indijā un jāatgriežas Eiropā, Procela tomēr pārdomā svētķu vēsti, ka Dievs ir brīnišķīgs padoma devējs un miera lielskungs, citējot Jesajas grāmatu. Pat ja tajā laikā viņa bija bez padoma un spēka, tomēr saņēma mierinājumu no Dieva.⁴⁰

Par līdzīgām izjūtām rakstīja arī Vietnieka. 1909. gadā viņa jūta, ka spēki iet mazumā, ka viņa ir nogurusi fiziski un arī garīgi un viņai ir nepieciešams atvaļinājums. Tomēr tajā pašā laikā Vietnieka atzina, ka kalpošana viņai sagādā prieku un veldzi.⁴¹

Līdz ar to ir iespējams secināt, ka miers ar Dievu, sajūta, ka tiek darīts Dieva darbs, bija ļoti būtisks misijas darba un dzīves elements. Nākamā ļoti svarīgā joma, kas atklājas skolotāju vēstulēs, ir attiecības un miers ar citiem misionāriem.

Miers ar citiem misionāriem

Leipcīgas misijas vadība saprata – lai misijas laukā darbinieki būtu efektīvi, viņiem savā starpā ir jātur miers un jābūt cieņpilnās attiecībās. Norādījumi veikt uzticēto darbu ar mīlestību un izturēties ar mieru pret citiem darbiniekiem ir rakstīti Procelas misijas nosūtījuma dokumentā.⁴² Ļoti līdzīgs teksts par mieru ar visiem ir arī citas Leipcīgas

37 Hildegard Prozell, *Autobiographie*, #301, 1896. gada aprīlī, ALMW II/31-1/143. 301, Frankesche Stiftungen zu Halle (turpmāk tekstā tikai arhīva lietas nosaukums).

38 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #296–297, 1896. gada 28. septembrī, ALMW II/31-1/143. 296–297.

39 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #197–201, 1903. gada 28. jūnijā, ALMW II/31-1/143. 197–201.

40 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #122, 1908. gada 30. novembrī, ALMW II/31-1/143. 122.

41 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #71–77, 1909. gada 4. jūlijā, RMG 2.087. 71–77.

42 Kollegium der Evangelisch-Lutherischen Mission, *Vocation der Lehrerin Fräulein Hildegard Prozell*, 1896. gada 13. septembrī, ALMW II/31-1/143. 290–295.

misijas misionārei no Latvijas Emmai Elizabetei Zēzemanai (*Emma Elisabeth Seesemann*), kura strādāja Vācu Austrumāfrikā (tagad Tanzānija).⁴³

Nosūtījuma vēstules un arī instrukcijas Vietniekai pirms darba uzsākšanas diemžēl aizskar arī ar dzimumu saistītus aizspriedumus. Misijas skolotājām tiek dots uzdevums pakļauties un paklausīt vadībai, kas vienmēr bija vīrieši. Procelai tiek norādīts “pazemīgi pakļauties saviem priekšniekiem”⁴⁴. Spriežot pēc arhīvu materiāliem, Procelai tas nesagādāja lielas grūtības. Vietnieka toties piedzīvoja krīzi, kas gandrīz izbeidza viņas misijas darbu. 1902. gada februārī Vietnieku uz izmēģinājuma pamata norīkoja Pangaloanā (*Pangaloan*), bet galīgais lēmums tika pieņemts tikai vēlāk, līdz ar to darbu tur viņa uzsāka 11. martā. Misijas vadītājs Simons (*Gottfried Simon*, 1870–1951)⁴⁵ lika atvērt meiteņu skolu. Pēc vairāku mēnešu cīņas Pangaloanā tomēr izveidojās skola, kurā nāca ap 30–40 meitenes un arī 30 zēni.⁴⁶ Kaut arī, Vietniekas uzskatā, viņai skolas darbs Pangaloanā bija izdevies, pēc gada darbošanās izrādījās, ka viņa nebija sapratusi visus Simona norādījumus un nebija izrādījusi pietiekamu subordināciju. Atgriežoties Laguboti, Vietnieka rakstīja, ka brālis Simons viņu bija nosūtījis tikai eksperimenta dēļ un viņš neuztraucās par Vietniekas spējām strādāt, bet gan tikai par to, cik ļoti viņa pakārtos sevi priekšnieka personai.⁴⁷ Vietniekai bija ļoti sāpīgi to apzināties, un tajā brīdī viņa nebija mierā ne ar pārējiem kolēģiem, ne ar savu priekšnieku. Pēc šī notikuma Vietnieka tomēr spēja nomierināties un strādāt, tomēr viņa nepārstāja cīnīties par savām un citu māsu tiesībām.

Pētniece Dorotī Rempferē (*Dorothee Rempfer*) savā pētījumā par misijas darbu Indonēzijā arī atzīst, ka tieši māsu nozīmīgā misijas darba un viņu prasību dēļ dažādo misijas biedrību vadītājiem mājās visu laiku nācās mainīt savu attieksmi par māsām misijas hierārijā, it īpaši uz Vārda pasludināšanu, kas sievietēm nebija ļauts, kā tas jau minēts raksta sākumā. Rempferē norāda, ka pat misionāru sieviešu konferencēs vadītājs un sludinātājs būtu misionārs vīrietis. Un, ja nepiedalītos neviens misionārs, tad Vārdu sievietēm varētu pasludināt kāds no vecajiem, skolotājiem, evaņģēlistiem vai vienkārši kristīgs vīrietis.⁴⁸

Rempferē norāda, ka ne visas sievietes piekrita šādai emancipācijai – B/RMB sieviešu misijas vadītāja redzēja bīstamību tajā, ka sievietes ārmisijā vēlas pārāk lielu neatkarību.

43 Kollegium der Evangelisch-Lutherischen Mission, *Vocation für die Missions-Lehrerin der Ev. luth. Mission zu Leipzig Fräulein Elisabeth Seesemann*, 1905. gada 10. oktobrī, ALMW II/32/537. 166–171.

44 Kollegium der Evangelisch-Lutherischen Mission, *Vocation der Lehrerin Fräulein Hildegard Prozell*.

45 Gustav Menzel, *Die Rheinische Mission: aus 150 Jahren Missionsgeschichte* (Wuppertal: Verlag der Vereinigten Evangelischen Mission, 1978), 440.

46 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #19–25, 1903. gada 23. februārī, RMG 2.087. 19–25.

47 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #26–31, 1903. gada 4. martā, RMG 2.087. 26–31.

48 Dorothee Rempfer, *Gender und christliche Mission: Interkulturelle Aushandlungsprozesse in Namibia und Indonesien* (Bielefeld: Transcript, 2022), 76.

Viņa atgādināja, ka no misijas māsām tiek prasīta pazemība, pakļaušanās un sava darba ierobežošana tikai sociālās palīdzības jomā.⁴⁹ Šis gan ir pretrunā ar misijas inspektora Šreibera rakstīto dažādos laikos.

Saistībā ar kalpošanu Pangaloanā arī misionāre Lizete Nīmane (*Lisette Niemann*) kritizēja Vietnieku un arī Vedeli-Jarlsbergu tieši šajā kontekstā un apsūdzēja, ka viņas abas ir “angļu ideju” ietekmētas.⁵⁰ Atvērts paliek jautājums, vai tiešām tās bija tikai angļu idejas, vai arī Vietnieka, kurai lielāko dzīves daļu bija jācīnās par savu izdzīvošanu un dzīves vadīšanu, bija tikai loģiski, ka viņa dara sev uzticēto darbu tā, kā viņa to saprot.

Dažkārt nemieru savstarpējās attiecībās misionāres piedzīvoja tautības dēļ. Minēto misijas skolotāju darbošanās laikā gan tautība tika uztverta plūstošāk nekā tagad. Piemēram, vācbaltu misionārs no Jelgavas Kārlis Zēgebrops (*Karl Segebrock*) kopā ar Evaldu Oviru (*Ewald Ovir*) no Igaunijas Leipcigas misijas seminārā tika saukts par krieviem (*Russen*), jo viņi bija tā laika Krievijas impērijas pilsoņi.⁵¹ Kad misionāre Lilija Otilija Grīviņa atgriezās Latvijā pēc misijas Ķīnā, viņa savā iecelšanas lietā norādīja, ka ir latvietē⁵², bet viņas māte un māsa anketā rakstīja, ka ir vācietes⁵³. Kaut arī Procēla savā vēstulē nenorāda milzu konfliktus ar citiem misionāriem, tomēr viņa atzīst, ka nav īsta dienviņu vācietē, t. i., ir no Baltijas, nevis no vācu zemēm, kādi lielāko tiesu ir pārējie.⁵⁴ Arī gadu vēlāk 1898. gada janvārī viņa raksta: “Es tik ļoti mīlu visus zviedrus, viņi ir tik daudz sirsnīgāki un izturas siltāk nekā vācieši pret mani.”⁵⁵

Kopumā tomēr Procēla ziņoja uz Leipcigu, ka viņa ir no sirids pateicīga un laimīga, ka var būt Indijā, ka viņai nav konfliktu ne ar vienu priekšnieku un nav arī kolēģu neapmierinātības, viņa priecājas, ka var strādāt ar jaunu sparū.⁵⁶ Pēc pusotra darbības gada

49 Dorothee Rempfer, *Gender und christliche Mission: Interkulturelle Aushandlungsprozesse in Namibia und Indonesien*, 76–77.

50 Lisette Niemann, *Schreiben an Missionsleitung*, 1903. gada 18. februārī, RMG 2.073, Archiv- und museumsstiftung der VEM Wuppertal.

51 Carl von Schwartz, *Karl Segebrock und Ewald Ovir. Zwei früh vollendete Missionare der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig* (Leipzig: Selbstverlag der Evangelisch-lutherischen Mission, 1897), 14.

52 Lilija Otilija Grīviņa, *Anketa*, 1924. gada 27. martā, LVVA 3234-5-18526. 10, Latvijas Nacionālais arhīvs, Latvijas Valsts vēstures arhīvs.

53 Karlīne Grīviņ un Leontīne Grīviņ, *Anketa*, 1924. gada 16. maijā, LVVA 3234-5-18526. 9, Latvijas Nacionālais arhīvs, Latvijas Valsts vēstures arhīvs.

54 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor, #286–287*, 1896. gada 30. novembrī, ALMW II/31-1/143. 286–287.

55 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor, #257–258*, 1898. gada 10. janvārī, ALMW II/31-1/143. 257–258.

56 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor, #263–266*, 1897. gada 15. augustā, ALMW II/31-1/143. 263–266.

Procela rakstīja, ka skolā misijas darbinieki labi darbojas, labi veic savus pienākumus.⁵⁷ Arī 1903. gadā, kad misijas darba apjoms palielinājās un tas Procelā radīja neapmierinātību, jo nebija laika un spēka visu izdarīt, tomēr viņa atzīmēja, ka viņa labi sadarbojas ar citiem Leipcigas misionāriem.⁵⁸

Misijas biedrības saprata, ka misionāriem obligāts kalpošanas nosacījums ir iemācīties vietējo valodu. Vietnieka pati neko neraksta par valodas apgūšanu, bet par to ziņo žurnāls igauņu valodā, ka viņa iemācījusies batakū valodu viena gada laikā.⁵⁹ Procela norādīja, ka komunikācija ar tamiem viņu valodā palīdzēja uzturēt mieru. Viņa jau pašā sākumā lietoja apgūtos vārdus, un tas ļāva sadraudzēties ar skolniecēm un viņu vecākiem.⁶⁰

Miers skolā ar skolēniem

Misijas skolotājām galvenais uzdevums bija mācīt vietējos bērnus. Galvenokārt viņas mācīja kristīgo izglītību jeb reliģijas stundas, taču mācīja arī vispārējo mācību programmu.

Vietnieka pēc aptuveni divu gadu darba sūtīja vēstuli, kurā aprakstīja savu darbu ar skolēniem, kā viņa cenšas mācīt Bībeles stundas un arī aritmētiku. Šī vēstule sniedz gan praktisku informāciju par to, kā norisinās mācību stundas, cik bērnu ierodas, kā arī par dienas un vakara skolu. Taču tajā pašā laikā var nolasīt, ka viņa mīl šos mazos bērnus un tiešām vēlas viņiem parādīt Jēzus mīlestību.⁶¹ Līdzīgi raksta Procela, ka viņu aizkustina prieks, ka ir Indijā un var mācīt reliģijas stundu mazajiem bērniem.⁶²

Procela sava darba sākumā dažkārt jutās kā audžumamma saviem skolas bērniem. Internātskolā viņai bija uzticēti trīsdesmit seši “audžubērni”, kaut gan viņas valodas prasmes vēl bija ļoti vājas, un bieži vajadzēja iztikt tikai ar smaidiem. Tomēr Procela jūta, ka bērni ir priecīgi par “Missi-Ammah” būšanu kopā ar viņiem.⁶³ Izglītība koloniālajā kontekstā nāca ar kādiem pozitīviem ieguvumiem, piemēram, izglītību meitenēm, kurām pirms tam tā nebija pieejama. Tomēr šāda internātskolu sistēma ilgtermiņā veicināja arī problēmas sabiedrībā.⁶⁴

57 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #247–250, 1898. gada 18. janvārī, ALMW II/31-1/143. 247–250.

58 Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #197–201.

59 P. W., “Auguste Weetnek”, *Missioni Sõnumed. “Ristirahwa Pūhapāewa=lehe” kirjastu. Tallinnas 8* (1908): 13.

60 Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #286–287.

61 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #14–17, 1901. gada 23. augustā, RMG 2.087. 14–17.

62 Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #263–266.

63 Hildegard Prozell, *Bericht von Hildegard Prozell an das hochwürdige Collegium zu Leipzig*, #270–272, 1897. gada maijā, ALMW II/31-1/143. 270–272.

64 Sita T. van Bemmelen, *Christianity, Colonization, and Gender Relations in North Sumatra: A Patrilineal Society in Flux* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 346.

Dažkārt skolas darbā norisinājās smieklīgi notikumi, kas sākumā radīja haosu, bet pēc tam ienesa mieru. Kādu vakaru, kad jau bija tumšs, Pangaloanas skolā bija dzirdami trokšņi aiz durvīm. Vietnieka domāja, tās ir kārtējās kavētājas, kā tas samērā bieži notika vakarskolā. Gan viņa pati, gan arī klasē esošās skolnieces bija gatavas izteikt pārmetumus kavētājam, bet izrādījās, ka tur bija divas kazas. Tā skolā bija smieklīgu kazu dzenāšana. Pēc tam gan miers tika atgūts.⁶⁵

Kā jau skolā, Vietniekai nākas cīnīties par disciplīnu skolā, jo bērni nav pieraduši sēdēt un mācīties. Kārtības ieviešanai parasti pietiek ar mutiskiem aizrādījumiem, taču vienu reizi viņai ir jālieto sods – par skaļu uzvedību skolniece tiek sodīta ar sitienu ar lineālu pa roku.⁶⁶ Kaut arī Krievijas impērijā tajā laikā skolās miesas sodi bija atļauti, no vēstules konteksta var spriest, ka Vietnieka labprāt nebūtu lietojusi šādu sodu.

Miers ar skolēnu vecākiem

Kaut arī galvenā kalpošana misijas laukos skolotājām bija bērniem, tomēr viņas sazinājās arī ar vecākiem, līdz ar to arī šeit bija ļoti svarīgi uzturēt mieru, iedraudzēties ar bērnu vecākiem, jo mērķis jau bija kristīgā misija – iepazīstināt arvien vairāk cilvēku ar kristīgās ticības pamatiem. Tāpat kā valodas iemācīšanās palīdzēja veidot attiecības ar skolēniem, tāpat tas, protams, notika arī ar viņu vecākiem.

Kad Procēla otrajā misijas kalpošanas posmā nonāca Majavaramā, viņas kolēģis misionārs Hermanis Matess (*Hermann Matthes*)⁶⁷ atzina, ka šajā pilsētā darbs būs grūts, jo esot ļoti fanātiski hinduisti.⁶⁸ Līdzīgas grūtības Pangaloanā piedzīvoja Vietnieka, kura rakstīja: “Mēs, māsa Amālija un es, devāmies uz ciemiem, aicinājām bērnus, mēģinājām pierunāt mātes un vecmāmiņas sūtīt savas meitas un mazmeitas uz skolu, bet nekas negāja uz priekšu.”⁶⁹ Bataki vienkārši neticēja meiteņu izglītībai. Bērni slēpās paši, un bieži viņus slēpa arī vecāki.

Pēc neatlaidīga darba, kad vecāki redzēja bērnu panākumus skolā, vecāku domas strauji mainījās. Pangaloanā tika izveidota skola, kur mācības notiek gan pa dienu, gan arī vakarā.⁷⁰ Laguboti skola bija izveidota jau agrāk, bet arī tur Vietnieka varēja ziņot par skolas paplašināšanos 1909. gadā⁷¹ – tas liecināja, ka vecāki ir novērtējuši misionāru

65 Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #19–25.

66 Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #14–17.

67 Paul Fleisch, *Hundert Jahre lutherischer Mission* (Leipzig: Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission, 1936), 178, 224.

68 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #154–157, 1906. gada 9. janvārī, ALMW II/31-1/143. 154–157.

69 Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #19–25.

70 Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #19–25.

71 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #59–70, 1909. gada 16. februārī, RMG 2.087. 59–70.

sniegto izglītību. Arī Procēla varēja rakstīt par līdzīgiem panākumiem. Vecāku pretestība tika pārvarēta, un tika nodibinātas skolas. Procēla bija priecīga par bērnu panākumiem, kas veicināja skolu reģistrāciju, un viņa varēja just arī bērnu vecāku lepnumu.⁷² Arī gadu vēlāk Procēla rakstīja, ka skolas ir nobruģējušas ceļu uz vecāku sirdīm.⁷³

Miers cilvēkiem vajadzībās

Abas skolotājas centās mācīt un dalīties Dieva mīlestībā ar vietējām sievietēm un cilvēkiem, kuriem tas bija nepieciešams. Procēlai tā bija zenanu kalpošana, bet Vietniekai tas bija darbs spītālīgo ciematā Huta Salem.

Drīz pirms atgriešanās atvaļinājumā Eiropā Vietniekai bija iespēja izvērtēt savu darbu. Ziemsvētku pasākumā gan ciemata iedzīvotāji, gan arī viņa pati varēja pārdomāt par mūžību. Viņa arī rakstīja par jaunu meiteni, kura slimības dēļ bija daļēji paralizēta. Taču meitene Vietniekai liecināja: “Mani grēki ir piedoti, Jēzus asinis tīra mani no visiem grēkiem, un es esmu tik *sonang* – atbrīvota.”⁷⁴

Procēla interesējās par Bībeles sievu apmācīšanu. Bībeles sievas bija vietējās kristīgās sievietes, kas bija mācījušās pasniegt Bībeles mācības citām vietējām sievietēm. Apmācītas sievietes atvieglinātu Procēlas darbu, bet tajā pašā laikā ir noprota patiešas rūpes par tamilu sievietēm un vēlme, lai arī viņas atrastu mieru ar Dievu. Tomēr 1901. gadā pēc nonākšanas Koimbatūrā viņai bija tikai viena apmācīta palīdzība un tā pati gandrīz sešdesmit gadus veca, bet darba bija ļoti daudz.⁷⁵

Nobeigums

Šajā rakstā tika pētīts, kā misionāres no Vidzemes Hildegardē Procēla un Augustē Vietnieka piepildīja savu aicinājumu un kļuva par misijas skolotājām un kādi bija viņu apsvērumi, rakstot par mieru dažādās jomās misijas laukā. Rakstā sniegts arī vācu misiologu Varneka, Kristlība un Šreibera sieviešu misijas teoloģiskā pamatojuma īss kopsavilkums.

Tika secināts – lai arī vācu misiologi neredzēja iespēju sievietēm būt “īstām” misionārēm, t. i., sludināt Dieva vārdu dievkalpojumos, viņi redzēja iespēju sievietēm, gan precētām, gan neprecētām, misijā būt skolotājām, ārstēm un medmāsām. Procēla un

72 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #131–133, 1907. gada 22. aprīlī, ALMW II/31-1/143. 131–133.

73 Hildegard Prozell, *Ein Brief an den Missionsdirektor*, #127–130, 1908. gada 27. aprīlī, ALMW II/31-1/143. 127–130.

74 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor*, #78–83, 1910. gada 9. aprīlī, RMG 2.087. 78–83.

75 Hildegard Prozell, *Bericht von Hildegard Prozell an das hochwürdige Collegium zu Leipzig*, #207–208, 1901. gada 24. aprīlī, ALMW II/31-1/143. 207–208.

Vietnieka savā misijas darbā veica tieši skolotāju funkcijas, mācot bērnus, kā arī vadot jau izveidotas skolas un arī pašām dibinot skolas.

No misionāru vēstulēm bija iespējams secināt, ka saistībā ar mieru galveno uzsvāru viņas lika uz mieru ar Dievu. Šo mieru misionāres varēja iegūt, ja paklausīja no Dieva saņemtajam aicinājumam, kā to saprata no Svētajiem Rakstiem un no dievkalpojumu apmeklējumiem, kā arī pēc sarunām ar mācītājiem. Pat tad, kad misijas darbā viņas sastapās ar grūtībām, Dieva miers palīdzēja pārvarēt šīs grūtības.

Tāpat varēja secināt, ka šo skolotāju misijas darbā ļoti būtiskas attiecības ar cilvēkiem – citiem misionāriem, skolēniem skolās un skolēnu vecākiem. Kad šīs attiecības bija sakārtotas, tad arī misionāres varēja piedzīvot mieru un līdz ar to arī apkārtējie. Dažkārt misionārēm bija grūti saglabāt mieru ar citiem misionāriem tautības vai dzimumu aizspriedumu dēļ.

Mūsdienās misijas darbs ir mainījies, lielākajā daļā kristīgo konfesiju sievietēm nav ierobežojumu misijas darbā, ar kādiem saskārās Procēla un Vietnieka. Tomēr miera jēdziens, it īpaši miers ar Dievu un miers ar kolēģiem, kā arī ar cilvēkiem, kuriem tiek kalpots, ir būtisks arī šodien.

SUMMARY

Female teachers and search for peace in mission fields – case studies from Latvia

This paper explores the path of the missionaries from Livland (*Vidzeme*), Hildegard Prozell (1869–1948) to Tamil Nadu, India 1896–1908, and Auguste Vietnieka (also Weetneck, Weetneek and Weetnek, 1873–?) to Sumatra, Indonesia 1899–1910, in fulfilling their call from God and becoming mission teachers, as well as their considerations when they wrote about peace in different areas of the mission field.

To provide a historical and theological context, the paper includes a summary of the theological basis for women's mission by the German missiologists Gustav Warneck, Theodor Christlieb and August Schreiber.

The paper concluded that, although the German missiologists did not see the possibility of women being “real” missionaries, i.e., preaching the word of God in worship services, they did see the possibility of women, both married and unmarried, being in mission as teachers, doctors and nurses. In their missionary work, Prozell and Vietnieka were teachers, teaching children, running schools as principals and establishing schools themselves.

From the missionaries' letters it was possible to see that, as far as the concept of peace was concerned, their main emphasis was on peace with God. This peace could be obtained, if they obeyed the call they had received from God, as they understood

it from the Scriptures and from attending church services and talking to the pastors. Even when they encountered difficulties in their mission work, it was God's peace that helped them to overcome those.

It was also clear that relationships with people – other missionaries, children in schools and their parents – were very important in the mission work of these teachers. Once these relationships were in order, the missionaries could experience peace and so could those around them, even though at times it was difficult for the missionaries to maintain peace with other missionaries because of nationality or gender-related prejudices.

Today, mission work has changed; in most Christian denominations, women are not restricted in their mission work in the way that Prozell and Vietnieka were. However, the concept of peace, especially peace with God and peace with one's colleagues and with the people one serves is still relevant today.



© 2023, Kristīna Ēce, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

ALEKSEJS GAĻPERNS

WIRKUNGSGESCHICHTE IZMANTOŠANA BĪBELES PĒTNIECĪBĀ: PRIEKŠROCĪBAS UN TRŪKUMI

levads

Bībeles pētniecība nestāv uz vietas, bet nepārtraukti attīstās. Tiek izstrādātas jaunas pieejas Bībeles interpretācijai. Jauni mūsdienu jautājumi liek pārskatīt un papildināt mūsu priekšstatus par to, ko Bībeles teksts nozīmē mūsdienās un kāda ir tā ietekme uz cilvēku dzīvi. Kāds var jautāt: kāpēc mums ir vajadzīga vēl viena pieeja – *Wirkungsgeschichte*, ja Bībeles tekstu ekseģēzei jau ir izstrādātas tik daudzas pieejas un metodes? Gribētos atbildēt ar pētnieka Klauša Koha (*Koch*) vārdiem, kurš aprakstīja formu vēstures metodi, kas arī viņa laikā bija jauna, un saskārās ar kritiku un cilvēku šaubām. Savā darbā “Kas ir formu vēsture? Bībeles ekseģēzes metodes” viņš raksta: “Daži lasītāji jautās: kāpēc mums vajadzīgas jaunas Bībeles ekseģēzes metodes? Vai nepietiek ar vecajām, vai tās būtu precīzas literāri kritiskās vai vairāk pamācošās “pozitīvās” pagājušā gadsimta metodes? Vai šīs formas vēsture nav tukšs, estētiski iekrāsots triks? Tomēr katrā laikmetā Bībeles pētniecībai Rietumos ir nācies no jauna izcīnīt izpratni par Svētajiem Rakstiem. [...] Mūsdienu mēģinājums izprast Bībeles tekstu formu vēsturi izriet nevis no vēlmes pēc jauninājumiem, kas vieglprātīgi atstāj novārtā tradicionālo, bet gan no apziņas, ka šeit ir perspektīva, kas māca mūs dziļāk izprast senos tekstus un padara mūsu tikšanos ar tiem auglīgu mūsdienām.”¹ Līdzīgi arī *Wirkungsgeschichte* pieeja nesen ir sākusi izplatīties

¹ Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 4. Auflage (Düsseldorf: Neukirchener Verlag, 1981), XIII.

kā atbilde uz jaunajiem laikmetīguma izaicinājumiem, palīdzot paraudzīties uz seniem Bībeles tekstiem no jauniem skatupunktiem.

Latvijā lielākā daļa Bībeles pētnieku vēl nav iepazinušies ar šo pieeju un neizmanto to savos pētījumos. Tāpēc es ar šo rakstu vēlos aizpildīt šo plaisu un iepazīstināt ar daudzsološo *Wirkungsgeschichte* pieeju visus, kas interesējas par biblisko hermeneitiku.

***Wirkungsgeschichte* ideja Hansa Georga Gadamera darbos**

Terminu *Wirkungsgeschichte* parasti tulko 'iedarbības vēsture', 'efektīva vēsture' vai 'ietekmes vēsture'. *Wirkungsgeschichte* pieejai uzmanību pievērta filozofa Hansa Georga Gadamera darbs "Patiesība un metode"².

Lai gan Gadamera darbā *Wirkungsgeschichte* idejai veltīja tikai dažas lappuses, tās kļuva par atslēgu filozofiskās hermeneitikas izpratnei. Gadameram *Wirkungsgeschichte* jēdziens ir filozofisks skatījums uz teksta izpratnes būtību. Gadamers apgalvo, ka "ir jāiemācās labāk pazīt sevi un apzināties, ka katrā izpratnē neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināmies vai nē, darbojas iedarbības vēstures ietekmes"³. Jans Grondins (*Grondin*), pētot Gadamera filozofisko hermeneitiku, secina, ka viņam *Wirkungsgeschichte* ir princips, no kura var atvasināt gandrīz visu viņa hermeneitiku.⁴ Iedarbības vēsture nekad nav pilnīgi mūsu varā vai mūsu rīcībā. Mēs esam vairāk pakļauti vēsturei, nekā tā var būt pakļauta apziņai. Ikreiz, kad mēs saprotam, vēsture ietekmē horizontu, ko nekad nevar galīgi noskaidrot, jebko, kas varētu šķīst jēgpilns un pētījuma vērts. Tādējādi vēsture iegūst funkciju sankcionēt un ietekmēt ikvienu saprašanas aktu, pat, protams, gadījumos, kad tās ietekme tiek noliegta. Pēc "Patiesības un metodes" Gadamers formulēja šo principu neaizmirstamā aforismā "wirkungsgeschichtliches Bewutsein ist mehr Sein als Bewutsein" (vēsturiski iedarbīgā apziņa ir vairāk būtība nekā apziņa). Vēsture iekļūst mūsu "būtībā" tā, ka mēs nevaram no tās galīgi noskaidrot vai distancēties.⁵

2 Šis darbs pieejams arī latviski: Hanss Georgs Gadamers, *Patiesība un metode: filosofiskas hermeneitikas pamatiezīmes* (Rīga: Jumava, 1999).

3 H. G. Gadamer, *Istina i metod: osnovy filosofskoj germenevtiki*, per. s nem., obsch. red. i vstup. st. B. N. Bessonova (M.: Progress, 1988), 356.

4 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, foreword Hans-Georg Gadamer, transl. Joel Weinsheimer (New Haven, Yale University Press, 1994), 113.

5 *Ibid.*, 114.

Pēc Gadamera domām, *Wirkungsgeschichte* ir jauna prasība vēstures izpētes metodoloģiskajai apziņai.⁶ “Kad cenšamies izprast kādu vēsturisku parādību no vēsturiskas distances, kas nosaka mūsu hermeneitisko situāciju kopumā, mēs vienmēr jau esam pakļauti *Wirkungsgeschichte*.”⁷ Ideju par *Wirkungsgeschichte* Gadamers attīsta nevis kā jaunu metodi, bet gan kā lietu izpratnes veidu. Viņš apgalvo, ka “nav nepieciešams attīstīt *Wirkungsgeschichte* kā jaunu neatkarīgu humanitāro zinātņu palīgdisciplīnu, bet gan iemācīties pareizāk izprast sevi un atzīt, ka jebkurā izpratnē neatkarīgi no tā, vai cilvēks to apzinās vai nē, darbojas iedarbības vēstures ietekmē”⁸. Tādējādi *Wirkungsgeschichte* iedarbības apzināšanās ir “nepieciešama zinātniskās apziņas prasība”⁹. Hermeneitiskās situācijas apzināšanās nav iespējama bez vēsturiski iedarbīgas apziņas. Gadamers kritizē vēsturisko objektīvismu par tā metodoloģiskās ticības naivumu un par to, ka tas aizēno iedarbības vēstures savstarpējo saistību un no tās izrietošo zināšanu deformāciju.¹⁰

Gadamera domas izpratnes veids ir hermeneitiskās problēmas risināšana, kas ietver trīs elementus: *subtilitas intellegendi* (izpratne), *subtilitas explicandi* (interpretācija), *subtilitas applicandi* (izmantošana).¹¹ Tomēr viņš atzīmē, ka visi trīs veidi tiek dēvēti par *subtilitas*, tas ir, tie tiek saprasti ne tik daudz kā metodes, kas ir cilvēka rīcībā, bet gan kā meistarība, kas prasa īpašu prāta izsmalcinātību.¹² Izpratne vienmēr ir kaut kas tāds kā izprotamā teksta pielāgošana interpretētāja aktuālajai situācijai. Tomēr ciešā radniecība, kas sākotnēji saistīja filoloģisko hermeneitiku ar juridisko un teoloģisko hermeneitiku, balstījās uz to, ka par visas izpratnes integrējošo momentu tika atzīta izmantošana. Izpratne pati par sevi izrādījās notikums.¹³ Teksts, pēc Gadamera domām, vienmēr ir kaut kas daudzšķautņains un daudznozīmīgs ne tik daudz tā formas vai satura dēļ, cik pašas interpretācijas struktūras dēļ. Teksts tiek realizēts interpretācijā; tas ir gan interpretācijas fāze, gan komunikatīvs partneris.¹⁴ Gadamers atsakās hermeneitisko problēmu dalīt interpretētāja subjektivitātē un saprastās nozīmes objektivitātē.¹⁵ Šādi rīkojoties, viņš neuzskata, ka lasītāji vai interpretējošās kopienas var brīvi lasīt tekstus

6 Hans Georg Gadamer, “Wirkungsgeschichte und Applikation” in *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, hrsg. Rainer Warning (München: Wilhelm Fink Verlag, 1979), 113.

7 Ibid.

8 Ibid., 114.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid., 120.

12 Ibid.

13 Ibid., 122.

14 Jussi Kotkavirta, “Filosofskaja germenetika H. G. Gadamera” in *Germenetika i dekonstrukcija*, red. V. Shtegmajera, H. Franka, B. Markova (SPb.: izd-vo SPGU, 1999), 63.

15 Hans Georg Gadamer, op. cit., 124.

pēc saviem ieskatiem. Gadamers mums saka, ka teksti veicina interpretatīvo notikumu, ko mēs dažkārt dēvējam par nozīmi, un viņa teksti aicina mūs atrast jaunus veidus, kā reaģēt uz teikto.¹⁶

Wirkungsgeschichte Hansa Roberta Jausa darbos

Gadamera ideja par *Wirkungsgeschichte* tālāk attīstīta vācu zinātnieka Hansa Roberta Jausa (*Jauss*) darbos; Jauss dod priekšroku terminam “uztveres vēsture” (*Rezeptionsgeschichte*), ko viņš izmanto savā metodē, kuru sauc par

Rezeptionsästhetik, tulkojot to ‘uztveres estētika’. Izcilajā darbā “Ceļā uz uztveres estētikas” Jauss cenšas reabilitēt literatūras vēsturi literatūrzinātnes disciplīnā, kurā tā ir kļuvusi diskreditēta un tekstu interpretācijai nebūtiska.¹⁷ Šajā Jausa darbā ietvertas septiņas tēzes, kas kopā detalizēti izklāsta īpašu literatūrzinātnes programmu, kas ietekmē mūsu izpratni par Bībeles tekstiem. Jauss daudz labprātāk nekā Gadamers izklāsta hermeneitiskās pieejas metodoloģisko ietvaru.¹⁸ Jauss uzskata, ka mainīgās situācijas ietekmē vai iedarbina tekstu secīgu lasīšanu un atkārtotu lasīšanu. Un otrādi – secīga tekstu atkārtota lasīšana kalpo tam, lai mainītu lasītāju gaidu horizontus, tādējādi tekstu iedarbība ietekmē situācijas. Ietekmes stāsts ir divvirzienu jeb divpusējs.¹⁹ Kā atzīmē Reičela Nikolsa (*Nicholls*), Jausa darbs joprojām ir interesants un pamācošs piemērs *Wirkungsgeschichte* teorijas pārvēršanai kritiskajā praksē.²⁰ Tāpēc mēs sīkāk aplūkosim Jausa izpratni par *Wirkungsgeschichte*.

Jauss par izejas punktu ņem vēsturiskuma jēdzienu, taču iedarbības vēstures jēdzienu viņš attīsta citādi vai pārveidotā veidā, nekā to būtu darījis Gadamers.²¹ Jauss izceļ iedarbības vēstures principu, saistot to ar jautājumu un atbildžu piemērošanas loģiku tekstā. Tieši tekstā implicētie jautājumi uz atbildēm kļūst par ietekmes vēstures saikni un tradīcijas nodošanas mehānismu.²² Katra nākamā recipientu paaudze nāk pie teksta ar jaunu, uz jauniem jautājumiem balstītu gaidu horizontu un atrod tekstā jaunas

16 Mark Knight, “Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory”, *Journal for the Study of the New Testament*, 33: 2 (December 2010), 144.

17 Rachel Nicholls, *Walking on the Water: Reading Mt. 14:22–33 in the Light of Its Wirkungsgeschichte* (Leiden: Brill, 2008), 5.

18 Mark Knight, “Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory”, 139.

19 Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007), 98.

20 Rachel Nicholls, *Walking on the Water: Reading Mt. 14:22–33 in the Light of Its Wirkungsgeschichte*, 5.

21 Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, 98.

22 Hans Robert Jauss, “Istorija literatūri kak provokacija literaturovedenija”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 12 (1995), 68.

atbildes, neizmantotu teksta potenciālu, kas padara to efektīvu un aktuālu jaunā situācijā. Tādējādi Jauss, atsaucoties uz Gadameru, runā par to, cik svarīgs ir rekonstruētais darba vēsturiskais gaidu horizonts. Pirmais recipientu gaidu horizonts ietekmē turpmākos teksta lasījumus un turpmākos recipientu gaidu horizontus, tā veidojot vēsturisko mantojumu. To darot, Jauss dod priekšroku nevis runāt par horizontu saplūšanu, kā to dara Gadamers, bet gan par to nodošanu un atkārtotu atklāšanu. Viņaprāt, horizontu saplūšana ir idealizēts skatījums.

Teksta vēsturisko nozīmi Jauss nosaka nevis pēc tā iekšējām īpašībām vai autora ģenialitātes, bet gan pēc tā, kā to vēstures gaitā uztvērušas nākamās paaudzes. Iepriekšējo laikmetu ieliktnās nozīmes un lasījumi tiek saprasti kā mūsdienu interpretācijas priekšvēsture.²³ Tā balstās čehu zinātnieka Karela Kozika (*Kozik*) tēzē, ka darbs dzīvo tik ilgi, kamēr tam ir ietekme. Šajā gadījumā ietekme aptver ne tikai darba lietotāju, bet arī pašu darbu. Darba vitalitāte runā par to, kas tas ir. Darba dzīve prasa interpretāciju un iedarbojas daudzās nozīmēs.²⁴ Apgalvojums, ka ietekme ir abpusēja – gan uz darba saņēmēju, gan uz pašu darbu –, Jausam ir svarīgs, jo tas atspoguļo viņa priekšstatu par interpretētāja apziņu, kas iestrādāta iedarbības vēsturē. Pēc viņa domām, nav iespējams iegremdēties tekstā un iegūt “bezlaika patieso” nozīmi ārpus telpas, bez priekšnosacījumiem. Interpretāciju nosaka apziņas iegremdēšana priekšgājēju recepcijas vēsturē un vēsturisko ietekmju plūsmā.²⁵ Pat provokatīvai interpretācijai ir jābūt ar pozitīvu vērtību, lai liktu rūpīgāk pārdomāt fragmenta nozīmi.

Literārais darbs nav iesaldēts objekts, kas ir pats par sevi un piedāvā vienu un to pašu redzējumu ikvienam lasītājam katrā laikmetā. Tas nav arī pieminekļis, kas monologā atklāj savu mūžīgo būtību. Drīzāk tas vairāk līdzinās orķestrācijai, kas izraisa aizvien vairāk lasītāju reakciju un iedzīvina tekstu laikmetīgā eksistencē.²⁶

Teksta potenciālā jēga var neatklāties tā pirmajā un turpmākajos uztveres posmos, līdz literatūras evolūcija sasniedz to horizontu, kas vienīgais ļauj mums atrast norādes uz iepriekš nesaprastu formu.²⁷ Ar literāro evolūciju Jauss saprot ilgstošu darba recepcijas procesu, kas sasniedz teksta potenciālās nozīmes, kuras nav gaidītas vai nav sastopamas sākotnējās uztveres horizontā. Šā iemesla dēļ literārs darbs var palikt nesaprasts ilgu laiku. Pēc Jausa domām, apzinātās pagātnes apjoms var būt tik mazs, ka tā piemērošana noplicinātu darbu, savukārt darba iedarbības vēsture pati par sevi

23 Kevin Dzh. Vanhuzer, *Iskusstvo ponimaniya teksta. Literaturovedcheskaja etika i tolkovanie Pisanija*, per. s angl. (Cherkassi: Kollokvium, 2007), 615.

24 Ibid., 52.

25 Ibid., 67, 68.

26 Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, trans. from German by Timothy Bahti (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982), 21.

27 Hans Robert Jauss, “Istorija literaturi kak provokacija literaturovedenija”, 73.

var atklāt bagātīgu jēgu krājumu.²⁸ Jauss runā par darba “jēgas potenciāla atklāšanu” tā recepcijas vēsturiskajos soļos. Šis jēgas potenciāls interpretējošajam spriedumam atklājas brīdī, kad tas saskarsmē ar mantojumu veic kontrolētu “horizontu saplūšanu”²⁹.

Jautājumā un atbildē Jauss nodala teoloģisko un estētisko interpretāciju, norādot, ka teoloģiskā hermeneitika dod priekšroku lasītājam, nevis tekstā uzdotajam jautājumam, savukārt estētiskā hermeneitika dod priekšroku interpretētāja paša uzdotajiem jautājumiem.³⁰

Jausa koncepcija ietver atsevišķa darba iekļaušanu tā “literārajā sērijā”, lai apzinātu tā vēsturisko pozīciju un nozīmi, un trīs interpretācijas posmu nošķiršanu: izpratne jeb estētiskais novērtējums, interpretācija jeb ekseģēze un piemērošana jeb vēsturiskā refleksija. Jausa darba praktiskums palīdz izskaidrot to, ka viņa uzskatiem pievēršas Jaunās Derības pētnieki, kuri vēlas iekļaut hermeneitiskās tradīcijas izpratni savā disciplīnā. Piemēram, Antonija Tīseltona (*Anthony C. Thiselton*) darbs par hermeneitiskajiem horizontiem atspoguļo Jausa uzsvāru uz vienu no daudzajām Gadamera izmantotajām metaforām un tās pārstrādāšanu.³¹

Analizējot Gadamera un Jausa uzskatus par *Wirkungsgeschichte*, var secināt, ka Gadameram *Wirkungsgeschichte* ideja ir universāla un nepretendē uz to, ka tā ir metode pati par sevi, bet gan drīzāk ir jebkuras metodoloģijas obligāta sastāvdaļa. Gadamers par vēsturiski iedarbīgu apziņu sauc nepieciešamo sevis izpratni atkarībā no vēstures, lai noskaidrotu hermeneitisko situāciju. Viņam tā nav tikai iegūta izpratne, bet gan pati būtība. Pēc Gadamera domām, *Wirkungsgeschichte* nav iespējama bez valodas. Valoda kļūst par starpnieku, kas top par vēstures ķēdes posmu. Tikai ar valodas starpniecību notiek tikšanās, dialogs, spēle ar nozīmi, horizontu saplūšana, tradīcijas veidošanās un, kas nav mazāk svarīgi, aizspriedumi, kam Gadamers piešķir pozitīvu nozīmi. *Wirkungsgeschichte* nozīme ir iemiesojumā, ietekmē, izmantošanā praksē.

Tomēr līdz ar Jausu *Wirkungsgeschichte* recepcijas vēstures formā ieguva konkrētas metodoloģijas aprises, lai noteiktu literatūras iedarbību uz nākamajām paaudzēm. Un šī iedarbība nav vienpusēja, bet gan divpusēja, korelējoša ar jautājumu un atbilžu piemērošanas loģiku tekstā. Tādējādi ne tikai tekstā ietvertā jēga ietekmē recipientus, bet arī recipienti veido teksta tālāko izpratni. Teksta jēga atklājas vēsturē, un uztveres vēsture aktualizē jaunas interpretācijas saistībā ar jauno dzīves kontekstu.

28 Hans Robert Jauss, “Istorija literatūrai kā provokācija literaturovedenijai”, 68.

29 Ibid.

30 Rachel Nicholls, op. cit., 5.

31 Mark Knight, op. cit., 139.

Wirkungsgeschichte idejas adaptēšana Bībeles tekstu hermeneitikā

Gadamera un Jausa uzskati ir ietekmējuši hermeneitikas tālāko attīstību. Ir bijuši dažādi centieni pielāgot Gadamera un Jausa ideju par *Wirkungsgeschichte* Bībeles tekstu hermeneitikā.

Izprast biblisko tekstu vēstures iedarbību uz kultūru un sabiedrību mēģināja jau Gerhards Ebelings (*Gerhard Ebeling*). Ebelings savā rakstā “Baznīcas vēsture kā Svēto Rakstu interpretācijas vēsture” raksta ar Gadameru saskaņīgas idejas, ka cilvēks mācās saprast sevi, sastopoties ar vēsturi. Viņš raksta, ka “cilvēks saprot sevi tikai tāpēc, ka viņš apzinās sevi kā savas pagātnes produktu, bet tāpēc, ka viņš sastopas ar cilvēka cilvēcību visplašākajā nozīmē un šajā sastapšanās apzinās sevi”.³² Ebelings secina, ka baznīcas vēsture ir Svēto Rakstu interpretācijas vēsture.³³ Un Rakstu interpretācija notiek ne tikai Baznīcas “sludināšanā un mācībā” un “komentāros”, bet arī “darbībā un ciešanās”, “dievkalpojumā un lūgšanā, teoloģiskās refleksijās un personīgajos lēmumos, Baznīcas organizācijā un Baznīcas politikā”, “kristīgās kultūras veidošanā un klosteru bēgšanā no pasaules, moceklibā un ķeceru dedzināšanā”.³⁴ Termins “interpretācija”, pēc autora domām, norāda, ka tradīcija nav jāsaprot kā noteiktu patiesību nodošana, bet gan kā pastāvīgs skaidrošanas un asimilācijas process. Šis termins ir daudz plašāks par tīri intelektuālu interpretāciju.³⁵ Interpretācija ietver visu ne tikai baznīcas, bet arī laicīgo, jo visam ir, lai arī ne tieša, bet tomēr pastāvoša saikne ar Svētajiem Rakstiem. Tādējādi “baznīcas vēstures darba uzdevums ir atklāt šo notikuma saistību ar Svētajiem Rakstiem, sakārtot un salīdzināt notikumu ar tiem”. Ebelings savā rakstā neaplūko šāda vēsturiskā darba metodoloģiju, bet uzsver tā nepieciešamību.³⁶ Šādam vēsturiskam darbam būtu nepieciešams “interpretēt atsevišķas Rakstu vietas caur baznīcas vēsturi, lai atklātu atsevišķu daļu vai domu kompleksu izpratnes vēsturi ne tikai teoloģiskajā literatūrā, bet arī to praktisko interpretāciju pašos notikumos”³⁷. Ebelings jau pirms Gadamera bija paredzējis nepieciešamību pētīt Rakstu interpretācijas vēsturi, kā arī to iedarbības vēsturi notikumos.

Pēc Ulriha Luca (*Luz*) domām, *Wirkungsgeschichte* jēdziens ietver “teksta vēsturi, uztveri un aktualizāciju jebkādā citā veidā, ne tikai komentāros, piemēram, sprediķī,

32 Gerhard Ebeling, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ in *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, 2. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 15.

33 Ibid., 22.

34 Ibid., 24.

35 Roman Bartnickij, *Sinoptičeskie Evangelija: istorija vznikovenija i tolkovanie*, per. s polsk. pod obsčej red. Z. Zaborovskogo (Moskva: Duhovnaja biblioteka, 2009), 296, 297.

36 Gerhard Ebeling, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“, 24.

37 Ibid., 25.

kanoniskajās tiesībās, baznīcas himnu krājumā, mākslā, baznīcas dzīvē un ciešanās³⁸. Lucs nosaka šādus empīriskus principus, kā aplūkot *Wirkungsgeschichte* Bībeles tekstos:

1. Bībeles klasiskā baznīcas interpretācija var atgādināt mūsdienu interpretētājam, ko īsti nozīmē saprast tekstu. Interpretējot atsevišķu tekstu kristīgajā ticībā, šī interpretācija to arī ievieto tagadnē. Tā vērš uzmanību uz to, ka jebkura atsevišķa teksta izpratne ļauj tam kļūt par patiesu visas kristīgās ticības spoguļi.³⁹

Lucs vērš uzmanību uz to, ka klasiskā baznīcas interpretācija aicina klausītāju atklāt izmantojuma jomas savā situācijā, kurās viņš var praktizēt no jauna. Šajā ziņā šīs baznīcas interpretācijas saskata kaut ko caururbjoši pareizu nevis tāpēc, ka tās interpretē “pareizi”, bet gan tāpēc, ka – mūsdienu izpratnē – tās priekšzīmīgā veidā konkretizē tekstu brīvības potenciālu. Šādā veidā tās atklāj iespējas, kas slēpjas tekstos, pretstatā mūsu ekseģētiskajiem centieniem noskaidrot “pareizo” nozīmi.⁴⁰

2. Tekstu interpretācijas un iedarbības vēstures aplūkošana palīdz mums saprast, kur mēs šodien atrodamies attiecībā pret tekstu.⁴¹

Lucs to skaidro, sakot, ka vēsturiski kritiskā ekseģēze līdz šim ir ļoti vienpusīgi koncentrējusies uz vienu interpretācijas procesa pusi, proti, uz teksta nozīmes izgaismošanu attiecīgajā laikā. Interpretācijas vēsture un iedarbība var būt pastiprinoša un atbalstoša, izgaismojot mūsu pašu iepriekšējās pirmsizpratnes vēsturi un tādējādi arī to, kā teksts mūs veido šodien.⁴²

3. Interpretācijas un iedarbības vēstures izpēte novērš pāragru lēcienu, pārvarot vēsturisko distanci starp teksta sākotnējo situāciju un tagadni, aprakstot telpu starp tām. Tas atbrīvo tagadni no pārsteidzīgiem Bībeles priekšrakstiem, kuru pretējā puse interpretācijas vēsturē bieži vien ir bijusi tekstu pretenziju neitralizēšana, izmantojot pārinterpretāciju, internalizāciju utt. Tādējādi interpretācijas vēstures un iedarbības vēstures pamatpieeja ir antifundamentālistiska.⁴³

Šajā principā Lucs norāda, ka iedarbības vēsturei ir svarīga funkcija: tā novērš pārsteidzīgu sinhronizāciju ar Bībeles tekstu. Tādējādi ietekmes vēsture piešķir situācijai, par kuru tiek runāts tekstā, un situācijai, kurā teksts varētu runāt šodien, savu svaru. Tā skaidri parāda, cik šodienas situācijai ir sava seja, ko veido Bībeles teksti, kā arī oriģinālteksta redzējums caur sava iespaiduma brillēm. Šādā veidā tas neļauj pagātnei dominēt pār tagadni un otrādi, palīdzot pievērst uzmanību atšķirībām

38 Entoni Tiseljton, *Germenevtika*, per. s angl. (Cherkassi: Kollokvium, 2011), 339.

39 Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Exegese“, *Berliner Theol. Zeitschrift* 2 (1985), 23.

40 *Ibid.*, 24.

41 *Ibid.*, 25.

42 *Ibid.*, 26.

43 *Ibid.*, 27.

starp situācijām.⁴⁴ Lucs uzsver, ka *Wirkungsgeschichte* neļauj mums padarīt tekstu naivi laikmetīgu. Pievēršot uzmanību katras vēsturiskās situācijas atšķirīgajām iezīmēm, tostarp interpretētāja iezīmēm, tā atbrīvo tagadni no pārsteidzīgām bibliiskajām prasībām, kas bieži vien izpaužas kā teksta neitralizēšana ar pārinterpretāciju, absorbēšanu utt.⁴⁵ Interpretācijas un iedarbības vēsture ne tikai sniedz ieskatu par to, kas ir īpašs savā ietekmē caur tekstiem, bet arī var sniegt pozitīvus impulsus, paplašināt redzesloku un noderīgas paradigmas holistiskai Bībeles tekstu izpratnei.⁴⁶

4. Interpretācijas un iedarbības vēsture nodod plašu baznīcu un atsevišķu kristiešu vēsturiskās pieredzes bagātību, kas var iedvesmot viņu pašu mēģinājumus konkretizēt.⁴⁷

Šajā principā Lucs vērš uzmanību uz diviem aspektiem. Pirmkārt, iedarbības vēsture vērš uzmanību uz Bībeles tekstu izpratnes holistisko raksturu. Bībeles tekstu izpratne tiek panākta ar daudziem dažādiem līdzekļiem, ne tikai ar verbālu Bībeles interpretāciju.⁴⁸ Otrs svarīgs aspekts ir uzlabojumu atklāšana, ko interpretācija un iedarbības vēsture pievieno pašas Baznīcas tradīcijai. Ja līdz šim galvenokārt tika runāts par Bībeles tekstu interpretāciju un iedarbību savā tradīcijā, tad šeit ir svarīga ietekme un interpretācijas, ko Jaunās Derības teksti ir atraduši citos kristiešos un draudzēs. Tādējādi interpretācijas un iedarbības vēsture parāda ne tikai to, par ko mēs esam kļuvuši, pateicoties tekstiem, bet arī to, par ko mēs varētu kļūt, pateicoties tekstiem.⁴⁹ Ilustrējošs ir Luca piemērs par to, kā minoritātei var būt koriģējoša ietekme. Viņš saka, ka viņa pētījumā vissvarīgākās bijušas klostermācības un agrīnā anabaptisma paradigmas, jo tieši tajās viņš atrada svarīgākos un efektīvākos līdzekļus Kalna sprediķa izteikšanai.⁵⁰

5. *Wirkungsgeschichte* jautā par Bībeles tekstu “augļiem”. Tā ne tikai palīdz mums atpazīt un izvairīties no “sliktajiem augļiem”, bet arī izaicina mūs apšaubīt pašu tekstu patiesumu.⁵¹

Šajā punktā Lucs skaidro, ka interpretācijas un iedarbības vēsture palīdz mums mācīties no veiksmīgām un nepietiekami veiksmīgām Bībeles tekstu realizācijām, pievēršot uzmanību Bībeles tekstu vāajām pusēm un neatrisinātajām problēmām.

44 Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Exegese“, *Berliner Theol. Zeitschrift* 2 (1985), 28.

45 Rachel Nicholls, op. cit., 14.

46 Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Exegese“, 29.

47 Ibid.

48 Ibid.

49 Ibid., 29, 30.

50 Ibid., 30.

51 Ibid., 30.

Šādā veidā iedarbības vēsture palīdz mācīties no kļūdām un var arī novest pie tiešas tekstu patiesības pārbaudes. Korekcija ir galvenais Luca hermeneitikas uzdevums, jo viņš apstiprina labvēlīgo ietekmi, ko citu kristiešu pieredze citās vietās un citos laikos atstāj uz mūsu *hic et nunc* (šeit un tagad) lasīšanu. *Wirkungsgeschichte* nozīme slēpjas tieši tajā, ka tā kļūst par šādas pieredzes bagātības starpnieku mūsu redzeslokā. Tā vietā, lai tās vērtētu kā pareizas un nepareizas, Lucs labprātāk runā par veiksmīgām vai neveiksmīgām tekstu konkretizācijām. Lucs saprot patiesību mīlestības jēdzienā. Mīlestība kļūst par galīgo atslēgu, kas nosaka, cik veiksmīga un patiesa ir mūsu savstarpējā saplūšana.⁵²

6. Iedarbības vēsture ļauj interpretētājam saprast, ko viņš ir parādā tekstiem. Tā māca viņam nojaust, ka nevis viņš ir tas, kas nes tekstus, bet gan teksti nes viņu.⁵³

Šāda Luca refleksija atbilst Gadamera izpratnei par *Wirkungsgeschichte* kā sevis un pasaules izpratnes pieredzi. Lasītājiem jāatzīst, cik daudz viņi ir parādā tekstiem un reālajām situācijām, kurās viņi sastopas ar tekstiem, savu pilnvērtīgu eksistenci un dzīvi. Šādā veidā iedarbības vēsture var parādīt, ka tekstu spēks ir nepieciešams nosacījums, kas nosaka mūsu interpretāciju.⁵⁴ Savā apgalvojumā Lucs runā par tradīcijas nesējspēka pieredzi. Viņš to paskaidro, atsaucoties uz Gadameru, kurš nevērtē tekstus ar iedarbības vēstures palīdzību, bet gan iedarbības vēsturi ar tekstu palīdzību. Izšķiroša nozīme ir pavisam kam citam. Gadamers to sauc par “tradīcijas likumu”. Iedarbības vēstures apziņu viņš saprot kā saistību ar pagātņi, bez kuras cilvēks nebūtu tas, kas viņš ir. Lucs šo Gadamera tradīcijas noteikumu attiecina uz Bībeles tekstiem, apgalvojot, “ka tie nekad netiek man vienkārši doti kā priekšmeti, vēl jo mazāk tad, kad tie tiek “izskaidroti”, lai es pēc izskaidrošanas varētu noteikt to nozīmi”.⁵⁵ No tā viņš secina, ka “strādāt ar Bībeles tekstiem nozīmē strādāt ar to, kas mani vienmēr ir veidojis”⁵⁶. Šis Luca pārdomas atbilst Gadamera izpratnei par *Wirkungsgeschichte* kā sevis un pasaules izpratnes pieredzi.

Tādējādi Lucs uzskata, ka iedarbības vēsture apraksta plaisu starp pagātņi un tagadni, un liek saprast, ka nekad nav bijusi tāda teksta interpretācija, kurā nebūtu vēsturiskās situācijas nospieduma, ko atstāj tās interpretētājs. Interpretācijas mainās, jo mainās situācijas un interpretētāji. Nav neapšaubāmi pareizas teksta interpretācijas. Kad iedarbības vēstures izpēte atklāj šo faktu, tā atbrīvo mūsu pašu tagadni no Bībeles

52 Víctor M. M. Vásquez, *Contours of a Biblical Reception Theory: Studies in the Rezeptionsgeschichte of Romans 13.1–7* (Goettingen: V&R unipress, 2012), 49.

53 Ulrich Luz, op. cit., 32.

54 Víctor M. M. Vásquez, *Contours of a Biblical Reception Theory: Studies in the Rezeptionsgeschichte of Romans 13.1–7*, 48.

55 Ulrich Luz, op. cit., 32.

56 Ibid.

pagātnes diktāta. Arī mūsdienās teksta izpratne dažādiem cilvēkiem dažādās situācijās nozīmē kaut ko atšķirīgu. Mēģinājums saprast Bībeles tekstu vienmēr ietver stabilu elementu, proti, pašu tekstu, un mainīgu elementu, proti, interpretētāju un viņa situāciju. Šis aspekts nav jānožēlo, bet jāuzskata par būtisku izpratnes nodrošināšanai.⁵⁷

Lucs bija viens no pirmajiem, kas pārņēma no Gadamera filozofisko ideju par *Wirkungsgeschichte* un piemēroja to Bībeles eksegēzei kā jaunu pētījuma virzienu. Lai gan pašam Lucam pilnībā neizdevās iemiesot Bībeles eksegēzi, pamatojoties uz *Wirkungsgeschichte*, viņa novatoriskā pieeja aizsāka daudzus centienus šajā virzienā. Ieviešot *Wirkungsgeschichte* pieeju, Lucam izdevās pievērst daudzu protestantu teologu uzmanību tam, cik svarīgi ir ņemt vērā teksta interpretācijas tradīciju savos pētījumos. Lucs, sekojot Ebelingam, uzsvēra arī to, cik svarīgi ir interpretēt Bībeles tekstus ārpus baznīcas sienām, veidojot dialogu ar citām saistītajām zinātnēm. To darot, viņš uzsvēra, ka *Wirkungsgeschichte* pieeja sekmē ekumenisko dialogu Baznīcā, pieļaujot dažādus viedokļus un tradīcijas teksta interpretācijā, kā arī izmantošanā, kam *Wirkungsgeschichte* pievērs īpašu uzmanību.

Analizējot Gadamera un Jausa uzskatus saistībā ar *Wirkungsgeschichte* pieeju un to lietojumu Bībeles pētniecībā, mēs tālāk identificēsim šīs pieejas trūkumus un priekšrocības.

Kādi ir *Wirkungsgeschichte* trūkumi?

1. Bez skaidri noteiktām robežām un mērķa *Wirkungsgeschichte* kļūst par neierobežotu informācijas, faktu, notikumu un parādību plūsmu. Gadamers skatījās uz *Wirkungsgeschichte* kā uz esamību tādā nozīmē, ka cilvēks pats ir iepriekšējās tradīcijas iedarbības produkts. Un, tā kā iedarbību var apzīmēt ar tādiem plašiem jēdzieniem kā kultūra, māksla, izglītība, reliģija un sabiedrība, *Wirkungsgeschichte* var vienkārši izšķīst šajos jēdzienos.
2. *Wirkungsgeschichte* trūkumi ietver jēdziena nenoteiktību. Dažādi cilvēki *Wirkungsgeschichte* jēdzienam piešķir savu nozīmi. Dažiem tā ir filozofiska ideja, kas piemērojama visam, nekristalizējot to metodē. Citiem tā ir teksta iedarbība, kas izsekojama interpretācijas vēsturē; vēl citiem uzsvars vairāk likts uz teksta uztveres vēsturi kultūrā. Šī jēdziena daudznozīmība rada dažādas pieejas un pielietojumus atkarībā no tā, kas tiek saprasts ar *Wirkungsgeschichte* un kurā jomā tiek pētīta teksta iedarbība.
3. Ar *Wirkungsgeschichte* pieeju vien nepietiek, un atkarībā no pētāmā materiāla ir nepieciešama sadarbība ar citām metodēm. *Wirkungsgeschichte* var piemērot kopā,

⁵⁷ Ulrich Luz, *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 26.

piemēram, ar kanonisko pieeju vai sociālo retoriku, vai vēsturiski kritisko metodi, vai teoloģisko ekseģēzi un citām metodēm. Pētot teksta ietekmi, piemēram, uz glezniecību, *Wirkungsgeschichte* pieeju paredzēts izmantot kopā ar vizuālās analīzes metodoloģiju, bet, pētot teksta ietekmi uz literatūru, *Wirkungsgeschichte* pieeju izmanto kopā ar teksta analīzi.

4. *Wirkungsgeschichte* raksturīgo subjektivitāti var uzskatīt arī par trūkumu. Tās piemērošana rada dabiskus jautājumus: kā novērtēt rezultātu; kādi derīguma kritēriji būtu jāizmanto. Balstoties uz šo pieeju, var veidoties priekšstats par jebkuru secinājumu relativitāti, jo katrs skatās no savas puses un lasītajā ieliek savu jēgu, un viņam ir sava teksta iedarbība. Vai tad ir iespējams nonākt pie vienprātības par konkrēta teksta nozīmi?

Gadamerš neapšaubīja teksta pašsaprotamo nozīmi, to nedarīja arī Jaus, bet viņš skaidroja, ka katrā paudzē tā uztvere tiek no jauna interpretēta, akcentēta un papildināta atkarībā no situācijas. Tas nozīmē, ka teksts nav iesaldēts akmens blūķis, bet drīzāk mūzika, ko izpilda secīgi orķestri. Katrs izpildījums un katrs klausītājs interpretē skaņdarbu ar jaunām intonācijām, jaunā izpildījumā, atbilstoši savai kompetencei, prasmēm un dzīves situācijai. Nav divu vienādu viena un tā paša darba izpildījumu. Katrā tekstā slēpjas neatklātas nozīmes potenciāls. Vai, citiem vārdiem sakot, katrā tekstā ir atbildes uz jautājumiem, kas vēl nav uzdoti un kas aktualizējas attiecīgajā dzīves kontekstā.

Šie trūkumi nemazina *Wirkungsgeschichte* pieejas nozīmi, bet gan uzsver, ka tā ir prasmiģi jāizmanto kopā ar citām metodēm, vienlaikus skaidri definējot *Wirkungsgeschichte* nozīmi, mērķi un pētījuma robežas.

Kādas ir *Wirkungsgeschichte* pieejas priekšrocības?

1. *Wirkungsgeschichte* pieeja labi mijiedarbojas ar plaši atzītām hermeneitikas metodēm. Tā atvieglo dažādu disciplīnu savienošanu pētījuma gaitā. Tā labi papildina vēsturiski kritisko metodi, paplašinot iespējas paraudzīties uz tekstu un tā iedarbību no dažādām perspektīvām. Kā pamatoti norādījis Šveices teologs Moissess Majordomo (*Moisés Mayordomo*), *Wirkungsgeschichte* vēsturiskā kritika pati kļūst par kritikas objektu un tiek reinterpretēta līdzvērtīgi visām citām iespējamām pieejām un metodēm.⁵⁸ Vēsturiski kritiskā metode neņem vērā subjektīvo un personisko, cenšas abstrahēties un ieņemt neitrālu pozīciju, turpretī *Wirkungsgeschichte* pieeja pieņem, ka sava horizonta apzināšanās un citu

58 Moissess Mayordomo: „*Wirkungsgeschichte* als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)“, in Hrg. Moissess Mayordomo, *Die prägende Kraft der Texte Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005), 13.

horizontu iedarbība uz to ir priekšnoteikums ceļā uz patiesību. Patiesība šajā gadījumā parādās nevis kā absolūts jēdziens, bet gan kā atbilstība realitātei, ticamība, atbilstība visiem pieejamajiem faktiem un pamatojumiem.

2. *Wirkungsgeschichte* pieeja savā apskatā iekļauj marginālas balsis no perifērijas un tradīcijā aizmirstas balsis. Teksta ietekmes vēsturē tai nav svešs ne teoloģiskais dogmatisms, ne “ķecerīgais” apokrifikālisms. Viņu interesē parādības fenomenoloģija un cēloņi, kas to ietekmē no teksta puses.
3. *Wirkungsgeschichte* pieeja attālinās no absolūtisma, objektīvisma un historisma, tādējādi nostājoties pret zinātnisko fundamentālismu. Gadamers cenšas atrauties no subjekta un objekta attiecībām, mēģinot parādīt, ka pastāv arī citas pieejas patiesības konceptualizēšanai. Līdzās zinātniskajai pieejai patiesība ir atrodamā arī mākslā. Šādā veidā Gadamers paplašina epistemoloģiju ārpus Dekarta skatījuma, iekļaujot intuitīvo, eksistenciālo un estētisko skatījumu. *Wirkungsgeschichte* tādējādi kļūst par dzīves principu, par universālu hermeneitisko izpratnes atslēgu, par pašu būtību.
4. *Wirkungsgeschichte* pieeja iemieso holistisku skatījumu uz teksta ekseģēzes mērķi, kas ietver izpratni, interpretāciju un izmantojumu. Bieži vien vēsturiski kritiskā metode apstājas pie izpratnes un interpretācijas. Taču *Wirkungsgeschichte* iet tālāk, izsekojot teksta izmantošanu praksē. Tā noteikti ir liela priekšrocība.

Tādējādi *Wirkungsgeschichte* pieejai ir vairākas būtiskas priekšrocības, lai aktualizētu teksta izpratni un pietuvotos tam no jauniem aspektiem, lai to labāk izprastu, interpretētu un piemērotu dzīvē.

Secinājumi

Wirkungsgeschichte pieeja Bībeles pētniecībā ir nostiprinājusies un pēdējā laikā tiek plaši izmantota. Šī pieeja ļauj ņemt vērā citas tekstu pētniecības tradīcijas un uzklaut balsis, kas parasti netiek ņemtas vērā. Šīs pieejas priekšrocību un trūkumu apzināšanās palīdz to izmantot visefektīvāk un pielietot iegūtos rezultātus, apzinoties teksta iedarbības vēsturi gan uz pētnieku, gan uz pētāmo tematu. Esmu pārliecināts, ka Bībeles pētnieki Latvijā, kas apgūst *Wirkungsgeschichte* pieeju, biežāk izmantos to savos pētījumos.

SUMMARY

Application of *Wirkungsgeschichte* in biblical studies: Advantages and disadvantages

This article discusses the *Wirkungsgeschichte* approach in biblical studies, its advantages and disadvantages. Hans Georg Gadamer actualized the idea of *Wirkungsgeschichte* in philosophical hermeneutics and made it the basis of all understanding. His

student Hans Robert Jauss, based on Gadamer's ideas, developed the method of *Wirkungsgeschichte* in literary studies, exploring the ways how a literary work lives on in the reception of subsequent generations and what makes it relevant today. Ulrich Luz, following the concepts of Gadamer and Jauss, adapted their ideas into a study of the reception of biblical texts. Luz's main argument is that the *Wirkungsgeschichte* approach helps to explore the biblical text from new angles and to perceive other interpretations of the text in tradition and culture.

The disadvantages of *Wirkungsgeschichte* listed in the article do not invalidate the importance of this approach, but emphasize the fact that it must be skilfully used in combination with other methods, while clearly defining the meaning of *Wirkungsgeschichte*, the purpose and boundaries of the study. The considered advantages of the *Wirkungsgeschichte* approach actualize its use to enrich and broaden the understanding of the text and to approach it from new perspectives in order to better apply it in life.



© 2023, Aleksejs Gaļperns, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Mg. theol.

DIĀNA HRISTENKO

WARTIME DECISIONS LEAD TO PEACETIME PROBLEMS: LEADERSHIP OF THE LUTHERAN CHURCHES IN BALTIC STATES, 1944–1949

This paper is dedicated to a brief but crucially important period for Lutheran Churches in the Baltic states during the 20th century that set into motion religious processes for almost half a century. During World War II, the Baltic states – Estonia, Latvia and Lithuania were occupied by the Soviet army, later taken over by Nazi Germany and then again reoccupied by the Soviets in 1944/45. During this period and shortly after the war, Lutheran Churches in the Baltic states experienced a whirlwind of totalitarian power, different state policies towards religion, significant loss of the clergy and church members, and faced the demolition of churches as institutions and places of worship.

In these times of changes, the members of Lutheran leadership of Estonia and Latvia in 1944 were forced to leave their states and churches, never to return, as the Iron Curtain descended between the Soviet Union and the Western world after the war ended. A similar situation occurred with Lithuanian Lutherans.

The author seeks to explore the changes in Baltic Lutheran Churches and their leadership from 1944–1949 by analysing the situation in each church separately and seeking similarities in the process of leaving the church in the hands of other church members, – those, who stayed behind in the occupied territories. Through persons and their attitude towards the new role as the church leader(s), the author investigates the sovietisation process of the Lutheran Church (and overall – the religion) that was

aggressively carried out by the Soviet state in the Baltics in the last months of war and the first post-war years until the mass deportations in March of 1949, which frame the chronological period of the paper.

Sources from the archives in Estonia, Latvia and Lithuania are used to describe and illustrate this process, the existing research on the changes of leadership of the churches has largely omitted all three Baltic states due to the language barrier or academic research tendencies.

The author presented a short version of this topic in the spring of 2023 during the University of Latvia's annual conference, Faculty of Theology section "War and Peace". Due to the specific circumstances and organisation of Lithuanian Lutherans, which differs from the two other churches, the part concerning Lithuania was not presented at the spring conference. However, the current paper will introduce the role of Lithuanian Lutheran Church Consistory in the Stalinism period. Theologians and church historians such as Jouko Talonen¹, Riho Altnurme², Valdis Tēraudkalns³ and others have analysed the history of archbishops of Latvia and Estonia. Archbishop Gustavs Tūrs (1946–1968) of the LELB is amongst the leading academic interests of the author of this paper.⁴ Lithuanian Pastors Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas, and their service during WWII and in the Soviet Lithuania have been the subject of several studies by Darius Petkūnas.⁵

In this paper, the author tries to analyse the relationships between the state and newly appointed substitutes by using two theories of sovietisation – Olaf Mertelsmann's overall sovietisation theory⁶ and an adapted version of Nadežda Beļakova's theory on the sovietisation of Orthodox Church in the Soviet Union.⁷ In situations, where the state or church shows a behaviour that inclines toward these theories, the author points out

1 Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009).

2 Riho Altnurme, "Soviet Religious Policy towards the Lutheran church in Estonia (1944–1959) and its Consequences", *Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti. Padomju okupācijas režīms Baltijā 1944.–1959. gadā: politika un tās sekas. Starptautiskās konferences materiāli, 2002. gada 13.–14. jūnijs* (2003), 269–277.

3 Valdis Tēraudkalns, "Kaulēšanās par padomju reliģisko organizāciju dalību Pasaules baznīcu padomē, 1948–1962", *Latvijas vēstures institūta žurnāls. Speciālizlaidums* 116 (2022): 117–136.

4 Dīāna Hristenko, "Evaņģēliski luteriskās baznīcas sovietizācija: Latvijas un Igaunijas piemērs (1946–1949)", *Ceļš* (2021): 62–80.

5 Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania during the Stalinist Era* (Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2011).

6 Olaf Mertelsmann, "How to define Sovietisation?", in *Sovietisation and Violence: The Case of Estonia. Eesti Malu Instituudi toimetised 1* (Tartu: University of Tartu Press, 2018), 17–37.

7 Nadežda Beļakova, "Pareizticīgā Baznīca sociālistiskā valstī: "sovjetizācija" un tās "eksports" pēc Otrā pasaules kara", in *Reliģiski-filozofiski raksti* (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015), 155–187.

to what stage (Mertelsmann) or vector (Beļakova) of sovietisation this could contribute, and what are the peculiar characteristics or specifics of the church or persona that affect the religious sovietisation process. This paper intends to explore and explain that the states' policies and reactions of churches to these policies differed depending from a person or a place. However, the general elements of sovietisation were observed in all the states, involving each newly appointed individual.

This paper begins by characterising the situation in church leadership during WWII and the circumstances of the initial changes, then proceeds to consider the first substitutes, as well as their relationships with CARC – The Council for the Affairs of Religious Cults. The paper continues with an analysis of the new, Soviet-approved leadership of Latvia and Estonia. Next, the Lithuanian case study yields an analysis of Erikas Leijeris' and Jonas Kalvanas' attitude against the Soviet policy. Finally, the author outlines the problems encountered by Lutherans in the Soviet Union and in exile because of the initial leadership change.

Church leadership leaving the states and churches

Johan Kõpp⁸ was a bishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church (EELK) from 1939, and during the interwar period was known for his influence and credibility both as a theologian and a rector of the University of Tartu before becoming the primate of the Lutheran Church. Teodors Grīnbergs⁹ was in his position as the first archbishop of the Evangelical Lutheran Church of Latvia since 1932. Before that, he served in various congregations and taught as a professor of practical theology at the University of Latvia. Both Kõpp and Grīnbergs received honorary doctoral titles in theology from the Faculty of Theology at the University of Latvia at the same event on 11 October 1926.¹⁰ During the interwar period, Jonas Kalvanas,¹¹ the youngest of the three primates, studied theology at Vytautas Magnus University (1933–1936) and at the University of Latvia in 1939. Ordained in 1940, he faced the occupation powers

8 Born in 1874, in Holdre, Livonia Governorate, Russian Empire (contemporary Estonia) – died in 1970, in Stockholm, Sweden.

9 Born in 1870, in Ģibze (Valdgale), Courland Governorate, Russian Empire (contemporary Latvia) – died in 1962, in Esslingen am Neckar, Federal Republic of Germany.

10 Ludvigs Adamovičs et al. *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939. 1. daļa* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939): 821–822.

11 Jonas Viktoras Kalvanas senior, born in 1914, Ruobežai, Kaunas Governorate, Russian Empire (contemporary Lithuania) – 1995, Tauraģe, Lithuania. His son, Jonas Kalvanas Jr. (1948–2003) became an archbishop of Lithuanian Lutheran Church after his father's death in 1995.

and terrible events of WWII as a priest in various congregations in Taurage county¹² and serving at Latvian-speaking congregations, being born in a Lithuanian Latvian family.

The leadership of the Lutheran Churches – Johan Kõpp in Estonia and Teodors Grīnbergs in Latvia – remained the same during the first Soviet occupation in 1940–1941 and during the invasion of Nazi Germany in 1941–1944. However, in the last months of German occupation and the early reoccupation of Baltic states by the Red Army, the people, including Lutheran, Roman Catholic and Orthodox clergy, fled Estonia, Latvia and Lithuania to Germany and Sweden. In case of Latvia and Lithuania, some people were forced to leave the state with German troops as a possible leverage policy. As a result of this migration, the leadership of the churches was seized by people who might have never acquired this position in peaceful times. They had to manage churches during the war, as well as during the difficult post-war years, which were psychologically violent and ideologically severe, and they faced repressions from the Soviet regime.

Latvian Archbishop Teodors Grīnbergs was forced to leave Latvia from the port of Liepāja, together with Catholic Primates Jāzeps Rancāns and Boļeslavs Slokāns, and Orthodox Church Metropolitan Augustine.¹³ T. Grīnbergs arrived to Gdynia, Poland, on 11 October 1944, and later travelled to Eisenach, Germany, and other places.¹⁴ Grīnbergs had left Riga precinct Chief Executive Edgars Bergs in charge, but he also went to Germany a few days after the archbishop. The only one who remained in Latvia from the deputies approved by the General Board in the autumn of 1944 was Pastor Kārlis Irbe. According to Linards Rozentāls, such a list of substitutes was made in 1940 but was not needed, as the archbishop remained active from 1940 to 1944.¹⁵

A total of 144 Latvian Lutheran pastors emigrated, the largest number to Germany, starting their new lives in various congregations, DP camps and later in multiple places in Europe, the United States, Canada, Australia and other permanent places of residence.¹⁶ Some refugees returned for personal reasons, but the life that awaited them in Soviet Latvia was not easy.

J. Kopp left Estonia in the autumn of 1944, when the Red Army returned to the Baltic states. He went to Sweden, Stockholm, where he remained active and headed

12 Aida Prēdele, “Miris Lietuvas luterāņu arhibīskaps”, *Neatkarīgā Cīņa*, Nr. 17 (21.01.1995.).

13 Jouko Talonens, *Baznīca stāļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009), 21.

14 Red. Edgars Ķiploks, Arnolds Lūsis. *Archibīskaps Dr. Teodors Grīnbergs. Rakstu krājums 100. dzimšanas atcerei* (B. izd: Latvijas Ev.-lut. baznīca un Latviešu Ev.-lut. draudžu apvienība, 1970), 137–138.

15 Linards Rozentāls, *Izdziņošana. Sinodālais pārvaldes princips Latvijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2017), 90.

16 Ineta Didrihsone-Tomaševska. *Mācītājs Richards Zariņš (1913–2006). Dzīve divās pasaulēs: Dzīves gājums un svētrunas* (Rīga: Latvijas Universitātes fonds, 2016): 19.

the Estonian Lutheran Church in exile until 1964. Seventy-two clergymen, including the bishop, twelve candidate ministers and theology students left for Sweden or Germany, – most feared recurrence of the Soviet terror of 1940–1941, targeted towards religion. Before leaving, the bishop had pointed out his potential substitutes and the church was left in the hands of Anton Eilart, Tallinn county deputy dean.¹⁷

Lutherans of Lithuania faced different problems than their northern counterparts. The territory of Lithuania until WWII had two Lutheran Churches – the Evangelical Church of the Old Prussian Union and the Lithuanian Lutheran Church. Most of Prussian-Lutherans were Germans. During the interwar period, they lived in the Lithuania Minor (Klaipėda and Karaļauči regions) and emigrated to Germany during the first occupation by Soviet Union, along with the repatriation process of Nazi Germany, and in 1944/45, when it was clear that the Soviet army's return to Lithuania was inevitable, emigration continued. As some of the Lutherans of this region stayed behind because they could not evacuate in time or for other reasons, they joined the Lithuanian Lutheran Church that now existed in the united Lithuania by 1945. From 1941 to 1944, Lithuanian Lutherans lost most of the clergy – 27 of 32, members of the church were deported, had evacuated or fled to the West to escape the occupation regimes, especially the Soviet rule.¹⁸

Due to the situation in WWII – repatriation, lack of clergy and reign of occupation powers, Erikas Leijeris was designated as the senior clergyman of the Lithuanian Lutheran Church on 31 January 1941 and remained in the post until 1949. Jonas Kalvanas was elected to the consistory of the Lutheran Church in 1942, making him a vice-chairman at the age of 28, only two years after his ordination and obtaining his licentiate degree.¹⁹

The first encounter with the Soviet rule and religious policy

The Council for the Affairs of Religious Cults (CARC), commissars started their duties in the territories of Baltics. In Latvia, it was Voldemārs Šeškens, who was elected in 17.08.1944, followed by Jūlijs Restbergs in 1948. In Estonia, Johannes Kivi was placed in that office from 25.01.1945, in Lithuania, – Alfonsas Galevičius, from 07.09.1944.²⁰ All of them were approved and appointed by Ivan Polanski;

17 Anton Eilart, *Nõmme hingekarjane*, <https://www.nommuseum.ee/artikkel/anton-eilart-nomme-hingekarjane/> (last viewed 09.08.2023)

18 Holger Lahayne. *Lietuvos Evangelikų Liuteronų Bažnyčia*, <https://www.vle.lt/straipsnis/lietuvos-evangeliku-liuteronu-baznycia/> (last viewed 15.10.2023)

19 Darius Petkūnas. *Jonas Viktoras Kalvanas – Faithful Christian and Church Leader*, <https://liuteronai.lt/2013-18/liuteronai/Jonas-Viktoras-Kalvanas-Faithful-Christian-and-Church-Leader-5.htm> (last viewed 10.08.2023)

20 Riho Altnurme, “*Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949*” (PhD thesis, University of Tartu, Faculty of Theology, 2000), 35–36.

they reported to the CARC in Moscow, answered to this institution, executed its policy and tasks, orders were given mostly in secret and not in writing. In the first years, officials often struggled with assigned tasks, as they did not have enough equipment or human resources, and were unfamiliar with local religious circumstances. For example, V. Šeškens was strongly encouraged to improve his methods and strategy while working with various religions, to “widen his horizons and see past the higher level of religious organisations, to be more attentive to grassroots, as well.”²¹ In the first months in his office, Johannes Kivi had a note from I. Polanski that he was incorrectly implementing the re-registration of the congregations (they were given an overly short deadline) and he was instructed to report back when communication with the believers was back on track.²² In answer to this letter, J. Kivi said that “certain part of the communication mistakes is a fault of the [Estonian] translator.”²³

During the final period of the war and the second half of 1945, Kārlis Irbe and Consistory had already been acquainted with CARC and its official Voldemārs Šeškens. The relationship between the official and LELB leadership commenced (and continued) under hostile conditions, as one of the first letters about LELB and Kārlis Irbe to Moscow was that Irbe was highly unpleasant and non-collaborative. According to Olaf Mertelsmann’s theory, one of the approaches of sovietisation is the local people taking the “let’s wait and see what happens” stand, which later might turn either into collaboration, or downright refusal to work with Soviet power. Kārlis Irbe realised what the Soviet religious policy meant to the church and believers, as well as Latvian society overall, hence, the waiting phase was short. This approach can be explained by the fact that Kārlis Irbe being a man of principles and God, he retained the hope in Latvia and the Baltics – that, much like in WWI, the West would come and liberate them. V. Šeškens wrote about this to Moscow, saying that the replacement was promptly needed, because the “working conditions” were impossible. In the spring of 1945, Šeškens had advised Irbe to resign on a voluntary basis, Irbe responded that he was waiting for Grīnbergs and Bergs to return.

After several heated discussions amongst K. Irbe, his allies and V. Šeškens, the official decided to arbitrate this substitute leadership for unwillingness to collaborate with the Soviet state in early 1946. Meanwhile, the official already had been seeking

21 Letter from CARC in Moscow, signed by Ivan Polanski substitute Yuri Sadovski to Voldemārs Šeškens in 14.01.1947, 32–33, folder 1448, box 1, item. 241. Latvijas Nacionālais arhivs Latvijas Vēstures arhivs (LNA-LVA).

22 Letter to Johannes Kivi from CARC in Moscow by Ivan Polanski. In Russian. 16.04.1945. P-23, R-1989 folder, box 2, item 2. Eesti Rahvus Arhiiv (ERA).

23 Letter from Johannes Kivi to Ivan Polanski in Moscow. In Russian. 26.05.1945. P-24, R-1989 folder, box 2, item 2. Eesti Rahvus Arhiiv (ERA).

a Soviet-approved substitute for months and, through manipulation of the Church Constitution,²⁴ he found Gustavs Tūrs, who was willing to start the career as a member of the Consistory and substitute for the archbishop. On 21 February of 1946, the “old guard” was arrested, including Kārlis Irbe; on 8 March, Gustavs Tūrs was elected as the consistory member and an acting archbishop, which marked the end of the period, where the leadership of the church was taken by someone whom Teodors Grīnbergs had approved. The information about Kārlis Irbe and other Church board members being arrested and put on trial was already known to Latvians in exile within the same year, reflecting the Soviet attitude on deporting people to inner USSR territories.²⁵ Later, as Gustavs Tūrs was visited by the Anglican delegation in October of 1946, when asked how he had acquired the position of archbishop’s substitute, he used the same arguments that CARC applied in their scheme of manipulating the constitution of the Church, but omitted the service or faith of Kārlis Irbe as an acting archbishop.²⁶

The election later caused problems due to the evident influence of sovietisation and the succession question, because Gustavs Tūrs did not receive a blessing of another bishop. Before this, it was clear that Kārlis Irbe was a substitute and never claimed any ambitions towards the position of archbishop, especially when the legitimate archbishop was alive and in exile. This caused a fraction between the Lutherans in Latvia and Lutherans abroad, although Teodors Grīnbergs himself showed a neutral or diplomatic attitude when talking about Gustavs Tūrs – “living in homeland under a cross is much harder than in the free world”²⁷.

Anton Eilart, being assigned by J. Kopp, did not remain in the office of acting bishop of Estonian Lutheran Church for long. On 25 November 1944, he ran away with his family, hiding in various places in Estonia until he was found and trialled by Soviet officials in the spring of 1948. Not much is usually written about Anton Eilart’s position in EELK leadership, as he decided to leave it after a few months. However, the curious thing is that in Anton Eilart’s time, no endorsed CARC official was appointed yet, it was only done on 25 January 1945. When it happened, Estonian CARC official Johannes Kivi evaluated all denominations (except Russian Orthodox Church) and religious movements in Estonian SSR and their impact on Soviet citizens. One of the main conclusions in the first quarter of 1945 was that the Estonian Lutheran Church had suffered immense

24 Linards Rozentāls, *Izdzīvošana. Sinodālais pārvaldes princips Latvijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā*, 90–91.

25 “Latvijas notikumi.” *Latvju domas: Nedēļas laikraksts kultūrai un izglītībai*. 31. aug. 1946: 3.

26 Report from Voldemārs Šeškens to Ivan Polanski, 16.10.1946. P-13, folder 1448, box 1, item 241. (LNA-LVA). In Russian.

27 Red. Edgars Ķiploks, Arnolds Lūsis. *Archibīskaps Dr. Teodors Grīnbergs. Rakstu krājums 100. dzimšanas atcerei*, 141.

losses during the war – most of the pastors had left, and around 50 church buildings had suffered damage or had been destroyed, “only six pastors were arrested for collaborating with Nazis and being involved in anti-Soviet actions”²⁸.

As noted by Riho Altnurme, this substitution period was only a brief fragment in Eilart’s life, rather unfortunate and not of his own choosing.²⁹ The period when someone was approved for substitution by a previous primate was even shorter in Estonia and more tragical in a personal sense, as Eilart was in hiding with his family and small children. This timeline suggests that CARC official Johannes Kivi did not have to deal with Eilart, at least officially, this instance did not resemble the case of Kārlis Irbe, where the first legitimate substitute conflicted with the official; CARC’s position was presumably better right from the start.

A meeting of the Church’s Board was convened a few days after Eilart’s disappearance. On 17 January 1945, they elected August Pahn as the next substitute bishop³⁰, and he remained in that position until 12 April 1949. The first year of Pahn in the position of substitute bishop was peaceful, at least according to J. Kivi’s reports to Moscow about the life of Lutheran Church. For example, in the first half of 1945 “there was no friction or claims from the church about Soviet state on religious matters” and “there are no questions about religious publishing”.³¹ However, as time went on, Pahn showed opinions on church matters that did not conform with the Soviet church policy, for example, the consecration and nationalisation of the church property.

One of the systematic methods that were used by the Soviet state in almost every sphere of work relationships was the so-called “cadre policy”. The process was often messy, and by seeking more collaborative candidates for particular positions, a lot of people were tested, their histories and personalities checked, their place in the community was often compromised in case of collaboration. Serious checks and balances were carried out concerning one’s character in order to acquire or retain a position, making sure that the “cadre” would serve well. The preferred approach in this period was bringing “cadres” from the outside – from the pre-war Soviet republics, as they were considered more compliant, nevertheless, as this was such a specific organisation and position, CARC had to work with what they had – August Pahn.

28 Report on religious affairs of Estonian SSR from 1.0.1945–31.03.1945 by Johannes Kivi to Ivan Polanski. P-2, R-1989 folder, box 2, item 2. Eesti Rahvus Arhiiv (ERA). In Russian.

29 Riho Altnurme, “*Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949*” (PhD thesis, University of Tartu, Faculty of Theology, 2000), 145–146.

30 Church board list of EELK by Johannes Kivi, 17.01.1945. P-9, R-1989 folder, box 2, item 2. Eesti Rahvus Arhiiv (ERA). In Russian.

31 Report on religious matters of Estonian SSR until 1.07.1945, by Johannes Kivi to Ivan Polanski, 3.07.1945. Pp. 2–26, R-1989 folder, box 2, item 2. Eesti Rahvus Arhiiv (ERA). In Russian.

In August Pahn's case, the author assumes that both the CARC official and substitute bishop made a mistake. J. Kivi was mistaken by assuming that Pahn would be a puppet bishop and that sovietising the church in form (constitution, property) and nature (sacraments, priests, popularity of Lutheranism among Estonians) would be easy. Pahn made an error by feeling too comfortable (if that was even possible in post-war Estonia and being on the KGB's radar) in his position and, with time, increasingly showed attitude on religious matters that did not go hand in hand with the Soviet policy. Pahn's actions and relationship with CARC officials, combined with the instructions from Moscow to start working on the Church's Constitution to make it more controllable, therefore, sovietised, led to the eventual fallout of the previously functioning Church leadership.

Church historian Nadežda Beļakova, in her theory of sovietisation, explores the introduction of the "Soviet-model" Orthodox Church in new republics of the USSR. State's religious policy is being revealed in this model, showing how the state and church should manage their relationship and how the church, in fact, any church, could be sovietised. The author of this theory explores "vectors", along which the church was sovietised – by changing the church structure,³² using the "cadre policy",³³ and adapting church orienteers or ideological stance.³⁴ The tension between Pahn and CARC grew, to consider it through the prism of the theory proposed by Beļakova, the reasons are easy to understand. In CARC reports, Kivi writes to Moscow that Pahn is not using the word "Soviet" when talking about the state, and is only pretending to be patriotic.³⁵ Although this is one small example, it is clear that Pahn fails to adopt the "lingo" of a decent Soviet-approved working man and refuses to adapt to a more Soviet appearance while in office.

The other two vectors were even more critical to Pahn's demise – CARC was preparing changes in the Church Constitution, and a similar process already had been done with LELB starting from 1946, reducing the leadership clergy and, when officials approved them, then they were elected or appointed. With Pahn apparently not meeting CARC's expectations, he was partly left out of adapting the new constitution and elections of the new Church board during 1947–1948. In April of 1949, he was quietly arrested after failed negotiations with CARC and Soviet officials about helping to bust the armed national resistance (often called "forest brothers") in Jarva and Viljandi

32 Nadežda Beļakova, "Pareizticīgā Baznīca sociālistiskā valstī: "sovjetizācija" un tās "eksports" pēc Otrā pasaules kara" in *Reliģiski-filozofiski raksti*, 162.

33 *Ibid.*, 167.

34 *Ibid.*, 172.

35 Robert F. Goeckel, *Soviet Religious Policy in Estonia and Latvia: Playing Harmony in the Singing Revolution* (Indiana: Indiana University Press, 2018), 44.

counties.³⁶ Pahn experienced a similar procedure that his successor would face 20 years later – all kinds of genuine and imaginative accusations of betraying the Soviet State while in position, and even before World War II.³⁷ On 2 February 1949, Jaan Kiivit sr. was appointed to undertake the duties of bishop, starting a new chapter of EELK leadership under the Soviet rule.

Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas in the Lithuanian Church leadership

It is well known that Lithuania is mainly a Catholic state, but during the 20th century, various religious groups were present in the interwar and after-WWII Lithuania. In his report on religious matters in the first and second quarter of 1945, the Lithuanian CARC official Alfonsas Gailevičius wrote that without Catholics, there were Old Believers, Judaists, Evangelical-Reformers, Evangelical Lutherans, Old Catholic Church of Mariavites, Muslims and others.³⁸ Gailevičius pointed out that every religious group in Lithuanian SSR was decreasing in count, even the Catholics.³⁹ Regarding Lutherans, CARC official described the situation in Klaipėda county – during WWII, most of the German speaking Lutherans fled Lithuania and therefore their remaining number was small, “one church building is left for them, which should be sufficient”.⁴⁰

At this point, the author must outline the different approaches that Soviet officials took towards religious groups during the sovietisation process. The three main denominations in Baltics – Russian Orthodox, Roman Catholic, and Lutheran – experienced different approaches because of their different nature, theology, and meaning

36 Riho Altnurme, “*Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949*”, 156.

37 Robert F. Goeckel, *Soviet Religious Policy in Estonia and Latvia: Playing Harmony in the Singing Revolution*, 33. This was a common practice, to “forget” the past of the “cadre”, when he or she was needed for the position and “remember” it, when it was convenient. For example, Kopp, Eilart and Pahn all were members of the Estonian student organization EUS (Eesti Üliõpilaste Selts), as they studied theology in Tartu. However, only when CARC needed to get rid of Pahn, they brought out the “nationalistic sins of the past” committed in prewar Estonia and the national activities during WWII and Nazi occupation.

38 Report on religious matters from 1.01.1945–30.06.1945 from Alfonsas Gailavičius to Ivan Polanski in Moscow. Pp. 13–14, R-181 folder, box 1, item 3. Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (LCVA). In Russian.

39 Report on religious matters from 1.01.1945–30.06.1945 from Alfonsas Gailavičius to Ivan Polanski in Moscow. P. 14, R-181 folder, box 1, item 3. Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (LCVA). In Russian.

40 Report on religious matters from 1.01.1945–30.06.1945 from Alfonsas Gailavičius to Ivan Polanski in Moscow. P. 15, R-181 folder, box 1, item 3. Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (LCVA). In Russian.

in state society and history. Russian Orthodox Church has often been oversimplified as the Soviet State mouthpiece, – an opinion which the author does not believe in. Russian Orthodox Church was not the most prominent church to sovietise in the Baltics, in comparison to the Russian SSR and other orthodox territories. However, sovietisation was *easier* because of the theology, rites and history. The Roman Catholics were a significant group in Latvian SSR and the most prominent in Lithuania; again, a different approach was needed in this case, furthermore, the sovietisers had to reckon with the papal influence from outside the USSR. Most of the attention in Gailevičius' reports to Moscow was targeted towards Catholics and their problematics. Officials considerably concentrated on Judaism and the religious life of this denomination after the crimes and destruction inflicted during the Nazi occupation.⁴¹

Lutherans dominated Estonia and Latvia before the war, but in Lithuania, it was mostly a minor religion for minorities – Lithuanian Germans – that did leave the country. In case of Lithuania and Lutheranism, one needs to look at the processes from the perspective of CARC dealing with a relatively small denomination, if compared to the situation of CARC of Latvia or CARC of Estonia.

Even though the Lutheran community in Lithuania was smaller than in the northern Baltics, it drew special attention from CARC, as the Lutheran Church among Lithuanians and Soviet occupiers was considered “German”, as in “German church” “German buildings”, Darius Petkūnas mentions that “German” and “Lutheran” in several instances were used as synonyms.⁴² Everything linked to Germany was considered suspicious, the high of defeating fascism was still present and used for propaganda; later, a citizen census was carried out, and Lithuanian Lutherans were at high risk of being written off as Germans for adherence to Lutheran Church or having ties with anyone who fled to West during 1941–1944.

The situation of Lutherans in Lithuania in this chronological frame is different due to various reasons; one of these reasons was not going through a Soviet-curated leadership change. The chairman Erikas Leijeris remained in the office during the Nazi occupation and, when the Red Army returned, Leijeris continued to serve in Žeimelis congregation until his arrest in 1949.⁴³ Jonas Kalvanas was assigned to the Lutheran Church Consistory in 1941, became a vice-chairman in 1942, and held this position until April of 1950. Curiously enough, Lithuanians were the first to establish the Soviet Lutheran Church in their territory, calling it “Evangelical Lutheran Consistory in Kaunas” on daily

41 Instruction to Alfonsas Gailevičius from N[ikolay] Tagiev about forbidding to sell kosher meat and matza bread under the counter in Penza county. 07.03.1947. P. 31, R-181 folder, box 3, item 10. Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (LCVA). In Russian.

42 Darius Petkūnas, 21.

43 *Ibid.*, 156.

basis, while its official legal title was “Evangelical Lutheran Consistory of the Lithuanian Soviet Socialist Republic”. For Latvians and Estonians, this process was characterised by a strong influence of Soviet and CARC officials aiming to sovietise the churches and, after the war ended, it was as one of the vectors described by Beļakova. For Lithuanians, this happened voluntarily in 1941 with the forming of a new Consistory, using the rights that the USSR Constitution provided – every citizen had right to believe in God or not to believe in it⁴⁴ – thereby forming the Soviet Lutheran Church. Notably, by all means it still was a Lithuanian Lutheran Church without the contamination that took place during the restructuring of the Latvian and Estonian Churches; CARC describes this process “by using the rights that USSR constitution provided, Lutherans [consistory] are re-establishing their congregations, activating pastors and gathering strength [of organisation] from their believers.”⁴⁵ Colonel Shlyapnikov described the actions of the Lutheran Church, especially Pastor Jonas Kalvanas and his initiatives, as anti-Soviet and illegal, working with young people and raising them in a religiously nationalistic spirit, while misusing the rights provided by the Constitution.⁴⁶

The problems encountered by the Lithuanian Church stemmed from the specific Church situation before the war, during the War in Nazi occupation and the aftermath of mass evacuation, leaving only approximately 8000 Lutherans in Lithuania (as stated in the 1948 census). This number can be higher,⁴⁷ as some did not want to be openly religious in the new Soviet Lithuania, and there was still some migration between the LiSSR and Germany in the context of re-repatriation. Lutheranism was still highly associated with Germans and could mean proving a “clear history” of one’s persona during the interwar period and Nazi occupation. So, in this case, Lutherans were the suspicious minority, characterised by proximity to German ties and Lithuanian nationalism.

Together, Leijeris and Kalvanas oversaw the Lithuanian Lutheran Church, trying to weather the tough times of Stalinism, keeping it as calm and diplomatic as they could. Darius Petkūnas writes: “Never did Leijeris follow the example of Lutheran bishops and higher officials in other Baltic states by publicly pledging his complete solidarity with the regime. [...] His opposition to the regime was not open and dramatic. Nevertheless,

44 Diāna Hristenko, Valdis Tēraudkalns, “Reliģisko organizāciju kontrole Latvijas PSR (1944–1985)”, *Ceļš* 73, (2022): 63–64.

45 Report about the Lutheran Church, by LSSR MGB colonel Shlyapnikovo, 16.06.1953. Pp. 10–11, 19th folder, box 1, item 35. Lietuvos Ypatingasis archyvas (LYA).

46 Report about the Lutheran Church, by LSSR MGB colonel Shlyapnikovo, 16.06.1953. P 11, 19th folder, box 1, item 35. Lietuvos Ypatingasis archyvas (LYA).

47 According to reports from 1940–1947, there could have been around 10 000 Lutherans, if both Lithuanian and German individuals were counted together. Report about the Lutheran Church by LSSR MGB Colonel Shlyapnikovo, 16.06.1953. Pp. 10–11, 19th folder, box 1, item 35. Lietuvos Ypatingasis archyvas (LYA).

quiet and diplomatic.”⁴⁸ Erikas Leijeris chose an interesting strategy for dealing with CARC and MGB officials – he knew that he was a marked man, so he convinced others to point fingers at him if ever needed, “just in case” to help brothers who were caught in some anti-soviet actions. If he were arrested, he would take the entire responsibility for his actions and would not betray anyone.⁴⁸ At the end of 1949, he was indeed arrested for possession of anti-soviet material and failure to report it, put through the trial in the spring and the early summer of 1950, and considered “an especially dangerous criminal who should be placed in a special corrective environment.”⁴⁹ In October 1950, he arrived at GULAG in Krasnoyarsk, but continued correspondence with those who stayed in Lithuania, including Jonas Kalvanas. Leijeris’ death on 31 December 1951 can be attributed to his poor health and living conditions.

Jonas Kalvanas, on the other hand, more actively expressed his attitude concerning the occupation power, but even after a long surveillance by the MGB, agents coming and going, he never was put on trial, unlike Erikas Leijeris,⁵⁰ Gustavas Rauskinas,⁵¹ Jonas Mizaras and others. Kalvanas, just like Leijeris, was Lithuanian-Latvian (today, they might be called *skersis* or *šķērslatvietis*),⁵² which meant that he served congregations that were Latvian-speaking Lithuanian Lutherans, but during this period he served at Taurage congregation, which was the biggest Lutheran congregation in LiSSR, and many other congregations, thus gaining influence among the members of religious community. During the period from 1944 to 1949, Kalvanas was often provoked by MGB agents to speak ill of the Soviet power in order to gather material on him and arrest him for his evident influence on Lutherans and Lithuanians. Kalvanas, according to documents of CARC and MGB officials, remained neutral, using phrases that agents could not shape into a material that would be sufficient for an arrest. The overall material that was collected about Jonas Kalvanas concerning his whereabouts, service and communication with other pastors was so considerable that today it can be used as one of the main sources of Lithuanian Lutheran Church history during the Soviet times. Jonas Kalvanas became the bishop of Lithuanian Lutheran Church in 1976, and his son Jonas Kalvanas Jr. became the bishop after his father’s death in 1995.⁵³

48 Darius Petkūnas, 161–162.

49 Ibid., 169–170.

50 In Latvian – Ēriks Leijeris.

51 In Latvian – Gustavs Rauskiņš, Latvian pastor and officer of Latvian Armed Forces (1927).

52 Aukse Norekaite, “Lietuvas latviešu tēls Lietuvas un Latvijas pierobežā”, *Latvijas vēstures institūta žurnāls* (2019: 2), 132.

53 Darius Petkūnas, “Jonas Viktoras Kalvanas vyresnysis”, *Visuotinė Lietuvių enciklopedija*, <https://www.vle.lt/straipsnis/jonas-viktoras-kalvanas-vyresnysis/> (last viewed 15.10.2023)

Despite the differences, the first years in the Lithuanian Church were just like those of the Lutherans in the north – the main tasks of the church leadership were to help with the physical and psychological damage incurred by war, re-registration of congregations, and serving, or finding pastors for congregations. CARC officials often denied the *dvacatka* their rights because there were not enough pastors or the churches, and most of the buildings were not sustainable for congregation life. Church property was seized by the Soviet state and church buildings were transformed for secular use, often brutally adjusted to the Soviet perspective. The documents regarding the ownership of the property were often destroyed, which caused difficulties for the Lutheran Church to regain the buildings (or what was left of them) after regaining independence.⁵⁴

Other problems that all the Lutheran Churches encountered to various degrees were the psychological and physical contamination of the religious citizens' environment – various restrictions at work and school, polarising and splitting the religious communities, prohibiting and destroying religious books and literature, physical and moral repressions of clergy and believers.⁵⁵ Ties between those who stayed behind and those who fled were unstable – any unsanctioned communication to the West could lead to problems and accusations from CARC and MGB. However, Soviet-supervised communication between the Lutherans on both sides of the Iron Curtain often led to uncertainty and a lack of trust in the “free world”, weakening the ties between churches and congregations, isolating Soviet Lutherans, therefore making them more vulnerable and prone to sovietisation.

In conclusion

The process of transferring the leadership of the Lutheran Churches was similar in Latvia and Estonia – the (arch) bishop of the interwar period, leaving his country, left the church in safe and legitimate hands, but the initial substitutes did not remain in their offices for long. The entrusted responsibilities were a substantial burden on individuals and their families, resulting in the repressions suffered by Kārlis Irbe, Anton Eilart and August Pahn.

The case of the Lithuanian Lutheran Church and its leaders – Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas – were more specific, as the changes of the leadership were made during the occupation but were unsupervised by the Soviet state and introduced as a reaction

54 Darius Petkūnas, “Resurgence of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania after the Soviet Era” (Lutheran Heritage Foundation, 2008), 13–14, <https://liuteronai.lt/2013-18/liuteronai/Resurgence%20of%20the%20Evangelical%20Lutheran%20Church%20in%20Lithuania%20after%20the%20Soviet%20Era.pdf> (last viewed 15.10.2023)

55 Vello Salo (ed.) et al. *Estonian State Commission On Examination Of The Policies Of Repressions. The WHITE BOOK. Losses inflicted on the Estonian nation by occupation regimes. 1940–1991* (Estonia, 2005), 68.

to the changes caused by war, migration and overall Lutheran Church situation during the interwar period of independent Lithuania.

Jonas Kalvanas, despite being observed by many agents for a long period of time and various provocations, managed to outlast the primate of the church twice in comparison to the so-called collaborators – Gustavs Tūrs and Jaan Kiivit Sr. “Tauragian”⁵⁶ as the essential link between interwar Lithuania and throughout WWII until regaining independence, held the Lithuanian Lutheran Church alive and “uncontaminated”, which can be explained both by the overall religiousness of the Lithuanian people and Kalvanas persona itself. The Soviet state, Lithuanians and Lutherans tested his persistence during the uncertain times, but the Church survived the sovietisation reasonably untouched.

On the other hand, the second batch of officials of Latvia and Estonia were already elected by the Soviet power according to cadre policy and pursuant to repressions against the previous substitutes. Actions and policies of the archbishops resulted in the slow sovietisation of the Churches, and eventually turned the whole process into a more *quid pro quo* policy, serving as the groundwork for religious stagnation in the 1960s and 1970s.

As most archival sources reflect the Lutherans from the Soviet point of view, the author wonders whether it is possible to obtain any previously unseen sources, for example, notes or diaries of Kārlis Irbe or Anton Eilart, – in that case, one could see more clearly why and how the “fight or flight” mode was turned on. The diary of Jaan Kiivit Sr. is known to exist, but it has yet to be analysed, at least in this context. The photo collection of Žanis Ate (Gustavs Tūrs) could also reveal some previously unknown information about the stance of Gustavs Tūrs without the Soviet censorship.⁵⁷ The correspondence analysis between Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas could bring more context to the motivation of the Lithuanian leadership during this period.

Some of these men have previously been praised for being righteous or accused of plain collaborationism, still others are often forgotten as small in-between links, not particularly worthy of attention. As Lithuanian historian Aurimas Švedas points out,⁵⁸ the 20th-century history of the so-called blood lands (nod to Timothy Snyder) stands out of the “good-bad”, “heroic-villainous” binary way of thinking. Instead, it gives rise to another set of questions about whether the greatest disaster of the 20th century – World War II – is really over and its shadows are entirely gone, even in organisations that deal with eternity as a given.

56 Darius Petkūnas, 175.

57 Used on the front cover of Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Eviņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam.*

58 Aurimas Švedas, How to Reflect on 20th Century Man Facing Dramatic Situations and Hard Choices? *Lietuvos istorijos studijos* (2023), 83–84.

Raksts ir veltīts Baltijas evaņģēliski luterisko baznīcu dzīvei un attiecībām ar padomju reliģijas politiku staļinisma periodā. Analizējot katras baznīcas vadību maiņu Otrā pasaules kara laikā un īsi pēc tam, autore atklāj Igaunijas, Latvijas un Lietuvas luterāņu apstākļus sovietizācijas kontekstā. Pētījumā izmantoti visu trīs Baltijas valstu arhīvi un atbilstošā literatūra.

Luterāņu baznīcu vadības nodošanas process Igaunijā un Latvijā bija līdzīgs – starpkaru perioda baznīcu vadītāji, pametot savu valsti, nodeva baznīcu drošās rokās, taču sākotnējie aizstājēji amatā ilgi neatradās, tika pakļauti represijām un vēlāk ar padomju atbalstu tika iecelta jauna vadība. Lietuvas evaņģēliski luteriskās baznīcas vadības maiņa tika veikta pēc vairāku mācītāju iniciatīvas un bez padomju ietekmes, kas arī noteica baznīcas attieksmi pret padomju varu pēckara gados. Neskatoties uz amata ieņemšanas atšķirībām, pirmajos gados visu baznīcu vadību galvenie uzdevumi bija palīdzēt draudzēm ar karā nodarītiem fiziskiem zaudējumiem, pārreģistrēt draudzes, kalpot pašiem vai atrast mācītājus draudzēm. Īpaša nozīme vadību darbībā bija Reliģijas kultu lietu pārvaldei un tās pilnvarotajam, kas uzraudzīja baznīcas. Baltijas luterāņi šajā periodā saskārās ar intensīvu sovietizāciju, piedzīvoja atklātas un slēptas represijas, novērošanu, izmeklēšanu u. c. ar padomju reliģijas politiku saistītas darbības.

Autore secina, ka rakstā aplūkotajās hronoloģiskajās robežās tika aizsākti procesi, kas noveda pie Igaunijas un Latvijas evaņģēliski luterisko baznīcu lēnas sovietizēšanās un vēlākās reliģiskās stagnācijas 60.–70. gados. Lietuvas evaņģēliski luteriskā baznīca, pateicoties tās vadības darbībai un vadošo personu nostājai, netika pakļauta sovietizēšanai tādos apmēros, kā tas notika Igaunijā un Latvijā.



© 2023, Diāna Hristenko, University of Latvia

This is an open access article licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Mg. theol.

AIRA LĪCĪTE

TRĪS SAVIENOTI TEOLOĢISKI “LIELUMI”: RADĪŠANA, JĒZUS, SVĒTAIS GARS

levads

Viens no veidiem, kā saprotam un pieredzam savu dzīvi, ir caur stāstu jeb naratīvu. Mēs veidojam un esam daļa no savas dzīves stāsta, savas dzimtas stāsta, savas tautas stāsta un jebkura cita dzīvi veidojoša stāsta. Arī kristīgā ticība tiek izteikta kā stāsts. Tradicionāli tiek sagaidīts, ka kristīgās ticības naratīvs tiek aplūkots diezgan paredzamā saturā un kārtībā, kā to, piemēram, piemin amerikāņu filozofs un teologs Roberts Nevils (*Robert C. Neville*): “Vispārīgās tēmas – Dievs un radība, cilvēka stāvoklis, grēks, pestīšana, garīgā dzīve pasaulē un reliģiskajā kopienā – ir raksturīgas kristiešu sistemātiskajai teoloģijai no Akvīnas Toma trīspadsmitajā gadsimtā līdz Paulam Tiliham (*Paul Tillich*) divdesmitajā gadsimtā.”¹

Rietumu teoloģijā kristīgajam stāstam, kurš iekļauj visus minētos elementus, ir spilgti raksturīga vēl kāda kopīga iezīme, proti, tajā patiesībā nav kopīgs naratīvs. Ir atsevišķs naratīvs par radīšanu, atsevišķs naratīvs par Jēzu un atsevišķs naratīvs par Svēto Garu, bet šo teoloģisko lielumu sasaiste ir izteikti nepilnīga. Ja tiek veidota kāda sasaiste, tad tā ir caur kristoloģiju.

Šī raksta aktualitāte ir parādīt uzkrītošo Rietumu teoloģiskās tradīcijas veidolu, tas ir, viss kristīgais stāsts ir saistīts ar grēku un ar Jēzus atpestījošo nāvi. Šāda pieeja ir plaši sastopama un populāra, bet tā ne tikai nedod korektu trīsvienības teoloģisko

¹ Robert Cummings Neville, *A Theology Primer* (Albany: State University of New York Press, 1991), xiii.

redzējumu, bet arī nedod loģisku savienojumu starp kristīgā vēstījuma sākumu un beigām, respektīvi, starp radīšanu, Kristus atnākšanu un Svētā Gara dāvināšanu.

Šis iezīmes varam sastapt gandrīz visos protestantu un Romas katoļu pazīstamos teoloģiskos darbos, tostarp arī hrestomātijās. Tajās mēs redzam, ka visa domas virzība ir centrēta ap grēku un Jēzus pestījošo krusta nāvi, it kā visu kristīgo naratīvu veidotu tikai radīšana, grēkā krišana un grēka risinājums – Jēzus Kristus atnākšana un nāve. Papildus iepriekš minētajai problemātikai šādā kristocentriskā pieejā uzkrītoši trūkstošais elements ir Svētais Gars, jo kristīgajā naratīvā un līdz ar to teoloģijā neredzam līdzvērtīgu Svētā Gara lomu, neredzam Svētā Gara darbības savienošānu ar radīšanu un Kristus atnākšanu, kā arī neredzam to, ka Svētais Gars risina jautājumus, kas ir saistīti ar kristīgo dzīvi šajā pasaulē līdz eshatonam. Šie jautājumi skar ne tikai kristīgo teoloģiju, bet arī kristīgo misiju un kristīgo garīgumu.

Šajā rakstā tiek piedāvāta cita pieeja, kā veidot kristīgo naratīvu, kas var, protams, izmantot visu, ko mēs zinām par kristoloģiju, šo ļoti attīstīto teoloģisko aspektu. Šī raksta mērķis ir formulēt un pamatot saprotamu, vērā ņemamu un pārlicinošu vienojošo elementu, kurš aptver visu kristīgo stāstu, tādējādi ne tikai bagātīgāk un pilnīgāk savienot radīšanu, Jēzu un Svēto Garu, bet arī daudz precīzāk izgaismot Jēzus Kristus nākšanas iemeslus un darbu.

Šajā rakstā tiek piedāvāts ieskats, ka tieši Dieva svētums var veidot adekvātu vienojošu principu, kas savieno radīšanu, pestīšanu un svētdarīšanu. Kad kristīgo stāstu veidojam ap Dieva svētumu, tad tajā uzsveram Dieva nodomu radīšanā, kas ir – visas lietas darīt svētas. Jāprecizē, ka ar svētumu tiek saprasts tas, kas Dievs ir. Svētums nav kaut kas, ko varam racionāli saprast vai izskaidrot. Svētums ir Dieva fundamentālais apzīmējums Vecajā Derībā.²

Rakstā izmantotas šādas metodes: ideju pētniecības metode, lai izzinātu, kā manu izvirzīto problēmjautājumu risina citi teologi, un lai pamatotu darbā iztīrītās idejas; literārās struktūras analīze, lai analizētu pirmā radīšanas stāsta (1. Moz. 1:1–2:4a) literāro struktūru un noteiktu teksta centru, fokusu un kulmināciju, un salīdzinošā metode, lai salīdzinātu dažādu teologu ieskatus par manu uzdoto problēmjautājumu.

Dieva svētuma naratīvs nesastāv tikai no šiem trīs elementiem – radīšanas, Jēzus un Svētā Gara. Dieva svētums, kā tas šajā rakstā tiks ieskicēts, ir visā vēsturē klātesošs lielums. Bet minētie trīs elementi ir šī naratīva nozīmīgi pagrieziena punkti.

Šis raksts ir sagatavots, balstoties uz maģistra darbu “Trīs savienoti teoloģiski liekumi: Radīšana, Jēzus, Svētais Gars”, kurš tika aizstāvēts Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē 2023. gada jūnijā. Šis raksts ietver tādu pašu struktūru, domas gaitu un ieskicē galvenās domas, kuras ir plaši iztīrītas un pamatotas minētajā maģistra darbā.

2 3Moz 11:44–45; 3Moz 19:2; Jes 6:3.

David S. Shapiro. “The Meaning of Holiness in Judaism”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 7.1 (Winter 1964-5): 51.

Radišana un Dieva svētuma naratīvs

Kā jau norādīts ievadā, kristīgais naratīvs netiek saistīts ar radišanu, proti, ar Dieva nodomu un mērķi, radot pasauli. Priekšroka drīzāk tiek dota kristoloģijai, kas bieži uzsver

grēka centrālo lomu tradicionālajā kristīgajā naratīvā. Šāda pieeja ir populāra, bet tā nav pilnīga, jo izlaiž daudzas svarīgas kristīgā naratīva tēmas, piemēram, radišanu, Izraēla vēsturi un dzīvi ar Dievu, nereti arī Jēzus dzīves notikumus un Jēzus sekotāju kopienas veidošanu. Bet kristīgais stāsts nesākas ar grēkā krišanu vai ar Jēzu. Kristīgais stāsts sākas ar radišanu. Tieši radišanas iemesls un mērķis izskaidro kopīgo saikni, kas savieno Dievu, Jēzu un Svēto Garu, un skaidri parāda, kā tas, ko Dievs dara radišanā, īstenojas Jēzū un Svētajā Garā. Piešķirot prioritāti jautājumam par radišanu, mēs varam gūt skaidrāku izpratni par Dieva mērķi attiecībā uz pasauli un šī mērķa saistību ar Jēzu un Svēto Garu.

Vecās Derības pirmajās nodaļās ir atrodami divi radišanas stāsti. Šī raksta kontekstā apskatīsim pirmo radišanas stāstu (1Moz 1:1–2:4a), jo tieši šis stāsts ir veidots pēc īpašas struktūras, kura norāda uz radišanas nodomu un mērķi. Pētniecībā iezīmējas vairākas pieejas, kā skaidrot radišanas stāsta jēgu un nozīmi. Mūsu primārā interese ir radišanas stāsta teoloģiskā nozīme, kuru vislabāk no visām skaidro tā saucamā struktūras pieeja, saskaņā ar kuru tiek skaidri un pārlicinoši parādīts, kā 1. Mozus grāmatas dienas apziņāti ir veidotas pēc noteiktas sistēmas, lai parādītu, ka visas radišanas galējais mērķis un kulminācija ir radišanas septītā diena.

Septītās dienas būtība uzkrītoši ir saskatāma piecos aspektos – teksta literārajā uzbūvē, teksta domas virzībā, hiasmā, heptādiskajā struktūrā un lingvistikā. Īsi apskatīsim katru no šiem.

Radišanas stāsta literārā struktūra skaidri pamato, ka radišanas stāsta kulminācija ir septītā diena, kuras saturs ir Dieva svētums. 1. Mozus pirmais radišanas stāsts sadalās septiņās daļās atbilstoši septiņām radišanas dienām. Viena no pieejām ir radišanas stāsta literāro struktūru veidot ap diviem ebreju vārdiem, proti, *תוהו* *tohû* ('bez formas', 'bezveidīgs') un *בוהו* *bohû* ('tukšums', 'tukšs')³, kas atrodami 1Moz 1:2: "Un zeme bija tukšum tukša". Katra no šīm divām būtiskajām izpausmēm veido trīs radišanas dienu pārus. Pirmās trīs dienas apraksta, kā kaut kam tiek veidota forma jeb ietvars, bet nākamās trīs dienas izveidotajai formai piešķir saturu.⁴

Pēc trīs radišanas dienu pāriem seko septītā diena, kura būtiski atšķiras gan teksta struktūras ziņā, gan ar to, ka vienā dienā tiek apvienoti abi elementi – gan forma, gan

3 Abrahams ibn Ezra (1089–1164), spāņu ebreju izcelsmes rabīns un Bībeles pētnieks, 1. Mozus grāmatas komentārā "*tohu va-bohu*" tulko kā "bez formas un tukšs". <https://www.sefaria.org> (skatīts 05.01.2023.)

4 Jiri Moskala, "The Sabbath in the First Creation Account", in *Journal of the Adventist Theological Society* 13/1 (Spring 2002): 55.

saturs. Kas ir septītās dienas forma un saturs? Dievs rada vēl vienu dienu, kurā nekas cits netiek radīts. Turklāt šī ir vienīgā diena, kura radīšanas stāstā tiek svētīta. 1Moz 2:3a tekstā tiek lietoti divi atšķirīgi darbības vārdi, lai apzīmētu Dieva svētījošo darbību. Pirmais darbības vārds בָּרַךְ (*bārak*) – svētīt, tiek lietots ar nozīmi, ka Dievs kādam dod savu labvēlību pār visiem viņa dzīves aspektiem.⁵ Šis darbības vārds radīšanas stāstā lietots iepriekš, svētot dzīvo radību un cilvēkus.⁶ Tam ir arī saistība ar derību.⁷ Savukārt otrs darbības vārds, kurš parādās tikai radīšanas stāsta septītajā dienā, ir darbības vārds שָׁדַד (*qādash*) – ‘darīt svētu’.⁸ Šis ir vissvarīgākais vārds radīšanas septītajā dienā, jo tas norāda uz Dieva svētumu, ir saistīts ar paša Dieva svētuma klātbūtni⁹ un atklāj, ka septītā diena ir piepildīta ar Dieva klātbūtni, kuru apzīmē svētums.¹⁰ Kā atzīts pētniecībā, שָׁדַד ir termins, kas apzīmē pašu dievību personīgi, kā arī to, kas pieder vai atrodas dievības sfērā, neatkarīgi no tā, vai tās ir personas vai objekti (piemēram, viņa templis, viņa priesteri, viņa sabati).¹¹

Radīšanas septītā diena skaidri atklāj, ka visas radīšanas teoloģiskā kopsakarība ir Dieva svētums. Šīs dienas forma un saturs ir Dieva svētums. Septītā diena ir svēta, jo Dievs šo dienu piepilda ar savu klātbūtni. Kā pārliecinoši skaidro 20. gadsimta ebreju teologs un filozofs Abrahams Hešels (*Abraham Joshua Heschel*), rakstot, ka vārds *qadosh*, kurš pirmo reizi parādās radīšanas stāsta beigās, vairāk nekā jebkurš cits vārds reprezentē dievišķā mistēriju un godību. Hešels radīšanas stāsta septītajā dienā saskata iesākumu Dieva atklāsmei. Ar radīšanas septīto dienu Dievs mājo laikā.¹² Veidu, kā saprast Dieva svētuma atklāšanos laikā, manuprāt, veiksmīgi skaidro amerikāņu teologs, Hārvarda Universitātes profesors Herberts Ričardsons (*Herbert W. Richardson*), rakstot: “Dievs radīja pasauli Sabata svētumam, tāpēc Viņam personīgi ir jānāk un tajā jānājo. Sabata laiks un telpa ir tikai formāls un materiāls priekšnoteikums Dieva

5 Abraham ne Meir Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)* (New York, NY: Menorah Publishing Company, Inc., 1988), 50.

6 1Moz 1: 22, 28

7 1Moz 9:1; 12:1–3; 39:5.

8 Šeit un turpmāk darbā izmantoti citāti no 2012. gada Bībeles tulkojuma. Bībele (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

9 Abraham J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1951), 9.

10 Jiri Moskala, op. cit., 61.

11 David J. A. Clines, “Alleged Basic Meaning of the Hebrew Verb *qds* “Be Holy”: An Exercise in Comparative Hebrew Lexicography”, in *Vetus Testamentum* 71 (2021): 481–482.

12 Abraham J. Heschel, op. cit., 9.

personīgai atnākšanai. Ar savu personīgo nākšanu Dievs svēta sabatu.¹³ Šādi *qādash* primāri tiek attiecināts uz pašu Dievu, uz viņa personīgo klātbūtni un nākšanu radītajā pasaulē.

Radišanas stāsta loģika, savukārt, parāda noteiktu domas virzību un loģiku – visas radītās lietas veido noteiktu secību, kurā redzam, ka kaut kas tiek darīts, lai tas būtu par pamatu vēlāk notiekošajam. Radišanas stāsta būtība ir tajā, ka visas radītās lietas ir savstarpēji saistītas un radišanas notikumi parāda teleoloģisko virzību pretī Dievam.¹⁴ Šī virzība ir redzama katrā radišanas dienā. Piemēram, zemes radišanas jēga ir tajā, ka uz zemes kaut kas būs. Un tas, kas ir uz zemes, ir zemes pamatojums, iemesls un vajadzība.

Šādu virzību veido visas dienas, ieskaitot radišanas septīto dienu, kurā jāturpina iepriekšējā loģika. Tāpēc, lai saprastu sesto dienu, ir jāņem vērā septītā diena, jo septītā diena skaidro sesto dienu. Sestajā dienā tika radīta visa dzīvā radība, arī cilvēks. Dzīvās radības, jo īpaši cilvēka, jēga ir saprotama tikai ar to, kas ir pārāka par sesto dienu, tas ir, ar septīto dienu. Viss, kas ir radīts, ir radīts septītajai dienai. Viss, kas ir, ir saistīts ar septīto dienu. Un visā, kas ir radīts, ir iekļauta septītās dienas jēga. Septītā diena pārklāj visu radību, tostarp arī cilvēku. Tā mēs redzam, ka Dieva svētums pārklāj visu radību. Un, ja septītajā dienā Dieva svētums pārklāj visu radību un Dievs pasaulei dāvina savu svētumu, tad sabats norāda uz plašāku Dieva nodomu savai radībai, proti, visas lietas darīt svētas.¹⁵ A. Hešela vārdiem sakot: “Sabatam piemīt tāds svētums kā pasaulei, kura nāk.”¹⁶ Un, kā norāda rabīniskā literatūra: “Dieva svētums, sabata svētums, Izraēla svētums – tas viss ir kā viens.”¹⁷ Citiem vārdiem sakot, sabats ir iznākums visai eksistencei – radišana beidzās ar Dieva svētumu, un visa eksistence beigsies ar Dieva svētumu.

To, ka septītās dienas kodols un teoloģiskā nozīme ir Dieva svētums, parāda arī teksta *hiasma* ABCB'A' (centrs 1.Moz 2:3a) un *heptādiskā* jeb ap skaitli septiņi veidotā struktūra. Un, visbeidzot, septītās dienas lingvistiskā analīze ieskicēja, ka שַׁבָּת (*qādash*) nes Dieva svētuma nozīmi.

Apkopojot iepriekš rakstīto, mēs redzam, ka visa radišanas stāsta nozīmīgā kulminācija un mērķis ir radišanas septītā diena, kura atklāj visa radišanas stāsta teoloģisko nozīmi – Dieva svētuma atklāšanos pasaulē, visu lietu sanktifikāciju.

13 Herbert W. Richardson, *Toward an American Theology* (New York: Harper & Row, Publishers, 1967), 126.

14 Ibid., 115.

15 Ibid., 113, 125.

16 Abraham Joshua Heschel, op. cit., 73.

17 Ibid., 115.

Dieva klātbūtne un svētums Vecās Derības kontekstā

Kā norāda iepriekš analizētais 1Moz 1:1–2:4a radīšanas stāsts un īpaši radīšanas septītā diena, svētums ne tikai ir saistīts ar Dievu, bet svētums ir Dievs pats, jo Dievs varēja sabatu darīt svētu tikai tāpēc, ka Viņš pats ir svēts.¹⁸

Svētums ir kaut kas, ar ko tiek identificēts pats Dievs.¹⁹ Svētums ir tas, kas Dievs ir.²⁰

Dievs ir tas Svētais, kura svētumu cilvēks sastop un piedzīvo kā Dieva godību. To, kas ir Dievs, cilvēkam nav iespējams uztvert, bet cilvēkam ir iespējams uztvert to, kā Dievs nāk pie cilvēka. Godība ir tas, kā Dieva svētums parādās. Godība ir Dieva svētuma izpausme. Tādējādi godība ir veids, kā cilvēks uztver Dieva svētumu, godība ir Dieva klātbūtnes redzamā izpausme. Kā to skaidri parāda Jes 6:3, kur serafi sauc: “Svēts, svēts, svēts Pulku Kungs – visa zeme pilna viņa godības!” Vārda “svēts” atkārtošana uzsver Dieva svētuma fundamentālo godības nozīmi. Godība (כְבוֹד, *kābôd*) ir “svars, smagums, pakāpe vai cieņa, kas piemīt tam, kurš ir Dievs. [...] Dievs kā godība (*kabod*) visu, kas ir, pārspēj pakāpē, vērtībā un ietekmē.”²¹

Tā kā svētums nav kaut kas, ko var atdalīt un nodot kādam citam, tad visur, kur ir svētums, tur Dievs ir personīgi klātesošs.²² Tāpēc, kad Vecajā Derībā tiek runāts par Dieva klātbūtni, tiek runāts arī par Dieva svētuma un godības personīgo klātbūtni. Tieši Dieva klātbūtne ir tas pavediens, caur kuru Vecās Derības tekstos iespējams izsekot, kā Dieva svētumu saprata Izraēla tauta dažādos tās vēstures posmos un reliģisko priekšstatu kontekstos.

Dieva svētumu sākotnēji saistīja ar dabas objektiem,²³ tad centās lokalizēt Saiešanas telts un tempļa arhitektūrā un kulta darbībā.²⁴ Izraēla valsts sabrukums 586. g. p. m. ē. un Salamana tempļa iznīcināšana veicināja ticības krīzi. Trimdā radās priesterteksts (P), kurā no jauna tika veidota Izraēla tautas stāsts un identitāte. Priesterteksts (P) ir pirmais, kas Izraēla identitāti un Dieva klātbūtni tik tieši saista ar radīšanu.

Pēctrimdas kopiena uzsvēra Dieva transcendentālo dabu, izceļot Viņa debesu mājokli un visvarenību.²⁵ Ideja par dievišķā gara klātbūtni atjaunotajā Izraēlā nebija

18 David S. Shapiro, op. cit., 51.

19 Jiri Moskala, op. cit., 61.

20 3Moz 11:44–45; 3Moz 19:2; Jes 6:3.

21 Herbert W. Richardson, op. cit., 123.

22 Ibid., 126.

23 Mary L. Coloe, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MI: The Liturgical Press, 2001), 32.

24 Ronald Ernest Clements, *God and Temple* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2016), 21–22, 28, 63–64, 76.

25 Ps 139:7–8, Mal 1:11.

jauna, bet šajā laikā tā ieguva nozīmīgumu.²⁶ Vēlīnākos pēctrimdas Vecās Derības tekstos parādās priekšstats, ka Dieva svētums nav lokalizējams fiziskā celtnē,²⁷ un parādās eshatoloģiskas cerības, ka Dieva godība un svētums atklāsies visā pasaulē, un “visa radība tiks ietverta Dieva svētumā”²⁸.

Jēzus un Dieva svētuma naratīvs

Kā plaši zināms un daudzkārt apgalvots, Rietumu kristietība ir kristomoniska, saistīta tikai ar Jēzu Kristu. Norādes uz kristomonisma tendenci mēs redzam gan protestantu, gan Romas katoļu teoloģijā. Protestantu teologs Bens Blekvels (*Ben C. Blackwell*) savas bažas izsaka šādi: “Kristocentrisms ir kļuvis par kristomonismu, vai arī mēs varētu teikt, ka kristietības *trinitārisms* regulāri kļūst *binitārs*, jo mēs savā teoloģijā esam pazaudējuši Garu.”²⁹ Līdzīgi grieķu teologa Nika Nisota (*Nikos Nissiotis*) sacītais par Vatikāna otrā koncila teoloģiju ir apkopots šādi: “Viss [katoļu teoloģijā] tiek uzskatīts vienpusēji kā attiecināms uz Kristu. Gars ir tikai pievienots Baznīcai, tās kalpošanām un sakramentam, kuri visi jau ir izveidoti. Gars vienkārši veic Kristus funkciju.”³⁰ Turklāt kristomonisma kontekstā Jēzus nākšana nereti tiek sašaurināta tikai līdz viņa pestīšanas darbam, to lokalizējot viņa krusta nāvē. Kristomonismā Jēzus nākšanas galvenais iemesls tiek saistīts ar grēku piedošanu, *justifikāciju* – taisnots ticībā, tas ir, pārklāt nodarītos grēkus. Šāda interpretācija par Jēzus Krusta nāvi ir parasta un izplatīta, tas ir teoloģisks standarts. Tā skaidro, ka pēc radīšanas notika grēkā krišana, kurā cilvēks zaudēja savu īstumu, savu *imago*. Taisnošana, justifikācija, Jēzus krustā sišana to atjauno. Protams, luteriskajā teoloģijā cilvēka zaudētais *imago* netiek atgūts, bet pārkāpumi tiek aplāti vai piedoti, lai cilvēks var dzīvot apžēlots savu turpmāko “normālo” dzīvi.³¹ Šādi redzam, ka kristomonisma problēma ir teoloģijas pasīvais fokuss uz Jēzu, kas kārtu tikai justifikācijas jautājumu. Vai ar justifikāciju pietiek? Vai tas ir kristietības pilnveidojums? Kāpēc lai *Imago Dei* nevarētu sasniegt īsto pilnību, kas savukārt ir Jēzus dāvatā Svētā Gara darbs – sanktifikācija?

26 Hag 2:5, Zah 4:6.

27 Mal 1:11, Mal 2:7–8.

Ronald Ernest Clements, op. cit., 130–133.

28 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1991), 399.

29 Ben C. Blackwell, “Christocentrism has become Christomonism”, jan. 2013. <https://dunelm.wordpress.com/2013/01/02/christocentrism-has-become-christomonism/> (skatīts 29.04.2023.)

30 Adrian J. Brooks, “Breathing Forth the Word: Yves Congar’s Articulation of the Activity of The Holy Spirit In The Life of Christ”, *New Blackfriars* 101.1092 (March 2020): 198.

31 Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), 163–164.

Grēku izpirkšanas teorijas ir viens veids, kā Rietumu kristoloģija ir skaidrojusi un kā varam skaidrot Jēzu, jautājot: ko Jēzus ir darījis mūsu labā? Par ko mēs esam pateicīgi? Kā viņš mums ir palīdzējis? Kā viņš ir mūsu pestītājs un glābējs? Šie neapšaubāmi ir bijuši un aizvien ir svarīgi jautājumi un liels akcents Rietumu baznīcā.

Bet ir iespējama cita pieeja, kas nevis apskata tikai to, ko Jēzus ir darījis cilvēka labā, bet apskata plašāku jautājumu – kāpēc Jēzus vispār bija pasaulē? Kāpēc Dievs kļūva par cilvēku? Viduslaikos uz šo jautājumu Kenterberijas Anselms atbildēja ar grēku izpirkšanas teoriju.³² Tomēr mūsdienās Jēzus nākšanas skaidrojums kā glābšanas operācija rada šaubas.

Jēzus nākšanas iemesls ir atrodams jautājumā, kāpēc Dievs radīja pasauli. Diemžēl mēs esam pārāk bieži pieraduši pestīšanu un radīšanu redzēt kā divus atdalītus un atšķirīgus notikumus.³³ Bet, kā pamatoti norāda mūsdienu teologi, Jēzus inkarnācijas iemesls ir jāskaidro “Kāpēc Dievs radīja pasauli?” kontekstā, proti, Jēzus nākšana ir tieši pakārtota tam, ko Dievs dara radīšanā.³⁴ Jo kristoloģiski jautājums ir: “Kā Jēzus ir saistīts ar radīšanu?” Jēzus inkarnācija nav pats par sevi atdalīts notikums, kam nav nekāda sakara ar radīšanu. To mēs skaidri redzam Jaunās Derības tekstos, kas tieši norāda, ka Jēzus bija pirms grēkā krišanas un ka Jēzus bija pirms radīšanas, ka viņš ir radīšanas doma un radīšanas ideja, kas visu uztur.³⁵

Jēzus saistību ar radīšanu mēs redzam tajā, ka, nākot pasaulē, Jēzus turpina Dieva nodomu radīšanā, kas ir – būt pie savas radības, lai to svētdarītu. Un tas var notikt, tikai Jēzum sūtot viņa apsolīto Garu. Jēzus ir ar mums, lai, tāpat kā viņš ienes savu svētumu, arī mēs būtu svēti. To skaidri izsaka Pētera vārdi: “Tāpat kā jūs Aicinātājs ir svēts, topiet arī jūs svēti visās savas dzīves gaitās! Jo ir rakstīts: *esiet svēti, jo es esmu svēts!*”³⁶

To mēs redzējam arī radīšanas septītajā dienā, kur Dievs radīja vēl vienu dienu, kurā nekas jauns netika radīts, bet kurā Dievs atklājās laikā un telpā, kurā Dievs bija klāt savā pasaulē, klāt savai radībai. Bet ar Dieva svētuma atklāšanos laikā un telpā vēl nebija piepildījies laiks, kad Dievs pie mums ir personā. To mēs apgalvojam ar Jēzu Kristu – viņš ir Dieva svētais “ar mums”. Jēzus ir nākamais, bet ne pēdējais posms tajā, ka Dieva svētums atklājas pasaulē. Svētums, kas līdz tam bija saprotams ar septītās dienas radīšanas svētību un provizoriski tik būtiski izpaužas visā ebreju vēsturē Vecajā Derībā (Sīnāja kalnā un baušļos, Dieva svētajā vārdā YHWH, Saiešanas telts vissvētākajā vietā, templī, priesteru upurī un tamlīdzīgi), ienāk konkrētā dzīvē, konkrētā personā.

32 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed. (Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2017), 182–183.

33 James Alison, *Raising Adam* (New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1996), 49.

34 Herbert W. Richardson, op. cit., 130, 141.

35 Jņ 1:1–3; Kol 1:15–17, Ebr 1:3.

36 1Pēt 1:15–16.

Tāpēc var teikt, ka Jēzus ir sabata Kungs, jo sabata diena tika radīta, lai Dieva svētums pārņemtu visu pasauli – iesākumā pie radības, pēc tam ar radību Jēzus personā un visbeidzot caur Svēto Garu cilvēkā. Tādējādi Jēzus ir septītās dienas svētums, kura nākšana svētumu padara cilvēkiem sastopamu personā un kurš caur Svētā Gara dāvinājumu ievada cilvēku Dieva svētuma kontekstā un naratīvā, tādējādi paverot iespēju arī pašiem cilvēkiem būt saistītiem ar Dieva svētumu.

Ļoti svarīgi uzsvērt, ka tradicionāli Rietumu kristoloģijā dabīgi būtu teikt, ka Jēzus cilvēku saista ar Dieva svētumu. Bet, kā norādīts Jāņa evaņģēlijā, Jēzus nākšana ir pabeigta tikai tad, kad ir atnācis Svētais Gars. Tikai tad, kad Jēzus ir dāvinājis Svēto Garu, viņš ir pilnīgi izpildījis savas nākšanas iemeslu. To mēs redzam Jāņa evaņģēlija struktūrā, kur jau pirmajā nodaļā Jānis Kristītājs pravieto, ka Jēzus kristīs Svētajā Garā,³⁷ kas piepildās pēc Jēzus augšāmcelšanās, kad Jēzus saviem mācekļiem dāvā Svēto Garu: “To pateicis, viņš uzpūta dvašu un tiem sacīja: “Saņemiet Svēto Garu! Kam jūs grēkus piedosiet, tiem tie tiks piedoti; kam paturēsiet, tiem paliks.””³⁸ Jēzus uzpūš dvašu – Jānis ļoti apzināti iezīmē paralēles ar radīšanas stāstu,³⁹ lai uzsvērtu, ka tas, ko Jēzus dara, ir saistīts ar radīšanu un turpina radīšanu. Ar Svētā Gara došanu Dievs cilvēka rokās ieliek Savas valstības veidošanu uz zemes. Jēzus ievada cilvēku Svētā Gara valdīšanā.

Jēzū piepildās tas, ka Dieva svētums ir “ar cilvēku”, ka Jēzus pie cilvēka ir nevis kā “Dievs glābj”, bet gan kā *Immānū-Ēls* “Dievs ar mums”, “Dievs mūsu vidū”, “Dievs mūsu pasaulē”, bet īstais “Dievs ar mums” piepildās ar Svēto Garu. “Dievs ar mums” piepildījums ir Svētais Gars, jo Dieva klātesamība ir tas, kas ir Svētais Gars. Savukārt Svēto Garu pieejamu dara Jēzus, jo Viņš ir tas instruments, caur kur mēs varam saņemt Svēto Garu. Piemēram, Pāvils raksta, ka Jēzus ir tas pirmdzimtais, pirmais, kurā iemājo Dieva svētums, un mēs Svēto Garu saņemam sekundāri, kā mantinieki. Jēzus ir īstais Dēls, kurš mūs ieceļ šajā ģimenē. Jēzus ir atnācis, lai ar Svētā Gara dāvāšanu ieceltu mūs tajā pašā dievbērnībā, caur viņu mēs kļūstam Dieva mantinieki.⁴⁰

Ar savu nākšanu Jēzus īsteno to Dieva nodomu, kurš atklājas radīšanā, proti, visas lietas darīt svētas, visu lietu sanktifikācija. Jēzus kā pestītājs kārtu justifikācijas jautājumu. Bet tradicionāli teoloģijā tieši sanktifikācija ir visas eksistences iemesls un mērķis. Tāpēc Jēzus nākšanas primārais iemesls ir sanktifikācija, nevis justifikācija. Jēzus nākšanas primārais uzdevums ir *Immānū-Ēls* ‘Dievs ar mums’, nevis ‘Dievs mums’.

Katrā ziņā skaidri iezīmējas teoloģiskā problēma, ka pestīšana un radīšana ir divi atdalīti lielumi, kas netiek savienoti, kā rezultātā grēks ir atgādījums, tāpēc pestīšana

37 Jņ 1:33.

C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2nd ed. (London: SPCK, 1978), 89.

38 Jņ 20:22–23.

39 1Moz 2:7.

40 Rm 8:16–17, 29.

nāk salabot radīšanu. Bet Jaunās Derības teksti tieši un skaidri pamato, ka Jēzus nenāca kā labotājs. Jēzus nāca kā radīšanas pilnveidojums.⁴¹

Dieva svētums ir vienojošais elements, kas sasaista radīšanu ar pestīšanu, jo Jēzū redzam dievišķā svētuma iemiesojumu. Vispirms mēs to redzam Jēzus titulos, proti, Jēzus tiek apzīmēts ne tikai kā pravietis, rabīns, bet arī kā Dieva Svētais (ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ).⁴² Bet mēs to redzam arī tajā, ka Jēzus tiek identificēts ar ebreju tautas lielajiem svētuma simboliem – templi un augstā priestera lomu. Tas īpaši parādās Jāņa evaņģēlijā, kurā tempļa tematika ir primāra un caurvij visu evaņģēliju. Jāņa evaņģēlija kristoloģija un nozīmīga atslēga tam, lai saprastu visu evaņģēliju, ir Jēzus kā Dieva jaunā mājieta un Jēzus kā Dieva jaunais templis.⁴³ To tieši parāda Jāņa evaņģēlija prologs (1:1–18), kas norāda uz visa evaņģēlija galveno tēmu un teoloģiju; tirgotāju izdzīšana no tempļa (2:13–22), kas norāda, ka pats Jēzus ir jaunais templis; Jēzus Būdiņu svētkos (7:1–10:21), kas norāda uz Svētā Gara došanu saviem mācekļiem; Jēzus liecība par Tēva mājokļiem (Jņ 14), kas norāda, ka Dievs iemājo ne tikai Jēzū, bet iemājos arī cilvēkā; un Jēzus augšāmcelšanās apraksts (Jņ 20:11–12), kur Jēzus kapa vieta ir attēlota kā Derības šķirsta pārsegs, vieta, kur mājō Dievs.

Jēzus nes Dieva identitāti. Jēzus nāk no Dieva godības kā Svētais – Svētais ir šeit, Svētais ir atnācis, Svētais ir cilvēku vidū, Svētais ir savā radībā, Svētais ir Jēzus. Svētums ir personiskajā dzīvē, Svētums staigā pa Palestīnu, Svētums dzīvo svētu dzīvi, Svētums māca svēto dzīvi dzīvot, Svētums ir pie cilvēka. Bet Svētuma klātbūtne neapstājas ar Jēzu, jo, padarot cilvēkam pieejamu Svēto Garu, Jēzus ieliek arī cilvēku Svētuma kontekstā un naratīvā. Ar Svēto Garu līdz galam izpildās tas, ka Dieva svētums ir pieejams kā *Immānū-Ēls* ‘Dievs ar mums’.

Svētais Gars un Dieva svētuma naratīvs

Mēs pārsvarā sliecamies Svēto Garu redzēt kā papildinājumu tam, ko izdarīja Jēzus. Kā jau iepriekš norādīts, kristoloģija aizvien tiek primāri saistīta ar grēku piedošanu, kurā Jēzus ir tas, kurš atrisina cilvēces problēmu. Viss tiek nokārtots starp Tēvu un Dēlu distancēti un attālināti, kā no cilvēka atdalīts notikums. Cilvēka uzdevums attiecīgi ir uzturēt morāli pareizu dzīvi, un šādā kontekstā Svētais Gars kā papildinājums tiek dots

41 Jņ 1:1–3; Kol 1:15–17; Ebr 1:1–2; Rm 8:19–21; Jņ 1:1–3; Kol 1:15–17.

42 ἄγιος Septuagintā tiek lietots, lai tulkotu ebreju שׂדק (qadosh – svēts). (<https://biblehub.com/greek/40.htm>)
Mk 1:24, Lk 4:34, Jņ 6:69, Apd 3:14.

43 Mary L. Coloe, op. cit., 84.

Andreas J. Köstenberger, *John: Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 41.

pēc tam, kad visa grēka problēma ir sakārtota. Šajā plaši izplatītajā pieejā sanktifikācija tiek tieši saistīta ar taisnošanu, kā nākamais solis pēc grēku piedošanas, kurai īsti nav nekāda sakara ar radīšanu un kura nebūtu aktuāla, ja nebūtu grēkā krišanas.

Svēto Garu ieliekot grēka naratīva kontekstā, Svētais Gars ir tikai pielikums tam, ko dara Jēzus. Un šādi Svētais Gars tiek pozicionēts kā bezpersonisks brīnumains spēks vai mierinājuma balva, kuru Jēzus dod, lai kompensētu savu prombūtni,⁴⁴ vai arī kā metafora, kas simbolizē Dieva darbību, spēku, enerģiju, saikni, attiecības un tamlīdzīgi.⁴⁵

Kāpēc vēstures gaitā Rietumu kristietība ir pazaudējusi skaidro veidu, kā domāt par Svēto Garu, kā domāt par šo dievišķo personu? Tas galvenokārt ir skaidrojams ar to, ka Rietumu teoloģija nav piešķirusi Svētajam Garam tādu funkciju, kas būtu pietiekama, lai attaisnotu to, ka Svētais Gars tiek saukts par Dievu. Papildus tam, ka Svētajam Garam netiek piešķirta noteikta funkcija, Rietumu teologu vidū ir pat izteikta tendence vispār noliegt, ka Gars ir persona tādā pašā nozīmē, kā Tēvs un Dēls ir personas.⁴⁶ Vēl vairāk, kristomonisma kontekstā Svētais Gars nav nepieciešams kā atsevišķa dievišķa persona, bet drīzāk kā vispārināts iedvesmotājs un garīgums.

Alternatīva vispārpieņemtajam kristietības grēka naratīvam ir Svēto Garu skaidrot Dieva svētuma naratīva kontekstā (kas iesākas ar pasaules radīšanu, turpinās ar Izraēla tautas vēsturi un sasaisti ar Dievu caur Viņa svētuma klātbūtni, turpinās ar inkarnāciju, Gara došanu un Gara darbību pasaulē), jo tieši svētuma kontekstā skaidri redzam Svētā Gara nākšanas absolūto nepieciešamību, šīs konkrētās dievišķās personas lomu, uzdevumu un funkcijas.

Svētais Gars ir tas Dieva svētums, kas ir Dieva būtība. Svētais Gars padara iespējamu, ka tas svētums, kas atklājās radīšanas septītajā dienā un kas ir Jēzum, ir pieejams arī cilvēkam. Ar Jēzu Dieva svētums cilvēkam bija pieejams kā “Dievs pie mums” personā, bet īsto “Dievs ar mums” mēs pieredzam caur Svēto Garu, kad Dievs savu svētumu cilvēkam atļauj pieredzēt kā “Dievs mūsos”. Tā ir Svētā Gara dāvana, Svētā Gara iemājošana cilvēkā. Tāpēc Svēto Garu sauc par “svētu”, ka viņš nes šo Dieva svētumu, šo svētdzīvi mums. Tomēr jāpiemin – kad mēs domājam par svētumu, mēs apzināmies, ka svētums nav kaut kas racionāli saprotams, tāpēc Svētais Gars ir arī biedējošs, jo tas ar mums ir visvairāk saistīts. Ar Svēto Garu Dieva svētums pienāk mums vistuvāk, ar mūsu dzīvi ir saistīts konkrēti un tieši.

Dāvinot Svēto Garu, Jēzus Kristus iniciē jaunu kārtību, kura līdz tam nav bijusi, proti, cilvēku turpmākās dzīves struktūras veidotājs ir Svētais Gars. Līdz Jēzum Dieva svētums, kurš pasaulē atklājās radīšanā, cilvēkam bija saprotams un pieejams citās struktūrās

44 James Alison, op. cit., 66.

45 Herbert W. Richardson, op. cit., 143.

46 Ibid., 149.

(kā piemēram, Sīnāja kalnā, Derības šķirstā, Saiešanas telts un tempļa arhitektūrā un liturģijā, un tamlīdzīgi), bet ar Svētā Gara dāvinājumu veidojas jauna struktūra ap Garu. Šī jaunā struktūra ir debesu valstības valdīšana, kura darbojas Svētā Gara kontekstā un veidā, kādā Svētais Gars nav bijis saprotams, pieejams un piedzīvojams. Tāpēc Svētā Gara nākšanas iemesls galvenokārt ir svētuma naratīva nepieciešams izpildījums.

Svētajam Garam ir konkrētas funkcijas, kuras ir saistītas ar to, ka Svētais Gars izveido īsto trīsvienības iespēju un dara saprotamu Tēvu un Dēlu, tādējādi atbrīvojot no kristietības sašaurinātas izpratnes, kuru redzam kristomonisma pieejā. Svētais Gars ir arī tieši saistīts ar cilvēka dzīvi, tam dodot iespēju ienākt kristietības naratīvā,⁴⁷ padarot pieejamu grēku piedošanu,⁴⁸ dzīves sanktifikāciju,⁴⁹ dzīvi ticīgo kopienā,⁵⁰ pasaules atjaunošanā⁵¹ un mūžīgo dzīvošanu.⁵²

Svētais Gars un grēku piedošana

Aplūkosim vienu piemēru, kā redzējums par Svētā Gara funkciju dod jaunu skatu uz pazīstamo grēka problemātiku. To, ka tieši Svētais Gars ir dzīvu darītājs un saistīts ar grēku piedošanu, baznīctēvi bija formulējuši jau 4. gadsimta Nīkajas ticības apliecībā. To pašu mēs redzam arī Svētā Gara došanas aprakstā Jņ 20:22–23. Šī ir ļoti būtiska nianse, jo vēstures gaitā, īpaši reformācijas laika teoloģijā, sasaiste ar Svēto Garu ir pazaudēta, un grēku piedošana pārsvarā tiek saistīta ar Jēzu Kristu.

Lai saprastu jautājumu par grēku, Jēzu un Svēto Garu, uzdosim vienkāršu teoloģisku jautājumu – kāda ir atšķirība, ja grēka problēma tiek risināta caur otro Trīsvienības locekli Jēzu vai arī trešo Trīsvienības locekli Svēto Garu?

Mēs zinām, ka Rietumu teoloģija, gan protestantu, gan Romas katoļu teoloģija, grēka jautājumu sasaista tikai un vienīgi ar Jēzu Kristu un tas tiek risināts draudzē caur personīgo grēksūdzi Romas katoļu tradīcijā un liturģisku grēksūdzi dievkalpojumā reformātiem. Grēka problemātika tiek risināta baznīcā. Romas katoļu baznīcas kontekstā tas ir liturģisks akts, bet protestantu gadījumā tā ir mācība par apžēlošanu ticībā, tas ir, ja mēs ticam uz Jēzus Kristus upura nāvi, tad mēs arī saņemam viņa žēlastības pārklājumu mūsu grēkiem.

47 Jņ 14:20.

48 Jņ 16:7–8.

49 Jņ 14:12, Mt 25:40.

50 Mt 18:20.

51 Mt 25:40.

52 1Kor 2:9–10, 1Kor 4:14.

Kristocentriskā pieejā grēku problemātiku sakārto Jēzus ar Tēvu un grēku risinājums ir “ārpus” cilvēka, kā to skaidro dažādas soterioloģijas teorijas, tādējādi Jēzus nākšanas galvenais iemesls tiek saistīts ar grēku piedošanu. Ierastais grēku izpirkšanas modelis turklāt noliek Dievu īpatnējā pozīcijā, jo tieši Dieva dusmu dēļ cilvēks nevar tikt attaisnots un pieņemts bez kaut kāda veida atlīdzības, tādējādi problēma sanāk Dieva, nevis cilvēka pusē.⁵³ Mūsdienu teologi, piemēram, Ričards Rors (*Richard Rohr*), N. T. Raits (*N. T. Wright*), Herberts Ričardsons un Džeimss Alisons (*James Alison*)⁵⁴, savos darbos uzsver nopietnas iebildes pret šādu redzējumu, jo tas ne tikai par Dievu rada nepamatoti negatīvu priekšstatu un krustu padara par baiļu simbolu, bet arī cilvēku attur no visas savas dzīves transformācijas, jo kristoloģiskā pieejā grēku piedošana tiek sakārtota “ārpus” cilvēka, konkrētā dzīve saņem žēlastības pārklājumu, kas nepieprasa cilvēka ikdienas dzīves pārmaiņas. Tādējādi grēku piedošanas nošķiršana no Svētā Gara ļāva protestantiem apgalvot, ka Dievs pieņem pasauli tādu, kāda tā ir šobrīd, tā vietā, lai apgalvotu, ka Dievs vēlas, virza un pieprasa pozitīvas izmaiņas pasaulē.⁵⁵

Kā atšķirtos grēka problemātikas risinājums, ja mēs to saistītu ar Svēto Garu, kā to reformācijā, piemēram, pieprasīja anabaptisti un morāviešu brāļu draudzes?⁵⁶ Ja grēka jautājumu risina Svētais Gars, tad tas nozīmē, ka visa cilvēka dzīve tiek transformēta – raksturs, uzvedība un pilsoniskā dzīve tiek pilnveidota, uzlabota, svētdarīta. Ja grēku risina Svētais Gars, tad tas vai *tā!* (jo vārds “Gars” ebreju valodā ir sieviešu dzimtē)⁵⁷ transformē pašu grēcinieku. Ja grēku piedošana tiek saistīta ar Svēto Garu kā svētuma naratīva nepieciešamo izpildījumu, tad grēks tiek atrisināts ar to, ka cilvēks tiek svētīts ar paša Dieva klātbūtni, ar Svētā Gara iemājošanu cilvēkā.⁵⁸

53 1Kor 2:9–10, 1Kor 4:280.

54 Ričards Rors, *Universālais Kristus*, tulk. Ita Ankoriņa (Rīga: Zvaigzne ABC, 2019), 149–150.
N. T. Wright, *The Day the Revolution Began* (San Francisco, CA: HarperOne, 2016) Kindle edition, 952–976.

Herbert W. Richardson, “The Spirit and Protestantism”, in *God, Jesus, and Spirit*, ed. Daniel Callahan (New York: Herder and Herder, 1969), 280–285.

James Alison, *Raising Abel*, 45–47.

James Alison, “Sideways God: The giving of the Holy Spirit and our being floated by Creative wisdom”, <https://jamesalison.com/sideways-god-the-giving-of-the-spirit-and-our-being-floated-by-creative-wisdom/> (skatīts 29.04.2023.)

55 Herbert W. Richardson, op. cit., 280.

56 Ibid., 282.

57 Herberts Makeibs, *Kristīgās baznīcas mācības un mistērijas* (Rīga: Klints, 2016), 23.

58 Herbert W. Richardson, op. cit., 280.

Svētais Gars sāk jaunu dzīvi un dara dzīvu. Svētais Gars cilvēkiem dod iespējas pārvarēt varmācību un dzīvot tādu dzīvi, kas ir piepildīta ar drosmi, taisnību, mieru, prieku un mīlestību, kā to bagātīgi redzam Jaunās Derības tekstos.⁵⁹

Šī raksta uzstādījums ir, ka Svētais Gars mūsu konkrēto dzīvi savieno ar Dieva svētumu. Tas nenozīmē, ka cilvēks pats kļūst svēts, jo svētums ir Dieva identitātes iezīme, tas ir Dievs pats, bet cilvēks ir saistīts ar svēto viesi savā dzīvē. Tāpēc analogiski, tāpat kā mēs uzņemam jebkuru iemīļotu viesi un sakārtojam māju un dzīvi viņa atnākšanai, tāpat arī analogiski mēs varam saprast, ka cilvēka dzīve tiek sakārtota šajā Svētā Gara un cilvēka vienībā. Šo vienību teoloģiski apzīmē par *hipostātisko* savienību, tas ir, katra puse patur savas īpašības – cilvēks ir cilvēks, Svētais Gars ir Dieva Svētais Gars, nevis cilvēka gars, bet cilvēks un Svētais Gars darbojas šajā īpašajā hipostātiskajā savienībā, kur viens mājo otrā, kā norādīts Jāņa evaņģēlijā: “Es esmu Tēvā, un jūs manī, un es jūsos.”⁶⁰

Jaunās Derības tekstos Svētā Gara iemājošana parādās gan Jāņa evaņģēlijā, gan Pāvila vēstulēs.⁶¹ Pāvils Svētā Gara iemājošanas būtību izsaka ar tempļa metaforu, proti, ar Svētā Gara nākšanu cilvēkiem tiek dota iespēja pašiem būt par templi, kurā mājo Dieva svētums. Varētu sacīt, ka svētuma naratīvā templis piedzīvo trīs formas. Vispirms Vecās Derības kontekstā Dieva svētums mājāja fiziskā tempļa vissvētākajā vietā. Pēc tam ar Jēzus nākšanu piepildījās laiks, kad templis bija konkrēta persona Jēzus, kurā iemājāja Dieva svētums. Visbeidzot, ar Svētā Gara dāvinājumu templis ir daudzi cilvēki, kuros iemājo Dieva svētums. Pāvils trešo tempļa formu apraksta šādi: “Mēs esam dzīvā Dieva templis; kā saka Dievs: *es iemājošu viņos un dzīvošu viņu vidū, es būšu viņu Dievs, un viņi būs mana tauta.*” (2Kor 6:16)

Šī jaunā savienība starp cilvēku un Svēto Garu ir arī kristīgās kopības jeb sadraudzības (*ekkklesia*) pastāvēšanas iemesls. *Ekklesia* ir Dieva īpašais instruments visu lietu atjaunošanā, tāpēc nozīmīga Svētā Gara funkcija ir izveidot sarežģīto un bagātīgo kopienu, kurā uzplaukst ticība, cerība un mīlestība un kurā cilvēki savā starpā ar tām dalās.⁶² Nīkajas ticības apliecības vārdiem sakot, Svētais Gars ir autors “vienai, svētai, apustuliskai ticīgo *ekkklesia*”⁶³. Svētais Gars ir draudzes kopības iemesls, jo Gars ne tikai savieno cilvēku ar Kristu, bet arī savieno cilvēkus savā starpā. Tāpēc tiek lietoti vārdu savienojumi “svēto kopība” vai “svēta Baznīca”, jo ticīgos savā starpā vieno viņos mājājošais Dieva svētums. Ticīgo kopiena *ekkklesia* ir daļa no Dieva svētuma naratīva.

59 Rm 8:5–6, Rom 14:17, Gal 5:22–26, 1Kor 12:4–11.

60 Jņ 14:20.

61 Jņ 14:16–17, Rm 8:9–11, 1Kor 3:16, 1Kor 6:19, Ef 2:22.

62 Rm 8; 1Kor 13; Gal 5:5–6.

63 <https://www.lēlpasaule.lv/mes-ticam/ticibas-apliecibas/> (skatīts 29.04.2023.)

Rezumējot Svētā Gara funkcijas ir tieši saistītas ar Tēva un Dēla svētuma naratīva skaidrošanu, grēku piedošanu, cilvēka dzīves atjaunošanu, ticīgo kopienas *ekklesia* izveidošanu (kurā izdzīvot Jēzus mācību), pasaules sadzīves un struktūru atjaunošanu, nāves pārvarēšanu, kā arī cilvēka dzīves saistīšanu ar Dieva mūžīgās dzīves kontekstu. No tā redzam, ka Svētā Gara nākšana bija absolūti nepieciešama, jo Gars ne tikai dara saprotamu Dievu Tēvu, kuram Jēzus kalpoja; dara saprotamu Jēzu; atbrīvo no plaši pastāvoša kristietības sašaurinājuma – kristomonisma, kur kristietība tiek veidota tikai ap Jēzu; savieno cilvēku ar Jēzu; dod iespēju cilvēkam ienākt kristietības naratīvā; dod iespēju cilvēkam “no iekšpuses” saprast un piedzīvot Jēzus mācības īstumu; paskaidro dzīves jēgu un dod iespēju cilvēkam dzīvot jēgpilnu dzīvi; dod iespēju cilvēkam kļūt svētam – dara pieejamu grēku piedošanu; veido dzīvi dodošas un pasauli mainošas kopienas; dod konkrētus virzienus, kurā kristietība ir nozīmīga sadzīves un pasaules atjaunošanā; pievieno cilvēku Dieva mūžīgajai dzīvībai, bet Svētā Gara nākšana primāri izpilda paša Dieva nodomu radīšanā, kas ir – visas lietas darīt svētas.

Nobeigums

Kristīgais naratīvs Rietumu teoloģijā pārsvarā tiek veidots kristocentriski, pat kristomoniski, tas ir, viss stāsts tiek veidots ap grēku un Jēzus pestījošo krusta nāvi. Šāda pieeja kristīgo naratīvu nepamatoti sašaurina un tajā uzkrītoši trūkstošais elements ir Svētais Gars.

Šajā rakstā tika piedāvāta cita pieeja, proti, kristīgo stāstu veidot kā Dieva svētuma naratīvu, kas pilnvērtīgi iekļauj visus trīs vienības locekļus, arī Svēto Garu.

Kā redzējām, Dieva svētums laikā un telpā atklājas radīšanas septītajā dienā, turpinās Izraēlas tautas vēsturē un pieredzē ar Dievu, atklājas Jēzus un Svētā Gara identitātē un darbos. Tikai tad, kad Jēzus ir dāvinājis Svēto Garu, viņš ir pilnīgi izpildījis savas nākšanas iemeslu. Svētais Gars ievada cilvēku Dieva svētuma kontekstā un naratīvā, līdz pilnīgi piepildās Dieva nodoms pasaulei.

Tādējādi Dieva svētums ir ne tikai visa kristīgā stāsta vienojošais elements, bet ir arī iznākums visai eksistencei – radīšana beidzās ar Dieva svētumu, un visa eksistence beigsies ar Dieva svētumu.

SUMMARY

Three interconnected theological entities: Creation, Jesus, the Holy Spirit

The aim of this article is to offer a unifying element of the Christian narrative that connects creation, Jesus and the Holy Spirit. The study reveals that the traditional elements of the Christian narrative are not interconnected, specifically ignoring the role

and function of the Holy Spirit. Traditionally, the Christian narrative has been constructed with a focus on sin and salvation. This Christocentric approach has significant limitations, namely, it does not provide a full and correct theological understanding of the Trinity and it does not give a logical connection between the beginning and the end of the Christian message, that is, between the creation, the coming of Christ and the giving of the Holy Spirit.

This article offers a new perspective, where the holiness of God is used as an adequate unifying principle that connects creation, salvation and sanctification. The approach proposed in this article not only overcomes the traditionally Christomonistic orientation, but also incorporates into the Christian narrative the history of the people of Israel, including the temple and the Sabbath – centre of their religious life, the life of Jesus, and the life of Jesus' followers.



© 2023, Aira Līcīte, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

LINARDS ROZENTĀLS

TĪLMAŅA HÄBERERA “PESTĪŠANA 7.0” KONCEPTS ROKGRUPAS “U2” DZIESMĀ “GREISA” (*GRACE*) UN KINOFILMĀ “VISVARENAIS BRŪSS” (*BRUCE ALMIGHTY*)¹

Kad divtūkstošo gadu sākumā klausījos savas jaunības iemīļotās rokgrupas “U2” jauno, nu jau desmito albumu ar nosaukumu “All That You Can’t Leave Behind” (Viss, ko tu nevari atstāt aiz sevis), manu uzmanību piesaistīja vienas dziesmas vārdi. Tā bija dziesma par kādu neparastu meiteni, vārdā Greisa. Vārdos skanēja vieglums, atbrīvotības sajūta, it kā cauri mūsu pelēcīgajai pasaulei dotos kāda starojoša gaisma. Iemilējos šajā dziesmā. Vēlāk to klausījos atkal un atkal, un tā man nav apnikusi vēl tagad.

Taču šī dziesma nav tikai par meiteni, kurai tāds vārds.

Tīlmanis Häberers ir teologs, dzimis Nirnbergā, studējis teoloģiju Noiendetelsauā, Heidelbergā un Minhenē, 18 gadus bijis draudzes mācītājs, tad darbojies patstāvīgi kā garīgais konsultants, tulkotājs, autors un redaktors, bet no 2006. līdz 2021. gadam vadījis krīžu konsultāciju centru “Minhenes sala”, kurš atrodas zem Minhenes centrālā laukuma, un tā īpatnība ir, ka jebkurš ienācējs var pēc mirkļa aprunāties ar psihologu vai teologu, sociālo pedagogu, ģimenes un pāru psihoterapeitu, mācītāju un kapelānu – bez kāda pieraksta, bez dienām ilgas gaidīšanas. Häberers tulkojis Ričarda Rora (*Richard Rohr*),

1 Publikācija veidota pēcdoktorantūras pētniecības projektā “Panākumspēja sabiedrības ilgtspējīgai un integrālai attīstībai kustības “Atdzimšana un atjaunošanās” gadījuma kontekstā” (Projekta līguma numurs: 1.1.1.2/VIAA/3/19/498).

Sjūzenes Cīrheres (*Suzanne Zuercher*), Kena Vilbera (*Ken Wilber*) un citu autoru grāmatas². Kopā ar studiju laika draugiem Marionu Kistenmaheri (*Marion Kuestenmacher*) un viņas vīru Tiki Kistenmaheru (*Werner Tikki Kuestenmacher*) uzrakstījis grāmatu par apziņas attīstības telpām kristietības un baznīcas kontekstā “Dievs 9.0” (*Gott 9.0*), ko detalizētāk izvērsis grāmatā par integrālo teoloģiju “Par pasaules pievilcīgumu”. Arī vēl citu grāmatu autors, piemēram, 2017. gadā izdevis romānu “Sekss, Dievs un rokenrols” (*Sex & Gott & Rock*). Hāberers 2005. gadā izdod grāmatu, kuras nosaukuma “Kirchenfrust und Gotteslust” vārdu spēle īsti latviešu tulkojumā nav līdz galam nolasāma – “Viļšanās baznīcā un kāre pēc Dieva”. Kā tādā garīgā autobiogrāfijā viņš tajā atklāj savu dzīvi līdz brīdim, kad, bez kādiem ārējiem iemesliem aizgājis no mācītāja darba tobrīd vienā no aktīvākajām un populārākajām Minhenes baznīcām – Sv. Lūkas draudzes, viņa vārdiem sakot, no ideālas draudzes³, un ir gatavs sākt savu garīgā konsultanta, dvēselkopēja privātpraksi. Šajā grāmatā, kurā iezīmējas viņa svarīgākie teoloģiskie koncepti, atklājas arī viņa ambivalentais garīgais ceļš, krīzes pēc krīzēm un daudzas virsotņu pieredzes. Izaudzis ģimenes sistēmā, kurā daudzi ir vairākās paaudzēs mācītāji, pamatīgi kristīgi socializēts, Hāberers meklē savu ceļu, taču arī beigu beigās izvēlas studēt teoloģiju un kļūst par vietējās draudzes mācītāju, kuram lielākoties viss, kas viņam jādara, bija jāie-mācās darot. Tomēr viņu nepamet izjūta, ka viņš ir “svešā, nepareizā dzīvē”⁴. Hāberers izjūt ne tikai savu personisko, bet arī baznīcas krīzi un arī to, ka tā ir ticības un ticības satura krīze. Bieži vien viņā rodas izjūta, ka ar to Dieva tēlu, kas viņam būtu jāpārstāv, viņam pašam nav nekā kopīga. Harizmātiem viņš par liberālu, liberālajiem par harismātisku – viņš meklē pieredzi, to, ko filosofs Hanss Joāss (*Hans Joas*) nosauc par paštranscendenci – jautājot, vai cilvēks vispār ir spējīgs dzīvot bez šāda veida pieredzēm? Tās ir pieredzes, kurām nav tiešas saistības ar Dieva klātbūtnes pieredzēšanu, taču bez šīm pieredzēm nav iespējams izprast nedz ticību, nedz reliģiju. Tās ir pieredzes, kurās cilvēks sevi pārspēj, taču nevis morāliskā ziņā, bet gan izraujoties un pārspējot sava paša Es robežas, topot satverts no tā, kas atrodas taipus cilvēka paša Es, taipus cilvēka pievērstībai sev. Šādu pieredzi, piemēram, piedzīvo Knuta Hamsuna (*Knut Hamsun*) “Mistēriju” varonis Nāgela kungs – savienotību ar dabu.⁵ Par šādu pieredzi vēstī arī Hāberers – pieredzi, kas pārsniedz viņu ikdienas pieredzes ietvarus, ko var raksturot kā “tikšanos ar Dievu”, kā epifāniju, kurā laiks apstājas, viss kļūst kluss un rodas nepārvarama sajūta, ka viss ir ar visu savienots, šķiet, tu vari ieskatīties realitātē tā, kā nekad

2 Tilmāņa Hāberera dzīves apraksts. <https://www.tilman-haberer.de/> (skatīts 27.02.2023.)

3 Tilmann Haberer, *Kirchenfrust und Gotteslust. Die Sehnsucht nach einer Glaubwuerdigen Spiritualitaet* (Koesel, Koesel-Verlag, 2005), 180.

4 *Ibid.*, 11.

5 Hans Joas, *Warum Kirche? Selbstotimierung oder Glaubensgemeinschaft* (Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag, 2022), 79–80.

iepriekš, tās dziļumos, kuri atveras kā sīpolam mizas. Varbūt arī dziesma “Grace” ko no šādas pieredzes reiz ienesa manā dzīvē.

Hāberera, līdz ar citiem autoriem, apskatītais apziņas attīstības telpu modelis apraksta cilvēces un indivīda attīstību. Šīs telpas var saukt par pašorganizējošiem izaugsmes viļņiem, psihosociālām atmiņas telpām, lielajiem naratīviem, kultūras vērtību krātuvēm, kuros izpaužas atšķirīgas eksistences prioritātes. Apziņas telpu koncepta protagonistis Vilbers telpas apzīmē kā holistiskus izaugsmes musturus, kuri nav jāuztver kā objektīvi fiksēti stāvokļi, bet drīzāk kā viļņi, kas parāda cilvēkam pieejamo, apgūstamo potenciālu⁶. Hāberers norāda, ka reliģijas, kristietību un to konfesijas, baznīcas aplūkojot no apziņas attīstības telpu koncepta perspektīvas, var novērot, ka tās ataino progresējošu attīstību: ir arhaiskās reliģijas, kurās notiek cilvēku vai dzīvnieku upurēšanas un ar dažādu rituālu palīdzību, piemēram, tiek mēģināts izsaukt lietu, un ir reliģijas ar detalizēti izstrādātu zinātniski teoloģisku sistēmām, ceremonijām, garīgām praksēm – kā, piemēram, budisms vai kristietība. Šo attīstību var izvietot dažādās telpās uz laika skalas. Vecākas reliģijas ir mazāk kompleksas un ar mazāk diferencētiem rituāliem un pasaules redzējumiem kā tās, kas cilvēces vēsturē parādās vēlāk. Patiesībā, vienlaikus līdzās pastāv un eksistē reliģiskas sistēmas un mācības ar atšķirīgu kompleksitāti – ne tikai dažādās pasaules vietās, bet arī mūsu vidū, vienā laiktelpā. Tas attiecas ne tikai uz pašām reliģijām, bet arī uz tiem, kas tās praktizē. Arī cilvēka apziņu var izteikt kā tādu, kas sastāv no dažādām attīstības telpām – gan tās, kurā konkrētais cilvēks atrodas šobrīd, gan tādām, kurām viņš ir izgājis cauri un kuras joprojām zināmos apstākļos aktualizējas un piesaka sevi un savas vajadzības. Par apziņas attīstības telpām var domāt arī kā par koka gadskārtām: vecākās atrodas tuvāk centram, jaunākās malā. Tālākattīstība nozīmē aptvert lielāku materiālu, lielāku apjomu, taču koka dzīvībai visas gadskārtas ir eksistenciāli svarīgas. Ja koka serde sapūtu, viss koks ietu bojā. Ja tam noplēstu mizu, tas arī aizietu bojā. Koks aug, iekļaujot sevī un aptverot iepriekšējās gadskārtas. Tieši tāpat mēs, cilvēki, iekļaujam sevī iepriekšējās pieredzes un apziņas slāņus.⁷

Hāberers pievērš savu uzmanību integrālajai apziņas telpai jeb – sekojot šo telpu klasifikācijai skaitļos⁸ – 7.0 telpai. Viņa skatījumā šī apziņas telpa iekļauj sevī pirmsmoderno (no 1.0 līdz 4.0), moderno (5.0) un postmoderno (6.0) apziņu un pārsniedz to. Integrālā apziņas telpā pretrunas tiek ne tikai paciestas, bet mīlētas, jo šajā telpā ir izveidojusies izpratne, ka realitāti daudzās tās jomās var aprakstīt tikai paradoksāli, jo

6 Marion Kuestenmacher, *Integrales Christentum. Einübung in einer neue spirituelle Intelligenz* (Guetersloh, Guetersloher Verlagshaus, 2018), 56.

7 Tilman Haberer, *Von der Anmut der Welt. Entwurf einer integralen Theologie* (Guetersloh, Guetersloher Verlagshaus, 2021), 21.

8 Mariona Kistenmahere, T. Hāberers, Verners Tiki Kistenmahers, *Dievs 9.0. Kāda būs mūsu sabiedrības garīgā izaugsme?* tulk. L. Rozentāls (Rīga: Zvaigzne ABC, 2016), 11.–17. lpp.

katrs skatījums spēj aptvert tikai realitātes vienu daļu. Integrālā apziņas telpa vienu un to pašu realitāti spēj aplūkot no dažādu perspektīvu viedokļiem. No integrālās apziņas telpas perspektīvas ir iespējams pieņemt kā vērtīgas un nepieciešamas visas iepriekšējās apziņas telpas un aptvert, ka cilvēki atrodas dažādos savas attīstības posmos, un tāpēc viņiem ir nepieciešamas arī dažādas sociālās formas vai dažādas garīgās un reliģiskās izvēles. Integrālā apziņas telpā kļūst iespējams atzīt un pieņemt, ka tiesības būt ir katrai apziņas telpai un tās specifiskajām formām.⁹

Hāberers jautā, ko integrālajā apziņas telpā nozīmē grēka un pestīšanas jēdzieni. Viņš norāda, ka visbiežāk šodienas cilvēks ar šiem jēdzieniem sastopas veidos, kā tie formulējušies pirmsmodernajā apziņas telpā. Interpretējot pirmsmodernās apziņas telpas nosacījumos tapušos Radīšanas, grēkā krišanas un Pestīšanas naratīvus integrālās apziņas telpas valodā, Hāberers grēku izprot nevis kā morālisku deficītu, bet kā sašķeltību, “būt cilvēkam nozīmē dzīvot sašķeltu dzīvi”¹⁰, dzīvot grēkā ir dzīvot ārpus sākotnējās vienotības ar visu, kas ir. Taču kā šodienas cilvēks izjūt nepieciešamību pēc Pestīšanas no grēka jeb citiem vārdiem – no sašķeltības un atsvešinātības no savas būtības, eksistenciālas baiļošanās? Kas ir tie mūsdienu ceļi, kuros Dievs darbojas, liek plūst Evaņģēlija vēstīj ārpus tiem ceļiem, kas mums ierasti, uz kuriem ir erodējusi nepieciešamība pēc Pestīšanas? Kur cilvēki piedzīvo, ka sašķeltība tiek pārvarēta, kur mīlestība apvieno, kur tiek piedzīvota beznosacījuma kopība, kur cilvēki piedzīvo gara un dvēseles dziedināšanu. Kur notiek tā, ka cilvēki vairs nebaidās pazaudēt dzīvi, kur tumsa atkāpjas, kur dzimst ticība, ka mani mīl, ka par manu par mani lielāko esību Kāds ir parūpējies.¹¹ Daudzi cilvēki vairāk vai mazāk apzināti jūt dzīves jēgas krīzi, šo melno caurumu dzīves vidū, šo grūti izsakāmo sajūtu, ka jābūt taču kaut kam vairāk, šīs neremdināmās ilgas pēc kaut kā Vairāk. Ir taču jābūt kaut kam vēl nekā šis viss. Ir

9 Par integrālo un citām apziņas attīstības telpām vairāk: Ken Wilber, *Integrālais garīgums. Jauna realitātes karte cilvēka apziņai, dzīvei un reliģijai*. Rīga: Lietusdārzs, 2020; Tom Thresher, *Reverent Irreverence From Cradle to Christ Consciousness Integral Church for the 21st Century* (Pacific Grove: Integral Publishers, 2009); Marion Kuestenmacher, T. Haberer und W. T. Kuestenmacher. *Gott 9.0. Wohin unsere Gessellschaft spirituell wachsen wird* (Guetersloh: Guetersloher Verlaghaus, 2010); Paul R. Smith, *Integral Christianity The Spirit's Call to Evolve* (St. Paul: Paragon House, 2011); Tilmann Haberer, *Von der Anmut der Welt. Entwurf einer integralen Theologie*; Marion Kuestenmacher, *Integrales Christentum. Einübung in eine neue spirituelle Intelligenz* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2018); Ken Wilber, *The Religion of Tomorrow. A Vision for the Future of the Great Traditions – More Inclusive, More Comprehensive, More Complet* (Boulder: Shambhala Publications, 2018).

10 Tilmann Haberer, op. cit., 223.

11 Ulrich Engel, *Abendlob im Rahmen des 7. Strategiekongresses, Bensberg, 7.12.2022: „Auflösung“*. <https://www.strategiekongress.org/wp-content/uploads/2023/01/Predigt-Strategiekongress2022.pdf> (skatīts 20.02.2023.)

jābūt kaut kam, kas ir lielāks nekā viss. Un daudzi mēs esam skarti no šīs izjūtas, ka esam šķirti – no sevis, no citiem, no lielākās par mums Jēgas.

Hābereram Dievs ir lielais Veselums, vienotība pati par sevi, Trīsvienība vai, precīzāk sakot, “Trīsvienotība”, taču cilvēka eksistenci nosaka atšķirtība. Šo atšķirtību var pārvarēt tikai mīlestība. Kad cilvēks piedzīvo mīlestību, viņš piedzīvo paštranscendenci, vienotību. Mīlestība ir spēks, kas tiecas uz ap-vienošanos un grib sašķeltību pārspēt, būvēt tiltus un vest kopā tos, kas šķirti. “Mīlestība ir kaislīgas ilgas pēc savienošanās”, līdz ar to arī evolūcijas virsotne, globālā civilizācija var tikt veidota tikai ar mīlestības enerģiju¹².

Tāpēc Hāberers pievēršas žēlastības jēdzienam. Tāds ir arī luteriskās baznīcas viens no galvenajiem vadmotīviem – mēs esam pestīti žēlastībā. Tikai ko mēs saprotam ar šo vārdu? Mūsu valodā tas nereti nolasāms varas kontekstā. Kāds, kuram ir vara, tomēr ir arī dāsns un žēlīgs un ar plašu sirdi atlaiž parādus un grēkus kādam, kas ir no viņa atkarīgs. Kad policists par tevi apžēlojas un naudas soda vietā par braukšanas ātruma pārkāpšanu izsaka tikai brīdinājumu vai arī eksaminētājs tomēr ieliek apmierinošu atzīmi, vai institūcija tomēr pieņem iesniegto projektu, ko esi iesniedzis divas minūtes pēc noteiktā laika. Tev tiek piedots, tu tiec apžēlots – ne tāpēc, ka tev uz to būtu tiesības, bet gan tāpēc, ka otrā puse vienkārši pieņēma tādu – tik pozitīvu un iepriecinošu – lēmumu. Un prieks tiešām šādos gadījumos ir liels un atvieglojošs. Tavs parāds atlaists, tev ir piedots.

Taču šāds Dieva priekšstats vairs neiederas integrālajā apziņas telpā – kā tāds ietekmīgs viduslaiku firsts vai sistēma, kurā vairs neko nevar iesniegt tāpēc, ka laiks beidzies. Bībelē ar žēlastību ir domāts kas pavisam cits. Gan ebreju, gan grieķu tekstos mēs atrodam daudz un dažādas šī jēdziena nozīmes. Grieķu valodā vārda *charis* pirmā nozīme ir piemīlība un mīlīgums. Otrā – pateicība, bet trešā – labvēlība, draudzīgums. Arī latīņu valodā par *gratia* pārtulkotā *charis* nozīmē pievilcību mīlīgums, draudzīgumu, labvēlību. Līdzīgi arī ebreju Bībelē. Integrālās apziņas telpā tiek atklāts daudz visus iekļaujošāks un iepriekšējos priekšstatus par sevi pārspējošs Dieva tēls. Viņš ir kā mūsu draugs un draudzene. Piemīlīgs, labvēlīgs, mīlošs draugs vai mīloša, pievilcīga draudzene, mums pašu labāko vēlošs.¹³

“U2” dziesma “Grace”¹⁴ tomēr nav par meiteni. Bet varbūt tomēr. Par draudzeni un draugu, par “Grace”, par labvēlību, draudzīgumu, piemīlību.

Greisa / Viņa uzņemas vainu / Viņa nosedz kaunu / Noņem traipu / Tas varētu būt viņas vārds. Greisa / Tas ir meitenes vārds / Tā ir arī doma, kas / izmainīja pasauli. Un

12 Tilmann Haberer, *Kirchenfrust und Gotteslust. Die Sehnsucht nach einer Glaubwuerdigen Spiritualitaet*, 219.

13 Haberer, op. cit., 251–253.

14 “U2” “Grace”. <https://genius.com/U2-grace-lyrics> (skatīts 20.02.2023.)

kad viņa iet pa ielu / Tu vari dzirdēt / tās stīgas / Žēlastība atrod labestību / Visā. Viņa ceļo ārā / No karmas, karmas / Viņa ceļo ārpus / No karmas. Kad viņa iet uz darbu / Jūs varat dzirdēt viņas stīgas / Žēlastība atrod skaistumu / it visā. Viņa nes sevī pārli / perfektā stāvoklī / Kas reiz bija ievainots / Kas reiz bija sašķēlies / Kas saskrāpēts / vairs nedzeļ. Jo žēlastība rada skaistumu / no neglītām lietām. Žēlastība atrod skaistumu / it visā. Žēlastība atrod labestību visā.¹⁵

Dziesmā žēlastība (“Grace”) tiek tēlota kā skaista sieviete, kas rada mūziku, lai kurp viņa dotos, sieviete, kas “ceļo ārpus karmas”, nesot vienu pārli. Visa šīs sievietes eksistence nav nekas vairāk vai mazāk kā viens, beznosacījuma “Jā” pasaulei, “Jā”, kas dziedina un piedod bez liekas domāšanas, “jā”, kas atceļ katru parādu un apsedz kaunu. Viņas eksistence ir iemiesota pretošanās cēloņu seku kopsakarību likumam – tam, ka tu saņem to, ko esi pelnījis. Tu nekad nesaņem to, ko esi pelnījis no šīs sievietes; tu esi pelnījis tikai klusēšanu, bet tā vietā viņa apstājas, lai runātu, un, kad viņa ir tavā tuvumā, “tu dzirdi stīgas”. Un tā šī sieviete atrod un rada skaistumu visur, kur viņa iet. Taču žēlastības personifikāciju atspoguļo arī dziesmas ritms. Tas ir kā viegla gaita, dejojosa iešana pāri, kā perfekta pārle, to dzirdot sajūtam, ka atrodamies citā pasaulē, ārpus visiem karmas likumiem.

Kā raksta Stīvs Stokmans (*Steve Stockman*), prezbiteriāņu garīdznieks, ““U2” solists Bono (īstajā vārdā Pols Deivids Hjūsons (*Paul David Hewson*)) šodienas pasaulē, kurā Austrumu reliģijas bieži šķiet atraktīvākas nekā kristietība, neuzkrītoši iestājas par kristietību. Viņa ceļo taipus karmas likumiem, viņš dzied.”¹⁶ “U2” panāk to, ko reti kad spēj mūsdienu teoloģiskās runas – modināt savos klausītājos tik grūti noticamo ticību žēlastībai.

Manuprāt, šo dziesmu baznīcās varētu dziedāt ticības apliecības vietā.

Vai arī 2003. gadā uzņemtā kinofilma “Visvarenais Brūss”. Kad Džims Kerijs (*Jim Carrey*), kas atveido televīzijas žurnālistu Brūsu Nolenu (*Bruce Nolan*), uz neilgu laiku iegūst Dieva visvarenības spējas – filmā tās tiek izprastas pirmsmodernās apziņas telpas konceptos kā realitātes pārdabiska ietekmēšana – un ātri piedzīvo, ka viss sarežģās vēl vairāk, beigās viņu pamet draudzene Greisa. Un tad pienāk brīdis, kad Brūss pēc visām visvarenības troņu spēlēm vairs nevēlas būt kā Dievs. Šajā izmisuma un izgāšanās brīdī viņu notriec kravas auto un Brūss atkal nokļūst kārtējā sarunā ar Dievu tēlojošo Morganu Frīmenu (*Morgan Freeman*), kurš vienā brīdī aicina Brūsu sacīt lūgšanu. Otrajā reizē viņam izdodas – kad Frīmena tēlotais Dievs viņam jautā: “Kas tevi uztrauc, Brūss?” Iestājas klusums, un Brūss saka: “Greisa”. – “Tu gribi viņu atpakaļ?” Frīmens jautā. – “Nē,” Brūss saka: “Nē, es vēlos, lai viņa būtu laimīga. Lai viņa tiktu mīlēta, lai viņa atrastu

15 Autora tulkojums.

16 Steve Stockman, *Walk On. Die geistliche Reise von U2* (D-Luedenscheid: Asaph Verlag, 2002), 197–198.

kādu, kas viņu mīl, kā es viņu mīlu, kas uz viņu skatās tā, kā es skatos uz viņu un kā Tu skaties.” Brüss vēlas nevis atpakaļ pie savas draudzenes, kuru ar saviem visvarenības efektiem aizbiedējis, bet viņš vēl viņai “Grace”, žēlastību. Viņš vēlas pats tikt “Grace” mīlēts un pieņemts, kāds ir, nevis savu pārdabisko spēju dēļ.

To arī nozīmē žēlastība – būt vienkārši mīlētiem, attiecības, kurās cilvēks tiek nedz celts augstāk par sevi, nedz arī nospiests zemāks par sevi. Kur viss notiek acu augstumā – kā Kerija un Frīmena sarunā. Dievs kā draudzene, uz kuru nav jāatstāj iespajds, lai viņa tevi mīlētu. Šāda žēlastība neatņem indivīdam ciešanu, baiļu, slimību un neveiksmju pieredzi. Dieva mīlīgais draudzīgums nenozīmē, ka viss grūtais un baigais izzudīs, to nevar izdarīt mūsu draugi, un draudzenes to nevar. Lai kā viņi mūs mīlētu, tas nav iespējams. Bet mūsu draudzenes un draugi ir mūsu pusē, viņi mūs nepamet, uzklausa, atbalsta, palīdz, iedrošina, ir mūsu pusē, uzņemas mūsu nastas, ir kopā ar mums.

Bono raksta: “Visums darbojas pēc karmas principa, mēs visi to zinām. Katra darbība izraisa pretreakciju. Tajā izpaužas zināma izpirkšana: aci pret aci, zobu pret zobu. Tad ienāk žēlastība un apvērš to otrādi. Man tas patīk. Es nerunāju par to, ka cilvēki savā rīcībā ir žēlastības pilni, bet žēlastība vienkārši aizklāj plaisas. Pat ja jūs neesat reliģiozi, es domāju, ka jūs pieņemt, ka visām kļūdām, ko mēs pieļaujam, ir sekas. Un žēlastība ienāk, lai teiktu: “Es uzņemšos vainu, Es nesišu tavu krustu”. Tā ir spēcīga ideja. Žēlastība pārtrauc karmu.”¹⁷

Čehu teologs Tomáš Halík (*Tomáš Halík*) raksta, ka mīlestība un gatavība kalpot “vismazākajiem” ir tas, kas spētu veidot mūsu globāli savienotajā pasaulē jaunu cilvēku savstarpējās tuvības un kopā sadzīvošanas kultūru.¹⁸ Tā, piemēram, ne tik daudz karš, bet gan mīlestība pret Ukrainu maina visu pasauli.

“Grace” mainīs pasauli.

Šodien šī dziesma skan vēl aktuālāk nekā pirms 23 gadiem.

SUMMARY

Tilmann Haberer's concept of “Salvation 7.0” in the song “Grace” by rock band “U2” and the film “Bruce Almighty”

The article examines how the theologian Tilmann Haberer updates pre-modern theological formulations of sin and salvation for modern and post-modern perceptions of reality through the concept of the developmental space of consciousness, which makes these

17 <https://www.songfacts.com/facts/u2/grace> (skatīts 23.02.2023.)

18 Tomáš Halík. *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage* (Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag, 2022), 158.

concepts viable again. The narratives of Creation, Fall and Salvation are reinterpreted; the concept of “Salvation 7.0”, as well as the concept and image of God that is appropriate to the perception of the reality of modern man are created. The song by the band “U2” “Grace” (2000) and the film “Bruce Almighty” (2003) are among the most striking examples of the transformation of the image of God in audiovisual art at the beginning of the 21st century as outlined by T. Haberer.



© 2023, Linards Rozentāls, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Mg. art.

ARTA SKUJA

DECIPHERING A METAPHOR: JEREMIAH 31:22 AND VARIOUS INTERPRETATIONS

Introduction

“The woman will encompass the man”

Jer. 31:22

*“All meanings, we know, depend on the key
to interpretation.”*

George Eliot

In the tapestry of biblical exegesis, the metaphor of Jeremiah 31:22, “The woman will encompass the man”, stands as a perplexing enigma. Jeremiah’s words ring out in a patriarchal landscape of male prophets, male language, male culture, all meanings encompassed within a gendered “he” God. Women, on the other hand, are far in the background, mostly silent, except for the Daughter of Zion and Rachel. The overarching feminine image left to readers is that of a woman who is an unfaithful partner, an insatiable prostitute, or depicted in the vulnerability of childbirth.

This essay embarks on a scholarly exploration with the aim of discerning nuanced readings of Jeremiah 31:22, converging with contemporary propositions in biblical scholarship that reposition the woman as an active participant and partner within this metaphor.

Historically, this verse has puzzled scholars and frequently it is dismissed as “unclear” or “enigmatic.” However, the resurgence of feminist and gender theology, post-colonial, and trauma informed approaches, has unveiled new diverse interpretations.

Intriguingly, we discover a linguistic nuance, in the Latvian translation of the Bible (2012), where the verb “encompass”¹ subtly implies a nuanced, perhaps even submissive

¹ תִּסְבֵּב (transliteration *sabab*). Strong’s Concordance suggests various translations to the verb, e.g., encompass, to turn, to turn around, to change, to turn into, to surround, <https://biblehub.com/hebrew/5437.htm> (last viewed 13.10.2023)

role for women – she serves, waits or flows around the man. This linguistic revelation not only underscores the challenges in cultivating local feminist interpretations but also highlights the broader cultural shifts and societal perceptions encapsulated within biblical translations.

This essay is structured into two main chapters, each replete with subchapters. The initial phase delves into the intricate task of unravelling the identities of the woman and the man within this metaphor. These identities traverse a spectrum from generic archetypes to symbolic representations of cities, traditions, and biblical figures. Furthermore, this essay contemplates the potential queering and gender reversals within Jeremiah’s narrative, an aspect that has been notably absent from conventional interpretations.

The second chapter navigates the terrain of “encompassing” and the concept of “a new thing on the earth”. Diverse translations and interpretations surround the act of encompassing, from joyous dance to sombre burial rituals. Meanwhile, the enigmatic promise of “a new thing on the earth” beckons us to explore the boundaries of linguistic transference and theological implications. As this essay unfolds, it invites readers to contemplate the rich tapestry of resilience, hope, and renewal woven into Jeremiah’s metaphor.

Ultimately, this academic endeavour invites us to revisit ancient texts with fresh perspectives, transcending temporal and cultural confines. Jeremiah 31:22 emerges as a conduit for contemporary dialogue, prompting us to scrutinize questions of identity, agency, and the evolving narrative of gender equality within the pages of sacred scripture. The case of this metaphor may well serve as a reminder that within the Hebrew Bible lies an enduring wellspring of thought-provoking inquiry and among other things it holds the potential to further dialogical understandings, for the meaning and revelation is not only to be sought behind the text in the past.

Who are they?

Identification of the “woman”

The quest to identify and interpret the figures of the woman and the man within this metaphor has yielded a rich tapestry of scholarly perspectives. The ensuing discourse showcases an array of suggestions and viewpoints articulated by various scholars.

The most obvious identification made with the character in the metaphor is that this is a **generic woman**, whose dominance, leadership, strength, and assertiveness is unquestionable in v.22.

She can be a woman **from a parable**, riddle or a song who embraces, encircles, seduces a man. There is scant evidence that connects her to a specific historical text or tradition, nevertheless, some scholars, in their attempt to decode this verse, suggest

that the metaphor might be a fragment of a poetic composition, or a quotation from a once popular proverb².

An alternative interpretation situates the **woman as a symbol of a city**, an embodiment of urban space and its population. This concept of a woman as a city extends beyond the confines of the Jewish Bible, resonating within the broader landscape of Near Eastern cultures. Notably, as Christl Meier's³ research shows, she is indelibly linked with Jerusalem, though similar associations can be found in West-Semitic, Sumerian, Neo-Assyrian iconography, and even Greek culture. The subjugation or conquest of a city, often involving forced displacement and exile, consequently casts the woman in the role of a humiliated entity. This physical dimension inevitably entails the harrowing spectre of torture and sexual violence inflicted upon women during times of warfare.

This woman is also **Rachel** – the multifaceted persona grieves, weeps, is shattered, and refuses to be comforted (v.15). Her inconsolable sorrow is counterbalanced by the subsequent solace offered by Yahweh, who declares that “there is hope for your future” (v.17). She is the mother who will embrace all the scattered children of Israel.⁴

She is the **woman in labour** (30:6), ensconced in the throes of pain and gripped by the fear of death. However, she also emerges as the bearer of hope, bestowing the gift of new life. Amy Kalmanofsky, in a feminist reading, interprets the metaphor “as a stylistic device of prophetic horror rhetoric that shocks a predominantly male readership and to shame by means of an opposite-sex identification”.⁵ In this feminist interpretation, the critique pivots away from a one-sided focus on vulnerability and powerlessness, instead shedding light on the hope and vitality that spring forth from her toil.

The woman can also be envisaged as a **dancer**, a participant in liturgical rituals, weddings, and even in funerals^{6,7}, where her movements bear symbolic and cultural significance.

2 Bob Becking, “Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31”, in *Biblical Studies*, vol. 51, ed. J. C. de Moor (Boston, MA: Brill, 2004), 13–14.

3 Christl M. Maier, “Das Weibliche umschließt den starken Mann (Jer 31,22) Geschlechterkonstruktionen im Jeremiabuch im Licht feministischer Hermeneutik”, *Evangelische Theologie* 80.2 (2020): 85–99.

4 Kathleen M. O'Connor, *Jeremiah: Pain and Promise* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012), 107–110.

5 Amy Kalmanofsky, “Israel’s Baby: The Horror of Childbirth in the Biblical Prophets”, in *Biblical Interpretation* 16 (2008): 60–82.

6 Ekaterina E. Kozlova, “Grave Marking and Wailing: Ritual Responses to the Babylonian Crisis in Jeremiah’s Poetry (Jer 31, 21)”, in *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 31.1 (2017): 92–117.

7 Julia Schwartzmann, “From Mystical Visions to Gender Equality Aspirations: a Hermeneutical Journey of Two Biblical Verses”, in *Journal of Jewish Studies* 66.1 (2015): 138–156.

She is the woman in **Babylonian exile**. Barbara Bozak draws attention to the transformative influence of the surrounding cultures, where women enjoyed a different standing within society, marked by increased freedom and legal autonomy. From her perspective, women mentioned in Jeremiah serve as symbols of inclusivity⁸ and are responsible for the anticipated return from the exile (31:21–22, 31:8). Archetypally, she represents both security and stability while simultaneously embodying the transformative element that engenders new life and birth.⁹ Within the broader context of Jeremiah 30–31, the woman emerges as an active, non-passive agent, drawing attention by showcasing elements of independence and responsibility.

Lastly, the woman in the metaphor traverses the realms of **virgin, prostitute, and wife** – the figures who seek both rupture and recommitment within their marital covenant with Yahweh. Her multifaceted persona can be interpreted as a metaphor for peace or as a symbol of Israel – a woman initiating a renewed relationship with Yahweh.¹⁰

This subsection provides a comprehensive exploration of varied perspectives concerning the identity of the metaphorical woman. The analysis is conducted through the prisms of vulnerability, strength, and transformative agency, with due consideration given to insights from contemporary scholarly discourse.

Identification of the “man”

The identification of the man within this metaphor lends itself to several nuanced interpretations:

Firstly, the man may be perceived as a **generic male figure** who heeds the woman’s call for equality, yielding to her leadership both in sexual and political spheres. This portrayal embodies a departure from conventional gender dynamics, underscoring themes of partnership and surrender.

Alternatively, the man assumes the guise of a **strong warrior** – a stalwart protector, a paragon of masculine strength and dominance, and a quintessential patriarch. This characterization underscores traditional gender roles, wherein the man embodies qualities of might and authority.

Furthermore, the man can be construed as a **humiliated warrior**, analogous to a woman in labour who grapples with an inability to bring forth life. In verse 30:6, this depiction evokes imagery of anguish and suffering.¹¹ Various interpretations of this identification emerge: one perspective casts the “man” as an object of ridicule, subjected to

⁸ Barbara A. Bozak, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer. 30–31* (Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1991), 169.

⁹ *Ibid.*, 172.

¹⁰ *Ibid.*, 103.

¹¹ According to Anderson, the first to link these two verses is William Holladay in 1966.

laughter and exposure in his vulnerability. In such an interpretation, verse 31:22 assumes an ironic tone. Paul Kruger suggests an alternative view, positing that this imagery may have functioned as a curse, as evident in texts from other Near Eastern cultures.¹² An additional explanation reframes this symbolism, contending that the image of the warrior in a moment of weakness serves as a symbolic representation of the exiled state, symbolizing a state of turmoil and anguish. In this context, verse 31:22 could be understood as a triumph over weakness, emphasizing the woman's strength and initiative.¹³ Bernhard Anderson challenges the notion that the connection between these two verses bears an exclusively sexual character. Instead, he suggests that the woman envelops the humiliated warrior, with the ensuing "newness" residing in Yahweh's designation of the woman as the initiator of the sexual act, granting her leadership in this regard, thereby redeeming the man and preserving his masculinity.

The man can be interpreted as a metonym for **Israel**¹⁴, embodying the collective identity of the nation.

The man is **Ephraim** – Israel in exile; repentant, ashamed, pleading to be taken back as Yahweh's dear son (v.18–20).

The man is **Yahweh** who welcomes the woman Israel back into marriage, by the creation and call to enter a new covenant. It is Yahweh who is both male and female; Phyllis Trible points out that the verb, that in NRSV is translated as deeply moved can be linked to the inner parts – the womb of a woman¹⁵ and in other biblical texts exposing the tender, motherly nature of Yahweh.

Interpretations of the metaphorical man unfold with complexity, offering depictions that include a generic male figure challenging traditional gender dynamics, a formidable warrior, a humiliated man likened to a woman in labour, an exile, an image of the collective nation of Israel and a representation of Yahweh himself.

Queering and gender reversal

The phenomena of gender reversal in Jeremiah are a prominent and unusual theme in the corpus of the Hebrew Bible – a facet that has attracted the scrutiny of contemporary scholars, including Christl Meier, Kathleen O'Connor, and Stuart Macwilliam.

12 Paul A. Kruger, "A Woman will Encompass a Man: On Gender Reversal in Jer 31,21b", in *Biblica*, 89.3 (2008): 385.

13 Bernhard W. Anderson, "The Lord Has Created Something New: A Stylistic Study of Jer 31:15–22", in *The Catholic Biblical Quarterly* 40.4 (Oct. 1978): 463–478.

14 Stuart MacWilliam, "Queering Jeremiah in Biblical Interpretation", in *A Journal of Contemporary Approaches* 10.4 (2002): 391.

15 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1978), 45.

Their findings suggest that such queering appears in several chapters, for instance MacWilliam¹⁶ finds that in the marriage metaphor in Jeremiah 2–3 (2:33, 3:13 and 3:19), and not least in Jeremiah 31 (v.16), although without the explicitly sexual component defining the relationship between the woman and the man. MacWilliam concludes: “when we look at Jer chapter 2–3, we find that the main person addressed or talked about is at times masculine, at other times feminine, and in addition, sometimes singular and at other times plural. It is not always clear whether these variations indicate different people or not”.¹⁷ In his view, the metaphor works in two ways: by blurring the distinction between the tenor/vehicle; target/source – male and female with their assigned characteristics; and it requires the male reader to read from the woman’s position (faithful husband/faithless wife).¹⁸

The phenomena of alternating address in this poem (v.15–22) is also noted by Bozak, where the feminine/masculine address changes to a regular pattern¹⁹ and is not found anywhere else in the Hebrew Bible. In Tribble’s reading, the gender reversal involves two distinct characters: Ephraim the son has become Israel the daughter,²⁰ and that goes paralleled to the weeping and consoled Rachel and Yahweh who is displeased but feels tenderness for his dear son.

This intricate web of gender fluidity invites a broader contemplation, one extending beyond the text itself. It engenders inquiries into the persona of Jeremiah, the author, a male figure whose identity does not seamlessly align with the conventional imagery of the warrior – a representation that conforms to established gender norms in the patriarchal milieu of his era. Jeremiah’s status as an unmarried, childless individual, whose prowess lies not in martial might but in the eloquence of his words, evokes further questions. While these inquiries fall beyond the purview of this paper, scholars such as MacWilliam and Suzanna Asikainen²¹ have embarked on explorations of this intriguing facet, offering nuanced perspectives on the queering tendencies inherent in Jeremiah’s prophetic corpus.

This subchapter delves into the recurring theme of gender reversal in the prophetic writings of Jeremiah. It scrutinizes the alternating address between male and female in Jeremiah’s text, considering the potential of this phenomenon to challenge established gender norms. This examination prompts scholars to reflect on Jeremiah’s unconventional identity and its implications within his prophetic discourse.

16 Stuart MacWilliam, “Queering Jeremiah in Biblical Interpretation”, 384–404.

17 *Ibid.*, 390.

18 *Ibid.*, 400.

19 Barbara A. Bozak, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer. 30–31*, 135.

20 Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 47.

21 Suzanna Asikainen, “The Masculinity of Jeremiah”, in *Biblical Interpretation* 28 (2020): 34–55.

The “encompassing” and “the new life”

Resilience and Hope

Jeremiah 31:22 finds itself embedded within a broader textual landscape – a poetic tapestry that resonates with themes of resilience and hope. To discern its true contextual home, it is vital to examine its placement within the larger narrative of Jeremiah. In this quest for contextual clarity, scholars like Barbara Bozak, Phyllis Trible, and Carolyn Sharp have provided valuable insights.

Bozak positions Jeremiah 31:22 within a poem in the text group Jeremiah 31:15–22 and views these verses as one of seven motifs or patterns punctuating the poems found in chapters 30–31²².

Phyllis Trible, in her interpretation of Jeremiah 31:15–22, presents it as a multifaceted “drama of voices”²³ that progressively leads towards a visionary conception of newness. Carolyn Sharp sees in Jeremiah 30–3 family (man, woman, child) related metaphors, and public expressions of grief, joy, hope in the structure of series of Resilience poems.²⁴

Kathleen O’Connor’s²⁵ trauma-informed reading offers a perspective that underscores the power of the language and imagery employed in Jeremiah 30–31. She emphasizes the strategic compositional placement of words of hope and solace at the heart of the book. In doing so, O’Connor highlights the significance of hope as an essential element in envisioning a path from trauma to a brighter future. Jeremiah 31:22, as part of this larger narrative, becomes a pivotal expression of this hope – a beacon of resilience in a time of adversity. These chapters are seen as a coping mechanism, a sort of a survival strategy of the exiles – the reimagining of the rebuilding and the restoration of the city with healed and hopeful people returning home, and the reversal of the weak / strong; dominant / submissive stances.

This subchapter examines Jeremiah 31:22 within the broader context of the theme of resilience and hope found in the middle of the book of Jeremiah. The verse is interpreted as a key expression of perseverance amidst adversity, envisioning a transformative process for the exiles.

22 Barbara A. Bozak, op. cit., 135. Seven motifs highlighted by Bozak: Feminine image; voice and listening; suffering and punishment; turn and return; city or settlement; mountain and Zion; covenant.

23 Phyllis Trible, op. cit., 40.

24 Carolyn J. Sharp, *Jeremiah 26–52: International Exegetical Commentary on the Old Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 161. Sharp explains Jer 31: 15–26 as the fifth Resilience poem.

25 Kathleen M. O’Connor, *Jeremiah: Pain and Promise*, 103–113.

“A woman encompasses a man”

Various translations exist for this verb “encompassing”, suggesting varied meanings. Anderson points out to a number of translations that take up a hermeneutical stand, where the last line is interpreted as: the woman protecting, wooing the man; as a woman who sets out to find her husband again; as a woman who must encompass the man with devotion; as a woman turned into a man²⁶.

Julia Schwartzmann notes that a traditional reading of this metaphor takes it outside of its apparent messianic context; she suggests that if it is treated as a literal expression, it translates as a dance with a circular movement and this dance motif is reminiscent of the biblical account of the prophet Miriam leading women in a dance, understood as whirling around men (Exodus 15:20). The semantic range of the verb “encompassing” adds complexity to this interpretation, as it can connote surrounding, spinning, turning into, or turning someone into, among other meanings.²⁷

Another dance interpretation, contrasting the joyful marriage and new covenant dance, is proposed by Ekaterina Kozlova²⁸. She interprets this scene as a ritual – a circumambulatory burial dance. She sees Rachel and the mourning, loss, destruction in the background of Jeremiah’s writing; seeing the road signs and guideposts as markers to commemorate Judah’s unburied (Jeremiah 7:33, 8:1–3, and others), for a proper commemoration of the deceased is required for the beginning of the newness, the return to the land of the forefathers. However, it must be noted that although Carolyn Sharp²⁹ acknowledges Kozlova’s perspective, she expresses scepticism regarding how such conclusions are reached.

The semantic complexity of the verb “encompassing” is examined, introducing a variety of translations. Diverse interpretations in light of other scriptural texts are put forth, primarily centred on the woman and the associated action, thereby expanding the broader contexts encapsulated within this metaphor.

“A new thing on the earth”

The phrase “A new thing on the earth” in Jeremiah 31:22 has been a subject of scholarly inquiry, with some scholars exercising caution in their attempts to fully translate its meaning. It is widely acknowledged that this phrase is intricately linked to the themes

26 In Anderson’s *The Lord Has Created Something New: A Stylistic Study of Jer 31:15–22*, 466. respectively: RSV, American Translation, JB, NAB, NER.

27 Julia Schwartzmann, “From Mystical Visions to Gender Equality Aspirations: A Hermeneutical Journey of Two Biblical Verses”, 149–150.

28 Ekaterina E. Kozlova, “Grave Marking and Wailing: Ritual Responses to the Babylonian Crisis in Jeremiah’s Poetry”, 92–117.

29 Carolyn J. Sharp, *Jeremiah 26–52: International Exegetical Commentary on the Old Testament*.

of returning to Yahweh and to the land, and it inherently carries a forward-looking orientation within the text.

Bernhard Anderson's interpretation posits that this "new thing" emerges subsequent to the address to Israel, where she is referred to as Virgin and Daughter, signifying that Yahweh has already initiated this transformative process. Israel is thus beckoned to follow suit. This interpretation encompasses both a physical return to the homeland – a geographical movement – and a more metaphorical and spiritual return, signifying a rekindling of the relationship with Yahweh.³⁰

In a similar vein, Barbara Bozak offers an interpretation in which "the return" can be understood in two distinct ways: as a return from physical exile to the homeland or as a return to Yahweh from a state of spiritual separation.³¹ Bozak tends to favour the metaphorical interpretation, characterizing it as a phenomenon of miraculous and messianic significance. She draws a parallel between Jeremiah 31:22 and Isaiah 43:19, where Yahweh is depicted as effecting the impossible, the novel, and the unexpected – mirroring the sense of newness found in the enigmatic phrase "a woman will encompass the man"³².

The inquiry into the phrase "a new thing on the earth" reveals caution in translation and points to its intricate connection to themes of spiritual and physical returning to Yahweh and the land.

Creation

The proposition set forth by Julia Schwartzmann³³ introduces an intriguing dialogue between Jeremiah 31:22 and Genesis 1:16, illuminating a perspective that has been relatively absent in exegetical tradition – the examination of these verses in the context of social realities, particularly women's roles in societal systems. Schwartzmann contends that the comparative terms "greater" and "lesser" are not inherent in the original text, advocating for a literal translation that reads, "And God maketh the two great luminaries, the great luminary for the rule of the day, and the small luminary – and the stars – for the rule of the night."³⁴ This translation implies a departure from the traditional portrayal of women in subordinate, secondary roles within various domains of life. Drawing parallels between Genesis 1:16 and Jeremiah 31:22, both of which challenge

30 Bernhard W. Anderson, "The Lord Has Created Something New: A Stylistic Study of Jer 31:15–22", 463–478.

31 Barbara A. Bozak, *op. cit.*, 101.

32 *Ibid.*, 103.

33 Julia Schwartzmann, *op. cit.*, 138–156.

34 *Ibid.*

the place and role of women, suggests that Jeremiah calls for a return to Yahwe's originally intended order, imbued with futuristic and eschatological dimensions.

In alignment with this perspective, Barbara Bozak identifies connections to the Genesis creation story, indicating a transformative process akin to a new beginning or a reimagined created order. Bozak astutely discerns another connection, contrasting it with the role reversal mentioned in Jeremiah 30:5–6. Unlike the latter, where role reversal carries connotations of humiliation or curse, Jeremiah 31:22 is framed as a blessing,³⁵ signifying a reversal of the curse described in Genesis 3:16. This reversal points toward a state of Yahweh's intended relational equality between women and men. Although the woman initiates this paradigm shift, it is Yahweh who fundamentally reconfigures the existing order. Nevertheless, the woman is the first to respond to this transformative invitation.

Kathleen O'Connor's reading of the hopeful chapters within Jeremiah 30–31 centres around the evocative imagery of a broken but prospectively restored family encompassing both humans and Yahweh. Within this metaphorical framework, Mother Rachel is symbolically aligned with God's wife and Israel as the people, while Child Ephraim represents the new generation of hope, embodying the progeny of both God and Rachel (Israel), a symbol to the nation come back to life and to life together on Zion. While the woman's voice may remain unspoken, the text suggests that Yahweh responds by proclaiming the inception of a novel creation. O'Connor posits that Jeremiah's family metaphor encapsulates Rachel embracing her returning child. Furthermore, there exists room for multiple interpretations; when subsequent verses are considered, the woman may embody Jerusalem, welcoming all her returning children – representing the entirety of Israel.³⁶ The subsequent verse's fertility imagery may allude to a union between the woman and the man, manifesting in a sexual act and producing offspring – a notion consonant with Yahweh's promise of impending newness. Thus, O'Connor suggests that Yahweh's proclamation of forthcoming novelty aims to overturn the extant order, paving the way for a renewed relationship and reunification among the people through a new covenant.³⁷

Bob Becking³⁸ situates this verse as the epicentre of a more extensive message of solace and hope found within Jeremiah 30–31, which heralds the potential return from exile. The nation's renewal commences with the woman's readiness to unite with the man, thereby infusing her body with the seed of rejuvenation for the nation chosen

35 Barbara A. Bozak, *op. cit.*, 104.

36 Kathleen M. O'Connor, *op. cit.*, 109.

37 *Ibid.*, 111.

38 Bob Becking, "Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31", 13–14.

by Yahweh to be in a profound relationship with. A novel perspective emerges as Becking suggests considering the encompassing embrace as a tangible event awaiting the return of exiles. In support of this perspective, he references a discovery by Adrie van der Wal,³⁹ in which Neo-Assyrian art depicts a deportation scene with men and women separated. Under this interpretation, the encompassing signifies the long-awaited reunion of these separated parties upon their return home.

This subchapter explores connections between Jeremiah 31:22 and the Creation narrative, further questioning and reimagining the created order. The discussion centres on social realities, challenging traditional gender roles, and envisioning a return to Yahweh's intended order, with implications for a renewed relationship and reunification.

Covenant

Several scholars have interpreted the metaphor “a woman will encompass the man” within the context of inaugurating a new covenant between Yahweh and His people. Notably, Amanda Morrow and John Quant's⁴⁰ research underscores the close relationship between the Book of Jeremiah and the Book of Deuteronomy. Specifically, they point to the literary allusion in Jeremiah 29–33 to Deuteronomy 30:3, where themes of restoration and the new covenant are prevalent. A comparative analysis reveals striking similarities, including the notions of a new covenant, repentance, restoration, the gathering of dispersed individuals, and circumcision of the heart.⁴¹

Marvin Sweeney, in his examination of Jeremiah 30–31/37–38, identifies these chapters as containing oracles concerning restoration and the establishment of a new covenant between Yahweh and the people of Judah and Israel.⁴² The theme of Israel's repentance, particularly evident in Jeremiah 31:16–22, serves as a precursor to the announcement of the new covenant in Jeremiah 31:23–34. Furthermore, the chapter reaffirms Yahweh's eternal promise to Israel, cementing the covenantal dimension of the metaphor.

Leslie Allen offers an insightful perspective on the metaphor, contextualizing it within Yahweh's covenantal relationship with His people. The Covenant-centred image of hope with Yahweh and his people, is linked to a marriage proposal, only here the woman is making the customary “move”. This theme harmoniously weaves together the chapters

39 Ibid., Becking in page 223, refers to Van der Wal's article *Rachel's troost*.

40 Amanda R. Morrow and John F. Quant, “Yet Another New Covenant: Jeremiah's Use of Deuteronomy and שוב שבות/שביית in the Book of Consolation in The Book of Jeremiah”, in *The Book of Jeremiah Composition, Reception and Interpretation*, eds. Jack R. Lundbom, Craig A. Evans, Bradford A. Anderson (Boston: Brill, 2018), 170–190.

41 Ibid., 171.

42 Marvin A. Sweeney, “Hope and Resilience in the Book of Jeremiah”, in *The Oxford Handbook of Jeremiah*, eds. Louis Stulman and Edward Silver (NY: Oxford University Press, 2021), 424.

of hope in Jeremiah. Allen draws inspiration from the medieval Jewish expositor Rashi, who interpreted the verb in the metaphor as “going after a man with the intent of marrying him”. From this vantage point, Allen suggests that the encompassing gesture symbolizes a metaphor of marriage for the covenant.⁴³

Allen discerns covenantal language in Jeremiah 3:19–20, where the father-daughter relationship transforms into a partnered image between a man and a woman. Here, the woman embodies Israel and its desire to engage in a covenantal partnership with Yahweh. This interpretation draws a parallel between the metaphorical daughter and the eldest son, as seen in Jeremiah 31:9 and 31:20, both emblematic of a covenantal relationship.⁴⁴

The metaphor is interpreted within the context of a new covenant between Yahweh and His people, drawing parallels between Jeremiah and Deuteronomy, emphasizing themes of restoration, repentance, and the establishment of a profound covenantal relationship.

Utopia

Paul Kruger^{45, 46} introduces a notable perspective in his scholarly exploration by emphasizing the often-overlooked cross-cultural contexts found in literature, iconography, and religion within the Near East. Kruger contends that while this widespread concept permeates numerous cultures, the notion of an “upside-down world” or *mundus inversus* proves especially instrumental in elucidating the metaphor encapsulated in Jeremiah.⁴⁷ Within the realm of Jeremiah 31:22, this vision of an inverted reality assumes the character of an optimistic gender reversal, starkly distinct from the curses frequently associated with such inversions in other Near Eastern texts.

Kruger posits that this vision of the future world promises a paradigm shift, overturning established norms and expectations that traditionally govern gender performance within society. In this utopian reconfiguration, conventional gender roles and societal expectations stand poised for a dramatic reversal, ushering in a future characterized by a profound transformation in the dynamics of gender norms.

A cross-cultural perspective is introduced, exploring the concept of an “upside-down world” or *mundus inversus* within the Near East. From this perspective, Jeremiah’s vision promises a utopian future oriented paradigm shift.

43 Leslie C. Allen, *Jeremiah: A Commentary* (London: Westminster John Knox Press, 2008), 344.

44 *Ibid.*, 350.

45 Paul A. Kruger, “A Woman will Encompass a Man: On Gender Reversal in Jer 31,21b”, 380–388.

46 Paul A. Kruger, “The World ‘Topsy-turvy’ and the Ancient Near Eastern Cultures: A Few Examples”, *Anthropology Southern Africa* 29.3–4 (Sept. 2006): 115–121.

47 Paul A. Kruger, *op. cit.*, 381.

Conclusion

Over the years, Jeremiah 31:22 has perplexed and intrigued scholars, leading to a diverse array of interpretations. In the past, some dismissed it as a corrupted text, an unsolvable riddle, or a lost meaning. Even in contemporary scholarship, it has occasionally been relegated to mere mentions in lists of challenging verses.

However, the advent of feminist, post-colonial, and gender perspectives has breathed new life into the exploration of this metaphor. These lenses have illuminated its original context while also suggesting fresh approaches that consider its relevance in today's world. Yet, a facet still relatively uncharted in this discourse is the extensive exploration of its intercultural and iconographic context, a realm that promises to yield further insights. Scholars like Kruger, Kozlova, and Van der Wal have ventured into these uncharted territories, hinting at the potential for novel interpretations. This metaphor, enigmatic and challenging, emerges as a critique of deeply ingrained and unequal gender norms, the ones that have persisted across civilizations. It invites us to transcend time, invoking the poetic, yet conventional language to address the enduring dichotomy between the sexes, finding resolution in mutual complementarity.

Within the context of Jeremiah 30–31, this metaphor signifies hope for Israel, uniting exiles in Babylon, those who remained in Judah, and those who fled to Egypt. It presents a vision of woman as the life-giver, in contrast to the man as the harbinger of death, leading the way toward a new life in a fruitful and covenantal relationship with Yahweh and His people.

However, it is essential to acknowledge that every interpretation of this metaphor contains an element of speculation, as noted by Sharp.⁴⁸ Some may be closer to the truth than others, or perhaps the utopian and eschatological world it envisions is yet to be realized. As the quest of deciphering continues, be it through text criticism, historical readings, gender perspectives, or other lenses, we remain vigilant for signs that this metaphor might indeed find fulfilment in the future. Jeremiah 31:22 remains a captivating enigma, one that invites us to persist in our exploration of its profound and enduring puzzle. The pursuit of revelation and interpretation extends beyond historical contexts, as the metaphor is envisioned not merely as a relic of the past but as a dynamic and living entity. In embracing this perspective, it beckons us towards the transformative potential of renewed engagement, offering the promise of a revitalized understanding and a path to newfound vitality.

48 Carolyn J. Sharp, *op. cit.*, 160.

Jeremijas grāmatā 31:22 rakstītais “sieviete iekļaus / aptvers vīrieti” ir noslēpumaina metafora, kas saista Vecās Derības pētniekus. Patriarhālā ainavā, kurā dominē vīriešu pravieši, vīriešu valoda un vīriešu kultūra, šis metaforiskais apgalvojums izaicina tradicionālās dzimumu lomas un cerības. Raksturīgi, sievietes atrodas fonā un bieži vien atveidotas padevīgas, neuzticīgas vai neaizsargātas dzemdību laikā. Šī eseja uzsāk zinātnisku izpēti ar mērķi izšķirt niansētus Jeremijas 31:22 lasījumus. Aplūkojot sievietes un vīrieša identitāti metaforas ietvaros, jēdzienu “aptveršana” un “jaunas lietas uz zemes” nozīmi, šī eseja iedziļinās panta sarežģītībā un neskaidrībās. Raksts balstās NRSV Bībeles tulkojuma tekstā un savā intonācijā nav veiksmīgi salāgojams ar tulkojumu latviešu valodā, kuru lasot paveras pavisam cits skats, kas nav aktuāls, meklējot feministiskās iezīmes teksta interpretācijas iespējās.

Raksts sākas ar sievietes identitātes izpēti metaforas ietvaros. Tiek aplūkotas dažādas interpretācijas, sākot no simboliskas sievietes tēla, ko definē pašpārliecinātība, līdz sievietei kā pilsētas, īpaši Jeruzalemes, simbolam. Vēl sievietes iespējamā identitāte ir Rāhēle, māte, kas apskauj izkaisītos Izraēla bērnus; sieviete identificējama arī kā dzemdētāja, kas norāda gan uz sāpēm un bailēm, gan cerību un jaunas dzīvības iespējamību. Turklāt sievieti var iztēloties kā dejotāju liturģiskos rituālos, kas piedāvā simbolisku un kultūrtelpā balstītu nozīmi. Metaforā sieviete iemieso arhetipiskas lomas: jaunava, prostitūta un sieva, norādot uz Izraēla atjaunotām attiecībām ar JHWH un miera izlīgumu.

Arī vīrieša identitātei metaforā iespējamās dažādas interpretācijas. Vīrieti var uzskatīt par vispārēju maskulīnu figūru, kas pakļaujas sievietes vadībai; kā spēcīgu karotāju, kas iemieso tradicionālo dzimuma lomu; vai kā pazemotu karotāju, kas simbolizē trauslumu un satricinājumu un līdzinās sievietei dzemdībās. Dažās pētnieku interpretācijās vīrieti ir Izraēla mitonīms vai Efraims, kas nožēlo grēkus un meklē izlīgumu ar Dievu. Turklāt metaforas vīrieti var tikt identificēts ar JHWH, norādot uz daudzšķautņainu Dieva dabu, kas aptver gan feminīno, gan maskulīno.

Viens no intriģējošiem Jeremijas metaforas aspektiem ir dzimuma maiņas klātbūtne, kas ir neparasta tēma Vecās Derības tekstos. Kristla Meiere, Ketlīna O’Konora un Stjuarts Makviljams ir atzīmējuši šo fenomenu, īpaši Jeremijas grāmatas 31. nodaļā. Teksts ritmiski mijas starp vīrišķo un sievišķo uzrunu, izjaucot atšķirības starp dzimumiem. Šī dzimumu plūstamība sniedzas ārpus teksta, aicinot pārdomāt paša Jeremijas kā autora identitāti un sava laika kulturālās normas.

Raksts iedziļinās “aptveršanas / ieskaušanas” nozīmē metaforas ietvaros, pētot dažādus tās tulkojumus un interpretācijas; kā arī frāze “jauna lieta uz zemes” padara tekstu sarežģītāku, liekot domāt par teksta nākotnes, eshatoloģisko orientāciju, kas iezīmē gan Izraēla fizisku atgriešanos no trimdas, gan garīgu saiknes atjaunošanos ar

JHWH. Dažas interpretācijas to saista ar Genesis radīšanas stāstu, izaicinot tradicionālās dzimumu lomas.

Vairāki pētnieki šo metaforu interpretē kā aicinājumu uz jaunas derības slēgšanu starp JHWH un Viņa tautu. Derības valoda uzsver vēlmi pēc partnerības un savstarpējas saistības. Turklāt metafora norāda uz utopisku vīziju, kur patriarhālā kultūrā veidojušās dzimumu normas dramatiski mainās.

Jeremijas grāmatas 31:22 joprojām ir mīklains teksts, un Vecās Derības pētniecībā, sevišķi attīstoties kontekstuālai pētniecībai, tiek piedāvātas daudzveidīgas metaforas interpretācijas iespējas, bagātinot izpratni par tās sarežģītību. Jeremijas grāmatas 30.–31. nodaļas kontekstā tas nozīmē cerību Izraēlam, apvienojot trimdiniekus, tos, kas palika Jūdejā, un tos, kuri aizbēga uz Ēģipti. Šī metafora izaicina dziļi iesakņojušās dzimumu normas un aicina mūs pārvarēt laiku, risinot pastāvīgo dzimumu dihotomiju. Lai gan katrā interpretācijā ir potenciāls nepilnības vai pat kļūdas elements, tās kolektīvi iezīmē kādus no metaforā iekodētiem skaidrojumiem. Jeremijas 31:22 kalpo kā atgādinājums par Svēto Rakstu nemainīgo spēju rosināt jaunus ieskatus, atklāsmes un veicināt dialogu, tai skaitā arī par dzimumu lomu un nākotnes normatīvātāi.



© 2023, Arta Skuja, University of Latvia

This is an open access article licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

M. Litt., Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte

ROTA STONE

KOVIDA TEOLOĢIJA: TRĪS PIEEJAS

Valdības viscaur pasaulē ir atcēlušas kovida¹ ierobežojumus: nav vairs jānēsā maskas, nav jāpotējas, nav jāuzrāda vakcīnu pases un jāizvairās no sabiedriskām vietām. Kovids nav pazudis, bet ir kļuvis par pieklusētu ikdienas sastāvdaļu. Mēs tikai īsi uzmetam acis virsrakstiem, kas paziņo par jaunu kovida variantu,² un steidzīgi meklējam citas ziņas. Līdz ar to šis nešķiet labākais laiks, kad piedāvāt pārdomām kovida krīzes teoloģiskās interpretācijas, turklāt no autores, kas nav pazīstama ar teoloģisku analīzi vai jauninājumiem. Bet esmu pateicīga, ka “Ceļa” redakcija piekrita šī raksta tēmai un deva man iespēju studēt kovida krīzes teoloģiskās interpretācijas atsevišķu autoru darbos.

Tieši interpretācija mani visvairāk saistīja šīs tēmas izvēlē. Mani īpaši interesē, kā mūsu interpretācijas par noteiktiem tekstiem vai situācijām ilustrē mūs pašus, mūsu plašākas intereses un to, ko bieži negribam tieši izteikt.

Pirmais autors, kura kovida interpretācija mani mudināja šo tēmu apskatīt vairāk, bija Valters Brugemans (*Walter Brueggemann*) un viņa grāmata “Vīruss kā aicinājums uz ticību”³, kas piedāvā vērtīgu Ebreju Bībeles tekstu analīzi tādām krīzēm kā bads, karš un slimība. Noteikti iesaku šo grāmatu lasītājiem, kuriem interesē bibliskā teoloģija kovida krīzes analīzē. Tomēr šajā trīs pieeju apskatā Brugemans palika tikai fonā, jo izvēlējos lasītājiem piedāvāt trīs iespējami dažādus darbus, kas 2020. gadā, kovida krīzes skaudrākajā sākuma daļā, tika publicēti angļiski runājošajā pasaulē: pāvesta

1 Šajā rakstā lietoju terminu “kovids” šī termina īsuma un latviskās skanības dēļ, bet atzīstu, ka cita veida nosaukumi varētu būt labāki vai precīzāki (piemēram, koronavīruss, Covid-19).

2 Pēdējais no tiem ir BA.2.86, saukts “Pirola”.

3 Walter Brueggemann, *Virus as a Summons to Faith: Biblical Reflections in a Time of Loss, Grief, and Uncertainty* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2020).

Franciska, Džona Paipera (*John Piper*) un Toma Raita (*Tom Wright*) teoloģiskās kovida krīzes interpretācijas.

Kāpēc tieši šie darbi tika izvēlēti, tiks apskatīts tālāk, bet šeit īsi gribu pievērsties tam, kas mani interesēja izvēlēto trīs pieeju izklāstā un ko ar šo aprakstu vēlos panākt. Ir skaidrs, ka ticīgam cilvēkam visi nozīmīgi notikumi liek jautāt, kāda ir Dieva loma tajos. It sevišķi to jautājam, kad krīzes skar mūsu pašu dzīvi. Kovida krīze bija gan globāls notikums, gan tīri personīgi skāra katra mūsu dzīvi, līdz ar to nebūtu iespējams izvairīties no jautājumiem par Dieva lomu tajā. Tas arī bija mans pirmais jautājums trīs autoru apskatā – kādu viņi saskata Dieva lomu kovida izraisītajā krīzē. Īpaši interesanti bija izvērtēt autoru uzsvarus uz to, kāda ir cilvēku loma iepretī Dieva lomai šajā un citās krīzes situācijās.

Domājot par to, kā trīs pieejas apskata Dieva lomu kovida krīzē, īpaši pievērsu uzmanību tādiem teksta elementiem kā galvenie avoti, uz kuriem autori atsaucas, darba žanrs, kā arī autoru vide, auditorija, darba literārā struktūra. Saturiski mani īpaši interesēja, kā autori vispārina kovidu un cik daudz uzmanības tiek pievērstas kovidam kā unikālai situācijai. Bet galvenais secinājums, kuru gribu piedāvāt raksta nobeigumā – kā varētu noformulēt katru pieeju vienā jautājumā, kuru tā cenšas atbildēt. Šajā ziņā ceru, ka lasītājs varēs sevi atpažīt vienā no pieejām, bet sapratis, kāpēc arī pārējās ir vērtīgas. Jāatzīstas, ka esmu praktizējoša anglikāne, kas apgrūtināja kritiski paskatīties uz vienu no pieejām, tomēr ceru, ka iespēju robežās visas trīs pieejas tiek pietiekami bezkaislīgi aprakstītas, uzsverot katras īpašo vērtību un noderību. Šī raksta uzdevums nav izvēlēties, kura no pieejām ir labāka vai sliktāka, to atstāju lasītāju ziņā.

Trīs pieeju izvēles kritēriji

Trīs pieeju izvēlē vislielākā ietekme bija Nevila Kobes (*Neville Cobbe*) apskatam par jūdu-kristiešu grāmatām, kas tika sarakstītas kovida pandēmijas sākumā.⁴ Kobes

metodes ir vairāk kvantitatīvas nekā kvalitatīvas, viņš pieiet kovida teoloģiskajām publikācijām ar statistikas metodēm. Autors analīzei izvēlējies trīsdesmit darbus, kas sarakstīti 2020. gadā un ir plaši pieejami nespēcālistu auditorijai. Šīs publikācijas viņš sadala trīs kategorijās:

1. Darbi, kas liek uzsvāru uz mācekļiem, daudz atsaucoties uz Jēzu un Mateja evaņģēliju. Šajā kategorijā ietilpst katoļu autoru darbi, un tajos novērojams arī lielāks skaits atsauču uz Mariju. Šajos darbos bieži sastopami vārdi “lūgt”, “glābt”, kā arī vārdi, kas apzīmē kopienu. Pie šīs grupas Kobe pieskaita vairākus tradicionālo Baznīcu vadītāju darbus, piemēram, bijušā anglikāņu arhibīskapa Rovana Viljamsa (*Rowan Williams*) un pāvesta Franciska publikācijas.

⁴ Neville Cobbe, “A survey of Judaeo-Christian books initially responding to the COVID-19 pandemic”, *Practical Theology*, 15:6 (2022): 534–554.

2. Arī otrās kategorijas darbos ir liels uzsvars uz lūgšanu, tajos iekļauti lūgšanu teksti. Šajos tekstos ir atsauces uz ķēniņu, zemi, godu, ar to uzsverot Dieva neatkarību un pārvaldi, kā arī uz nāvi un ļauno, ar to norādot uz cilvēku grēku. Šajā kategorijā Kobe ierindojis vairākus evaņģēliskos autorus, piemēram, Stīvenu Strangu (*Stephen Strang*) un Tomu Raineru (*Thom Rainer*).
3. Trešajā kategorijā atrodami darbi, kuri vairāk atsaucas uz izaugsmi, valdību, sociālo situāciju. Šeit pieskaitītas publikācijas, kas uzsver sociāli politiskos un ekonomiskos jautājumus saistībā ar reliģiju un kovidu, tajās ir arī atsauces uz medicīnu un citiem kovida apkarošanas mēģinājumiem, kā arī apoloģētiku. Starp šīs kategorijas darbu autoriem Kobe ierindo iepriekš minētos Valteru Brugemanu, Tomu Raitu un Džonu Paiperu.

Savā darbā Kobe sarindojis dažādās publikācijas pēc to popularitātes, kuru viņš mēra pēc tā, cik *WorldCat* bibliotēkās tās atrodamas un cik bieži tās citētas saskaņā ar *Google Scholar* datubāzi (pārbaudīts 2022. gada maijā). Šī saraksta pašā augšgalā atrodama pāvesta Franciska grāmata “*Sapņosim*” (*Let Us Dream*), otrajā vietā Toma Raita “*Dievs un pandēmija*” (*God and the Pandemic*), trešajā Džona Paipera “*Koronavīruss un Kristus*” (*Coronavirus and Christ*). Šie trīs darbi tad arī ir trīs pieejas, kas apskatītas šajā rakstā, cerībā, ka Kobes pieņēmums ir pareizs – kristīgajā pasaulē šīs trīs kovida teoloģijas pieejas ir plaši atzītas un pieņemtas. Sekojot Kobes izdalītajām kategorijām, gribas cerēt, ka trīs izvēlēto autoru pieejas ir savstarpēji pietiekami atšķirīgas⁵. Izvēlētie autori arī nāk katrs no savas pasaules vietas, kā tiks norādīts viņu īsajās biogrāfijās tālāk.⁶

Pāvests Francisks dzimis 1936. gadā Buenosairesā, Argentīnā. Viņš ir jezuīts, ordiņēts 1969. gadā, kļuva par kardinālu 2001. gadā un tika izvēlēts par Romas pāvestu 2013. gadā. Pāvests ir daudzu publikāciju autors gan viens, gan sadarbībā ar citiem autoriem. Viņam galvenokārt rūp nabagi un sabiedrības atstumtie, viņš arī interesējas par starpreliģiju dialogu, par darbību pret klimata pārmaiņām, viņš iestājas pret kapitālismu un konsumerismu. Vairākkārt savā grāmatā viņš atsaucas uz savu pirmo encikliku *Laudato si'*, kurā viņš izklāsta vairākas sev svarīgas tēmas saistībā ar rūpēm par sabiedrību un vidi.

Džons Paipers dzimis 1946. gadā Čatanūgā, Tenesī pavalstī. Viņš izglītojies Vītonas koledžā un Fullera teoloģiskajā seminārā, 1974. gadā ieguva teoloģijas doktora grādu Minhenē, Vācijā. No 1980. līdz 2013. gadam Paipers bija ietekmīgs Betlēmes baptistu baznīcas mācītājs Mineapolisā, Minesotā. Paipers ir Jaunās Derības pētnieks, baptistu

5 Lai arī Raitu un Paiperu Kobe ieskaita vienā kategorijā, viņi atrodas visai atšķirīgās apakškategorijās, sk. Neville Cobbe, “A survey of Judaeo-Christian books initially responding to the COVID-19 pandemic”, 537.

6 Bibliogrāfijas sastādītas no vairākām *google* meklētājā atrastajām tīmekļvietnēm, ieskaitot *Wikipedia*.

teologs, sludinātājs, Betlēmes koledžas un semināra kanclers. Viņš ir sarakstījis vairāk nekā piecdesmit grāmatu un ir plaši pazīstams evaņģēliskajās aprindās.

Toms Raits dzimis 1948. gadā, ordinēts anglikāņu baznīcā 1975. gadā, izglītojies Oksfordas Universitātē. No 2003. līdz 2010. gadam viņš bija anglikāņu bīskaps Daremā Anglijas ziemeļaustrumos. Viņš strādājis par Jaunās Derības un agrīnās kristietības pētnieku un profesoru Sentendrūsas Universitātē Skotijā līdz 2019. gadam, kā arī bija pētnieks Oksfordas Universitātē. Viņš publicējis daudz rakstu, ieskaitot Jaunās Derības komentāru, pētījumus par kristietības sākumiem, Pāvilu un sistemātisko teoloģiju.

Vispirms jāsaka, ka izvēlētie autori nav tik dažādi, kā būtu gribējies – visi trīs ir gados vecāki baltādaini vīrieši, kas savā baznīcā ordinēti pagājušā gadsimta otrajā pusē. Tomēr viņi nāk katrs no savas kristīgās tradīcijas un no dažādām valstīm un kultūrvidēm. Viņi visi trīs ir ievērojami savu kopienu un tradīciju vadītāji, kuru viedoklī ieklausās un kuru izteicieni tiek plaši citēti un lietoti. Tas liek domāt, ka tālāk aprakstītās trīs kovida teoloģijas pieejas ir svarīgas un plaši atzītas.

Pirmā pieeja:

pāvests Francisks

2020. gadā pāvests Francisks publicēja vairākas grāmatas par kovida tēmu,⁷ populārākā no tām ar nosaukumu “Sapņosim” (*Let Us Dream: The Path to a Better Future*⁸)

tika izdota 2020. gada novembra beigās, tātad ar zināmu atstarpi no pirmā kovida pandēmijas viļņa. Grāmata nav īsti tikai viena autora darbs, tā ir drīzāk divu cilvēku saruna, jo tās materiāls nāk no pāvesta Franciska sarakstes un sarunām ar katoļu autoru Ostinu Aivereju (*Austen Ivereigh*), kuram bija nozīmīga loma grāmatas tapšanā. Šis izdevums nav ne teoloģijas traktāts, ne dogmatisks darbs, tas ir vairāk veidots kā tikai daļēji strukturētas filozofiskas pārdomas vai meditācija. Šajā ziņā tas līdzinās tām kovida epidēmijas laikā izdotajām grāmatām, kas tika sarakstītas cilvēku mierinājumam un iedrošinājumam.⁹

Viscaur grāmatā autors pieskaras vairākām tēmām, dažas atkārtojot, dažas izvēršot vairāk nekā citas – globālas problēmas tiek saistītas ar vēsturi un nākotni, kā arī ar paša rakstītāja personīgo pieredzi. Šo izdevumu strikti nevarētu saukt par kovida teoloģiju, bet pāvesta domas un uzskati balstās Dieva atziņā un uz to regulāri atsaucas viscaur grāmatas “Sapņosim” tekstā.

7 *Christ in the Storm: An Extraordinary Blessing for a Suffering World* (Ave Maria Press, 2020); *Life After the Pandemic* (Libreria Editrice Vaticana, 2020).

8 Pope Francis, *Let Us Dream: The Path to a Better Future* (Simon & Schuster, 2022).

9 Pie tādiem izdevumiem var pieskaitīt Volker Schunck, *Covid-19: 19+ Comforts From The Bible* (Smashwords Edition, 2021); David Jeremiah, *Shelter in God: Your Refuge in Times of Trouble* (Thomas Nelson, 2020).

Ostins Aiverejs izveidoja grāmatas “skeletu”¹⁰, iedalot pāvesta pārdomas trīs lielās daļās: “Laiks redzēt”, “Laiks izvēlēties”, “Laiks darīt”. Pēc vārdā Aiverejs paskaidro, ka šāda trīskārša pieeja bieži tiek lietota Latīņamerikas Baznīcas atbildēs uz krīzi. Šajā grāmatā, raksta pēc vārda autors, pāvests šo trīskāršo atbildi pārveidoja par “kontemplēt – izvērtēt – piedāvāt”¹¹. Ja kontemplācija par kovida skarto pasauli ir literārais žanrs, šo grāmatu varētu pie tā pieskaitīt. Šī teksta auditorija nav tie, kam sāp, bet gan tie, kas stāv malā (atrodas izolācijā Vatikānā?) un pārdomā, ko šī situācija nozīmē plašākai pasaulei. Šo pārdomu avots ir pats pāvests, tās rakstītas pirmajā personā kā personīga refleksija, viņš atsaucas arī uz citiem saviem dokumentiem, piemēram, viņa enciklikām *Laudato Si’* un *Fratelli Tutti*. Pāvests piemin arī baznīcētājus (piemēram, Svēto Ignāciju, Akvīnas Tomu) un Bībeles tēlus. Interesanti, ka, salīdzinot ar pārējiem autoriem, viņš daudz vairāk apraksta tieši Bībeles personāžus (piemēram, ķēniņu Sālamānu¹²) vai pārfrāzē Bībeles tekstu, kā redzams grāmatas nosaukumā.

Grāmatas ievadā autors apraksta, no kurienes radies grāmatas nosaukums – Dievs saka Jesajam: “Nāc, pārrunāsim šo lietu! Uzdrīkstēsimies sapņot!”¹³ Šajā īsajā teikumā labi parādās vairākas grāmatas tēmas: krīzes un nelaimes atzīšana, bet uzsvars uz izeju no krīzes, uz nākotni, kā arī Dieva un cilvēka sadarbība šīs krīzes pārvarēšanā, veidojot labāku pasauli.

Pārdomas par un mudinājums uz to, kā kovida krīzi izmantot par iespēju pasauli mainīt uz labo, ir šīs grāmatas centrālā vēsts.¹⁴ Pāvests atzīst ciešanas, bet uzsver, ka tās padara cilvēku labāku.¹⁵ Maiņa uz labo notiek dažādos līmeņos, bet līmenis, kurā pāvests pavada visvairāk laika, ir globālais sociālais līmenis. Mēs lasām par to, ka nepieciešams mainīt valdošos globālos ekonomiskos principus, ka jākoncentrējas nevis uz individu, bet uz cilvēku grupu. Atrodams arī garš teksts par sieviešu nozīmīgo lomu kovida atjaunotnē un sabiedrībā vispār. Šīs pārmaiņas ir īpaši nepieciešamas, lai palīdzētu tiem, par kuru labklājību pāvests ir visvairāk norūpējies – cilvēkiem, kurus sabiedrība ir atstūmusi. Šīs pārmaiņas ir galvenokārt aprakstītas kā cilvēku darbs, bet Dievs ir to pamatā. Gādājot par nabadzīgajiem, slimajiem un nelaimīgajiem, saka pāvests,

10 Sk. Austen Ivereigh on writing with Pope Francis (December 2, 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=-ZSzkhdLDus> (skatīts 25.09.2023.)

11 Angliski “*contemplate-discern-propose*”, Pope Francis, *Let Us Dream*, 142.

12 Pope Francis, op. cit., 37–38.

13 Ibid., 7. Autors šeit nenorāda uz specifisku atsauci Jesajas grāmatā, tā visdrīzāk ir iepriekš citētās Rakstu vietas Jes 1:18–20 (sk. 4. lpp.) pārfrāzējums.

14 Kā raksta Sāra Bačelarde (*Sarah Bachelard*), pirmajos divpadsmit mēnešos pēc kovida izveidojās vesela literatūras nozare, kas runāja par vīrusu kā vēstures pagrieziena punktu. <https://wccm.org/book-reviews/let-us-dream-the-path-to-a-better-future-pope-francis/> (skatīts 25.08.2023.)

15 “[..] dzīvē mēs tiekam pārbaudīti. Tā mēs augam.” Pope Francis, op. cit., 1.

mēs sekojam Dieva paraugam. Imitējot Dievu mīlestībā uz mazāko, mēs ļaujam Viņa mīlestībai plūst uz citiem cilvēkiem.¹⁶ Dievs nekad nav vienaldzīgs, Viņš ir žēlastības Dievs, kas aicina uz darbību, aicina rūpēties par citiem.¹⁷

Jau no paša grāmatas sākuma pāvests Francisks uzsver, ka cilvēks ir Dieva radīšanas līdzdarbinieks. Mēs darbojamies šajā pasaulē kopā ar Dievu, kurš mūs aicina radīt ko jaunu.¹⁸ Autors piemin cilvēka grēku un nepieciešamību to nožēlot¹⁹, bet viņš uzsver cilvēka atbildību par šo pasauli un darbību, lai to pārmainītu. Mūsu piedalīšanās radīšanā noved pie rūpēm par vidi un par cilvēkiem tajā.

Pāvesta grāmata pavisam noteikti ir par kovida krīzi, bet jau no pirmās lapaspuses viņš uz kovidu skatās plašāk nekā tikai 2020. gada pandēmiju. Viņš runā par dažādām krīzēm un kā tās maina cilvēkus un sabiedrību un par “kovidiem” sauc arī cita veida nelaimes. Piemēram, viņš raksta, ka līdzekļi, kas tiek tērēti, lai apbruņotos, ir “ļoti nopietns koronavīruss”²⁰, līdzīgi arī kari, bēgļi un klimata pārmaiņas. Viņš raksta arī par “vienaldzības vīrusu”²¹, sauc personīgās dzīves krīzes par personīgiem kovidiem²² un runā par “vakcīnām pret sirdsapziņu”²³. Kovids pārsvarā ir autora pārdomu izejas punkts vai fons, viņa galvenais uzsvars ir uz to, ko kovida krīze mums māca par sabiedrības problēmām, kā sabiedrība pie tās ir nonākusi un vissvarīgākais – ko mēs varam no kovida krīzes mācīties un mainīt pasaulē pēc kovida.

Kovids ir Dieva zīme, kas mums ļauj saklausīt Viņa nodomu. Pāvests neraksta, kas tieši tā ir par zīmi, viņš var sadzīvot ar jautājumiem bez atbildēm. Tomēr autors ir pārliecināts, ka Dievs mums ir devis rīkus un Garu, kas palīdz mums šajā pasaulē darboties, pilnveidojot mūsu dzīvi un atbildot Gara vadībai.²⁴ Sekojot Garam, mēs arī varam veicināt pārmaiņas pasaulē, ļaujot Dieva žēlastībai plūst pāri un darboties cilvēkos, kas šīs pārmaiņas var ieviest dzīvē.²⁵

Pāvesta Dievs ir iedrošinošs, mierinošs un dod cerību. Arī tad, kad Viņš pārmāca, Viņš to dara uzmanīgi.²⁶ Autors nostāda labo garu pretī sliktajam, Dievu pretī ienaidniekam.

16 Pope Francis, op. cit., 13–14.

17 Ibid., 19–20.

18 Ibid., 6.

19 Ibid., 71.

20 Ibid., 5.

21 Ibid., 13.

22 Ibid., 36.

23 Ibid., 74.

24 Ibid., 59.

25 Ibid., 61.

26 Ibid., 61.

Pirmais mudina darīt labu, palīdzēt un kalpot, otrais liek ieslēgties sevī, padara neiecietīgu, bailīgu un aizkaitināmu. Kas svarīgāk, Dievs liek domāt par tagadni, rādot soļus nākotnē, bet ienaidnieks iedveš bailes no nākotnes vai liek bēdāties par pagātņi.²⁷

Grāmatas galvenais uzsvārs ir uz Dieva žēlastību un mīlestību, kas saved viņa sekotājus kopā un veido tos par vienu tautu. Dieva tauta ir centrālā tēma grāmatas trešajā, “darbības” sadaļā, kur autors raksta, ka vientulība un izolācija nenāk no Dieva, Dieva mīlestība saved cilvēkus kopā par Dieva tautu, kas ir Baznīca.

Šajā kovida teoloģijā Dievam nav piedēvēta loma kovida izraisīšanā. Krīzi, pie kuras novedis kovids, veidojuši cilvēki, un sava loma tur ir ļaunajam garam, kas cilvēkus ir iedrošinājis uz šo situāciju, kurā kovids ir iespējams. Bet Dieva cilvēkiem jāskatās pāri šai krīzei un tā jāizmanto pasaules uzlabošanā. Kā raksta Džulians Komans (*Julian Coman*), šī grāmata jālasa kā pravietojums un cerības teksts, nevis kovida situācijas analīze.²⁸

Grāmata “Sapņosim” beidzas ar spāņu dzejnieka Aleksa Valdesa (*Alexis Valdés*) dzejoli “Cerība” (*Esperanza*), kas izskan kā lūgšana: “Kad pāries vētra, / es Tevi lūdzu, Dievs, piedod, / pārveido mūs labākus, / kādus Tu mūs izsapņoji.”²⁹

Otrā pieeja: Paipers

Džons Paipers savu grāmatu “Koronavīruss un Kristus” (*Coronavirus and Christ*³⁰) sarakstīja 2020. gada marta beigās, pašā pandēmijas sākumā. Kā autors pats saka, šis darbs tapa, lai atbildētu uz divām viņa rūpēm: kā parādīt lasītājiem “Bībeles piesātinātu, uz Dievu centrētu, Kristus slavinošu klinti, stingru vietu, kur stāvēt tik nedrošā pasaulē” un kā aicināt visu pasauli uz atgriešanos.³¹ Paipera auditorija tāpat ir cilvēki, kas nejūtas droši un meklē apstiprinājumu, ka šī pasaule tiek kontrolēta un vadīta katrā tās sīkumā. Tie, visticamāk, ir evaņģēliskie kristieši, kaut autors pavisam noteikti nesagaida, ka viņa lasītājs labi pārzina šīs teoloģijas pamatus.

“Koronavīruss un Kristus” ir nopietna grāmata, saka autors, jo kovida laiks ir nopietns, šādā krīzē ir vajadzīga skaidrība, nevis iztēle. Šī grāmata ir Paipera pieeums realitātes un stabilitātes aprakstīšanā. Skaidrība un drošas realitātes aprakstīšana Džonam Paiperam nozīmē nešaubīgas atbildes un sistemātiski sakārtotus argumentus.

27 Pope Francis, op. cit., 61.

28 Julian Coman, “Let Us Dream by Pope Francis review – the holy father of fraternity” (November 29, 2020), <https://www.theguardian.com/books/2020/nov/29/let-us-dream-by-pope-francis-review-the-holy-father-of-fraternity> (skatīts 25.09.2023.)

29 Pope Frances, op. cit., 139. Autores tulkojums latviski.

30 John Piper, *Coronavirus and Christ* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2020).

31 John Piper on ‘Coronavirus and Christ’ (April 7, 2020), https://www.youtube.com/watch?v=cgfu6JLB_XE (skatīts 26.09.2023.)

Autors iesāk grāmatu ar garu aprakstu par savu personīgo pieredzi ar slimību (kas gan nav kovids), bet ārpus tā grāmatas avots ir liels skaits Bībeles pantu, izvēlēti no plaša Bībeles grāmatu klāsta un sakārtoti tā, lai tie kalpotu autora izvēlētajai tēmai.³²

“Koronavīruss un Kristus” ir iedalīts divās lielās daļās. Pirmā daļa “Dievs, kas valda pār koronavīrusu” izklāsta autora teoloģisko platformu, uz kuras viņš balsta savus argumentus par Dieva vietu kovida pandēmijā grāmatas otrajā daļā. Paipers īsi apraksta tādus evaņģēliskās teoloģijas pamatpostulātus kā Bībele ir Dieva Vārds un vienīgais veids, kā zināt Dieva nodomu; Dievs ir taisnīgs, svēts un transcendents; Kristus upuris mūsu grēku dēļ. Paipers apraksta Dievu kā labu un kā taisnīgu, noliedzot iespējamo pretrunu starp šīm abām Dieva īpašībām. Daudz vietas tiek veltīts arī cilvēka aprakstam, uzsverot cilvēka grēcīgo dabu un nepilnību. Cilvēka vienīgā alga ir sods: “Ar to, ka mēs esam atņēmuši godu Dieva varenībai, mēs esam pelnījuši sodu”³³. Līdz ar to no cilvēka nevar nākt nekas labs, viss labais nāk tikai no Dieva.

Paipers īpaši uzsver to, ka Dievs ir visvarens un kontrolē jebkuru situāciju, arī kovida krīzi.³⁴ Ja arī mēs nespējam saprast Dieva darbību pilnībā, mums jāuzticas Dieva gudrībai un pārvaldībai, jo arī kovida krīzē ir Dieva griba. Turklāt Dievs grib labu, lai arī mēs to ne vienmēr redzam. Autors secina, ka Dievs ir sūtījis kovidu un ir to norīkojis ar nodomu.³⁵

Grāmatas otrā daļa “Ko Dievs dara ar koronavīrusu?” dod vairākas skaidri formulētas autora atbildes uz jautājumu, kāpēc – ar kādu nodomu Dievs ir sūtījis kovidu. Paipers uzsver, ka šīs atbildes gan neesot viņa domas, viņš tikai seko Dieva Vārdam, kurā atrodamas visas atbildes, arī kovida izskaidrojums. Paipers neuzskata, ka Bībeles teksts varētu dot dažādi interpretējamas atbildes, viņa uzskatā ir tikai viena veida pieeja Bībeles tekstam, un viņš tai seko.

Mēs lasām sešas atbildes uz otrās sadaļas uzdoto jautājumu. Lielākā daļa atbilžu izriet no Paipera teoloģijas par cilvēka grēku – Dievs sūtījis kovidu cilvēku grēku dēļ un tāpēc, ka cilvēks ir sacēlies pret Dievu. Šis sods ir vispārējs, jo mēs visi esam grēcinieki, un tas ir arī konkrēts par konkrētiem cilvēku grēkiem (piemēram, homoseksualitāti³⁶).

Kovids nav tikai sods vai ilustrācija grēkam, tas ir arī aicinājums atgriezties no grēkiem pie Dieva (tāpat kā visas dabīgās nelaimes, plūdi, bada laiki, cunami³⁷) un dzīvot Dievam patīkami, tādējādi esot gataviem Kristus otrajai atnākšanai. Šajā ziņā kovids nav nekas īpašs, tikai kārtējais cilvēkiem neērtais ierocis Dieva rokās, lai Kungs norādītu uz sevi.

32 Paipers citē no plaša Bībeles grāmatu klāsta, piemēram, vienā paragrāfā autors var citēt no Ījaba grāmatas, Psalmiem un Pāvila vēstulēm. Sk. John Piper, op. cit., 47.

33 John Piper, op. cit., 36.

34 Ibid., 38.

35 Ibid., 42.

36 Ibid., 71.

37 Ibid., 77.

Pēdējās divas Paipera atbildes tam, kāpēc Dievs sūtījis kovidu, ir kristiešiem dota iespēja darīt labos darbus un jaunas misijas iespējas. Darot labos darbus, kristiešiem ir jāpārvar briesmas, jāstrādā tur, kur ir vajadzība, nevis jāmeklē komforts, kristiešiem jāmeklē mīlestība, nevis drošība.³⁸ Starp labajiem darbiem autors min rūpes par cietējiem un lūgšanu.³⁹ Tātad Paipers nenoliedz, ka ticīgajiem ir loma kovida krīzes situācijās uzlabošanā, bet šī grāmatas daļa ir īsa un ļoti neizvēsta. Autoru daudz neinteresē cilvēku ārējā darbība un kalpošana citiem, viņa rūpes ir par cilvēku ticību.

Visbeidzot, Paipers ir pārliecināts, ka Dievs lietos kovida krīzi vispasaules evaņģelizācijai. Arī šī autora atbilde nav pārāk izvēsta, un te neskan aicinājums lasītājam kovidu tā izmantot, bet viņa pārliecība šķiet neapšaubāma – kovids ir vai būs iespēja vest vairāk cilvēku pie Kristus: “Koronavīrusa globālais vēriens un nopietnība ir pārāk lieli, lai Dievs to atstātu neizmantotu. Tas kalpos Viņa nepārvaramajam mērķim pasaules evaņģelizācijā.”⁴⁰

Kovida krīze Paipera uzskatā nav nekas jauns un īpašs, kovids neko nav mainījis, jo Kristus ir nemainīgs un teoloģija ir vēl arvien tā pati – Kungs valda un cilvēkam ir jānožēlo grēki, lai pie šī pasaules valdnieka atgrieztos. Paipera kovida teoloģija ir veidota ap Dievu, kas ir suverēns, neaizsniedzams, ja vajadzīgs – nosodošs, tas ir Dievs, kas visu kontrolē un kura labā griba visu vada, pat ja mēs to nesaskatām kā labu.

Paipers savu grāmatu nesarakstīja, lai mierinātu savu auditoriju, to žēlotu vai stiprinātu sērās. Tieši otrādi – viņš lieto skarbus vārdus, lai aicinātu cilvēkus saredzēt savu vainu vīrusa izraisīšanā un kovida laika ciešanas izmantot par varbūt pēdējo iespēju atgriezties pie Dieva. Autoram nav laika kavēties pie cilvēciskām ciešanām un līdzjutības (grāmatā nevienu reizi nav pieminētas žēlabas, angļiski *lament*), šis ir dedzīgs aicinājums. Tas redzams arī grāmatas beigu lūgšanā, kur cita starpā viņš raksta: “Kā tu [Dievs] esi sitis miesas, tā sit tagad arī snaudošās dvēseles.”⁴¹

Trešā pieeja: Raits

Raits grāmatas priekšvārdā, kas datēts ar 2020. gada aprīli (tātad pēc Paipera, bet pirms pāvesta), raksta, ka tās sākumi meklējami viņa īsajā rakstā žurnālam “Time” 2020. gada martā.⁴² Grāmata “Dievs un pandēmija” (*God and the Pandemic*⁴³) ir turpinājums un izvērsts skats uz

38 John Piper, op. cit., 91.

39 Ibid., 94.

40 Ibid., 98.

41 Ibid., 100.

42 N. T. Wright, “Christianity Offers No Answers About the Coronavirus. It’s Not Supposed To” (March 29, 2020), <https://time.com/5808495/coronavirus-christianity/> (skatīts 26.09.2023.)

43 Tom Wright, *God and the Pandemic: Christian Reflection on the Coronavirus and its Aftermath* (London: SPCK, 2020).

tiem pašiem principiem, kurus Raits bija izteicis “Time” rakstā.⁴⁴ Grāmata ir arī atbilde kritikāi, kas tika izteikta Raitam pēc viņa “Time” publikācijas.⁴⁵ Starp Raita kritiķiem ir arī Paipers,⁴⁶ tātad abas šīs pieejas viena otru tieši konfrontē.

Raita grāmata ir viņa Bībeles studijas, sākot no praviešu grāmatām, Ījaba grāmatas, psalmiem, līdz Jēzum un agrīnajai Baznīcai.⁴⁷ Raita pieeja Bībeles tekstam radikāli atšķiras no Paipera, jo viņš piedāvā hermeneitisku, nevis dogmatisku pieeju. Raita izejas punkts ir Bībeles teksts un tā interpretācija, nevis teoloģiski formulējumi, kurus apstiprina ar Bībeles tekstu. Atšķirībā no Paipera Raits neuzskata, ka viņa sacītais ir vienīgais veids, ko un kā Bībele runā, viņš pieņem Bībeles teksta daudzveidību.

Raits arī nemēģina ar Bībeles pantu un konceptu palīdzību dot skaidras atbildes uz “kāpēc” un “kā” jautājumiem, nedod risinājumus pandēmijas problēmām vai analīzi tam, ko no tās varam mācīties. Tieši otrādi, Raits iestājas pret atbildēm, kuras viņš uzskata par vienkāršām un ātrām. Viņš uzstāj, ka pirms jebkādu atbilžu došanas vispirms ir jāpavada laiks sērās un atturībā. Atbildes varbūt nāks, bet tikai tad, ja mēs atturamies no sasteigtām reakcijām un dodam sev laiku tās sadzirdēt. Raita aicinājums ir saņemt jaunu gaismu kovida pārdomu rezultātā, nevis vienkārši atkārtot jau iepriekš sacītas lietas.⁴⁸ Raita avots un autoritāte ir Bībeles teksts un viņa paša interpretācija, bet viņa auditorija ir cilvēki, kas meklē jaunus veidus, kā atbildēt uz nelaimēm un krīzēm no bibliskā viedokļa.

Savu grāmatu Raits veidojis kā secīgu skatu cauri visai Bībelei, iesākot ar aprakstu par viņam svarīgām tēmām, lasot Bībeli kovida situācijā. Trīs nodaļās autors apskata Ebreju Bībeles pieeju krīzēm un nelaimēm, Jēzus lomu ciešanās, kā tas aprakstīts evaņģēlijos, un ieskatu pirmkristiešu Baznīcas reakcijā uz krīzēm. Grāmata beidzas ar autora piedāvājumu, ko mēs varam paņemt no viņa pieejas kristīgajai atbildei uz pandēmiju.

Grāmatas pirmā nodaļa norāda uz vairākām tēmām, kas ir autora pieejas pamatā. No šīs nodaļas sākuma redzams, ka autors nav mierā ar to, ka lielākā daļa kristiešu nemaz daudz neuztraucas par krīzi, bet tikai iekārtojas, lai to pēc iespējas ērtāk pārļautu. Tas ir īpaši satraucoši, jo tā tiek ignorētas nabadzīgāko cilvēku ciešanas, kas kļūst

44 Tom Wright, *God and the Pandemic: Christian Reflection on the Coronavirus and its Aftermath*, 9.

45 Jonathan Huggins, “Book Review: God and the Pandemic by N. T. Wright” (July 17, 2020), <https://northamanglican.com/book-review-god-and-the-pandemic-by-n-t-wright/> (skatīts 28.09.2023.)

46 Skatīt 20. minūti šajā Kolina Hansena (*Collin Hansen*) sarunā ar Džonu Paiperu, “John Piper on the Coronavirus and Christ” (April 8, 2020) <https://www.thegospelcoalition.org/podcasts/gospelbound/john-piper-coronavirus-and-christ/> (skatīts 30.09.2023.)

47 N. T. Wright: *God and the Pandemic* (May 19, 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=F7lToM-hFEo> (skatīts 30.09.2023.)

48 Tom Wright, *God and the Pandemic*, 9, 14–15.

arvien skaudrākas.⁴⁹ Tātad šis darbs, līdzīgi iepriekšējiem, ir aicinājums uz darbību, nevis pasīvu krīzes pārļaišanu klusībā. To Raitis arī skaidri tālāk apraksta, uzsverot, ka viņa uzskatā spriedelējumi par to, kāpēc Dievs ir krīzi izraisījis vai pieļāvis, nav noderīgi un vērtīgi, viņš dod priekšroku jautājumam, ko darīt.⁵⁰

Grāmatas pirmā nodaļa arī parāda, kādus viedokļus autors tālākā tekstā atspēkos. Viņu neapmierina atbildes, ka Dievs ar kovidu soda cilvēkus par grēku, ka kovidis ir laika beigu zīme, ka kovidis ir Dieva aicinājums atgriezties, ka Dievs ir dusmīgs un mums tagad jākoncentrējas uz grēku nožēlu.⁵¹ Visi šie viedokļi arī tiek balstīti Bībelē, un Raitis to apzinās, bet viņš tiem nostāda pretī citus Bībeles tekstus, stāstus un pieejas, norādot, ka Rakstos atrodamas arī citas atbildes uz to, kāda ir Dieva loma krīzē un cilvēku ciešanās.

Raita pieejā tiek uzsvērts Dievs, kas cilvēku ciešanās jūt līdzi, raud ar cietējiem. Arī cilvēkiem krīzē vispirms ir jādod iespēja sērot un vaimanāt⁵². Autors uz to norāda, no Ebreju Bībeles izvēloties apskatīt grāmatu, kas tieši veltīta vaimanām – Vaimanu dziesmu. Tā dod mums iespēju sērot un žēloties Dieva priekšā, kad esam bēdu pārņemti, bez loģisku atbilžu meklēšanas un situācijas analīzes.

Autors nenoliedz, ka Bībeles tekstā ir pietiekami daudz piemēru tam, ka nelaimes tiek skaidrotas kā Dieva sods par cilvēku grēkiem, bet viņš to uzskata par pārāk vienkāršotu skatu un skaidrojumu, nosaucot to par “tirgošanās automāta teoloģiju”, kur par vienu grēku var saņemt vienu sodu.⁵³ Raitis uzskata, ka ir pietiekami daudz piemēru, kur Bībeles teksts saka arī pretējo – grēcinieks ne vienmēr saņem sodu, un taisnais ne vienmēr tiek atalgots. Labākais piemērs šajā ziņā ir Ījaba grāmata, kura norāda, ka nelaimes ne vienmēr tiek sūtītas, lai aicinātu cilvēkus atgriezties no grēkiem. Tieši šī pieeja ir Raita izejas punkts un palīdz viņam uzsvērt, ka “kāpēc” ir otršķirīgs. Raitis ir gatavs sadzīvot ar neatbildētiem jautājumiem, ar nojausmu, ka pasaulē ir spēki, kurus mēs nevaram saprast, bet viņš arī neuzskata, ka visu vajag saprast.⁵⁴ Galvenais ir tas,

49 Tom Wright, op. cit., 12.

50 Ibid., 13.

51 Sk. turpat, 14–15.

52 Angliski *lament*, kurš ar atvasinājumiem šajā grāmatā minēts ap trīsdesmit reizi. Te varētu būt vērtīgi norādīt uz atšķirību starp vaimanāšanu / *lament* un žēlošanos / *complaint*. Kreigs Brojless (*Craig Broyles*) to apraksta šādi: “Vaimanas var tikt izteiktas jebkuram, bet žēlabām jābūt izteiktām tam, kurš ir par nodarīto atbildīgs.” Citēts no May Young, “Asking God tough questions: The use of interrogative in Habakkuk’s first chapter” in *Christianity and Covid-19: Pathways for Faith*, eds. C. J. Kaunda, A. Longkumer, K. R. Ross and E. Mombo (Abingdon: Routledge, 2022), 80.

53 Angliski *easy-going vending-machine theology*, Tom Wright, *God and the Pandemic*, 24. Brugemans to sauc par “tirgošanās derību” (angliski *transactional mode of covenant*), sk. Walter Brueggemann, *Virus as Summons to Faith: Biblical Reflections in a Time of Loss, Grief, and Uncertainty*, 1.

54 Tom Wright, *God and the Pandemic*, 22.

ka ne visām ciešanām šajā pasaulē ir skaidri iemesli, mēs ne vienmēr varēsim atbildēt uz “kāpēc”, bet mēs varam ļauties sērām, raudām un vaimanām, un Raksti mūs uz to arī aicina.

Šo pašu tēmu par vaimanām kā dievišķu atbildi ciešanām Raits turpina savā evaņģēliju interpretācijā. Komentējot par Lācara atdzīvināšanas stāstu, kas ir netieši izteikta kovida metafora, Raits uzsver, ka pie Lācara kapa neviens netika apsūdzēts vai aicināts uz grēknožēlu, tā vietā Jēzus raudāja.⁵⁵ Te arī parādās Jēzus suverenitāte, bet tā nav Dieva suverenitāte, kas kontrolē un valda ar spēku. Jēzus rāda suverenitāti, kad viņš dziedina slimos, paēdina izsalkušos, ar to norādot uz Dieva valstību, kurā Jēzus ir valdnieks. Dieva valstības nākšana, Jēzus nākšana ir svarīgākās zīmes, ko Dievs mums ir devis, lai aicinātu cilvēkus uz grēku nožēlu un atgriešanos pie Dieva. Ar to pietiek, nav vajadzīgas citas zīmes, nav nepieciešama kovida pandēmija, lai Dievs aicinātu cilvēkus pie sevis – ar Jēzus nākšanu un upuri pietiek.⁵⁶

Līdzīgi Raits arī atspēko uzskatu, ka kovida pandēmija ir aicinājums gatavoties uz Jēzus otro atnākšanu.⁵⁷ Visumā autors izvairās pārāk daudz uzsvērt nākotni (vai pagātņi), viņš norāda uz tagadni kā galveno laiku, par kuru mums ir jā rūpējas. Tam piemērs ir Antiohijas pirmkristiešu draudze, kas devās palīgā Jeruzalemes draudzei bada laikos, neprasot, kāpēc tas notiek, bet ķeroties pie ciešanu atvieglošanas.⁵⁸ Palīdzot tiem, kas ir nelaimē, Kristus ticīgie piedalījās radības atjaunošanā, kas bija viņu atbilde uz Dieva valstības nākšanu. Šeit un citur Raits īpaši uzsver, ka Dievs vienmēr darbojas caur cilvēkiem: “Dievs dara visas lietas uz labu ar un caur tiem, kas viņu mīl.”⁵⁹

Grāmatas pēdējā nodaļā Raits vēlreiz atgriežas pie aicinājuma uz vaimanām kā primāro reakciju uz pandēmiju, pie atziņas, ka mums nav vienkāršu atbilžu. Viņš norāda, ka Jēzus zīmes neliek cilvēkiem atgriezties bailu dēļ (ar zemestrīcēm vai pandēmijām), Jēzus zīmes padara vienkāršo neparastu. Dievs nenodibināja savu valstību ar tankiem un bumbām, bet ar krustu. Baznīca sākās ar asarām aiz aizslēgtām durvīm – līdzīgi kovida situācijai.

Grāmatu Raits noslēdz ar aicinājumu uz lūgšanu un cerību par spīti visām grūtībām. Viņa publikācija beidzas ar 43. psalma vārdiem, aicinot Dieva gaismu un patiesību, lai tā vada un dod cerību (Ps 43:3–5). Lai arī grāmatas galvenā tēma ir vaimanas, tā beidzas ar cerību nākotnei.

55 Tom Wright, op. cit., 33–34.

56 Ibid., 34.

57 Ibid., 42.

58 Ibid., 53.

59 Ibid., 52.

Trīs pieejas: komentārs

Praktiskie jautājumi bija pirmie, kurus Baznīcām un teoloģiem nācās risināt, kad kovidā pandēmija pirmo reizi skāra mūsu ikdienu 2020. gada sākumā, tāpēc pirmā teoloģijas nozare, kurai bija tieši jāatbild uz kovidā izaicinājumiem, bija praktiskā teoloģija. Tai bija jāpārdomā, kā jaunajā situācijā veidot liturģiju un pastorālo aprūpi, baznīcas pārvaldi un politiku.⁶⁰ Arī žurnāls “Ceļš” piedalījās praktiskās teoloģijas diskusijā, 2020. gadā publicēdams Linarda Rozentāla, Ievas Salmanes-Kuļikovskas, Ilzes Ūdres rakstu “Vai liekam punktu?”, kurā autori aprakstīja digitālos rīkus baznīcas darbā un kā to lietošana tika paātrināta kovidā ierobežojumu laikā.⁶¹

Tomēr praktiskie jautājumi nav atbildami bez dziļākas refleksijas par to, kāda ir Dieva loma mūsu kristīgajā kalpošanā un ikdienā, lai arī kā tā tikusi izmainīta. Pārsteidzoši ātri praktiskajai teoloģijai sekoja teorētiskāki pārspriedumi par kovidā teoloģisko nozīmi.⁶² Te gan jāsaprot, ka, par spīti šī raksta nosaukumam, tāda “kovidā teoloģijas” nozare īsti nepastāv, lai arī šis termins reizēm tiek lietots.⁶³ Es lietoju šo apzīmējumu ērtības dēļ, ar “kovidā teoloģiju” saprotot tādus darbus, kas apraksta nevis kopienas praksi kovidā apstākļos, bet uzsver teoloģiskas pārdomas par kovidā nozīmi ticīgā cilvēka dzīvē.

Šajā rakstā apskatītās trīs kovidā teoloģijas pieejas bija vienas no pirmajām, kas sasniedza plašāku auditoriju. Ir pārsteidzoši, ka tik īsā laikā pēc krīzes sākuma šiem autoriem jau bija tik daudz vērtīga, ko piedāvāt saviem lasītājiem. No otras puses, tieši šīs ātrās reakcijas dēļ mēs nevaram sagaidīt, ka šajās pieejās atradīsim ko radikāli jaunu un nebijušu, tam vajadzīga lielāka laika distance. Nav brīnums, ka tikai pēdējā laikā parādījušies aptverošāki akadēmiski teoloģisko rakstu krājumi par kovidu un teoloģiju.⁶⁴ Līdz ar to šajā rakstā apskatītās kovidā teoloģijas pieejas, visticamāk, nav specifiskas

60 Sk. Clive Pearson, “Framing a Theological Response to COVID-19 in the Presence of the Religious Other”, *The Ecumenical Review* 72.5 (December 2020): 850.

61 Linards Rozentāls, Ieva Salmane-Kuļikovska, Ilze Ūdre, “Vai liekam punktu?”, *Ceļš* 71 (2020): 87–102.

62 Vairākas šādas publikācijas ir apskatītas rakstā F. Tolmie & R. Venter, “Making sense of the COVID-19 pandemic from the Bible – Some perspectives”, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77.4 (2021); kā arī pieminētajā Clive Pearson, “Framing a Theological Response to COVID-19 in the Presence of the Religious Other”, arī izdevumā *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*, ed. Alexander J. B. Hampton (London and New York: Routledge, 2021).

63 Piemēram, Arhimandīts Kirils lieto šo frāzi (krieviski *Bogoslovie kovidā*) savā rakstā Archimandrite Cyril Hovorun, “COVID Theology”, or the “Significant Storm” of the Coronavirus Pandemic”, *Gosudarstvo, religija, Cerkov' v Rossii i za rubezhom*, 39.1 (2021): 58–75, “Covid Theology”, or the “Significant Storm” of the Coronavirus Pandemic (diva-portal.org) (skatīts 22.09.2023.).

64 Piemēram, *Christianity and Covid-19: Pathways for Faith*, eds. Chammah J. Kaunda, Atola Longkumer, Kenneth R. Ross and Esther Mombo (Abingdon: Routledge, 2022); *World Christianity and Covid-19: Looking Back and Looking Forward*, ed. Chammah J. Kaunda (London: Palgrave Macmillan Cham, 2022).

tieši kovida teoloģijai, bet vairāk ataino dažādos kristietības novirzienus, kurus tās pārstāv: Romas katoļu (pāvests Francisks), ASV evaņģēlisko (Džons Paipers) un anglikāņu (Toms Raits).

Šajā īsajā komentārā nemēģināšu dot detalizētu visu trīs pieeju salīdzinājumu, bet vēlos norādīt uz atsevišķiem elementiem, kur autoru pieejas cita citai līdzinās un kur – atšķiras.

Visās trīs pieejās Dievam ir svarīga loma ticīgā cilvēka kovida pandēmijas pieredzē, pat ja cilvēks ne vienmēr to var saprast un novērtēt. Visi autori arī norāda, ka kristietim šajā krīzē ir jāieņem aktīva loma – darot labos darbus, lūdzoties vai, kā Paipera gadījumā, nožēlojot grēkus.

Tāpat visas trīs pieejas vērsas pie Bībeles teksta, lai tajā balstītu savu viedokli par kovida nozīmi un Dieva vai cilvēka vietu tajā. Te gan uzreiz jānorāda, ka veids, kā Bībeles teksts tiek lietots, visai krasi atšķiras: no fragmentāriem citātiem dogmatiskas sistēmas apstiprināšanai (Paipers) līdz atsevišķu tekstu ekseģēzei (Raits).

Apskatītajās pieejās ir pietiekami daudz atšķirīga, bet lielākā daļa šo atšķirību izriet no tā, ko autors grib uzsvērt. Tā visi autori runā par to, ka Dievs ir klātesošs kovida krīzē. Pāvesta Franciska aprakstā Dievs iedvesmo cilvēkus pārmaiņai, dod cerību un spēku pārvarēt krīzi. Cilvēki, kas uzklausa Dievu, sanāk kopā un darbojas kopā, pārveidojot pasauli uz labo – rūpējoties par nabagiem, par vidi. Paipers uzsver, ka Dievs pārvalda pasauli un, ja vajadzīgs, to soda un rāda savu varenību, uzsūtot nelaimes. Tiem, kas šim Dievam seko, ir īpašas privilēģijas un nekas nekait, arī ja viņi mirst. Visbeidzot, Raits uzsver Dievu, kas raud, kas pārvalda šo pasauli, bet nelaimes notiek tik un tā, Dievs ir ar nelaimīgajiem un cietējiem. Vienkāršojot visas trīs pieejas visai banālā metaforā, Paiperam Dievs ir kā stingrs vecāks, kas audzina savus bērnus, reizēm viņus noperot. Raits apraksta Dievu kā vecāku, kas raud par bērnu nelaimēm un liek pašiem nonākt pie saviem risinājumiem grūtā situācijā. Franciska Dievu var aprakstīt kā vecāku, kas saved bērnus kopā, iedrošina viņus rūpēties citam par citu un sakārtot māju.

Nobeigumā vēlos piedāvāt ievadā solītos jautājumus, ar kuru palīdzību varētu noformulēt katru no trim pieejām. Tātad šeit ir mans piedāvājums vienam no svarīgākajiem jautājumiem, kuru katrs darbs mēģina atbildēt.

Pāvesta Franciska darbā: “Kā mēs izmainīsim pasauli labāku pēc kovida ar Dieva palīdzību?”

Džons Paipers: “Kāpēc Dievs mani ir sodījis ar kovida pandēmiju?”

Toms Raits: “Vai mēs apmierināsimies ar vienkāršām atbildēm par Dieva vietu kovida pandēmijā?”

Šie ir ļoti vienkāršoti bagātu darbu reducējumi, bet varbūt tie mudinās lasītāju iepazīties ar šiem darbiem un pēc to izlasīšanas noformulēt pašam savus jautājumus vai arī meklēt savas atbildes.

SUMMARY

COVID theology: Three approaches

In the current article, the author reviews three publications from 2020 by three prominent authors: *Let Us Dream* by Pope Francis, *Coronavirus and Christ* by John Piper, and *God and the Pandemic* by Tom Wright. Each of these works represents a different Christian tradition (Roman Catholic, North American evangelical, Anglican) and comes from different part of the world (Argentina / Rome, USA, United Kingdom). The emphasis of this review is on the way the three different approaches interpret God's role in the pandemic, human involvement and relation with God, and the way COVID is generalised in these three publications. The analysis also looks at the genre of the works, their sources, audience, and literary structure. After considering each work separately, the last section of the article provides a brief commentary on the three approaches. There are certain similarities among the three works, like God's rule over all and the emphasis on the active role of believers during the pandemic. However, there are also notable differences, particularly in distinct emphases of the authors. Attempting to summarise these approaches, the article concludes with three questions that could be used as a simplified summary of each approach: "How can we change the world for better after the COVID with God's help?" (Pope Francis); "Why has God punished me with the COVID pandemic?" (John Piper); and "Will we be content with simple answers about God's role in the COVID pandemic?" (Tom Wright).



© 2023, Rota Stone, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Mg. paed., Latvian Academy of Sport Education, researcher

GUNITA TĀLBERGA

Dr. paed., Latvian Academy of Sport Education, professor

ANDRA FERNĀTE

SPIRITUALITY AND PRE-SPIRITUALITY IN THE CREATED WORLD

Since the end of the 20th century, academic interest in the study of spirituality has grown considerably. More specifically, there has been an increasing interest in investigating spirituality in sports from various perspectives, such as philosophy, theology, sociology and psychology. However, the amount of theologically focused research dedicated to sports and spirituality remains limited. Nick Watson and Andrew Parker have urged both quantitative and qualitative research to develop evidence-based resources for educators.¹ Qualitative research methods are valued in practical theology, as they enable informed theological reflection on real-life situations.² In this study, we explore the use of photo elicitation combined with template analysis as a way to gain a deeper understanding of spirituality and pre-spirituality. We compare the characteristics of

¹ Nick J. Watson and Andrew Parker, "Sports and Christianity: Mapping the Field", in *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Nick J. Watson and Andrew Parker (New York: Routledge, 2013), 41, ProQuest Ebook Central.

² John Swinton and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research* (London: SCM Press, 2006).

both concepts as revealed in Christian Scripture with future sport specialists' (FSS) perceptions of spirituality in various social environments.

Template analysis of spirituality perceptions cannot determine the actual spiritual status of the individuals describing their life experiences, but it can provide some insight into whether the expressed views are aligned with a Bible-based understanding of spirituality. After all, people speak from the abundance of their hearts (Luke 6:45).

This research is conducted from a conservative evangelical³ Christian theological perspective that recognizes the Bible as a unique divine revelation of the Creator in history, written down and carried over from generation to generation by human beings.⁴ In the theological interpretation of biblical texts, we acknowledge the concept of *sensus plenior* – i.e., that the text can have a deeper meaning envisioned by the transcendent Spirit, even if not consciously intended by the human authors.⁵ It is important to investigate the authors' immediate human context and their intentions, but the deeper meaning is revealed only by the Spirit, who illuminates God's character and salvific actions.⁶ We interpret the Bible holistically in the light of the Creator's progressive revelation of the grand narrative of the gospel – creation, fall, redemption and restoration. Furthermore, we believe that Scripture and the created world inform each other.⁷

The historical time period after the resurrection of Christ and the giving of the Holy Spirit to all believers in Christ marks the dawning of the new creation and a new spirituality given exclusively to the Christian church (1 Cor 2; 2 Cor 5:17–21; Gal 6:14–16). The three main Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam – come from the same forefather Abraham, but they interpret the world and history differently. Analogously, such sports as football, rugby and American football have evolved from the same root, but they are played according to diverse rules. Therefore, an exclusively Bible-based approach has been applied in this research to define spirituality.

Definitions of spirituality and pre-spirituality will be provided below, but first, we will discuss some historical background to understand how the meaning of spirituality has diverged from its roots in the Christian Bible.

3 David Bebbington in 1989 coined the best-known defining characteristics of evangelicals: activism, biblicism, conversionism, and crucicentrism; Timothy Larsen in 2007 added pneumaticism. See *Every Leaf, Line, and Letter: Evangelicals and the Bible from the 1730s to the Present*, ed. Timothy Larsen (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2021), 1, 241, ProQuest Ebook Central.

4 Robert Bornemann, "Toward a Biblical Theology", in *The Promise and Practice of Biblical Theology*, ed. John Reumann (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 117–128.

5 W. Randolph Tate, *Handbook for Biblical Interpretation: An Essential Guide to Methods, Terms, and Concepts* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).

6 Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, trans. Robert W. Yarbrough (Wheaton, IL: Crossway Books, 1994).

7 Tate, *Handbook for Biblical Interpretation: An Essential Guide to Methods, Terms, and Concepts*, 447; Gordon Barnes, "God's Revelation in Nature", *Faith and Thought* 111, No. 2 (1985): 161–170.

Cultural shift in spirituality

The word *spirituality* is never mentioned in the Christian Scriptures; however, it is derived from the adjective *spiritual*. Gordon Fee, through an extensive exegesis of Paul's letters, has concluded that the principal meaning of the Greek adjective *pneumatikos* used in the New Testament is confined to the Holy Spirit, and therefore – to the triune God.⁸ The biblical understanding of spirituality is confirmed in the earliest use of the Latin word *spiritualitas*, in 410 AD, where it was intended to encourage life in greater conformity to the Spirit. Usage of the word *spirituality* concerning the Holy Spirit was constant up to the 12th century. Due to scholasticism that drew inspiration from Greek philosophy, in later times the word *spiritual* often alluded to human rationality. Spirituality was increasingly opposed to the material or corporeal.⁹ Our understanding of spirituality is becoming even more obscured as various philosophical, scientific, political and social changes have occurred in the West since the 14th century.

James Herrick has concluded that major changes in the perception of spirituality “correspond roughly with scientific advances, corrosive biblical criticism and rising awareness of other faiths on the part of Westerners”.¹⁰ The gradual parting of science and religion, continuous rivalries of reason versus revelation and the Protestant Reformation led to de-traditionalization, characterized by the shift of authority from organizations to the individual. De-traditionalization grew during the Enlightenment and peaked in the 1960s and 1970s.¹¹ Since then, scepticism towards external authorities and the rise of philosophical pluralism have continued to erode the authority of Scripture as the revealed Word and the exclusive source of knowledge about the living God. For example, a public opinion survey in Latvia found that the percentage of respondents who reported not reading the Bible increased from 47 % in 2001 to 73 % in 2022.¹²

In addition, secular thinking embraces the idea of compartmentalization. Many of those who desire to live genuine lives as followers of Christ in their Christian subculture

8 The adjective *pneumatikos* is used in the New Testament 26 times; 24 of these are by Paul. It does not appear in the LXX. Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 28–32.

9 Adam McClendon, “Defining the Role of the Bible in Spirituality: ‘Three Degrees of Spirituality’ in American Culture”, *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 5.2 (2012): 207–225; Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007).

10 James Herrick, *The Making of the New Spirituality* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 20.

11 Diana Butler Bass and Joseph Stewart-Sicking, “Christian Spirituality in Europe and North America since 1700”, in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 139–155.

12 Information obtained through personal communication with the SKDS Research Centre (skds@skds.lv). See also Roberto. “Bībeles lasīšanas ieradumi Latvijā”. e-BAZNICA, 2018, <https://www.ebaznica.lv/bibeles-lasisanas-ieradumi-latvija-90988/> (last viewed 17.09.2023)

nevertheless suppress this intention in other social environments.¹³ Empirical studies have shown that Christian athletes in the contemporary world tend to separate their faith from competitive sports.¹⁴ The compartmentalized lives of Christians are expressed through a “Christ-and-me” relationship with God as a substitute for the “Christ-in-me” Christian identity established in the Scripture.¹⁵ It has been argued that play and sports as part of God’s intention displayed in the creation may serve for the glory of God and for the purpose of spiritual formation if transformed through the Gospel.¹⁶ Thus, we have analysed FSSs’ generic understanding of perceptions of spirituality in different social environments.

Definitions of spirituality and pre-spirituality

In 2002, there were 92 different definitions of spirituality in the health literature, and twenty years later, defining the concept remains a significant challenge.¹⁷ Lucy Bregman has concluded that attempts to divorce spirituality from religion and a lack of a clear theoretical framework have resulted in overly vague definitions. She suggests that “too many fragments of different and incompatible theories are at work within the very definitions of spirituality.”¹⁸

Christianity is based on God’s revelation to people within human history. Referring to 1 Corinthians 1:21, Gordon Barnes states that “God in His wisdom has seen fit that human wisdom unaided should be unable to reach up to Him.”¹⁹

-
- 13 Eddie Gibbs, *In Name Only: Tackling the Problem of Nominal Christianity* (Pasadena, CA: Fuller Seminary Press, 2000); Gene E. Veith Jr., *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1994).
 - 14 Watson and Parker, “Sports and Christianity: Mapping the Field”, 32.
 - 15 Cameron Wayne Wooten, “Trinitarian and Epistemological Implications for Spiritual Formation among Millennials” (PhD Thesis, Southeastern Baptist Theological Seminary, 2016).
 - 16 Jeremy R. Treat, “More than a Game: A Theology of Sport”, *Themelios* 40.3 (2015): 392–403; Mike W. Austin, “Sports as Exercises in Spiritual Formation”, *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 3.1 (2010): 66–78; Matthew Roberts, “Willardian Spiritual Formation, Novel Spiritual Disciplines, and Basketball: A Case Study”, *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 13.2 (2020): 222–245; John B. White, “Sacramentally Imagining Sports as a Form of Worship: Reappraising Sport as a Gesture of God”, *Sport, Ethics and Philosophy* 12.1 (2018): 94–114.
 - 17 Anita M. Unruh, Joan Versnel and Natasha Kerr, “Spirituality Unplugged: A Review of Commonalities and Contentions, and a Resolution”, *Canadian Journal of Occupational Therapy* 69.1 (2002): 5–19; Andrzej K. Jastrzębski, “The Challenging Task of Defining Spirituality”, *Journal of Spirituality in Mental Health* 24.2 (2022): 113–131.
 - 18 Lucy Bregman, *The Ecology of Spirituality* (Waco, TX: Baylor University Press, 2014), 24, ProQuest Ebook Central.
 - 19 Gordon Barnes, “God’s Revelation in Nature”, 166.

In our previous research, we suggested that spirituality is “trusting in Jesus Christ and following Him in love by the power of the Holy Spirit”.²⁰ However, this definition does not explicitly reflect the unity of the Creator who is Father, Son and Holy Spirit. Furthermore, it does not emphasize our ongoing personal responsibility to pursue spiritual formation. Therefore, a more extended working definition has been applied in this research: spirituality is the daily choice of a human being to trust in Jesus Christ, disown idols, follow the Son of God in love by the power of the Holy Spirit, and bear the fruit of the Spirit and give glory to the heavenly Father in life through victory over sin, spiritual forces of evil, and death.

The New Testament proposes that only those people who have received the Holy Spirit and lead their lives under the guidance of the Creator are spiritual.²¹ This view contrasts sharply with the prevailing view of spirituality in the contemporary world. Since the last decade of the preceding century, spirituality has been viewed largely as an inescapable essence in the core of each human being.²² For example, Thomas Ryan has stated, “The spiritual life is not a question of *making* us religious, but helping us realise that we already *are* religious in the depth of our being.”²³ Other researchers, coming from an existentialist perspective, have described human beings as a synthesis of body, mind and spirit to claim that “spirituality exists (at least potentially) in all persons”.²⁴

We suggest the term *pre-spirituality* to affirm a Bible-based understanding of spirit as the breath of the Creator in each living human being, the spiritual thirst of all human beings and the potentiality to become spiritual. This usage would help to preserve the biblical understanding of spirituality, which is reserved for activities of the Holy Spirit in and through Christian believers. We describe pre-spirituality as a spirited condition of each living human being provided by the presence of the Creator’s breath in the body and the Creator’s image in the created essence of each human, which gives

20 Gunita Tälberga and Andra Fernäte, “Spirituality in Sport – a Biblical Perspective”, *LASE Journal of Sport Science* 7.2 (2016): 72–92.

21 Norman H. Snaith states, “Paul’s whole position rests on the conviction that before the invasion of this heavenly *Pneuma* (the Spirit of God), man is *psychikos* (‘psychic’, natural) by nature, and not *pneumatikos* (‘pneumatic’ spiritual) at all.”; Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth Press, 1944), 186. See also Gordon D. Fee, “On Getting the Spirit Back into Spirituality”, in *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective*, ed. Jeffrey P. Greenman and George Kalantzis (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 36–44.

22 Bregman, *The Ecology of Spirituality*, 16–19.

23 Thomas Ryan, “Towards a Spirituality for Sports”, in *Sport (Concilium 205)*, ed. Gregory Baum and John Coleman (Edinburgh: T & T Clark, 1989), 110–118.

24 Noora Ronkainen, Mark Nesti and Olli Tikkanen, “Spirituality in Sport – Athletes’ Experiences and Reflections”; paper presented at the 2nd Czech Philosophy of Sport Conference, Palacký University in Olomouc, Czech Republic, 2013, <https://www.researchgate.net/publication/258111238> (last viewed 27.11.2023)

deep inner knowledge of the Creator and invites response to the inner craving for intimacy with Him despite our sinful human nature.

Pre-spirituality is the lived experience of human life in every aspect. The prefix *pre* points to the human condition before the birth of the Spirit (John 3:5) and reminds us of the sinful nature in each human that needs to be cut off by the grace of Almighty God (cf. Deut 30:6; Rom 2:29) so that we can know and fully reflect God. The root word *spirit* affirms that each human has the breath of God that animates the body (cf. Gen 2:7, Ecc 12:1, Zech 12:1) and is incorporated into the concept of *imago Dei* (Gen 1:26–27; 1 Cor 15:45–49; Eph 4:22–24; Col 3:10). The pre-spirituality of all human beings allows them to grasp the general and special revelation of the Creator’s self-communication in the created world and to receive the redeeming work of the eternal Creator through repentance and trust in Christ Jesus. As a result of reconciliation, the Creator who is Spirit conjoins with a human spirit to renew the broken image of God.

Methodological approach to the study

Our methodological approach is characterized by a combination of deductive and inductive research that requires continuous dialogue between understanding of spirituality and pre-spirituality in biblical theology and the empirical data.

Christians believe that in Scripture the Creator speaks to us through various historical witnesses who were united by faith in YHWH. Researchers’ regular immersion in the texts of the Bible, comprehension of the historical and cultural context of the biblical texts, and living faith in YHWH are significant factors to understand the revelation of the Creator properly. But it is not clear to us how much researchers’ presuppositions affect the validity and reliability of this kind of sociological data analysis to be conducted within a conservative evangelical theological framework. Since pre-understanding influence the meanings that readers assign to biblical texts,²⁵ additional investigations by other researchers will facilitate evaluation of the effects, if any, of the present researchers’ worldview on their interpretations.

The principles of the authors’ historical and cultural context as well as readers’ pre-understanding relate to the coding of the empirical data too.

Attentive reading and study of the texts, a humble attitude and discussions are helpful to avoid eisegesis.

²⁵ Welzen, “Contours of Biblical Spirituality”, 40; Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, 25.

Participants in the study and data collection

The second-year students in the professional bachelor's programme "Sports Science" at the Latvian Academy of Sport Education (LASE) can take an optional course "Development of Harmonious Personality". Within this course, the future sports teachers, coaches, managers and recreation specialists are invited to reflect on their understanding of spirituality through the study task "Spirituality in Photographs". Students select four photos from their personal lives to depict spirituality in four categories: spirituality generally, in their family, in their educational institution and in sports. They then write a description of at least three sentences about each picture. Before this assignment, students are not asked about their beliefs, so that their expressions will flow freely from their thoughts and experiences, without a bias. This photo elicitation exercise is adapted from a spirituality study by Matthew Mayhew.²⁶

In 2019 and 2020, thirty second-year students enrolled in the course. We asked their permission to use their course assignment as data for a qualitative design study. Twenty students (16 females and 4 males) agreed to participate and provided 80 photographs with descriptions to be analysed anonymously. Compliance with ethical standards of research involving humans as subjects was approved by the LASE Committee on Ethics.

The qualitative study method

Template analysis (TA) was used to code the data obtained.²⁷ TA emphasizes hierarchical coding and maintains the structure in the process of textual data analysis while retaining flexibility to adapt the template to the needs of each particular study. The template is like a codebook that can be modified during the iterative application of the template to the data. Codes are organized hierarchically. The broad codes serve to give an overview of the direction, while the more detailed codes highlight distinctions. The main reasons why the authors of the current study have chosen this method are listed below.

1. TA as a research method is not tied to any particular epistemological approach from a philosophical viewpoint, such as phenomenology, positivism or social constructionism. Therefore, it is applicable by researchers who acknowledge Christian Scripture as divine revelation.

26 Matthew J. Mayhew, "Exploring the Essence of Spirituality: A Phenomenological Study of Eight Students with Eight Different Worldviews", *NASPA Journal* 41.4 (2004): 1215–1242.

27 The following papers were used to explore and describe TA as a type of thematic analysis: Nigel King, "Template Analysis", in *Qualitative Methods and Analysis in Organizational Research: A Practical Guide*, ed. Gillian Symon and Catherine Cassell (London: Sage Publications, 1998), 118–134; Salomeh Tabari, Nigel King and David Egan, "Potential Application of Template Analysis in Qualitative Hospitality Management Research", *Hospitality & Society* 10.2 (2020): 197–216; Joanna Brooks, Serena McCluskey, Emma Turley and Nigel King, "The Utility of Template Analysis in Qualitative Psychology Research", *Qualitative Research in Psychology* 12 (2015): 202–222.

2. TA is suitable for applied research because a top-down approach that allows identifying *a priori* themes is permitted. In the study of spirituality and pre-spirituality, *a priori* themes are used to ensure that key aspects of both concepts revealed through the Scriptures are identified and discussed in the analysis process.
3. TA is a discussion-provoking tool; if one coder has applied a code to different text segments than other coders, the disagreement leads to deeper discussion and fuller insight.
4. TA is characterized by hierarchical coding to provide the structure of the analysis, but at the same time encourages thematic development according to the richness of the data. This approach can help to distinguish themes evolving in different countries, sports or denominations, if the topic is studied comparatively in future.
5. TA permits parallel coding, i.e. the same segment of the text may be classified with multiple codes. This is important because some of the facets or aspects overlap significantly.
6. TA is accessible for continual development of the template. Themes may be added to the template through the iterative process of coding. Even the “final” template can be modified in future research. This fits well with the scope (the global Christian community is invited to participate) and the depth of the study topic (spirituality and pre-spirituality result from the transcendent Creator).
7. TA is a practical and easy-to-grasp method for beginners in qualitative research.

John Swinton and Harriet Mowat suggest that practical theologians may welcome qualitative research methods while keeping in mind that theology’s significance rests on the living Word. Therefore, qualitative research serves for clarification, but not for self-identification of the theology. The metaphor of “conversion” expresses their idea that qualitative research methods require undergoing a process of being deeply challenged and changed to be faithfully utilized in God’s service. During this process of conversion, some things are laid aside but other things are brought to the forefront to ensure that the academic methods used are consistent with biblical thinking.²⁸ Regarding the use of TA to study spirituality and pre-spirituality from the biblical perspective, a conversion of the method is needed as well, because “to speak of biblical theology means that what we say concerning these things – God, ourselves, our world, and our neighbour – is shaped and governed by the Bible”.²⁹ The key *a priori* top-level themes based on Scripture cannot be removed from the template just because they do not appear to “fit” the data. Instead, it is important to put forward the potential reasons for their lack of appearance, to guide future investigations. A set sequence of coding levels sometimes is

28 Swinton and Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 92.

29 Robert Bornemann, “Toward a Biblical Theology”, 117.

crucial. For example, life in the Holy Spirit or gifts of the Holy Spirit cannot be separated from the prior trust in Christ Jesus as Saviour and King. The emerging themes from data should always be analysed and interpreted in the light of Scripture.

Development of the templates and data analysis

The data were organized into four tables based on the designated photograph categories. A different capital letter and the gender identification letter *f* or *m* were assigned to each participant. Alongside the commentary of the photograph written by the student, researchers placed a short description of each photograph.

Data were coded manually.³⁰ First, we read the texts several times. Then we used inductive coding by attaching themes that characterized the related fragments to provide deeper immersion in the text.

Next, initial coding templates to analyse spirituality and pre-spirituality were developed based on *a priori* themes from the definitions created in our previous research, exegesis of Bible verses that contain the adjective *pneumatikos*, and study of the use of the Hebrew word *ruach* and the Greek *pneuma* in the Bible.

Then the initial template to analyse spirituality was applied to all data, and afterwards, the initial template to analyse pre-spirituality was used. A new copy of the raw data document was provided for each type of deductive coding.

Consolidation of the results of deductive and inductive coding was performed to create the final template of pre-spirituality to include the most noticeable themes detected in the inductive coding. (As discussed below, the lack of representation of biblical spirituality in the obtained data precluded any attempt to improve the initial template of spirituality based on participants' experiences.)

The development of the templates went alongside with their use in the analysis of empirical data, reflection on relevant biblical texts, and additional study of the related literature to interpret the data and refine the definitions. Each new theme or code added to the template was shaped in the light of Scripture.

Coding template to analyse spirituality

Three top-level themes based on biblical theology formed the initial template to analyse spirituality (Table 1). Although they are interdependent, each theme and subtheme enables differentiation of important attributes of spirituality.

³⁰ We followed King, "Template Analysis", as our practical guide to conducting TA.

Table 1. Initial template to analyse spirituality

THREE FACETS OF SPIRITUALITY

1. Personal choice of a human being to trust in the sacrifice of Christ Jesus and His resurrection
2. A daily choice to follow Jesus Christ in love through the surrender to the Holy Spirit
 - 2.1. Disowning of idols to follow the Son of God
 - 2.1.1. Death to passions and desires that come from sinful human nature
 - 2.1.2. Death to passions and desires that come from the world
 - 2.2. Following Jesus Christ in love
 - 2.3. Following Jesus Christ by the power of the Holy Spirit
3. Bringing glory to the Heavenly Father by life in the Holy Spirit through trust in Christ Jesus
 - 3.1. Transformation into the image of Christ, i.e. bearing the fruit of the Spirit
 - 3.2. Life in victory over sin
 - 3.3. Life in victory over spiritual forces of evil
 - 3.4. Life in victory over death

The first theme emphasizes the Son of God as the only way to spirituality and the personal choice by a human being to trust in the sacrifice of Christ Jesus and His resurrection (Luke 23:40–43; John 14:10–17; Rom 10:4–17). The Father draws human beings to Himself (John 6:44), but a personal response to His revelation in Christ Jesus is needed. Sample phrases applicable to this theme could be “(my) faith in Jesus”, “Jesus is (my) Saviour and King”, “Jesus is the only way to have communion with the Father”, “reconciliation with the Father through Jesus Christ”, “entering into covenant with God through the sacrifice of Jesus Christ”, and “(our) sins are washed by the blood of Jesus”. This first theme describes the living Creator’s self-giving action in Christ Jesus to ensure salvation for human beings and the human response to this salvific act expressed through faith.

The second theme highlights the daily dedication to follow Jesus Christ by the power of the Holy Spirit (Mark 10:17–31; Luke 14:25–33; John 14:16–26; 15:26–27). A life based on the authority of Scripture and the power of the living God through daily obedience and surrender to the Creator characterizes this facet. When human beings humble themselves and become obedient to the point of death as Jesus did (Phil 2:5–8), they bear fruit of the Spirit (John 15:4–5; Gal 5:22) and grow into the image of Jesus Christ (Rom 8:29). A choice is an important trait of spirituality. A clear option to choose life or death, to be with or without God, is given to humankind (Gen 2:16–17; Deut 30:15–20; John 6:66–69; Heb 3:6–19). This encompasses both an initial decision and a daily choice to act in love and faithfulness. The marriage covenant between man and woman is an image of the covenant between the Creator and His people (Gen 1:27; Isa 54:5; Matt 19:4–6; Eph 5:31–33; Rev 19:7–8).

Three second-level subcodes that highlight important characteristics of spirituality revealed in the Scriptures are included under the second theme: disowning of idols, love of the Creator, and the power of the Holy Spirit. It is not possible to be a disciple of Jesus Christ if someone or something is loved more than YHWH (Exod 20:2–6; Matt 6:24; Matt 10:37–38; Matt 13:44–46; 1 Cor 10:14). Disowning of idols corresponds to death on the cross (Luke 9:23; 14:26–27) because it requires total submission to the will of the Father as did Christ’s death on the cross (Rom 6:1–14; Gal 5:24). Love is a key component in the relationship of the Godhead and human beings are invited to participate in the loving fellowship of the Trinity (Matt 22:37–40; John 15:9–19; Eph 3:14–19; 5:1–2; Gal 5:6; 5:13–22; 1 John 4:7–21). This sub-theme of love applies to phrases that describe love between YHWH and human beings, in either direction – i.e., either people’s love for God or God’s love for people. The Holy Spirit as a person is God’s personal empowering presence that enables spiritual men and women to follow Jesus Christ (Rom 8:9–14; Gal 5:16); therefore, the third sub-theme indicates how eager people are to speak about the work of the Holy Spirit.

The third top theme draws attention to the various forms of bringing glory to the Heavenly Father through our spiritual life (John 15:8). We have added four lower-order codes. The majesty of the Creator is revealed by human beings’ transformation into the image of Christ (Rom 8:29; 1 John 3:2), as well as our victorious life over sin (Rom 8:1–16; 1 John 3:4–10), spiritual forces of evil (Eph 1:19–23, 6:10–12) and death (Rom 8:2; 1 Cor 15:35–57; 1 John 5:10–13) by the power of the Holy Spirit.

Coding template to analyse pre-spirituality

The initial coding template to analyse pre-spirituality consisted of three top-level themes. After preliminary coding of the data, two other top-level themes, “image of the Creator” and “sinful nature”, were included.

The concept of the *imago Dei* is not clearly explained in the Scriptures; therefore, different interpretations can be found throughout church history. It is beyond the scope of this research to analyse those interpretations in depth. Briefly, we agree with the substantialists’ view of the *imago Dei* and acknowledge that the created essence of each man and woman reflects the Creator to some extent even after the Fall, because the Bible speaks of human beings’ similarity to God even after the exile from Eden (e.g. Gen 9:6; James 3:9). Since Scripture and the created world are mutually dependent and each can be fully understood only in the light of the other, it is important to observe the self-revelation of the Creator in Scripture to gain insight into the content of the *imago Dei* reflected in human beings. God’s image has been marred by sinful actions in all human beings except the Son of God, Jesus Christ.³¹

31 Some scholars have argued that ancient Near Eastern studies point to a physical resemblance between the Creator and human beings. In Christian thought, the idea of the human being as

Table 2. Final template to analyse pre-spirituality

FIVE FACETS OF PRE-SPIRITUALITY

1. Sinful nature of human beings
 2. The Creator's breath of life in human beings
 3. Original image of the Creator in human beings
 - 2.1 Personal aspect
 - 2.2 Relational aspect
 - 2.3 Rational / creative aspect
 - 2.4 Volitional / free aspect
 - 2.5 Emotional aspect
 - 2.6 Spiritual aspect
 - 2.7 Moral aspect
 - 2.8 Responsible aspect
 4. Inner knowledge of the Creator
 5. Response to the inner craving for intimacy with the Creator
-

We found the work of Steve W. Lemke relevant to this research due to its substantial view of the *imago Dei*, foundation in Scripture and clear structure that is applicable to qualitative research in practical theology. Lemke gives eight primary characteristics of human beings' essence that reflect God. His list is not meant to be exhaustive and therefore is well suited for evidence-based qualitative analysis of pre-spirituality.³² The final template for analysing pre-spirituality (Table 2) contains five highest-order codes and eight sub-codes.

The first code, “sinful nature of human beings” (Gen 3; Ps 14; Rom 3:10–20) identifies a corrupted image of the Creator in humans, worship of the creation instead of the Creator, pride and disobedience towards the Creator's self-revelation and laws, distorted understanding of the Creator and His attributes, an imbalanced view of attributes of the Creator and collaboration with evil spiritual forces.

a carved statue made by God has been expressed since the fourth century. The New Testament indicates that the transcendent Creator indwelt a human body to live on Earth as Jesus Christ and also indwells believers in Christ as the Holy Spirit to restore the image of Christ, i.e., the image of the Creator, in each believer. Believers can progress towards this similitude in aspects other than physical resemblance. Likewise, when we see the Father, Son and the Holy Spirit as one, we recognize that physical characteristics are not the key determinants of their oneness.

³² Steve W. Lemke, “The Intelligent Design of Humans: The Meaning of *Imago Dei* for Theological Anthropology”, paper presented at the Southwest Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, Houston, Texas, 2008, <https://www.researchgate.net/publication/274312788> (last viewed 27.11.2023)

The second code, “the Creator’s breath of life in human beings” (Gen 2:7; Num 27:16; Acts 17:25) relates to accounts where the Creator is acknowledged as the provider of life in human beings or any reference to the ultimate Giver of human life is found.

The third code, “original image of the Creator in human beings” (Gen 1:27; 9:6) was subdivided into eight lower-order codes to examine various aspects of the *imago Dei* appearing in the data. A description of each aspect will be given in the presentation of the findings. Although the sub-code “spiritual aspect” coincides with two top codes, “the Creator’s breath of life in human beings” and “response to the inner craving for intimacy with the Creator”, we decided to include it as a sub-code to facilitate observation and comparison of *imago Dei* aspects.

The procedure was to read through the data various times and relate all statements in students’ perceptions of spirituality to corresponding aspects of the *imago Dei*. In the end, we selected a representative quotation for each of the four categories (spiritually generally, in the family, in the educational institution and in sports), if there was a suitable one to choose.

Due to the significant overlap of all aspects, researchers must be cautious about their classification of statements. Here is an example from the response of student C: “*This picture depicts one student helping another. It is very important in LASE and that is how spirituality is formed here. It is hard to be peaceful and positive without help being provided because everyone needs a friendly shoulder to rely on.*” This description of spirituality in the student’s educational institution was considered for association with the moral aspect of the *imago Dei*. We concluded that the wording here does not emphasize concerns of right and wrong, but supportive responsibility in social relations connected to feelings, thus, it represents responsible, relational and emotional aspects as themes to be coded.

“Inner knowledge of the Creator” (Rom 1:19) is the fourth highest-order code. It indicates recognition of the Creator and His attributes (e.g. goodness, love, justice, holiness, peace, joy) as found in the perceptions of spirituality.

The fifth facet of pre-spirituality is described as “response to the inner craving for intimacy with the Creator” (Ecc 3:11; Acts 17:26–27). This code identifies the longing for an experience that corresponds to attributes of the Creator, the search for the meaning of life, and the quest for identity, as well as openness to any kind of religious experience.

Comparison of spirituality and pre-spirituality concepts

All facets and aspects of pre-spirituality are also relevant to a person who lives in the spirituality mode,³³ but the primary focus of spirituality is the transformation of

³³ We use the term *mode* here because several accounts in the Scriptures indicate that it is possible to revert from spiritual life into carnal life (1 Cor 3:1–3; Gal 5:16–26; Heb 10:23–31; 12:14–24; 2

the human being into Christlikeness by the Holy Spirit. The concept of pre-spirituality describes only anthropocentric endeavours to develop in various aspects of the *imago Dei*. In contrast, in Christian spirituality, the work of the Holy Spirit as the source of human growth is consistently affirmed.

According to the Scriptures, complete removal of the sinful nature is received by faith in Jesus Christ (Rom 3:22–24) from the perspective of eternity (cf. 1 Cor 13:12; Eph 2:4–10; 1 John 3:1–3; 1 Pet 1:1–5). Therefore human beings can commit sinful actions before and after their birth in the Spirit (1 Cor 6:9–20; 1 John 1:6–2:3). However, truly spiritual human beings seek constant fellowship (Gk. *koinōnia*) with the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit (cf. Eph 4:1–6). As a result, they celebrate victory over sinful inclinations and spiritual forces of evil by placing trust in Christ and forming identity and righteousness in a living relationship with Him (Eph 4:17–6:20).

Spiritual and pre-spiritual human beings are equally animated by the breath of God to live on this earth because YHWH is the Lord of the spirits of all flesh (Num 16:22; Acts 17:25). However, through the process of regeneration, believers have yielded their human spirit to the Holy Spirit to live a spiritual life in fellowship with YHWH. This is how Paul talks about the transformation of his spirit in Romans 1:9. He describes the Spirit of God praying through his spirit (1 Cor 14:15–16; Rom 8:26). Paul affirms that the Spirit gives witness to the spirits of believers that they are children of God (Rom 8:16).

After rebirth in the Spirit, i.e. after moving from a pre-spiritual condition to the spiritual mode, the human being continues to live in the same perishable body that was acquired through the natural birth, but also receives by faith a spiritual body (1 Cor 15:44) to live in the Kingdom of God eternally (1 Cor 15:50) through Christ's victory over death (1 Cor 15:20–26).

Both pre-spirituality and spirituality encompass one's whole life. The difference lies in the condition of the human spirit, which affects all other areas. The human spirit separated from fellowship with the Creator due to inherited rebellion is bound to ignore Him in each aspect of life; the human spirit united with the Holy Spirit through regeneration transforms all areas of human personality to worship the Creator holistically.

Findings

During data analysis, it became clear that none of the FSSs offered a perspicuous representation of spirituality from the biblical perspective. Therefore, we will set forth our findings only with relation to the pre-spirituality concept.

Pet 2:19–22; Rev 2:1–7).

Sinful nature of human

An illustration shows that this facet can be discerned clearly only by the revelation of the Holy Spirit in the light of Christian Scripture (cf. John 16:7–15; 2 Tim 3:14–17). Student P (female) wrote, “*My essence, my thinking, my words, my actions, my opinions, my values, my cunning, my dignity, my appearance, my character. All of it is my spirituality. [..]*”. Student P has accented the uniqueness of each human being in her description and personality as an aspect of the original *imago Dei*. But a cunning or deceitful character comes from an evil heart and is reflected in the corrupted *imago Dei* after the Fall (cf. Mark 7:20–23; Matt 10:16; Eph 4:14–15). Further, her understanding of spirituality is entirely self-centred, but not Christ-centred. Considering that the facet of “sinful nature” is merged with other characteristics of pre-spirituality, we will continue to present it along the way.

The Creator’s breath of life

Student L (male) noted in his description of spirituality, “*It is a great honour to be alive and you should be happy for every moment, thanking some inner force or higher being as it gives a feeling of peace to humans.*” This student acknowledged that life is not a self-evident occurrence, but is provided by someone. Yet he did not recognize that the giver of life is a sovereign, personal being. Accordingly, we observe here references to “the breath of life” and “sinful nature”. Of eighty spirituality characterizations, this was the only description that referenced the giver of life in some way. Ignorance of the Creator is a clear characteristic of human sinful nature.

Original image of the Creator

First, we will set forth each aspect of the *imago Dei* by giving Lemke’s description of the aspect and providing illustrative quotations from students’ perceptions of spirituality that were found to correspond to each aspect.³⁴ Next, we will lay out our observations and describe various overlaps of the aspects representing the *imago Dei* that appear in students’ descriptions of spirituality.

- (1) *A Personal Being*: God is personal in the Father, Son and Holy Spirit. Each individual has a personality that is reflected in consciousness, personal memory, intentionality, self-directedness and self-transcendence.
SPIRITUALITY (P-f): “*My essence, my thinking, my words, my actions [..]. All of it is my spirituality. I emphasize greatly the word ‘my’ because it doesn’t belong to anybody else; it is different for each of us.*” (Photo of a little girl standing in front of a car.)

³⁴ Lemke, “The Intelligent Design of Humans: The Meaning of *Imago Dei* for Theological Anthropology”.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (U-f): *“In my family, everyone looks at spirituality differently. [...] We [...] look at it individually.”* (Picture of sunglasses directed at the sun.)

SPIRITUALITY IN MY HIGHER EDUCATION INSTITUTION (HEI) (I-f): *“Spirituality in our academy is to help out, to explain, to understand each other because we are so diverse. Everyone has problems and “no-problems” of one’s own to deal with.”* (In the photo, some students are sitting at the tables and talking; one student is thinking and another is working on a laptop.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (J-f): *“In this game, I found my way to get inspired for the game. Each person has one’s way to get focused.”* (Picture of a pennant from a UEFA Euro U19 Championship Qualifiers game.)

- (2) *A Relational Being:* The Father, Son and Holy Spirit are in a relationship and likewise human beings (male and female) are created to be in a social relationship. Humans find fulfilment only when they are properly related to God and other humans.

SPIRITUALITY (C-m): *“I chose this picture because usually people talk at the table and listen to each other. In the Bible, Jesus also sat at a table. I think you need to respect others to respect yourself. There will not be a positive atmosphere at the table if there is no respect.”* (Photo of a table set for a meal.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (B-m): *“To get together. To remember your close ones, to meet them. Respect, love, health, trust – that is spirituality in the family.”* (The photo depicts a crowd of people of various generations. In the middle, a senior lady is sitting with flowers in her hands.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (O-f): *“Girls are dancing and they all are united in common dance steps. We are a friendly group; we support and encourage each other.”* (Six students are seen standing in a lecture room in a circle with hands on each other’s shoulders. Other students observe.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (S-f): *“Spirituality in sport is trust in your teammates. [...] I play volleyball and it means that I can rely on my teammates. We support each other in the sport and outside it.”* (Picture of the volleyball team in a gym.)

- (3) *A Rational / Creative Being:* God is omniscient and wise. He has created humans with a mind that has the potential to exercise creativity and reasoning.

SPIRITUALITY (F-f): *“I feel good when I see that I manage something and one of these things is to be photographed and filmed [...]. That is my hobby where I get spirituality and peace of soul.”* (Collage of four photos from the process of model’s photo and film shooting.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (T-f): *“Spirituality in my family is my friends from school and my family. We support each other, [...] learning together and from one another.”* (Collage of three photos with people by the sea.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (D-f): *"I see spirituality in humans. My course-mates and lecturers are people of mutual understanding, rational and intelligent beings."* (A student group and lecturer stand in a track and field arena.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (A-f): *"I have an opportunity to be a coach for the little ones in figure skating. I think that the coach is the one who creates a pleasant atmosphere in training and that is spirituality. [...] Coach is the one who shapes a trainee to become a personality."* (Little girls sit in front of the TV and watch figure skating.)

- (4) *A Volitional / Free Being*: God is free and sovereign. He has created humans with the capability to choose.

SPIRITUALITY (N-f): *"I think that every human chooses their own way to walk and find answers about spirituality."* (The picture depicts wooden stairs leading down to the sea.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (U-f): *"In my family, everyone looks at spirituality differently; it is not unified and imposed on anyone."* (Picture with sunglasses directed towards the sun.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (T-f): *"When I entered the academy, I was not 100 % sure that I had chosen the right way, but after one month I understood that this was the right way."* (A person is sitting immersed in thought by the wall of an indoor stadium.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (H-f): *"The greatest value in sports is to participate in sport and to support it. Well, something like being a volunteer."* (Image of medals and cups.)

- (5) *An Emotional Being*: God is love and He created humans with the capacity to love³⁵ (1 John 4:7-20). Properly used emotion is a positive reflection of the image of God.

SPIRITUALITY (E-f): *"I chose a picture from my mom's wedding day when I was happy and could smile for all small things."* (A young woman in a long dress stands with raised hands and laughs.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (O-f): *"You see a little gift that I gave to my mom to give her joy and warmth in the cold autumn evenings. Love gives positive energy, creating a feeling of safety."* (There are a candle, a card and flowers on the table.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (N-f): *"I think it is a combination of entertainment and studies that allows experiencing positive emotions."* (A joyful team photo from the volleyball tournament. One student is with a colourful wig, another wears a gnome's hat.)

35 Biblically, love (Gk. *agapē*) is more than an emotion; it is directly linked to will and choice to love. Scripture also reveals such emotions of the Creator as joy, sorrow and anger.

SPIRITUALITY IN SPORTS (K-f): *“Spirituality in sport is not only victories but also emotions that are experienced together.”* (Photo of a young woman sitting on the shoulders of a young man, her arms raised in a power pose above her head. They are dirty with mud. Both have competition numbers attached to their clothes.)

- (6) *A Spiritual Being:* God is Spirit and He has created spirit in each human being; therefore, each human being has an innate need for God and the potential to worship Him in spirit and truth.

SPIRITUALITY (L-m): *“It is a great honour to be alive and you should be happy for every moment, thanking some inner force or higher being because that gives peace to humans.”* (In the photo, a man with a backpack looks at the coniferous forest and the Tatra Mountains.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (D-f): *“I associate spirituality with religion. There are people from various denominations in my family – Roman Catholic and Orthodox. Notwithstanding, we come together at Christmas and Easter. We are united in prayer before the meal.”* (Five people of various generations sit behind the table. There are icons on the wall behind them.)

- (7) *A Moral Being:* God is holy. He created humans to be holy and display justice. God has created a conscience within all humans (Rom 2:14–15) with the ability to discern between good and evil.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (A-f): *“Since childhood, we have had animals at home saved from life on the streets. We took care of their medical treatment because former owners had been cruel to them.”* (A family picture of five people and a dog in front of a house.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (D-f): *“Spirituality precludes hostility, envy and unethical actions. It is important to be glad not only about yourself but about your sister, cousin, neighbour or friend.”* (Three athletes stand on the highest platform of the pedestal after an award ceremony.)

- (8) *A Responsible Being:* God is the ruler who cares about His creation. Accordingly, He has given human beings dominion over the world to represent Him and perform care for the created world.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (A-f): *“In my family there lives a boy who is in guardianship and now he has become my brother. My family taught me the most important thing: you can care for those in need.”* (A family picture of five people and a dog in front of a house.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (C-m): *“This picture depicts one student helping another. [...] It is hard to be peaceful and positive without help being provided because everyone needs a friendly shoulder to rely on.”* (Picture is

taken in an indoor stadium. A young woman seems injured and is leaning on the shoulder of a young man to move forward to the chairs.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (I-f): “*Spirituality in sports means that it is important to be responsible individually for your actions and to be responsible as a team. My sport is volleyball and it is a team sport that requires great responsibility from each player, but at the same time the whole team is responsible because we are playing all together at that moment.*” (A women's volleyball team and their coach are in the photo.)

It was often observed that several aspects of the *imago Dei* overlap in one description, affirming its complexity and holistic nature. We will give some examples here. The personal aspect representing the uniqueness of a human being was linked with the volitional aspect when student U stated that each member of her family had the option to see spirituality in his or her way. The creative aspect was linked to the emotional aspect as student F described how her creative endeavours in a photo and film shooting raised positive emotions in her. Similarly, the relational aspect is often described together with the emotional aspect. Student I expressed spirituality in team sports as an individual and collective responsibility. This observation reflects personal, relational and responsible aspects of the Creator when humans play a team game. Helping someone who is in need was described as spirituality; here, two sets of aspects – moral-responsible-relational or emotional-responsible-relational – were conveyed together.

In the studied dataset, the spiritual aspect was not displayed through perceptions of spirituality in HEI and sport. The main underlying reason may be that religion and its expressions in secular culture are pushed into the private sphere. The moral aspect was not disclosed in the overall understanding of spirituality or spirituality in HEI. We connect this fact to postmodern tendencies towards value relativism. In postmodern spirituality, inner feelings are more strongly emphasized and the sphere of morality becomes rather redundant due to outspoken pluralism.

The responsible aspect of the *imago Dei* was uncovered through perceptions of spirituality in various social environments, but not in the generic understanding of spirituality as expressed through photos. This demonstrates that reflecting on the concept of spirituality through several areas of lived experience may sometimes help to reveal aspects of the *imago Dei* better than abstract contemplation on the topic of spirituality.

Inner knowledge of the Creator

FSSs connected spirituality to loving and caring relationships, peace, joy, hope, beauty, unity and goodness. This is compatible with the nature of the Creator as revealed in Scripture and reflects the facet of the “inner knowledge of the Creator”. However, such attributes of the Creator as justice and righteous judgement were never mentioned in students’ thoughts on spirituality, although they are linked to fair play in sports and

might appear in the descriptions. This omission reveals the aspect of “sinful nature”. Without guidance from the Holy Spirit and Scripture (cf. John 16:7–15), humans tend to have an imbalanced grasp of the Creator that highlights some characteristics and forgets about others.

Response to the inner craving for intimacy with the Creator

The Scriptures state that human beings are created to seek and find their Creator (cf. Acts 17:24–27; Matt 7:7–11). Human beings in their essence are seekers, lovers and worshippers; thus, their devotion may be directed towards the Creator or the created world.

The data showed that FSSs looked for spirituality in nature and relationships. For example, student H (f) said, *“I think that a person finds spirituality only when there is peace in the soul and harmony, no stress and hurry in daily life. Study season is so stressful that I can seemingly forget about spirituality. Therefore, I love summer – sun, warmth and joy. That is my favourite season when I spend time with my family; we travel around Latvia and there is inner peace and a feeling of comfort.”* There were many photos depicting nature: sunset, sunrise, water, forest. Students admitted that nature helps them find peace, relax from stress, and gain energy. Under the titles “Spirituality”, “Spirituality in my Family” and “Spirituality in Sports”, nature was represented as an environment for solitude and contemplation, as well as for physical activities.

To describe spirituality in their family, students depicted dogs and cats, explaining that it is fun to have an animal at home, play with it, care for it and love it. This experience was described as filled with joy and happiness. Positive, friendly, respectful, joyful, caring and cooperative relationships among humans (family members, relatives, friends, fellow students, teammates, coach and trainee, student and lecturer, athlete and spectator) were described as spirituality in various social environments. This reflects the Creator’s nature that FSSs long for and find in the created world while not being aware of it.

Learning activities, physical activities and entertainment were described as sources of spirituality that give growth, satisfaction, joy, energy, and peace. Student G (m) wrote, *“I understand as spirituality everything that gives me peace and a good mood, turning me away from bad thoughts. Volleyball makes me forget daily haste and problems; it improves my mood.”*

Creation was made to be good and enjoyable, and there are many good things in our world even after the Fall. Nevertheless, when people seek creation as the ultimate source of peace, love, joy and all other good entities that flow from the Creator, they are idol worshippers and do not receive the full blessings the Creator has intended for them. Inclination to seek spirituality in the created world with no reference to the Creator is a symptom of a prideful heart corrupted by sin that honours perishable creation more than the eternally living Creator (Rom 1:18–23).

Openness to any kind of religious experience embodies an effort by human beings to find the One who transcends creation and can satisfy inner yearnings (Acts 17:22–24). But Scripture states clearly that it is not possible to renew communion with the Creator apart from surrendering to His act of salvation in Jesus Christ (John 14; Rom 5:1–11). Jesus is the only one who fully satisfies the hunger and thirst of the human soul (John 4:14; 6:35). In the analysed dataset, there were no descriptions connected to any religion other than Christianity.

Two female students chose pictures depicting church buildings to show spirituality because of their involvement in sacred activities linked to these buildings. Two other female students selected pictures from baptism events.³⁶ Student S stated that spirituality in her family means being together to attend church on Christmas Eve. Student D indicated that prayer before meals during Christmas and Easter celebrations is important in her family. Student C pointed to Jesus as an example of cultivating fellowship and mutual respect during the meal. Although these perceptions of spirituality are closely linked to Christianity, that does not necessarily mean that these students understand spirituality as following Christ and living life in fellowship with the heavenly Father under the guidance of the Holy Spirit. None of the students clearly described the salvific and regenerating act of the Creator in Christ Jesus. Participating in sacred actions linked to Christianity may be a cultural practice instead of expressing an intention to be a disciple of Jesus Christ. Nevertheless, these perceptions of spirituality describe a response to the inner craving for intimacy with the Creator.

Conclusion

In this article, we have presented a methodological approach and the results of qualitative research exploring concepts of spirituality and pre-spirituality linked to human life experiences. We discovered that photo elicitation helped to connect spirituality perceptions to real-life situations, even though pictures were sometimes used as metaphors. We found TA as a flexible tool for thematic coding, to be a promising qualitative method to analyse respondents' thoughts on spirituality in a structured manner and compare them to biblical revelation. However, more research is needed to uncover the strengths and weaknesses of the methods applied, as well as the impact of researcher's worldview on validity and reliability in this kind of study.

³⁶ In the descriptions added to these photos, students gave a vague message that Christian or spiritual values were important to their families, but did not mention faith in Christ.

Empirical research on sports, spirituality and Christianity that has focused on church attendance, prayer life and other behavioural expressions of faith³⁷ could be supplemented with investigations into the conformity between respondents' spirituality perceptions and scriptural understandings of spirituality.

The authentic Christian way of experiencing spirituality since the first century has been distinctively expressed through a relationship with God who is Father, Son and Holy Spirit, and who has redeemed the believer from sin into a new life in the Spirit (cf. 1 Thess 1:1–5).³⁸ Taking into account the cultural shifts through the centuries regarding the meaning of spirituality, it is important to study Christian and non-Christian communication about spirituality so as to retain the Scripture-based core of Christianity. The Holy Spirit has often been marginalized in the church for various reasons,³⁹ yet biblically the Christian community aims to express spirituality through words and deeds as participation in the trinitarian life of the Godhead.

Further research is suggested to analyse spirituality perceptions in various cultural contexts and across different sports by purposefully selecting Christian representatives, such as people involved in Christian sports ministries or self-professed Christian athletes and coaches.

This study affirmed the need for special revelation to grasp God's general revelation properly. We propose that the findings of the study may be applied to provide examples of the Creator's self-expression in the created world when the gospel is proclaimed. Making connections to the listeners' human experience is an approach modelled by the apostle Paul in his mission work (Acts 17:22–32).

KOPSAVILKUMS

Garīgums un pirmšgarīgums radītajā pasaulē

Kopš 20. gadsimta beigām pieaudzis zinātnisko pētījumu skaits, kuros vērtēta garīguma un sporta mijietekme. Tomēr joprojām trūkst teoloģiski orientētu empīrisku pētījumu sporta izglītības teorētiskās bāzes attīstīšanai garīguma jautājumos. Rakstā analizēti

37 For example, Jennifer Livingston, "Competitive Youth Athletes: How Do Their Families Prioritize Faith Development While Participating in Sports?" *International Journal of Children's Spirituality* 24.3 (2019): 276–89; Jennifer Livingston, "Competitive Youth Athletes: Are They Choosing Between God and Sports?" *International Journal of Children's Spirituality* 25.1 (2020): 51–63.

38 Anne Hunt, "Trinity, Christology, and Pneumatology", in *The Cambridge Companion to the Trinity*, ed. Peter C. Phan (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 365–380.

39 John J. Davis, "Is the Holy Spirit Really a 'Person' – with a Distinct Personality?" *Themelios* 47.3 (2022): 550–558.

Latvijas Sporta pedagogijas akadēmijas studentu uzskati par garīgumu vispārīgi un tā izpausmēm dažādās sociālajās vidēs (ģimenē, augstākās izglītības iestādē un sportā), aprakstot kvalitatīvās pētniecības metožu “foto ierosa” (*photo elicitation*) un “matricas analīze” (*template analysis*) izmantošanu garīguma un pirmsgarīguma izpētē.

Pētījums veikts konservatīvi evaņģēliskā paradigmā, un garīgums tiek skatīts bībeliskās teoloģijas gaismā kā cilvēka ikdienas izvēle uzticēties Jēzum Kristum, atsakoties no elkiem, lai sekotu Dieva Dēlam mīlestībā un Svētā Gara spēkā, briedinot Gara augli un godinot Debesu Tēvu savā dzīvē caur uzvaru pār grēku, ļaunajiem gariem un nāvi. Īpašības vārda *pneumatikos* lietojums Jaunajā Derībā skaidri parāda, ka garīgums ir neatraujami saistīts ar Svētā Gara darbību jaunradītajā cilvēkā un cilvēka vēlmi atsaukties Dieva darbam Jēzū Kristū. Mēs lietojam terminu “pirmsgarīgums”, lai iezīmētu cilvēka unikālo vietu radīto būtņu vidū un vienlaikus akcentētu stāvokli pirms piedzimšanas no Svētā Gara. Pirmsgarīgums ir ikviena cilvēka dzīvīgums, kuru nodrošina Radītāja Jahves dzīvības dvaša ķermenī un Radītāja tēls (*imago Dei*) katra cilvēka būtībā, kas dāvā dziļas iekšējas zināšanas par Radītāju un rosina reaģēt uz alkām pēc tuvības ar Viņu par spīti mūsu grēkā kritušajai dabai.

Respondentu uzskatu izpētē izmantojot matricas analīzi, nav nosakāms, vai cilvēks ir piedzimis no Svētā Gara, tomēr ir iespējams izdarīt secinājumus par pētāmās sabiedrības komunikācijas veidu un uzskatiem par garīgumu. Izanalizējot divdesmit studējošo brīvprātīgi iesniegtās astoņdesmit fotogrāfijas un to aprakstus, tika konstatēts, ka visi pētījuma dalībnieki pauduši skatījumu, kas atbilst pirmsgarīguma būtībai, nevis Bībelē balstītai izpratnei par garīgumu. Izpēti nepieciešams turpināt, veidojot reprezentatīvu izlasi no sportā iesaistītiem kristiešiem, lai pilnīgāk izvērtētu izmantoto pētniecības metožu priekšrocības un trūkumus.



© 2023, Gunita Tālberga, Andra Fernāte, University of Latvia

This is an open access article licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

<https://doi.org/10.22364/cl.74.09>

Mg. philol.

JĀNIS PLAUDIS-EZERNIEKS

KAUT KAS PAR NEKO TUMSĀ

Ak, no tumsas jāizceļ nekas! Un tad vēl šis un tas jāapgaismo!? Jāmēģina! Varbūt izdosies?

Tātad par Fredegīzu no Tūras un viņa nelielo apcerējumu “Vēstule par neko un tumsu”. Jautāts tika vairākiem paziņām, kuri varētu par viņu kaut ko zināt un varbūt arī kaut ko interesantu pastāstīt, taču atbilde bija pavisam lakoniska un vienāda: kas tas tāds?

Pašā sākumā lasāms ...*esmu arī iecerējis to atstāt par piemiņu nākamajām paaudzēm visos turpmākajos gadsimtos.* Pirmajā brīdī šī rinda no Fredegīza vēstules “Par neko un tumsu” šķiet diezgan augstprātīga un lepnības pilna. Iemesls pavisam vienkāršs – mantojums, ko šis cilvēks atstājis, ir pavisam niecīgs. Tas ir šis vēstījums “Par neko un tumsu”, kā arī daži dzejoļi. Taču vai te ir manāma augstprātība? Laikam ne gluži tā. Galu galā darba beigās tomēr atrodams arī citāds vēstījums – stipri pieticīgāks un piezīmētāks – *Tādēļ Jūsu dižumam un prātam esmu pūlējies pierakstīt šis vienlīdz prāta un autoritātes apkopotās druskas...* Aprindas, kam ir veltīts šis darbs, ir cienījamas.

Fridugīzs vai Fredegīzs, vai arī vēl Fredegījs. Šoreiz izraudzīts Minja piedāvātais latīniskais vārds *Fredegisus*. Tas šķīta piemērotāks, lai atveidotu un latviskotu. Tātad Fredegīzs. Šodien šis vārds laikam ļaudīm gan neko neizsaka un nav nekad dzirdēts.

Nav jau arī brīnums, jo literārais devums, ko viņš atstājis, nav plašs, kā iepriekš jau minēts. Ziņas par viņu pašu, par viņa dzīvi ir gaužām skopas. Nav zināms, kas viņa vecāki, tāpat dzimšanas laiku var tikai minēt. Tas tīts pilnīgā tumsā, gluži tādā pašā tumsā, kādu pieminējis savā apcerējumā. Šeit varētu atsaukties uz Alkuina darbu, kurā pieminēts Fredegīzs un kas datēts ar 798. gadu. Tajā nosaukts kāds Alkuina skolnieks, tātad Fredegīzs, gan jau diezgan nobriedušā vecumā. Acīmredzot dzimšanas laiks meklējams krietni pirms minētā gada. Taču precīzas ziņas par to nebūs vis atrodamas.

Ja jau pieminēts Alkuins, tad jāatzīmē, ka Fredegīzs bijis viņa skolnieks. Vēl pirms viņu ceļi krustojušies Jorkā, kas bijusi Fredegīza dzimtā puse, savukārt Alkuins tur guvis izglītību un pēc tam arī jau darbojies kā skolotājs pirms došanās uz Karolingu galmu. Uz to viņu uzaicinājis pats valdnieks Kārlis Lielais. Alkuins skolojis daudzus nozīmīgus un ietekmīgus Karolingu laikmeta intelektuāļus, arī pašu valdnieku Kārli Lielo. Lai arī kā, Fredegīzs bijis Alkuina iecienīts un mīlēts skolnieks. Arī Āhenē abu, Fredegīza un Alkuina, ceļi krustojušies, kur, atrodoties Kārļa Lielā galmā, Fredegīzs atkal sastapās ar savu bijušo skolotāju, atkārtoti turpinot pie viņa izglītības.

Ap 804. gadu Fredegīzs ieradies Tūrā, kur darbojies abatijā un kļuvis par skolotāju. Kā liecina laikabiedri, viņš esot bijis iecienīts šī aroda pratējs. Protams, ne atrašanās Tūrā, ne arī veicamais darbs viņam nebija par šķērslī ar valdnieku Kārli Lielo saglabāt labās attiecības, kuras bija izveidojušās jau iepriekš, kādu brīdi uzturoties galmā.

Ja Fredegīza dzimšanas laiks tīts tumsā, to nevar teikt par laiku, kad viņš beidzis zemes gaitas. No šīs pasaules viņš šķīries 834. gadā, atstājot gan pavisam niecīgu mantojumu.

Pēc gaužām skopajām ziņām par pašu Fredegīzu veltāma arī nedaudz uzmanība šā mūka un skolotāja devumam, kas tapis, kā iepriekš jau minēts, vēstules formā. Protams, kā pieklājas un kā prasa tā un senāku laiku tradīcijas, norādīts vēstules adresāts. Pulks diezgan plašs. Tas ir Kārlis Lielais un viņa galms, bez šaubām, arī visi ticīgie, par kuru skaita palielināšanu gādājis pats valdnieks, bieži izmantojot skarbus paņēmienu, proti, karojot. Lielu uzmanību veltījis sakšu pievēršanai kristietībai un viņu zemju apgūšanai. Viņi Kārlim Lielajam sagādājuši ne mazumu pārsteigumu, galvassāpju un pretestības. Pats rakstītais iepazīstinājis arī ar sevi, nosaucis savu vārdu. Taču pēc skaidrojuma par neko un tumsu pašās vēstules beigās atrodama kāda rinda, pēdējā rinda, kurā vēstīts, ka vēstules autors *ir skaidrojis par tumsu*. Šis teikums šķiet pavisam vientuļš un it kā gluži nevajadzīgs, taču pabeidz vēstījumu un iesākto, nepabeigto teikumu vēstules sākumā, kur minēti adresāti un vēstules autora vārds, kas ir gandrīz kā paraksts. Vēstules ievadā ir teikuma sākums, bet darbības vārds un teikuma noslēgums atrodams pašās beigās šajā it kā liekā teikumā. Lai gan vēstule par neko un tumsu, tad noslēgumā, šajā beidzamajā teikumā, pieminēta tikai tumsa. Acīmredzot šis temats pašam rakstītājam bijis daudz pievilcīgāks un sirdij tīkamāks nekā pirmais, proti, par neko. Arī pašā tēmas izklāstā jaušams, ka vēstījums par tumsu rakstītājam tīkamāks.

Savā ziņā Fredegīzs rīkojas kā Sofokls jaunībā, kad rakstīja savas divdaļīgās lugas. Virsrakstā Fredegīzs jau pieteicis, ka runa būs par diviem tematiem – viens ir par neko, un otrs temats savukārt par tumsu. Tātad jau virsrakstā norādīts, ka būs divas savā starpā kopā nesaistītas daļas. Tas apstiprinās arī vēlāk. Pēkšņi un ļoti negaidīti beidzas pārsprīdums un pierādījumi par nekā esamību. Ar vienu, pavisam īsa teikuma palīdzību šis pārsprīdums ļoti strupri un strauji tiek pārtraukts, lai ķertos pie nākamās tēmas. Ar ļoti īsu ievadu tiek sākts nākamās tēmas iztirzājums, veidojot pavisam īsu sasaisti ar iepriekšējo, taču pašā saturā šādas sasaistes noteikti neatrast.

Nedaudz arī par valodu. Tā nav pārāk bagāta un grezna. Pat šajā īsajā tekstā atrodas savas noteiktas formulas, savi noteikti vārdu savienojumi, kas izmantoti vairākkārt, tajā pašā laikā gādāts par vārdu daudzveidību. Ir atsevišķas vietas, par kurām varētu teikt, ka tās ir greznas, pat tēlainas. Te vērts pieminēt pašu ievadu, kur minēta mezglu atšķetināšana, vēl kāda vieta atrodama stāstījumā par tumsu, kur Fredegīzs kļūst tēlainis un kareivīgs: [...] *visus triecienus iztur pati drošākā pils, tomēr, lai atvairītās bultas varētu viegli pavērst pret pašiem šāvējiem* [...] Vēl arī interesanta vārdu izvēle, runājot par tumsu, kas pārklāj Ēģipti. Tā tiek nodēvēta par tik biezu, ka to var pat ar roku sataustīt. Gribētos teikt, ka šīs vietas norāda uz autora aizrautību, runājot par sev ļoti tīkamu tematu. Šī aizrautība vērojama pašā vēstules sākumā. Kad runa par neko, nav gaidītās sajūsmas un aizrautības. Šis temats tiek ātri sākts un tikpat ātri arī pabeigts. Savukārt, kad runa par tumsu, Fredegīza aizrautība atgriežas, viņš it kā iznāk no biezās tumsas. Valoda kļūst tēlaināka, bagātāka un krāšņāka. Tātad tas viņu aizrauj, tas viņam patīk. To var vērot arī vēstules pēdējā rindā – viņš runājis par tumsu un ne par ko citu.

Labais tonis antīkajā pasaulē valodas greznošanai prasīja citēt ietekmīgu autoru tekstu. Tas pats acīmredzot notiek viduslaikos. Tikai šoreiz vairs nebūs Homērs, bet Svētie Raksti. Arī Fredegīzs, lai pierādītu savu taisnību, izmantojis citātus, ar nolūku bagātināt savu valodu un apstiprināt domu. Tas arī veiksmīgi izdevies. Protams, citēti ir Svētie Raksti. Šoreiz, tulkojot Fredegīza tekstā atrodamos citātus, ne vienmēr izmantoti kādi no latviski izdotajiem Vecās vai Jaunās Derības tulkojumiem. Lielāko tiesu, protams, tas darīts, taču, kad runa par to, kur atrodas tumsa, vai tā ir iekšēja, vai ārēja. Šīm valodnieciskajām pārdomām veltītajā daļā nav ņemts vērā tas, kā tulkots Bībeles teksts kādā no latviski atrodamiem izdevumiem. Jo piedāvājums ne pārāk labi noderētu un radītu nevajadzīgas neskaidrības, padarītu paša Fredegīza tekstu nesaprotamu. Šeit galīgi neiederētos, piemēram, *galējā tumsībā*, kas atrodams dažādos Bībeles tulkojumos. Fredegīzs savā latīņu tekstā piedāvā vārdu *extra*, kas nozīmē *ārpus, ārā*, un runā par pārāko pakāpi. Ja tiktu izmantots *galējā tumsa*, tad šis vārds jau ietver kaut ko, kas atrodas tālu projām un citur nevar atrasties, taču tad tas galīgi neiederētos Fredegīza apgalvojumā.

Vēl pirms lasām pašu vēstuli “Par neko un tumsu”, saskaņosim pulksteņus. Fredegīzs teicis: *Kunga ciešanu laikā no dienas sestās līdz devītajai stundai ir uznākusi tumsa*. Nav

runa par laiku, kas ir no rīta, no sešiem līdz deviņiem, bet gan, kā visiem labi zināms, par pēcpusdienu no divpadsmitiem līdz trijiem.

Nu ko, lai tad no tumsas iznāk Fredegīza eksistējošais nekas un priecē lasītāju! Protams, kā teicis viņš pats: “Tādēļ izmantosim prātu!”

Orīginālteksts:

Jacques-Paul Migne, ed. *Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina)*. Vol. 105, Parisiis: 1851., columna 751–756. (latīņu val.)

FREDEGĪZA VĒSTULE PAR NEKO UN TUMSU

galma aristokrātiem

Diakons Fredegīzs visiem ticīgajiem un tiem, kas ir mūsu Kunga, lēnprātīgā karaļa, Kārļa svētajā galmā.

Ļoti ilgi par neizpētītu un nepārbaudītu daudzi ir atzinuši jautājumu par neko, viņi arī no tā atteikušies, jo nav spējuši izskaidrot; pie sevis to rūpīgi pārdomājot un pētot, man beidzot ir izdevies tam pietuvoties; saraujot neatšķetināmos mezglus, kuros tas šķita ietīts, to esmu atrisinājis un atšķetinājis, pēc mākoņu kļiedēšanas esmu to iecēlis gaismā; esmu arī iecerējis to atstāt par piemiņu nākamajām paaudzēm visos turpmākajos gadsimtos.

Protī, jautājums ir šāds: vai nekas ir kaut kas vai arī nē. Ja nu kāds atbildēs: Man šķiet, ka nekas pastāv, tad pats noliegums, kam viņš piekrīt, mudina viņu atzīt, ka kaut kas ir nekas, kamēr viņš apgalvo: “Man šķiet, ka nekas pastāv”. Kas tad ir tas, kā viņš saka: “Man šķiet, ka nekas ir kaut kas”? Tātad kaut kas ir tas, par ko domā, ka tā nav, un to nekādi nevar saskatīt. Tādēļ atliek tikai domāt, ka kaut kas ir. Taču, ja rastos atbilde: “Man šķiet, ka nekas nav kaut kas”, tad šai atbildei vajadzētu pretoties vispirms jau ar prātu, cik nu cilvēka prāts to atļauj, pēc tam ar autoritāti, ne ar kaut kādu, bet ar to, kas, atskaitot prātu, ir vienīgā autoritāte un kam vienīgai ir nesalaužams spēks. Tādēļ izmantosim prātu!

Katrs vārds apzīmē kaut ko ierobežotu kā, piemēram, cilvēks, akmens, koks. Mēs taču saprotam, tiklīdz ir vārdi, tie vienlaikus ir arī apzīmētie priekšmeti. Protams, cilvēka apzīmējums bez kādas atšķirības norāda uz noteiktu cilvēku vispārinājumu. Līdzīgi arī akmens un koks ietver savu vispārinājumu. Tātad arī nekas nenorāda uz to, ko tas apzīmē. Tas pierāda, ka kaut kas nevar nebūt.

Vēl šis. Katrs apzīmējums ir tas, kas ir. Taču nekas kaut ko apzīmē. Tātad nekas apzīmē to, kas ir, proti, pastāvošu lietu. Taču, lai parādītu, ka nekas ne tikai ir kaut kas, bet arī kaut kas liels, vien daži, lai gan viņi var minēt neskaitāmus šāda veida piemērus, ir iedomājušies un vēlas atgriezties pie dievišķās autoritātes, kas prātam ir patvērums un nesatricināms pamats. Ja visa dievišķās iedvesmas izglītota, viņa vissvētākās miesas

barības un dārgo asiņu kausa audzinātā, jau kopš pašām šūpuļa noslēpumu mistērijām izveidotā Baznīca, kas radusies no Kristus sāna, nemainīgi nesatricināmā ticībā atzīst, ka dievišķais spēks zemi, ūdeni, gaisu un uguni, arī gaismu, un eņģeļus, turklāt vēl cilvēka dvēseli ir radījis no nekā. Tātad uz tādu virsotņu augstumiem ir jāvirza prāta spēks, ko nevar aizkavēt nekādi spriedumi, nekādi pierādījumi apgāzt, nekādi spēki nomākt. Nav jādomā, – šī ir tā norāde uz to, kas visu radību vidū ir pirmais (*tā man*), pirmais un īpašais. Tiešām, kā var neatzīt kaut vienu no visām viņa radībām, turklāt tādu, kas ir atzīta. Kurš gan pilnībā ir izpētījis pamatvielu raksturu? Kurš gan gaismas vārdā vai eņģeļu (dabas) tērpā ir ietvēris būtību un dabu? Tātad, ja nespējam uztvert to, ko ar cilvēka prātu esmu iedomājies, kā mēs izpratīsim to, cik liela vai arī kāda tam ir izcelsme un apveids. Es taču varēju piebilst vēl daudz ko citu, tomēr mēs ticam, ka ar šo jau ir diezgan dots zinātkārām sirdīm.

PAR TUMSU, VAI TĀ PASTĀV

Tā kā pavisam īsi ar piemērotiem vārdiem esmu pabeidzis iepriekšējo, tūlīt ķēros pie skaidrojuma, kas zināšanu kāriem lasītājiem noteikti šķita izpētes cienīgi. Daži tiešām uzskata, ka tumsas nav un nav iespējams, ka tā pastāv. Iepazinis Svēto Rakstu autoritāti, gudrs lasītājs sapratīs, cik viegli to iespējams atspēkot. Tādēļ palūkosimies, ko vēsta Radīšanas grāmatas stāsti. Tie atklāj: *Un tumsa bija pār dziļumiem (Rad I)*. Ja tās nebija, kādēļ tad jāapgalvo, ka tā bija? Tas, kurš atzīst, ka tumsa pastāv, to ir pieņēmis kā lietu. Bet, kurš atzīst, ka nav, noliedz to kā lietu. Tāpat, kad sakām – cilvēks ir, mēs atzīstam lietu, tas ir, cilvēku. Kad sakām – cilvēka nav, noliedzam lietu, tas ir, cilvēku. Taču dabā pastāv substances vārds, lai norādītu uz substanci, kam subjekts bez nolieguma ir piesaistīts. Tātad ar apgalvojumu *Tumsa bija pār dziļumiem*, ir radīta lieta, ko neviens noliegums neatdala vai nenošķir no eksistences. Tāpat izteikums *tumsa bija* paskaidro subjektu. Jo ar apgalvojumu tas pasludina, ka tumsa kaut kādā veidā pastāv. Lūk, neuzveikta, prāta pavadīta autoritāte, arī prāts, kas atzīst autoritāti, vēsta vienu un to pašu, proti, – tumsa ir. Kaut gan pietiek ar šo minēto piemēru, lai pierādītu, ko esam iepriekš atzinuši, taču, lai sekotājiem nebūtu nekādu iespēju iebilst, rīkosimies atklāti, pievienojot no tām daudzajām vien dažas dievišķās liecības, kuru satriekti viņi šausmās neuzdrošinātos vairs pret tām pacelt savas pilnīgi nederīgās balsis. Jo, kad Izraēla tautas ciešanu dēļ Kungs ar briesmīgu postu piemeklēja Ēģipti, viņš tai uzklāja tik biezu tumsu, ka to varēja sataustīt, un tā, ne vien atņemot cilvēku skatieniem spēju redzēt, bet arī sava biezuma dēļ, kļuva taustāma rokām. Eksistēt vajag visam, ko var aizskart un sataustīt. Lai arī kas tas ir, nav iespējams, ka tā nav: iespējams, ka nav tumsas, jo vajadzētu pastāvēt tam, ko atzīst par sataustāmu. Nedrīkst arī aizmirst, ka Kungs visu nodalīja gaismā un tumsā, gaismu viņš nosauca par dienu un tumsu par gaismu. Ja dienas nosaukums kaut ko apzīmē, tad nakts nosaukums nevar neko neapzīmēt. Diena apzīmē gaismu. Gaisma taču ir kaut kas liels. Tātad, kas ir tumsa, vai tā neko neapzīmē,

lai gan vārdu *nakts* tai ir piešķīris tas pats Radītājs, kurš gaismu ir nosaucis par dienu, un vai dievišķā autoritāte ir atmetama? Nekādā gadījumā! Viegļāk ir debesīm un zemei iznīkt, nevis dievišķajai autoritātei atteikties no sava stāvokļa. Radītājs lietām, ko radīja, ir piešķīris nosaukumus, lai katru nosaukto lietu pazītu pēc tās nosaukuma. Nevienu lietu viņš nav radījis bez vārda un arī kaut kam, kas nepastāvētu, nav devis vārdu. Grēks apgalvot, ka Dievs ir radījis kaut ko tādu, kas noteikti šķīstu lieks, ja tiešām pastāvētu. Taču, ja grēks apgalvot, ka Dievs ir radījis kaut ko lieku, noteikti par lieku nevar atzīt nosaukumu, ko Dievs piešķīris tumsai. Ja tas nav lieks, tad tam ir kaut kāds veids. Ja tam ir kaut kāds veids, ar to vajadzēja norādīt uz kaut ko tādu, kas ļauj pazīt lietu. Tātad saprotams, ka Dievs ir piešķīris kaut kādu veidolu lietām un vārdiem, kas savstarpēji cits citam nepieciešami. Arī Gara pilnais pravietis Svētais Dāvids, zinādams, ka vārds *tumsa* neskan tukši un nekādā gadījumā bezjēdzīgi, skaidri norādījis, ka tā kaut kas ir. Tāpēc viņš saka: *Tas sūtīja tumsu* (Ps 105:28). Ja tās nav, kā tad to var sūtīt? To, ko var sūtīt, var sūtīt tur, kur tā nav. Nevar taču kaut kur sūtīt to, kā nav, jo tā vienkārši nekur nav. Runā, ka tumsu sūtīja tādēļ, ka tā bija. Vēl arī šis: *Viņš darīja tumsu sev par apsegu* (Ps 18). Protams, par savu paslēptuvi viņš padarīja to, kas pastāvēja, un par to kaut kādā veidā padarīja arī tumsu, kas pastāvēja. Vēl arī šis: *Kā viņa tumsa* (Ps 138:12). Ka tā pastāv, atklājas tur, kur ir redzams, ka tā pieder. Pastāv taču viss, kas pieder. Un tumsa, protams, pieder. Tātad tā eksistē.

Kaut gan pietiek ar šiem un vēl tiem ļoti nozīmīgajiem pierādījumiem, un visus triecienus iztur pati drošākā pils, tomēr, lai atvairītās bultas varētu viegli pavērst pret pašiem šāvējiem, jālūdz kāds Evaņģēlija stiprinājums. Tādēļ izmantosim paša Pestītāja vārdus. Viņš saka: *Valstības dēli tiks izstumti ārējā tumsā* (Mt 8:12). Jāievēro, – viņš tumsu nosauc par ārēju. Vārds *ārā*, no kā ir atvasināts *ārējais*, taču norāda uz vietu. Lūk, sakot *ārējā tumsa*, viņš arī norāda, ka tā kaut kur atrodas. Ja nebūtu iekšējās, nebūtu arī ārējās tumsas. Jebkurai lietai taču ir nepieciešams kaut kur atrasties. Tas, kas nepastāv, nekur nav atrodams. Tātad ārējā tumsa ne vien pastāv, bet tai pat ir vieta.

Evaņģēlists atgādina, ka arī Kunga ciešanu laikā no dienas sestās līdz devītajai stundai ir uznākusi tumsa. Kā gan var apgalvot, ka tās nav, ja tā ir bijusi? Notikušais nevar kļūt par nebijušu. Nekad nav nekā tāda, kas vienmēr neeksistē un nekad nav bijis. Tumsa tomēr ir radīta! Nav iespējams, ka pastāv tas, ko nevar radīt. Evaņģēlijā vēl arī šis: *Ja gaisma, kas tevī, ir pati tumsa, cik liela tā būs* (Mt 6:23; Lk 11:34). Ticu, ka neviens nešaubās, – katram ķermenim piešķirts savs izmērs, jo visu taču atšķir pēc izmēra. Izmērus ķermeņi ir ieguvuši nejauši. Taču nejaušība vai nu subjektā pastāv, vai arī subjekts to ir iepriekš saņēmis. Tādēļ izteikumā, *pati tumsa, cik liela tā būs*, parādās subjekta izmērs. Tādēļ pārliecinoši secināts, ka tumsa ne tikai ir, bet tai ir arī ķermenis.

Tādēļ jūsu dižumam un prātam esmu pūlējies pierakstīt šīs vienlīdz prāta un autoritātes apkopotās druskas, lai jūs, tām nemainīgi un nesatricināmi pieķerdamies, kāda nepatiesa pieņēmuma kārdināti, nespētu novirzīties no patiesības ceļa, bet, ja nu kaut

kādā veidā pēkšņi būtu radies kaut kas mūsu prātam nepieņemams, atsaucoties uz to kā uz regulu, jūs spētu no tā lēmumiem izsijāt muļķīgus melus.

Ir izskaidrojais par tumsu.

Tulkojis Jānis Plaudis-Ezernieks

SUMMARY

Something on nothing in darkness

For the first time, the readers are being offered a Latvian translation of “Letter on the Being of Nothing and Darkness” by Fredegisus, a not commonly known 9th century author. The letter, as the author himself says, is addressed to all believers and, of course, to Charlemagne. In the first part of the short letter, the author attempted to prove that nothing exists. Admittedly, he did not approach this subject as enthusiastically as the one of darkness explored in the second part. Using a much richer array of evidence, including the Scriptures, has proved the existence of darkness. The author’s passion with the subject has made the second part longer. Fredegisus’ letter is written in simple language, without any particular embellishments, mainly talking about darkness, the language at times becomes richer and more magnificent.



© 2023, Jānis Plaudis-Ezernieks, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar Creative Commons Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

CELŠ

NR. 74, 2023

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050
Interneta grāmatnīca: gramatas.lu.lv