

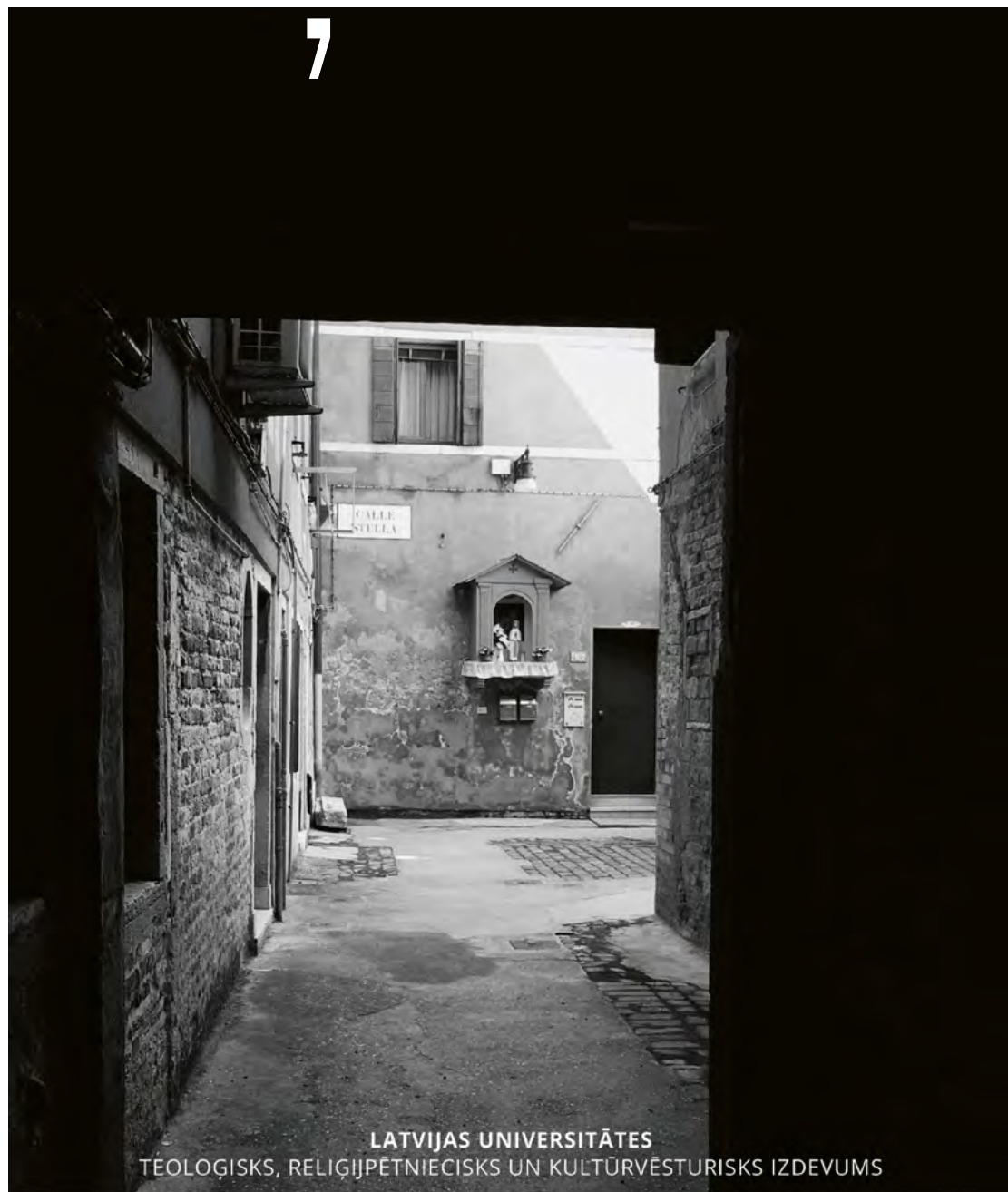
NR. 76

# CEĻŠ

2025

THE WAY

7



LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
TĒOLOĢISKS, RELIGIJPĒTNIECISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS

# CEĻŠ

NR. 76  
2025

---

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 Scopus un EBSCO datubāzēs.

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

Žurnāls “Ceļš” sagatavots Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātē.

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



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

The journal *Ceļš / The Way* 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 **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Maketētāja **Baiba Lazdiņa**

Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**

Iekšlapu dizaina autore **Ilze Stikāne**

© Inese Dāvidsone, Kristīna Ēce, Gatis Ezerkalns, Diāna Hristenko, Ralfs Kokins,  
Sandra Krūmiņa, Christo Lombaard, Kitija Madelāne, Uģis Pallo, Indrek Pekko,  
Darius Petkunas, Līga Puriņa, Uģis Sildegs, Madara Stāde, Gunita Tālberga,  
Arusyak Tamrazyan, Normunds Titāns, 2025

© Latvijas Universitāte, 2025

ISSN 1407-7841 (Print)

ISSN 2592-9356 (Online)

<https://doi.org/10.22364/cl.76>

# Redakcijas kolēģija

## *Editorial Board*

**VALDIS TĒRAUDKALNS**, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors,  
Latvijas Universitāte († 27.12.2025.)

**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.*, Vircburgas Universitāte  
(*Universität Würzburg*), Vācija

# SATURS

<b>ARUSYAK TAMRAZIAN</b>	6
Liturgical Symbolism in Melismatic Performance: Odes by St. Nersēs the Gracious	
<b>INESE DĀVIDSONE</b>	28
Maģiskais reālisms kā identitātes rekonstruēšanas un pretestības instruments	
<b>KRISTĪNA ĒCE</b>	43
Sievietes loma: Ģertrūdes Vasercūgas-Trēderes skatījums uz sievietes vietu kultūrā, sabiedrībā un kristīgajā misijā	
<b>SANDRA KRŪMIŅA, GATIS EZERKALNS</b>	55
Latviešu buramvārdu grāmatas un <i>Papyri Graecae Magicae</i> : maģijas prakses nodošanas tradīcijas antīkajā pasaulē un Latvijā	
<b>DIĀNA HRISTENKO</b>	77
Religious Resilience and Cross-Border Identity – the Case of Alkiškiai Lutheran Parish and Gustavs Rauskiņš, 1944–1979	
<b>KITIJA MADELĀNE</b>	97
Rabīns Šmuels Jēkabs Falks un mistiķis Emanuels Svēdenborgs: starpreliģiju dialogs 18. gadsimtā	
<b>UĢIS PALLO</b>	112
Kesvikas kustības ietekme Latvijā no 1906. līdz 1934. gadam	
<b>INDREK PEKKO, CHRISTO LOMBAARD</b>	133
Return to Denominations in the Baltics, Post- Communism? Observations and Demographic Trends in Discussion, with Lutheran Churches as Case Study	

<b>DARIUS PETKUNAS</b>	<b>151</b>
Reaction of the Soviet Authorities to the Efforts of the Lithuanian Lutheran Church to Join the Lutheran World Federation	
<b>LĪGA PURIŅA</b>	<b>173</b>
Theology After the Enlightenment: How Method Reshapes the Content of Christian Faith	
<b>RALFS KOKINS</b>	<b>190</b>
Redakcionālās analīzes nozīme Jaunās Derības tekstu ekseģēzē	
<b>UĢIS SILDEGS</b>	<b>205</b>
Draudzības dievišķās saites: Johana Georga Hāmaņa teoloģiskais skatījums uz draudzību	
<b>MADARA STĀDE</b>	<b>219</b>
Garīdznieku tēli nacionālā tipizējuma kopainā Svena Kuzmina romānā “Skaistums un nemiers”	
<b>GUNITA TĀLBERGA</b>	<b>234</b>
Communicating the Christian God to the World of Sports: The Use of God’s Names and Titles in Scripture and Printed Testimonies	
<b>NORMUNDS TITĀNS</b>	<b>263</b>
Žana Lika Nansī “kristietības dekonstrukcija” un filozofiskā “nekā-dības ticība”	

PhD in Arts, Matenadaran,  
Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts,  
Head of Armenian Medieval Music Study Group

# ARUSYAK TAMRAZIAN<sup>1</sup>

## LITURGICAL SYMBOLISM IN MELISMATIC PERFORMANCE: ODES BY ST. NERSĒS THE GRACIOUS

The role of St. Nersēs the Gracious is both fundamental and universal throughout the medieval period. Through his liturgical compositions, the verbal offering was expanded, transforming almost the entire day into a continuum of liturgical space and time. This study presents an example of his work within the sacramental framework of a single liturgical day. All the genres of songs composed by St. Nersēs for Good Friday are examined to restore his holistic vision of this day's spiritual portrayal, and particularly the function of *odes* as the culmination of worship. He creates narrative sections, supplications, and images of union with the mysteries, interpretations and explanations of them, and ultimately concluding with melismatic outpourings of mystical visions or extended dramatic scenes of prolonged monologue-dialogues (the melismatic ode of the Hour is prepared by recitations of Breviary songs).

In the musical fabric, St. Nersēs employs a wide range of expressive possibilities within the musical text (as suggested by neumatation), from simple, “ascetic” didactic recitation in Breviary songs to exalted melismatic outpourings in the odes. He applies the same metric-recitative pattern (sometimes with more melodic endings) to narrative Breviary songs. This phenomenon of unchanging patterns appears to be of great importance for St. Nersēs. These universal ‘stamps’, repeated many times by participants, likely facilitated both the appropriation and easy memorization of their content. Breviary songs are integrated into the Good Friday liturgy in order to create a process of holistic development from the simple retelling of event to

---

<sup>1</sup> Proceeding of International Conference dedicated to the 850<sup>th</sup> Death Anniversary of St. Nersēs the Gracious (University of Latvia, 24 November 2023).

interpretive explanations and emotional elaboration. The mystery and visions of Good Friday are variously expressed in St. Nersēs' odes, ranging from highly elaborated symbolic imagery to compositions that expand upon the biblical text with imaginative dialogues between Gospel figures, monologues, and explanatory paraphrases (cf. two odes by Nersēs dedicated to Good Friday: an imagined appeal by Christ to Adam after His descent into hell, and a dialogue between Mary and Christ on the Cross in another ode for Good Friday).

The multilayered work of St. Nersēs, interweaving symbolic, musical, and poetic elements, is also considered. Based on (a) observations of the neumatic structure of certain *odes* and its relationship to poetic form, (b) examples of shared melodic patterns among these *odes*, and (c) distinctive features of variation, this study seeks to understand how St. Nersēs the Gracious employed these recurring patterns.

**Keywords:** Armenian medieval neumes, pattern melodic-metrical structures, melismatic singing, songs of Good Friday, liturgical composition

## Introduction

In the medieval Armenian heritage, one can hardly find another author with such creative aptitude and mastery of liturgical forms, even in purely quantitative terms. In general, all spheres of St. Nersēs' activities, whether creative, spiritual, or political, are endowed by the same imprint of versatility. They can be defined as an attempt to embrace, expand, replenish, and work through the existing material. St. Nersēs the Gracious (1101–1173), being the brother and successor (1166–1173) of Catholicos Grigoris III Pahlavuni, had the opportunity to incorporate all his liturgical hymns and to implement his ideas concerning liturgical renewal and reform. This fact also influenced the scale of his activities.

After the collapse of Armenian statehood and the invasion of the Seljuks, the Armenian Catholicosate, based in Cilicia, in the Black Mountains, where Syrian, Greek, and Armenian churches coexisted and sought to preserve and create a universal culture amidst its original heritage, reuniting all Christian Armenians across different cultural zones.<sup>2</sup> At a very early age, St. Nersēs wrote a rhymed history of his ancestry (beginning with the history of mankind and Adam in paradise); it was important for him to master and process his identity in a more memorable form of rhymed speech. He also rhymed familiar works to facilitate memorization, such as a rhymed retelling of the interpretation of the Cross attributed to David the Invincible, as well as a story about Christ in a voluminous poem (excerpts from which he used as songs for the Canonical

---

<sup>2</sup> See in particular A. Bozoyan, “The time of Nersēs the Gracious and the spiritual-intellectual activity of the Catholicosate” (Nersēs Šnorhalu darašrjanə ew kat’otikosarani hogemtawor gorcunēut’iwnə), in *Armenian Classical Authors*, volume XXI, Nersēs Shnorhali, Book I, (Yerevan: Calouste Gulbenkian Foundation, 2018), 23–46.

Hours). St. Nersēs, imitating Gregory of Narek, tried to create a universal prayer that should be said five times a day. In his liturgical chants, rhymed metrical and melodic patterns play a special role.

In harmony with this activity, St. Nersēs the Gracious completely expands and transforms liturgical worship. He is responsible for more than a hundred *Šarakan* hymns (songs for already existing feasts), enriching the feasts by expanding on some of them. He created hymns for the second and third days of these feasts<sup>3</sup> as well as for feasts that did not yet exist or for which the music had not been composed.

He transformed the Sunrise Office (*Arewagal*) and the two Midday Hours into musically enriched worship by inserting Breviary songs between Psalms and the Litanies of the Hour. The musical arrangement for two Hours of special importance emphasizes the great role of spiritual chanting for St. Nersēs, one of them (the Sunrise Office) was also intended to enhance the conversion of sectarians into the Church, and the second (the Peace Hour, *Xařatakan*) was the last Canonical Hour.<sup>4</sup> Moreover, he added Breviary

---

3 For *Šaraknoc'* manuscripts, collections of *Šarakan* hymns before and after Nersēs' greatest contribution, see: Father S. Čemčemian, "Manuscripts of the *Šaraknoc'* and Their Canons" (in Armenian "Jeřagir *Šaraknoc'* nerē ew anonc' kanonnerē"), *Bazmavēp* 127 (1969) 193–209, 305–312. (The author reconstructs the Canons, the old and renewed strata of *Šarakan* hymns in the light of 130 *Šaraknoc'* manuscripts at San Lazzaro (Venice), idem.) "The issue of *Šnorhali's* authorship of *Šarakan* hymns in the light of manuscripts" (in Armenian "Šnorhalii *Šarakanneru* harazatut'ean harc'ə jeřagirneru loysi tak"), *Bazmavēp*, 1973 (3–4), 362–393, 1974, 1–2, 86–105. (The author reconstructs the hymns by Nersēs based on the analysis of the earliest preserved *Šaraknoc'* manuscripts). See also N. Ter-Mikaēlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1905). See also F. C. Conybeare, "The Hymnal of the Armenian Church," *Journal of Theological Studies* 7 (January 1906): 285–292. For the musical activity of this author see, for instance, N. Tahmizyan, *Nersēs the Gracious, Composer and Musician* [in Armenian *Nersēs Šnorhali. ergahan ew eražišt'*], Yerevan, 1973, L. Hakobyan, "Nersēs the Gracious and the art of spiritual hymnody" [in Armenian "Nersēs Šnorhalin ew hogewor orhnergutyān arvestā"], *Patma-Banasirakan handes* [*Historical-Philological Journal*], 1989, 3(133), 133–143.

For meticulous exploration, based both on collecting and precisizing previous studies and the manuscript heritage, see: Xh. Harutyunyan, "The *Šarakan* hymns by/ or ascribed to Nersēs the Gracious" (in Armenian "Nersēs Šnorhalu kam nran veragruot' *Šarakannerē*"), 927–975, followed by critical edition (by the same scholar) of *Šnorhali's* *Šarakan* hymns (*Armenian Classical Authors (Matenagirk' Hayoc')*, Volume XXI, 12<sup>th</sup> century, Nersēs Shnorhali, Book I, ed. by G. Gasparyan (Yerevan, 2018), "Introduction" and "Bibliography", 927–977, texts of *Šarakan* hymns, 978–1161. The voluminous heritage by St. Nersēs is included in the twin volumes: *Armenian Classical Authors (Matenagirk' Hayoc')*, Volume XXI, 12<sup>th</sup> century, Nersēs Shnorhali, Book I, ed. by G. Gasparyan (Yerevan, 2018) (including his Poems, Commentaries and instructions in verse, *Šarakan* hymns and Odes), and *Armenian Classical Authors (Matenagirk' Hayoc')*, Volume XXII, 12<sup>th</sup> century, Nersēs Shnorhali, Book II, ed. by G. Gasparyan (Yerevan, 2022) (including his Letters, Commentaries and editions of translations of վարք և վկայաբանություն).

4 See Michael Daniel Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by bishop Step'anos Siwnec'i* (n.p., 2004), 435–436. A possible reason for this enrichment may have been the conversion

songs to all the other Canonical Hours.<sup>5</sup> The prolonged explanatory songs are inserted into the liturgical offering, in some cases creating a process of holistic development. Finally, to dozens of odes, i.e., hymns for festal days, saturated with highly elaborated poetic, symbolic, melismatic structures and mystical visions, mostly for Matins and Vespers<sup>6</sup>, which come down to us from the mystic poet of the tenth century, Gregory of Narek, St. Nersēs the Gracious adds more than a hundred odes, extending this genre to almost all the feasts of the year.<sup>7</sup> In order to understand the extent of this reformatory activity, one must clarify the supposed function of chanting itself in the spiritual life for St. Nersēs. Observation of St. Nersēs' works gives reason to conclude that for him it was of utmost importance to retell, recite, invoke, and intone all the meanings and narratives of the day and even their interpretations. Here I will expand this issue through one aspect of his musical legacy: the aforementioned odes, a unique genre in Armenian spiritual monastic practice and mystic art. From the heritage left by St. Nersēs, I have chosen all his songs dedicated to Good Friday, not merely the odes, to present the entire liturgical composition of this day with its gradual development, and the function and place of the odes within it. Conversely, I have also sought to present his method of

---

to Christianity of the sect known as the Children of the Sun, which flourished during the time of Nersēs. The hymns of this Hour develop exalted images of Christ as the Sun of Righteousness in Christian theology. Although nominally Christian, the sectarians emphasized the cult of the Sun, rejecting the sacred mysteries of the Church, the priestly order, and apostolic authority. In his *General Epistles*, St. Nersēs issued directives to bishops on how to respond to a petition from the Children of the Sun seeking to rejoin the Church. He outlined conditions and possibilities for their conversion and acceptance. These historical facts provide a plausible basis for suggesting that he also composed the Hour of Sunrise as a positive response intended to attract and hasten their conversion, offering them a clarified understanding of the Sun and the Son of God – the true Light of the World. (Zawen Arzumanyan, *The Sunrise Hour* (in Armenian Zawen Arzumanyan, *Arewagali žamerğut'iwne*) (Ėjmiacin, 1984), (3), 42–43).

- 5 See “Regulations of the church and rituals of the houses of prayer by Lord Nersēs the Armenian Catholicos, who ordered to bring it from the holy and famous God-dwelling great Mak'enyats' monastery of angel-like holy fathers. And being completely pleased, he completed what was missing and corrected the errors, and established it as an indestructible and permanent heritage of the Armenian church, guided by the Holy Spirit, Who grants success to all good works in everyone”, in V. Hac'uni, *The History of the Armenian Prayer Office (Patmut'iwne Hayoc' atot'amatoyc'in)* (Venice, 1965), 386–387. For the critical edition of Breviary Songs, see: Nersēs Shnorhali, Book I, 1162–1198 (by Xh. Harutyunyan).
- 6 For the critical edition of his Odes and Litanies see Arminē Qyoshkorean, *Nersēs the Gracious: Odes and Litanies (Nersēs Šnorhali, Tater ew Ganjer)* (Yerevan, 1987), replaced in *Armenian Classical Authors (Matenagirk' Hayoc')*, Volume XXI, 12<sup>th</sup> century, Nersēs Shnorhali, Book I, “Introduction”, 613–659, “Bibliography”, 659–661, *Odes and Litanies*, 662–924.
- 7 We have little information about poets active in the period between Gregory's and Nersēs' works, as well as before the 10<sup>th</sup> century; only a few pieces from this early era have survived to the present day.

working through one example of the usage of metrical-musical patterns in odes. In this manner, I have tried to embrace the matter from two opposite points of observation: first, within the liturgical context of the day in its whole composition, and second, the method of working within symbolic and musical-metrical universal “material”.

Although the medieval Armenian neumes are not deciphered, we can extract information from their external structures about the ratio of musical tissues, the periodicity of repetitive structures and their intertwinement with poetic text, the divisions of musical structures and verses (which, for obvious reasons, are mostly ignored in philological studies and editions), and the method of using pattern melodies and their relationship, if any, with poetic-symbolic content. Through these examples, I aim to immerse us in the creative process of St. Nersēs, to penetrate into the backstage of this process, attempting to reconstruct a holistic portrayal of his liturgical imagination and his concept of “study” through music.

### **Forms of musically enriched worship by St. Nersēs the Gracious**

#### ***Breviary Songs dedicated to Good Friday by St. Nersēs***

The solemnity of Good Friday was gradually intensified and climaxed by the songs St. Nersēs inserted between liturgical readings<sup>8</sup>. The melody of these songs, according to the neumes, was one and the same restrained recitative pattern in the Fourth Plagal Mode, which he used for almost all his narrative songs of the Gospels. This kind of musical arrangement was presumably intended only to keep the long narrative in its “tense” body and to double its rhythmic power and poetic rhyme, reinforced by the rhyme of repetitive musical cadences. The metric pattern of these songs is also the same (8+8 syllabic structure). On this day, during the Canonical Hours, the events of Good Friday were read from the Gospels according to the hours when these events occurred, in the same sequence. At the Night Hour, they read the episodes of the Last Supper and the suffering in the Garden of Gethsemane; at Matins, they read from the Gospels what happened in the morning, the trial; in the afternoon, they read the episode of erecting the Cross and the Crucifixion; and in the evening, they read the episode of the burial of Christ.

The Šarakan hymn of the Night Hour, composed by Nersēs, covers sequentially the events that took place during the night, adding to this the worshippers’ participation through refrains: “for this, O Christ, spare us with your voluntary suffering.”<sup>9</sup> This was followed by six readings from the Gospels, each describing the events of the same

---

8 For a thorough analysis of these compositions see, F. Mesrop Čanašean, *Šarakans by St. Nersēs the Gracious*, (Venice, San Lazzaro, 1975), 67–128.

9 For the Armenian original, see *Armenian Classical Authors*, 1032–1033.

night in different ways according to the four Evangelists.<sup>10</sup> After each Gospel reading, two of the twelve candles were extinguished. Between these recurring readings, St. Nersēs inserted a linear six-part composition of his Gospel song (or six songs) with an acrostic of the Armenian alphabet, serving as a hidden ornament of their unity. Unlike the repetitive readings, the songs present the entire continuous path of Christ’s Passion throughout the day, from the Last Supper to the Crucifixion. For the most part, they are narratives, but sometimes they include instructions, explanatory passages, or interpretive expressions.<sup>11</sup> This sequence of three Psalms – a psalm verse – a song composed of six stanzas – and a Gospel is repeated six times. Each following song continues from the point where the previous narrative was interrupted (the Armenian alphabet consisted of 36 letters). In this way, all the events of Good Friday are at first simply retold and re-sung in the Night Hour, which could be considered the first level of biblical appropriation. To understand the compositional and liturgical thinking of St. Nersēs, it is also important to consider the work he did to create these songs. F. Mesrop Čanašean presents the source of a six-part song (or a composition of six songs) woven from two extensive poems by St. Nersēs: “Jesus the Son” and “The Word of Faith” (*Ban hawatoy*).<sup>12</sup> As the author points out, St. Nersēs selects separate lines from these two poems, weaves them together, arranges them in the proper order to maintain the gradual narrative of the day’s events, and modifies some lines to preserve the sequence of the alphabetic acrostic.

At the Matins of Good Friday, the ordinary sequence of morning Biblical canticle – Šarakan hymn – Litany – Prayer was followed by a structure of Psalm – Gospel (the morning trial of Christ; John 18:28–19:16) – Song by St. Nersēs – Litany – Prayer.<sup>13</sup>

At this time (of spiritual morning), the song explains the mystery of the connections between the sixth day of creation (with the narrative of the creation of humans on this day), the sixth period of spiritual time (in Arm. *dar*, where God’s sacrifice for human salvation was realized), and that of the Crucifixion, which is also reflected in the song’s title. In the last stanzas, these are followed by supplications for exaltation through Christ’s Crucifixion and illumination by its light on the day of Christ’s second coming and everlasting glorification with all the redeemed “clothed by the Cross” (*խաչազգեաց*) in

---

10 John 13:16–18:1, Luke 22:1–65, Mark 14:27–72, Matthew 26:31–56, Matthew 26:57–75, John 15:2–27. The liturgical unit’s sequence is: three Psalms, Psalm verse (the latter were repeated three times) – six stanzas from the song – Gospel with its ending formulas (exhortation followed by three Kyrie eleison-s, litany/prayer).

11 *Armenian Classical Authors*, 1034–1044.

12 See F. Mesrop Čanašean, *op. cit.*, 85–97, 112–116.

13 Kiwrețean, “Breviary”, 472, 171–172 in *Armenian Classical Authors*, 1177–1179. This sequence of *scriptural reading* (Gospel, psalm or canticle) – hymn-litany-prayer is common for a liturgical unit.

eternity. The mystery of the day was thus appropriated through this song in its threefold “expansion”, culminating in future spiritual singing. According to the medieval calendars of the feasts, this service ended with one of St. Nersēs’ odes dedicated to Good Friday. The last lines of the 8+8 structure are endowed with more melodic neumatic ending structures. The other tissue retains the same recitative pattern.<sup>14</sup>

Then, going into the Midday Hour of Good Friday, we see that St. Nersēs again incrusts songs (or parts of one song) between readings with the same aforementioned recitative-metrical pattern. The song describes Christ’s suffering on the Cross, but now each phase of the suffering is interlaced with the partaker’s prayer for salvation. Thus, after the narrative of Christ’s path to Golgotha at the Night Hour and the creation of a holistic spiritual portrayal of the mystery in the morning, the Midday song on Golgotha draws spiritual union with His sufferings as “places” of the partaker’s salvation<sup>15</sup> (Picture 1).

Here the long composition is divided into four parts, uniting the Gospels with an acrostic sentence: “THIS WORD IS BY NERSĒS.” The sequence – Psalm (with imagery of suffering in the first person, both appropriated as prophecies of Christ’s suffering and that of the believers<sup>16</sup>) – Prophets (predicting the Crucifixion) – the Epistles of Paul – Song – Gospels of the Crucifixion, with attached ending formulas of *Kyrie* etc. – is repeated four times.

The Midday Office has three Canonical Hours: the Third, the Sixth, and the Ninth. There are also two songs that draw on the images of the Crucifixion. The Third and the Ninth Hours relate to the ascent on the Cross, the Crucifixion, and the death of Christ, because according to tradition, in the third and ninth “hour” these spiritual events came to pass. The services reflect images and thoughts surrounding them. The title of the Sixth Hour is: “It is performed ‘on the sight of’ (dedicated to the mystery of) God the Father, as well as the Passions and Crucifixion of God the Son” (Kiwrețean, 191). The song by St. Nersēs consequently presents the eclipse of the sun while God was on the Cross, followed by supplications woven with images of the sun’s rays’ salvatory power and the partakers’ aspiration of burning and brightening by Divine Lightning. It draws the image of the sight, in harmony with the midday hour, without the arrows of hidden evil, as well as singing surrounded by angels. The Ninth Canonical Midday Hour is centred “on the sight of God the Son and His death, the yielding of His soul.” The song

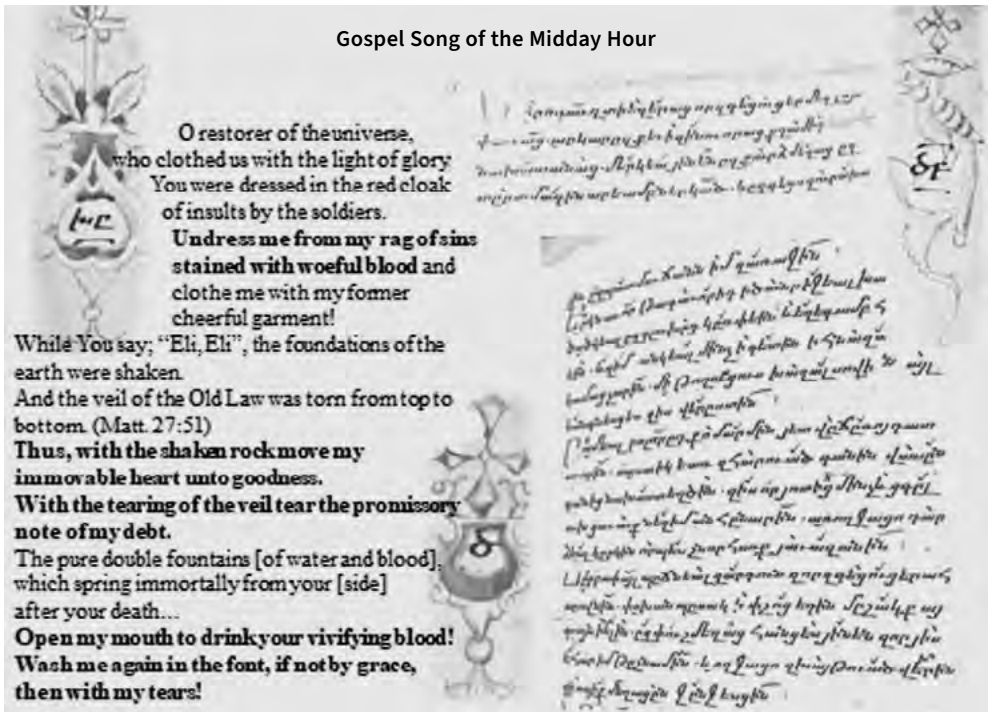
---

14 Cf. Kiwrețean, “Breviary”, 171–172, the 2<sup>nd</sup> part, 164–170.

15 See *Armenian Classical Authors*, 1045–1049, F. Mesrop Čanašean, op. cit., 118–119. The marginal illuminations are from Book of Odes, see Venice MS 1335, near the various Odes dedicated to the Cross (235v, 242r, 248r).

16 Psalm 68 with the attached refrain; line 22, psalm 87 with the refrain, lines 5–6, psalm 101 with the refrain, lines 6–7.

## Gospel Song of the Midday Hour



Picture 1

consequently reflects the images of Hell where Christ descended after His Crucifixion and death, as well as the shaking of the Earth, and the supplications attached to these images for human salvation.

*The light of day suffered with You during  
the three hours of darkness,  
It brightened up on the ninth hour, symbolic  
end of the shadow of death.  
Your torch of resplendent Light yielded Your  
spirit to the Father,  
Guide us with Your spirit as Your compa-  
nions on the way to heaven.*

*The underworld trembled and the bound  
souls were released,  
The rocks were torn by Your rock, and  
the dead were raised from their graves.  
The elements of the world wavered and  
the pillars of the Earth shook.*

*We, ordinary folk, plead with You to rank us  
with the just  
At that time, You will reveal wonders, have  
mercy on us at this time.  
Our perishable nature was restored through  
You, grant that we suffer no pain.  
In return for Your life-giving death, grant us  
life, benevolent Lord.  
We beseech You with the bandit, remember  
us on the dreadful day.*

In the medieval calendars of the feasts, these two songs are also attributed to the Third Hour of the Midday Office of Good Friday (see, for instance, Aleppo, Ms 6 (so-called *Breviary of Ošin*), 525; Matenadaran, Ms 2033, 79r).

There are preserved four Odes by St. Nersēs that reflect the mystery of Christ on the Cross in four various ways and presumably intended for various liturgical usage. In the Odes St. Nersēs inserts images, even whole scenes, after the narrative songs.

#### Four odes by St. Nersēs for Good Friday and their pattern melodies

More than any other genre of hymnody, the larger compositions of the odes and litanies for Matins and Vespers are saturated with deeply elaborated scriptural images, allusions, and synthesized symbolic pictures. Contrary to Šarakan hymns, odes are not attached to biblical canticles and, as a consequence, have much more ramified poetic tissue and narrative parts; sometimes they are endowed with mystic elements of visions and descriptions. The first Ode (according to the edition), dedicated to Good Friday by St. Nersēs, describes the mystery of Christ as the Morning Sun, the Light who adorned creation. Then it draws on the mystery of Christ (the Groom) and the Church (the Bride). The second part, the tune, is a call to the Bride to come out and receive the Groom; it also contains spiritual instructions to the spiritual body, the Church<sup>17</sup> (Picture 2 A).

The second Ode is not melismatic because of its long structures with lines of 12+12 syllables (sometimes with variations). The extended narrative describes the descent of Christ into hell and His words appealing to Adam (in Picture 2 B, a small part of it is presented).<sup>18</sup>

The melody of the third Ode is the same as that of the second Ode by St. Nersēs, dedicated to Good Friday, with the same metrical structure of 12+12 syllables. The latter also depicts the Crucifixion, thirst, and sufferings on the Cross, as well as the descent of Christ into hell after death, but this time emphasizes the emancipation of humans in hell and their ascension to heaven through this.<sup>19</sup>

---

17 For the Armenian original see Qyoškerean, Gregory of Narek, *Odes and Litanies (Tafer ew Gandzer)* (Yerevan, 1981), 74–76, tune 77–80. The marginal illuminations on the right side of II, *a* are from Matenadaran Ms 5511, Gospel, the first one (238r) is depicted near the episode of Passover, the Last Supper (Luke 22), the second one (275r) hints to the words on the same page of Gospel “Let anyone who is thirsty come to me and drink” (John 7:37).

18 For the Armenian original see Qyoškerean, op. cit., 81–85, for the variants, 86–93. On the left sight of II, *b* the marginal illumination of the scene of Christ’s Crucifixion from Ms 5511, Gospel (308r, John 19:17–18) is presented. On the right side is shown the marginal illumination depicting Christ’s appearance to Thomas after His resurrection. (310r, John 20:26–30).

19 For the Armenian original, see Qyoškerean, op. cit., 100–102, variant 103.

**Ode dedicated to Good Friday  
Communion**

A

“He has put on your purple-scarlet cloak to please your heart, open your chamber to your nephew... He left his homeland and made you and his mother his body”,  
 “Taste, brethren, of his sweetness, there is no fear for us, but the cup of pure love, members of Jesus, with his blood enrapture your heart and bear tears as fruit, eat and weep, being partakers of his death, planted with this (unflqlulhg) vine, we became the sprouts of his virgin blood, let us paint before our eyes the Cross with Christ”.

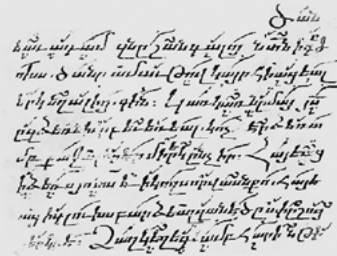


B

**Ode for Good Friday**



... Adam recognized the sign of the Lord's coming to hell,  
 He was struck with heavy shame, seized with fear.  
 Jesus extended his nailed hand to him,  
 Called him with his hand, encouraged him: “Fear not,  
 Look at my hands, my feet and my side [wounded]  
 for your sake,  
 Look at my head lifting the thorny curse  
 from earth...  
 I followed you on the path of death,  
 That you may be with me on my way of life in Paradise.



C

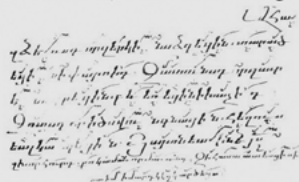
**Lamentation for Good Friday**

[Mary]  
 Behold! Your hands which spread the heavens,  
 Were stretched out on the Wood.  
 Your fingers, which wrote down the Law,  
 Were nailed to your Cross.  
 Your feet, which walked upon the sea,  
 Were forcibly tied...  
 Reveal to me, o Jesus, the mystery  
 Of your voluntary death...

[Christ]  
 O Mary, the Virgin and Mother,  
 The temple of my light,  
 Do not grow weak in your soul  
 [Apart] from my hidden mystery.  
 I revealed this [Crucifixion] previously  
 Through my prophets...  
 My death gives life to dead  
 From the beginning [of time].



The wood of my Cross  
 Transforms the wood of death into life.  
 I fall asleep in the dust of death with the dead,  
 Whom I will raise with me.  
 I am descending to the souls in hell  
 Who are in prison.  
 Adam, who is bound, I release...  
 Take him to Paradise, from where he was exiled,  
 Therefore, do not be discouraged, o Mary...



Picture 2

The fourth Ode portrays Mary's lamentation before the Cross of her Son, presenting an extensive narrative of Christ's life and His dialogue with His mother.<sup>20</sup> (Below, only a portion of this prolonged dialogue is shown in Picture 2 C.)

### The probable liturgical use of the Odes for Good Friday

According to the medieval Calendars of Feasts, the first Ode was sung during the Morning Hour. After the liturgical unit presented above (Gospel Song of the Sixth Day by St. Nersēs litany-prayer), the instruction in the Calendar of Feasts states: "And they put the cross and Gospel on the altar ... and they say the Šarakan hymn in the second plagal mode ... Litany ... and Prayer ... and the Ode 'On Friday'" (see the Breviary of Ošin, Ms Aleppo 6, p. 525; cf. also Venice, Ms 2048, 167r). Thus, the entire composition culminated and was crowned by St. Nersēs' melismatic Ode. In this latter piece, performed in the morning, Nersēs elaborates in various ways on the image of Divine Light.

Kiwrețean's neumated *Breviary* (based both on the medieval manuscript tradition and current liturgy, edited by Kiwrețean in 1898)<sup>21</sup> does not contain allusions to this song (lost in the current liturgy). However, after the structure presented above, song-litany-prayer (pp. 470–472) it refers to p. 496, indicating the possible omission of the entire Midday Hour with its readings and another song or songs by St. Nersēs interlaced within them (here presented in pp. 472–481). According to this notion, the service could proceed at once to the *Trisagion* and the Šarakan hymn (the same as mentioned above). After the Šarakan hymn, the *Breviary* instructs: "And they say either the Ode for Friday 'The Lord was thirsted' (*the third Ode by St. Nersēs the Gracious, presented above – A. T.*), or another *Ode or Šarakan hymn for the Crucifixion*."<sup>22</sup> Thus, two sources contain allusions to two different Odes (possibly in two different Hours). Variants of "The Lord Was Thirsted" were preserved in the oral tradition (although, as in the case of other odes transmitted orally, the melody is completely altered, judging by the neumes) and

---

20 For the Armenian original, see Qyoškerean, 94–99. The image on the left shows the same Ode from a musical manuscript; the miniature is placed near the scene of the Crucifixion in the Aleppo Gospel. In this case, the birds and anthropomorphic birds symbolize the resurrection of the human body through the power of the Crucifixion.

21 *The Order of Common Prayers (Kargaworutiwn hasarakac' atot'ic')* (Venice, San Lazzaro, 1898).

22 Op. cit., 497. It should be noted that, later, many other Odes of the Crucifixion, whether dedicated to Good Friday or to the Feasts of the Cross or Resurrection, were composed, as is typical for this tradition of melismatic songs. Unlike other musical genres, the lengthy festal Litanies and Odes were never canonized in the liturgy; over the centuries, numerous new Odes and Litanies for the same Feasts were created, sometimes as revised or redacted versions of earlier works.

these variants are still performed in the current liturgy. This is probably the reason for its mention in the edited *Breviary*.<sup>23</sup>

At the same time, regarding the second Ode presented above, one of the oldest preserved manuscripts (Ms. Paris 79, anno 1241) indicates in its title an affiliation with the Midday Office (357r), whereas a later source (Matenadaran, Ms. 6495, 254v, anno 1490) attributes its variant to the Evening Hour of Burial.<sup>24</sup> This indicates a diversity of performances of the Odes already in medieval times. However, it seems more probable that St. Nersēs composed them for specific points in the liturgy. Above, two songs attributed to the Third Hour of Good Friday were presented, while at the same time they describe the mysteries of the sixth and ninth hours of Friday (in everyday worship, the Ninth Midday Hour is centered “on the sight of God the Son and His death”). In this context, Christ’s descent into hell could be associated with the Midday Hour.

According to Kiwrețean’s *Breviary*, at the end of the Evening Office, after the Gospel-Trisagion-song by Nersēs, litany-prayer-Šarakan hymn – the Ode “in a lamentative voice,” preserved in oral tradition (“*Theotokos Virgin Mary*,” p. 502), is sung. This Ode reflects the lamentation of Mary. Presumably, the Ode by St. Nersēs, with its balanced dialogue between Mary and her Son and the former’s lamentation, was sung at this point as the emotional culmination of the day’s events and preceding songs.<sup>25</sup>

St. Nersēs the Gracious thus appears to be the only figure known to us who wove entire liturgical structures through various kinds of songs, crowning the service with appropriate Odes (in which sacred time and the chronological sequence of events are intertwined). He employs melodies in diverse patterns, including within the sphere of melismatic Odes.

### Pattern melodies

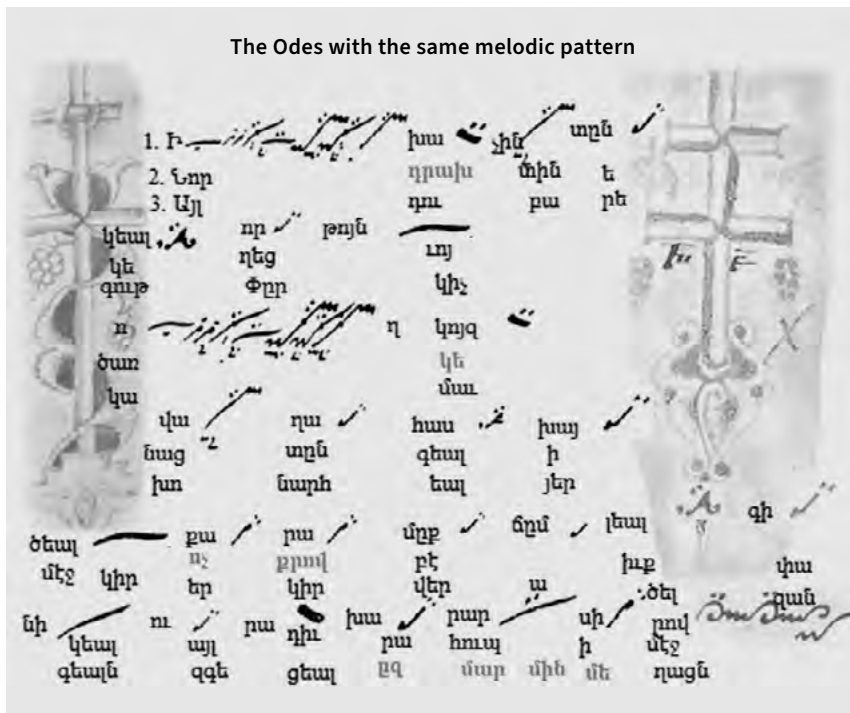
The first Ode shares its melodic pattern, judging by the neumes, with at least seven others composed for various feasts. These Odes also follow the same metrical structure (7+7 syllabic lines, sometimes with one syllable more or less). Two of them were created

---

23 There is no mention of any Ode on Midday Hour in the medieval *Calendars of the Feasts* (see, for instance, Aleppo, Ms 6, 525, cf. Matenadaran, Ms 9838, 162r, Venice, Ms 2048, 168rv, etc., Šarakan was mentioned in Matenadaran, Ms 2033, 81r, anno 1503). However, in Ms 2033 (anno 1503) the author of *Calendars of the Feasts* mentions the same Šarakan hymn both at the end of Morning (together with the Ode) during the Sixth Hour of Midday. (79r, 81r). It might be possible that two various Odes (here presented as the first and third one) could be performed in these two Canonical Hours of Good Friday, as an elegant addition to the last Gospel reading.

24 For the Armenian original and titles, see Qyoškerean, op. cit., 81, 91.

25 In the current Night Hour of Tuesday-Friday another Ode is sung, which also reflects the words of Christ on the Cross in the hours of darkness, after extinguishing the candles (“Mother, where are you?”).



Picture 3

by St. Nersēs himself (the Ode dedicated to St. Stephen the Protomartyr and the Ode dedicated to the Cross of Christ), while two others were composed by the 7<sup>th</sup>–8<sup>th</sup>-century author, Archbishop Stepʿanos Siwnecʿi. The melodies of these Odes were possibly edited by St. Nersēs, or he may have adopted the melody originally composed by Stepʿanos (Picture 3).

For the sake of clarity, the syllables of the verbal text in the first stanzas of the three Odes by St. Nersēs are placed above, below, or on the line (see 1, 2, 3), with the neumatic structures positioned between them (cf. Ms. 3503, 75r, 139v, 224r). Syllables in *italics* indicate minor variations.

Is the poetic-metrical construction the only criterion of similarity for pattern-melodies – at least in the case of St. Nersēs? One of his Odes is dedicated to the same mystery of the Cross<sup>26</sup>, with commonplace interpretive identifications of the Cross (the tree of life planted in the new paradise of the Church, the rational ark of Noah surviving the sea of sins and fiery rivers, etc.). At first glance, another Ode with the same melodic

<sup>26</sup> For the Armenian original, see “The Ode of the Cross of Christ”, Qyoshkerian, op. cit., 178–180.

pattern belongs to a quite different Canon. Yet the Proto-martyr is described as a vine stock planted with the Cross. In two manuscripts, i.e., Ms. 3503 and Venice 1335 (see *supra*), one can see in the margins this symbolic image of the Proto-martyr: the vine stock enveloping the Cross. Through this image, the likeness of the Proto-martyr to Christ in His Passion is also depicted. The image of Christ as a vine stock giving wine (Christ's blood on the Cross) is commonplace, deriving from the Gospels (cf. John 15:1). In the Ode, the Proto-martyr is portrayed as a vine, being crushed by stones (an allusion to his sufferings), which gives wine with cheerful love. Two Odes by Archbishop Stepanos Siwnec'i are likewise dedicated to the Cross. Thus, all the Odes presented with the same melody reflect the mystery of the Cross.

Here one should also consider the main point in medieval liturgical imagination – the experience that all the Christian mysteries derive from the main mystery of *Incarnation / Crucifixion / Resurrection*, and any vision in this light bears the same marks of divine revelation. In harmony with this, any song, any “new” liturgical voice in renewed or “incarnated” creation could share the same melodic arrangement, along with commonly intertwined symbols, deriving from and hinting at each other. This intertwinement of all mysteries in one main Mystery is heavily emphasized, especially in hymnody, through poetic and symbolic structures and also through images of music; for instance, through the image of a seraphim-like voice when describing the sufferings of martyrs, or joyfulness toward these sufferings, the melodies dedicated to the martyrs could be performed in the same melody as that dedicated to the Nativity. The same principle rests on the derivation of life through death and *vice versa*. There is no space here to present examples of this phenomenon, but we will try to show one of the most expressive examples of spiritual commonality of visions.

In his Odes, St. Nersēs uses some of the shades of Gregory's poetic language, being greatly influenced by his poetic structures and his method of creating symbolic tissues. From Gregory's influence also comes the use of repeated words – as if echoing poetic structures, the use of alliteration, and the more “hidden” allusions to scriptural originals within elaborated poetic tissues. The most expressive example illustrating St. Nersēs's work within the system of poetic-symbolic-musical structures, his dependence on the musical pattern in relation to the symbolism of the text, as well as the transformation of this pattern connected with the text, can be represented through the Ode for the Blessing of Water<sup>27</sup> by Gregory of Narek and its further elaborations by St. Nersēs. Again, this Ode could have been edited by St. Nersēs or, *vice versa*, taken by him from Gregory and used variously in his poetic structures.

---

27 In Armenian Church, the Baptism of Jesus is celebrated on the same day as Nativity.

**St. Gregory of Narek  
and St. Nersēs  
the Gracious**

The *Ode for the Blessing of Water* by Gregory is structured in stanzas with lines of refrain, using the word *awetis* (“good news”), with the music of each line repeating (Picture 4 A)<sup>28</sup>. These stanzas alternate with stanzas of

antiphonal responses. These antiphonal responses or tunes are mystical allusions to the first ones, saturated with symbolic, ornamental adjectives and expressions. These units of the tunes are mostly composed of a single compound word, which is untranslatable; each unit consists of four syllables, and one line is made up of two such units.<sup>29</sup> Below, an excerpt from this *stanza-antiphon* is presented.

*Gregory of Narek, Ode for the Blessing of Water*<sup>30</sup>  
*Good news to the house of Adam...*  
*Good news to...*  
*the Law has been fulfilled today...*

*Good news to trees, blossoms,  
Antiphon. In full bloom, leafy branches,  
Beautiful in color, fruitful,  
Pleasing to the eye, sweet in taste,  
Delightful in fragrance...*

Each of these antiphonal adjectives or expressions has the same repeated musical motive, judging by the neumes. Part of this neumatic structure is also typical for half cadences, as well as for the line endings of Festal litanies (Picture 4 B). These formative structures were thus “condensed” into repeated *vocative* motives.

Only the first and last lines of the antiphons differ (the first lines also begin with “*Good News*”). These lines share the melody of the main stanza’s line, divided into two marginal lines of the antiphon. Through this division, the central neum is doubled. Within these marginal lines are incrustated antiphonal adjectives, in such a way that the antiphon is intertwined with the main stanza (Picture 4 C). The antiphonal parts were probably performed by a group, whereas the melismatic stanzas of “*Good News*” were performed by a soloist. The latter conveys the melody to the group, also performing the first lines of the tunes, and joins the group on the last lines of the tunes. It seems to have been performed in such a catenary way.

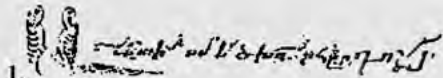
---

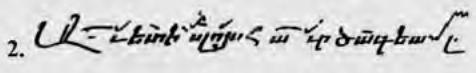
28 For the neumatic and poetic structure of this Ode, see also A. Tamrazyan, “Some Compositional Features within Symbolic Images in the Odes by Gregory of Narek” (“Xorhrdapatkeri kertman oroš aňanjnahatkuťyunner Grigor Narekac’u taťerum”), Banber Matenadarani, vol. 23 (2019), 114–129.


29 See A. Terian, *The festal works of St. Gregory of Narek, Annotated translation of the Odes, Litanies, and Encomia* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2016), 3.

30 For the English translation, see A. Terian, op. cit., 3–7.

A The first stanza (Matenadaran, Ms 3503, 15v-17r)

1.  *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*


2.  *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

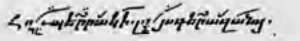
3.  *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*


The neumes of the main stanzas

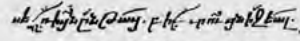


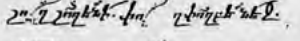
B The first antiphon

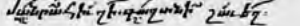
 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

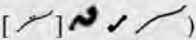
 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*


 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

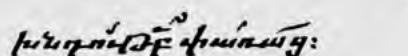
Repeated neume group in the

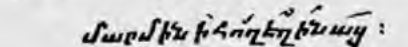
Antiphons. 

The neumes of line-endings in the

Litanies (cf. supra [])


 *Գողթնաբանականաց:*

 *Խնդրեալք փառաց:*

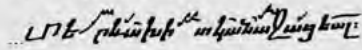
 *Մարմին Իհողեղենաց:*

C Antiphon

The Beginning of the first stanza

 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

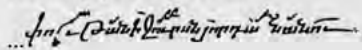
The ending of the first stanza

 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

The beginning of the second stanza


 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*


The ending of the second stanza


 *Երևանի քաղաքի քաղաքացիք զարեւմտեաց:*

etc.

Beginning and ending neume structures of antiphons

a. 

b. 

Repeated 

Picture 4

## The pattern melody in the various compositions

This composition is used several times in various Odes by St. Nersēs. The *Ode for the Resurrection*, sung after the Resurrection Gospel, has the same metrical structure, i.e., 7+8 for stanzas (in the case of St. Nersēs' Ode, the first part) and 8 syllables for tunes (the second part of St. Nersēs' Ode), although the verbal text of the tunes does not consist of 4+4 divisions. The first part of the Ode contains the same symbolic vegetative imagery, with the same symbolic allusion to the revival of human nature. (cf. MS 3506, 164r-v)

<i>A New bright flower was revealed today in a new fragrant garden: Variegated souls are renewed in green...</i>	<i>(He trumpets with sweet voice to women); Tune The crucified Lord has risen Why do you mourn for the Living One? He destroyed the gates of hell.</i>
--	--

However, in this Ode the stanzas and their antiphons are not intertwined. The first part of the song, saturated with the mystical language presented above, like Gregory of Narek's visions of spiritual nature, shares the melody of his odd stanzas. The poetic tissue of the second part changes; it simply narrates the revelation of the angel to the women and the annunciation of Christ's Resurrection. In the direct speech of the angel, the music changes: St. Nersēs uses the melody of Narekac'i's tunes, thus creating from these patterns a two-part action, with a turning point in the central section of Gabriel's trumpeting (Picture 5).

## The Ode of Nativity

In another Ode dedicated to the eighth day of Nativity, the stanzas and the antiphons/tunes again alternate with their appropriate patterns; they are interlaced with the first and last lines in much the same manner. One could assume that the parts of *Good News* in Gregory of Narek's Ode were probably added by St. Nersēs between Gregory's mystical tissues of antiphons.<sup>31</sup> This Ode by St. Nersēs also begins each line with the same initial word, in this case, "Today", whereas the tunes are connected with the direct speeches of characters (as in the previous Ode), linked to the mystery of the day. These have a special mystical and profound importance. Sometimes they also include expressions and adjectives concerning Christ's power and Incarnation, woven from Gospel passages and expanded in their imaginary speeches. In this way, in this composition, direct speeches were selected from the tissues of narrative stanzas.

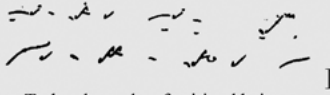
---

<sup>31</sup> See Qyoškerean, p. 254. In some manuscripts the entire Ode was ascribed to Nersēs the Gracious (cf. Matenadaran, Ms 7785, 16rv, the note on the bottom of page), there is only the part of the Good news in Matenadaran Ms 424 (op. cit.).

## Ode for the Nativity

### The main stanzas

[The neume structure of each line, Ms 3503, 44r-46r



a. Today the ranks of spiritual beings  
Rejoice over the salvation of earthly beings.  
Today old Adam rejoices  
Being restored by the new Adam  
Today the first Virgin rejoices  
For God was born of the second Virgin.  
Today the hosts of immortal beings descended  
To bring Good news to mortal beings.

b. Today the house of Abraham rejoices  
For the birth of the Son bearing Good News  
Today the ranks of patriarchs rejoice...  
Today the hosts of prophets rejoice  
Seeing what has been prophesied.  
Today the lyre of David trumpets;  
—We found him in the house of Ephrathah (cf. Psalm 131:6).  
Today great Isaiah says;  
—The Virgin gave birth to God with us” (cf. Isaiah 7:14)  
Today Micah says in the cave;  
—The Lord will be born in Bethlehem (cf. Micah 5, Nahum 3)  
Today the calling voice rejoices (cf. Matth. 3:3 [Mark 1:2-3, Luke 3:4-6], and Isa 40:3)  
As once in the womb (of his mother, cf. Luke 1:41-42)  
Today the great Forerunner exults,  
Seeing God coming

c. Today the innocent One is baptised,  
To cleanse the sinners,  
Today the Creator is ordained  
With modesty by the creature.  
Today the dove-like Spirit  
Descended to witness to his Coexistent.  
Today the closed doors are opened  
And God, the Ancient of Days is revealed.

d. Today he went to the wilderness through the Holy Spirit  
To be tempted by the tempter...  
Today, due to the forty-day fast  
He raised the one who fell by eating.  
Today we humans rejoice,  
For he trampled on the first serpent.  
Today we celebrate with joyfulness  
The day of Good News of freedom.  
Today we believers gather,  
To give the Saviour eternal glory.<sup>1</sup>

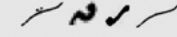
<sup>1</sup> For the Armenian original, see Qyoškercan, pp. 55-60.

## Tunes/antiphons

[The neume structure of first and last lines of the tunes



[The neume structure of the unites of middle part



a. [tune] [neume]

a. Today the archangel calls;

— Rejoice and exult [neume]  
You ranks of blessed [neume], chosen  
shepherds' [neume] etc.,  
Today your salvation is born  
In the town of David, in Bethlehem,  
The Lord and anointed Only Begotten of the Father,  
Haste to the cave, the likeness of heaven,  
To see the Good shepherd (cf. John 10:11-18),  
Who comes to fulfill the number of a hundred (cf. Matth. 18:1-14, Luke 15:3-7),  
Who descended to find the deluded ones,  
We sing to Him—Glory in the heights! (Luke 2:14)

b. [tune] Today he calls from the wilderness  
—Good News to you, who are from the descent of Adam  
The Lord, the Mighty One comes with power...  
The kingdom of heaven is near,  
Prepare the path in your souls.  
For the heavenly King  
The mountains and hills bowed down,  
The depths of abysses will be fulfilled high,  
And you exult! The river Jordan!  
Why are you[r streams] backing up in awe,  
Speedily haste from there to the same flow  
To clap with your hands!  
Play joyfully with your abundant streams!  
And coming forward with waves from the depths,  
Bow down to your Creator!  
The Divine Fire comes to be baptized  
Washing away the sins of Adam  
He crushes the dragon's head in you[r waters].

c. [tune] Today the Father sounded from heaven  
—This is my beloved Son (Matth. 3:17 [Mark 1:11, ], Luke 3:22)  
The Son, the Birth and the Ray,  
Light from Light, Life from Life,  
Wisdom and power,  
The Beginning of Beginnings beyond time,  
Co-creator and coexistent,  
Of one nature, not divided,  
Descending from Me [though] not distant,  
Receiving body [though] not changed.  
Listen to Him, you sons of men,  
He is the path of truth,  
Ascent with Him to Me, to heaven!

Picture 5

The structure of Nersēs' ode is like a theatrical action. The first stanza represents the mystery of the day; the first tune or antiphon again represents the announcement of Gabriel to humans. The second narrative stanza lists patriarchs and prophets exulting over the Nativity; the tune depicts the supposed announcement and exhortations by John the Baptist to the human race, as well as words to the waters of the Jordan to venerate the Lord. The third stanza depicts the Baptism in the waters of the Jordan; the last tune is a glorification of Christ's Incarnation in various expressions. In the last stanza, the ode expands on the ode by Gregory of Narek, going up to the fasting and temptation of Christ in the wilderness. Contrary to St. Gregory's ode, this ode's odd stanzas consist of an 8+8 syllabic structure, whereas St. Gregory's ode consists of a 7+8 syllabic structure. Regarding tunes, the metrical structure is the same. Sometimes there are narrative lines; sometimes, as in Gregory's ode, their verbal text is also divided into a 4+4 syllabic structure (cf. "loys i lu-soy, keanq i ke-nac, i-mas-tu-t'iwn ew zo-ru-t'iwn").

In this manner, St. Nersēs creates a new ode to expand the celebration of the Theophany also for the eighth day (according to titles in older preserved manuscripts). In the second stanza, which is dedicated to the desires and expectations for the Messiah by patriarchs and prophets, their predictions are also presented (lines 28–33), though without highlighting these commonplaces as direct ones through the change of melody; they are interlaced in the tissue of the main stanza's melody. But the imagined speech of the last and greatest prophet, John the Baptist, is presented in tune as direct speech, as the culmination and fulfillment of all expectations.

### **The importance of neumatic structures for restoring the text**

This example is representative of the importance of observing neumatic structures for a better understanding of the exact divisions of the text. In the edition of Nersēs' odes, the division of *stanza-tunes* differs.<sup>32</sup> (Cf. Picture 5). The editor presents it as an ode with three tunes. In fact, the ode is composed as a stanza-tune in a repeated structure, and here these intertwined tunes do not have marginal notes in the manuscript. (Mostly, tunes of odes are not interlaced with stanzas but are attached to the odes as more or less holistic, autonomous compositions, which mostly, but not always, have more syllabic tissues. They have marks of p'(ox) in the margins).

The editor presents the first 19 lines as the entire stanza. In fact, these include a stanza-tune structure with the direct speech of Gabriel. The following 36 lines (20–55) are presented as the first tune, whereas they include, according to the neumatic structure, the second stanza (lines 20–37) and a second tune (lines 38–56). The lines 57–77,

---

<sup>32</sup> See Qyoškerean, *op. cit.*, 55–60.

include the structure of the third stanza (lines 57–64) and its tune (lines 65–77). The lines 78–85, include the conclusive stanza without a tune.

### Ode Dedicated to the Patriarchs

Finally, St. Nersēs uses this pattern for the antiphon or tune of the *Ode Dedicated to the Patriarchs*<sup>33</sup> (cf. Matenadaran Ms 3503, 276v-277r). As mentioned, the odes are followed by tunes or antiphons, mostly as more or less independent poetic compositions. This tune is divided into two compositions.

The first one (in the edition this division is not reflected) is an appeal to Christ, to the Wine of His Wisdom, and so on. The second one, through various subtle synthesized allusions, describes the mystical waters of the Holy Spirit (allusions to John 4:14; 7:37–39; Rev. 21:6; 22:17) and the Patriarchs as rational rivers of the Holy City and as trees planted along these waters (allusion to Psalm 46:4)<sup>34</sup>, Psalm 92 (93):3–4, Psalm 1:3, see below). Images of waters from the Psalms and other prophetic visions, elaborated symbolically by St. Nersēs, are also among the readings of the day. Both parts of the antiphon consist of lines of eight syllables. The music changes with the words of David or, more precisely, with words revealed in the mystery of the Trinity. Thus, even though the mystery of the day differs, the symbolic image of divine waters is shared with the *Odes Dedicated to the Baptism* (in the Armenian Church, the Baptism of Jesus is celebrated on the same day as the Nativity). Here, St. Nersēs uses the same pattern as in the *Odes of Incarnation and Resurrection*, which reveal the same mystery of the revival of human nature (cf. Ms 3503, 276v–277r, Picture 6). In this manner, St. Nersēs works on the musical-poetic material. Neumatic structures help not only to restore the extent of melismatic thickness but also the exact structure of the ode.

### Conclusion

Within the mystery of the liturgical day, St. Nersēs created entire liturgical structures, sometimes following the path of gradual appropriation of the mystery through various levels of elaboration of both musical and verbal texts. They embrace various interpretive, imaginative, and musical strata: from a simple universal pattern of recitation to melismatic exaltations, and from a simple retelling to elaborated symbolic images. Melodic patterns in these layers have a special significance. St. Nersēs the Gracious created a whole stratum in worship – many compositions of multi-stanzaic Breviary songs for various Hours between scriptural texts, with the same repeated recitative-metrical pattern, considered thus as

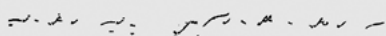
---

<sup>33</sup> For the Armenian original, see Qyoškerean, op. cit., 213–214, for the Ode, see 210–212.

<sup>34</sup> Cf. NIV “The streams of God are filled with water”.

### The first part

*The neume structure of lines*

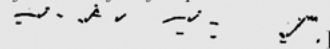


O Jesus, You pour the wine of wisdom  
Into the revived souls...  
Blissful Light risen from the Sun,  
Shone in the world through teachers (of doctrine).  
In such way that the sea and the whole earth  
Were filled with the knowledge of the Lord (Is 11:9,  
Hab. 2:14).

\*cf. Psalm 92:3-4. "The seas have lifted up, Lord [Arm. lifted up to the Lord], the seas have lifted up their voice; the seas have lifted up their pounding waves. Mightier than the thunder of the great waters, mightier than the breakers of the sea—the LORD on high is mighty"

### The second part

*[The neume structure of the first line, cf. the beginning of the lines of the first part.*



#### David sings: \_ The rivers of God

Are abundant with water [neume] through the  
gushing forth of the Spirit [neume]. (Psalm  
46:4).

In like manner [neume] the rivers rose [neume]

From the plenitude of waters [neume] etc.] voices of  
heralds (Psalm 92 [93]: 3-4).\*

The flow of these rational rivers

Make the holy city glad. (cf. Psalm 46: 4-5)

Come, recipients of the water of life,

Those planted in the court of God, (cf. Psalm 92:13)

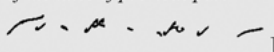
Assembled in unity with us the planters,

We observe the feast in the house of the Lord.

We intone in unison with the fathers,

#### "Glory" to the co-equal Trinity.

*[The neume structure of the last line, cf. the second part of the lines of previous part*



Picture 6

a more precise, universal form for appropriation and remembrance of the mystery. In melismatic odes, metrical-melodic structures, "wandering" images, and mysteries are also intertwined. St. Nersēs uses universal liturgical metrical-musical "material", elaborating and expanding it in various ways. In various kinds of hymnody, St. Nersēs reflects the entire "volume" of the multilayered mystery with an extension of its plaits, creating whole compositions. In their "pervasive" body, the songs include all the material that had to be learned during the day. It had to be inserted into the unchangeable sacral space of ritual, word, and rhythm, repeated from year to year, and thus elaborated more deeply in the souls of partakers as an inseparable stamp, and among partakers as one sacral body of liturgy. Spiritual chants become like magical mirrors in the "incorporeal rational temple" of mysteries, located in various parts and "edges", which expand the space of the temple many times in their reflections and at the same time create new shades in new angles of light.

Svētais Nersess Šnorali ir ārkārtīgi svarīga figūra viduslaiku Armēnijas kultūrā un garīgumā. Viņš bija nodarbināts ne tikai garīgo traktātu, bet arī liturģisko kompozīciju sacerēšanas jomā, pārvēršot dienas laiku par visaptverošu liturģijas telpu. Šajā rakstā ir izanalizēta liturģiskās dienas struktūra un tiek aplūkoti visi žanri, ko Svētais Nersess radījis Lielās piektdienas dievkalpojuma praksei. Šnorali lūkoja radīt Lielās piektdienas holistisko redzējumu un padarīt odu par dievkalpojuma kulmināciju. Viņš sacerēja naratīvu un lūgšanas un radīja piemērotus tēlus, kā arī sniedza to interpretācijas un skaidrojumus. Melismātiskais paņēmiens ar garo monologu un dialogu palīdzību kalpoja mistisko sižetu jeb dramatisko ainu jēgas izteikšanai. Melismātiskā “Stundas oda” tika sagatavota uz Breviāra dziesmu tekstu bāzes. Muzikālā tekstā Nersess izmantoja plašu ekspresīvo paņēmienu spektru, sākot ar vienkāršu, askētisku un didaktisku recitāciju līdz eksaltētai melismātiskai izpaušmei odās, kurās tēli pakāpeniski izvēršas caur ornamentālām pasāžām. Viņš ieviesa vienu un to pašu metrisko recitācijas modeli (dažkārt ar melodiskākiem nobeigumiem) naratīvās Breviāra dziesmās. Šie nemainīgie modeļi šķita Nersesam ārkārtīgi svarīgi, jo veicināja to satura veiksmīgu apgūšanu un vieglu iegaumēšanu. Breviāra dziesmas ir iekļautas Lielās piektdienas liturģijā, lai radītu holistiskas attīstības procesu no vienkāršas notikuma atstāstīšanas līdz tā skaidrojumam un emocionālajam papildījumam. Lielās piektdienas mistērija ir izteikta Svētā Nersesa odās daudzveidīgi: šeit figurē smalki izstrādātie simboliskie tēli, kā arī dialogs starp Evaņģēlija varoņiem, monologs un parafrāzes, kas tapa uz Bībeles sižetu bāzes (piemēram, odās, kas ir veltītas Lielās piektdienas notikumam, Jēzus, nokāpis ellē, uzrunā Ādamu un Marija, kas stāv krusta pakājē, sarunājas ar savu krustā sisto Dēlu). Nersesa daiļradē savijas kopā simboliskie, muzikālie un dzejas elementi. Ņemot vērā (a) neimatisko struktūru odās un tās saistību ar poētisko formu, (b) kopīgās struktūras klātbūtni odās un (c) variāciju iespēju, pētījums palīdz izprast šo elementu sadarbošanās loģiku Nersesa daiļradē.



© 2025, Arusyak Tamrazyan, University of Latvia

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

# INESE DĀVIDSONE

## MAGĪSKAIS REĀLISMS KĀ IDENTITĀTES REKONSTRUĒŠANAS UN PRETESTĪBAS INSTRUMENTS

Šis pētījums analizē maģiskā reālisma izmantojumu mūsdienu islāma sieviešu literatūrā kā naratīvu un ideoloģisku instrumentu, kas ļauj problematizēt un pārformulēt dzimtes, identitātes un varas diskursus. Maģiskais reālisms šeit nav tikai estētiska izvēle, bet ir kultūras pretestības forma, caur kuru musulmaņu autores rekonstruē sievišķo subjektivitāti un artikulē marginalizētas pieredzes.

Empīriskais analīzes korpuss sastāv no trīs literārajiem darbiem: *Raja Alem* romāna *Fatma*, *Sara Suleri* autobiogrāfiskās prozas *Meatless Days* un *Fatima Mernissi* memuāra *Dreams of Trespass*. Šajos tekstos maģiskais reālisms tiek izmantots, lai destabilizētu lineāru laika izjūtu, izgaismotu ķermenisko un simbolisko telpu un pārveidotu tradicionālos dzimtes režīmus. Īpaša uzmanība vērsta uz sapņiem, mītiskiem tēliem un simboliskiem objektiem, kas iemieso pretošanās un pašnoteikšanās potenciālu.

Teorētiskā pieeja balstīta Žerāra Ženē (*Gérard Genette*) naratīvā laika teorijā un Dorita Kona (*Dorrit Cohn*) fikcionalitātes konceptos, analizējot, kā naratīvā struktūra un balss dinamika veido alternatīvus realitātes režīmus. Metodoloģiski tiek izmantota kontekstuālā un tekstuālā analīze, apvienojot postkoloniālo, feministisko un naratoloģisko perspektīvu.

Pētījuma rezultāti apliecina, ka maģiskais reālisms islāma sieviešu rakstniecībā funkcionē kā nozīmīgs literārs un kultūrpolitisks resurss, kas ne tikai paplašina žanra robežas ārpus Latīņamerikas konteksta<sup>1</sup>, bet arī rada telpu identitātes transformācijai un naratīvai pretestībai patriarhālām struktūrām.

**Atslēgvārdi:** maģiskais reālisms, feminisms, postkoloniālisms, islāma literatūra, identitāte, naratīvā teorija.

---

1 Maģiskais reālisms, kura teorētiskā izpratne lielā mērā attīstījies Latīņamerikas literatūrā, šajā pētījumā tiek skatīts nevis kā reģionāli ierobežots, bet kā transkultūrāls naratīva režīms, kas ir lokāli adaptēts mūsdienu islāma pasaules literatūrā.

## levads

Maģiskais reālisms kā viens no visaptverošākajiem un daudzdimensionālākajiem literārajiem naratīva režīmiem ir nostiprinājies kā efektīvs paņēmiens, kas ļauj rakstniekiem reflektēt par kolektīvo atmiņu, vēsturisko traumu un identitātes pārrakstīšanu. Šī žanra iezīme – racionālās realitātes sapludināšana ar pārdabisko, simbolisko un mītisko – sniedz iespēju izaicināt dominējošās epistemoloģijas un kultūru hierarhijas, īpaši gadījumos, kad runa ir par marginalizētām grupām. Kā norāda Vendija B. Fērisa (*Wendy B. Faris*), šāda stāstījuma forma “sapludina dažādus laikus un telpas, lai apšaubītu mūsdienu sabiedrības pieņēmumus par dzimumu, dzimumu ideoloģiju un feminisma jautājumiem”<sup>2</sup>.

Šis raksts pievēršas maģiskā reālisma izmantojumam mūsdienu islāma pasaules literatūrā, koncentrējoties uz sievietēm–autorēm, kuras caur šo žanru pārkonstruē dzimuma, varas un identitātes attiecības. Centrālais pētnieciskais jautājums ir: kā maģiskais reālisms kalpo par literāru instrumentu islāma kultūras autorēm, lai radītu alternatīvus sievietes identitātes naratīvus un pretošanās stratēģijas patriarhālai ideoloģijai?

Darba metodoloģija balstās uz divām savstarpēji papildinošām pieejām – kontekstuālo un tekstuālo analīzi. Tekstu lasījums tiek veikts, izmantojot kvalitatīvo naratīva analīzi, īpašu uzmanību pievēršot Žerāra Ženē (*Gérard Genette*) naratīvā laika struktūrām un Doritas Konas (*Dorrit Cohn*) fikcionalitātes teorijai. Analīzes centrā atrodas pārdabisko elementu funkcionalitāte un to loma sievietes pieredzes reprezentācijā.

Empīriskais korpuss ietver trīs darbus – *Raja Alem* (*Fatma: A Novel of Arabia*, 2011), *Sara Suleri* (*Meatless Days*, 1987) un *Fatima Mernissi* (*Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, 1995) –, kas ilustrē maģiskā reālisma izmantojumu sievietes identitātes pārkārtošanā, atsedzot vienlaikus sociālās traumas, dzimuma režīmus un telpiskās izolācijas struktūras. Šie teksti tiek aplūkoti nevis kā fantāzijas izpaušmes, bet kā kultūrpolitiski dokumenti, kuros maģiskais reālisms kļūst par epistemoloģisku un poētisku līdzekli, ar ko demontēt normatīvās realitātes struktūras.

Šajā pētījumā intuitīvais un poētiskais tiek aplūkoti kā kultūras un diskursa konstrukcijas, nevis bioloģiski noteiktas īpašības. Šāds pretstatījums tiek izmantots kā analītisks ietvars, lai parādītu, kā tekstos tiek apstrīdētas dominējošās epistemoloģijas un piedāvāti alternatīvi subjektivitātes modeļi, kas bieži saistīti ar marginalizētu pieredzi.

---

2 Wendy B. Faris, *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2004), 7.

## Maģiskais reālisms kā globāls fenomens

### Žanra definīcijas problēmas

Maģiskais reālisms ir viens no visneviendabīgākajiem literārajiem jēdzieniem pēdējā gadsimta akadēmiskajā diskusijā. To definē gan kā naratīva režīmu, gan literāro žanru, gan kā estētisku izteiksmes formu. Šī daudznozīmība ir izraisījusi jēdziena konceptuālu nestabilitāti. Kā uzsver Francs Rohs (*Franz Roh*), kas 1925. gadā ieviesa jēdzienu mākslā, tas “ietver neskaidrību un sarežģītību, tas raisa strīdus un neskaidrības, tajā pašā laikā ietverot sevī kultūras un intelektuālās problēmas”<sup>3</sup>.

Arī akadēmiski interpretējot šo jēdzienu, pastāv liela daudzveidība. Piemēram, Vendija B. Fērisa to dēvē nevis par konkrētu žanru, bet kā “noderīgu, lai aprakstītu pasaules tendenci”<sup>4</sup>. Savukārt Amarilla Šanadī (*Amaryll Chanady*) atsakās pieņemt šo jēdzienu kā žanru, uzskatot to par naratīva režīmu, kur galvenā atšķirība ir saistīta ar lasītāja uztveri un naratīva stratēģiju robežām<sup>5</sup>. Anne K. Hēgerfelte (*Anne C. Hegerfeldt*) norāda, ka maģiskais reālisms sniedz iespēju pārdefinēt dominējošās estētiskās un ideoloģiskās struktūras, īpaši postkoloniālajā kontekstā: “Maģiskais reālisms ir ticis uzskatīts par postkoloniālo rakstnieku veidu, jo tas viņiem nodrošināja līdzekli, lai stātos pretī dominējošajam Rietumu skatījumam.”<sup>6</sup>

Šādas dažādas pieejas norāda, ka maģiskais reālisms nav nedz homogēns, nedz stabils koncepts. Tieši šī daudznozīmība padara to par īpaši piemērotu instrumentu kultūras robežu, identitāšu un varas struktūru dekonstrukcijai.

### Vēsturiskā attīstība: no Roha līdz Rušdi

Terminu “maģiskais reālisms” 1925. gadā ieviesa vācu mākslas kritiķis Francs Rohs, kurš to lietoja darbā *Nach-Expressionismus: Magischer Realismus* kā raksturojumu jaunai postekspresionisma mākslas virzībai Eiropā<sup>7</sup>. Rohs jēdzienu izmantoja, lai apzīmētu realitāti, kas tiek attēlota ar hiperreālistisku precizitāti, vienlaikus saglabājot kaut ko neizskaidrojami noslēpumainu. Viņa koncepcijā maģiskais nebija pārdabiskais, bet gan “noslēpumainais ikdienišķajā”. Maģiskais reālisms literatūrā attīstījās kā atpazīstama globāla estētika, īpaši Latīņamerikas buma laikā 20. gadsimta vidū. Gabriela Garsijas Markesa (*Gabriel García Márquez*) romāns “Simts vientulības gadi” kļuva par žanra

---

3 Franz Roh, *Nach-Expressionismus: Magischer Realismus – Probleme der neuesten europäischen Malerei* (Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1925), 15–17.

4 Wendy B. Faris, op. cit., 1.

5 Amaryll Chanady, *Magical Realism and the Fantastic: Resolved Versus Unresolved Antinomy* (New York: Garland, 1985), 10–12.

6 Anne C. Hegerfeldt, *Lies That Tell the Truth: Magic Realism Seen Through Contemporary Fiction from Britain* (Amsterdam / New York: Rodopi, 2005), 13.

7 Franz Roh, op. cit., 15–17.

kanonisku piemēru, kur pārdabiskais saplūst ar ikdienišķo<sup>8</sup>, atspoguļojot Kolumbijas kultūras un politiskās spriedzes caur mītisku dzimtas vēstījumu.

Tādējādi Latīņamerikas maģiskais reālisms veidoja savu žanra redakciju, kas ietekmēja rakstniekus arī ārpus kontinenta. Starp tiem īpaši nozīmīgs ir Salmans Rušdi (*Salman Rushdie*), kurš parādīja, kā maģiskais reālisms var tikt izmantots transkultūrālā un postkoloniālā kontekstā. “Maģiskais reālisms nav tikai iedoma... Fabula, sirreāls stāsts ir tikai vēl viens veids par patiesības atklāšanu.”<sup>9</sup>

Salmanam Rušdi maģiskais reālisms romānos “Pusnakts bērni” (*Midnight's Children*, 1981) un “Sātaniskās vārsmas” (*The Satanic Verses*, 1988) kalpo kā postkoloniāla stratēģija, kas apvieno mitoloģiju, islāma tradīcijas un koloniālo mantojumu, rekonstruējot identitāti un apšaubot imperiālos naratīvus. Žanra attīstība no Roha mākslas teorijas līdz Rušdi praksē apliecina tā elastību un spēju pretoties dominējošām zināšanu struktūrām.

### Postkoloniālā perspektīva maģiskajā reālismā

Maģiskais reālisms nav tikai estētiska forma, bet arī postkoloniāls diskurss, kas izaicina Rietumu hegemoniju un rekonstruē marginalizēto balsu telpu. Tas veido naratīvus, kuros iespējama plurāla realitātes uztvere, pārkāpjot robežas starp racionālo un intuitīvo, centru un perifēriju. Stīvens Slemons uzsver, ka “Burvju reālisma autori piesavinās dominējošo Rietumu reālisma žanru, pēc tam to grauj, pievienojot savu reālās pasaules pieredzi kā maģiskus elementus, kas izjauc hierarhijas”<sup>10</sup>. Līdzīgā skatījumā Megija Anna Bovere (*Maggie Ann Bowers*) norāda: “Feminisms mēģina decentrēt patriarhātu, maģiskais reālisms decentrē reālismu, un postkoloniālisms to pašu dara ar kolonizatoru valdīšanu.”<sup>11</sup>

Šāds žanra potenciāls ļauj ne tikai paplašināt realitātes robežas, bet pārformulēt tās struktūru, pievienojot izslēgtas identitātes un pieredzes. Kristofers Vorns (*Christopher Warnes*) šo spēju raksturo kā spēju darboties “ticības režīmā”: “Maģiskais reālisms reaģē uz cēloņsakarības noteikumiem [...] un to var analizēt kā ticības balstītu vai irreverento režīmu.”<sup>12</sup>

Šis skatījums ir īpaši noderīgs, analizējot islāma un citu, nevis Rietumu kultūru autoru darbus, kur mītiskais un reliģiskais saplūst ar ikdienas pieredzi, veidojot literāro pretestību. Tādējādi maģiskais reālisms postkoloniālajā kontekstā kļūst par dekolonizācijas stratēģiju, kas rekonstruē subjekta pozīciju literatūrā.

---

8 Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967).

9 Salman Rushdie, *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights* (New York: Random House, 2015), 9.

10 Stephen Slemon, op. cit., 9–24.

11 Maggie Ann Bowers, *Magic(al) Realism* (London / New York: Routledge, 2004), 72.

12 Christopher Warnes, *Magical Realism and the Postcolonial Novel* (London / New York: Palgrave Macmillan, 2009), 30.

## Maģiskā un reālā līdzsvars naratīvā: saskares punkti un spriedzes struktūra

### Maģiskais un reālais: konflikts vai saskares punkts

Maģiskais reālisms pieder pie literatūras stiliem, kuros robeža starp realitāti un pārdabisko tiek apzināti izdzēsta. Šī robežu izplūšana ir žanra centrālais mehānisms – brīdis, kur maģiskais kļūst par stāstījuma iekšēju loģiku, nevis izņēmumu. “Kad pasakainais un patiesais saplūst, veidojot noslēpumainu Vīsumu, kurā sapludināti dažādi laiki un telpas kopā, lai apšaubītu mūsdienu sabiedrības pieņēmumus par dzimumu, dzimumu ideoloģiju un feminisma jautājumiem.”<sup>13</sup>

Šāda stāstījuma veida būtiskā īpašība ir tā spēja vienlaikus uzturēt spriegumu starp iespējamo un neiespējamo, neatņemot stāstam ticamības izjūtu. Kā norāda Anne K. Hēgerfelte: “Lasītājs var vilcināties (vienā vai otrā punktā) starp divām pretrunīgām notikumu izpratnēm – un līdz ar to piedzīvo dažas nemierinošas šaubas.”<sup>14</sup> Maģiskais elements šeit darbojas nevis kā mīts vai alegorija, bet kā reālistiska realitātes versija, ko akceptē gan tēli, gan lasītājs. Tāpēc tas neizjauc, bet paplašina reālisma robežas. “Maģiskais reālisms piedāvā alternatīvas pieejas realitātei Rietumu filozofijai.”<sup>15</sup>

Maģiskajā reālismā pārdabiskais tiek organiski integrēts reālajā, veidojot vienotu naratīvu, kur tā klātbūtne tiek uztverta kā pašsaprotama. Šī “nejautāšana”<sup>16</sup> paplašina realitātes robežas, un maģiskie elementi atklāj apslēptas sabiedriskas struktūras un marginalizētas pieredzes. Tie kļūst par simboliskām struktūrām, kas pārvērš atmiņas emocionālā patiesībā, piedāvājot alternatīvu realitāti, kur emocijas un simboli ir līdzvērtīgi faktiem.

## Ženē, Kona un naratīva struktūras

Maģiskā reālisma izpratnei nepieciešama strukturāla pieeja, kas balstās Žerāra Ženē un Doritas Konas naratoloģijas teorijās. Ženē izšķir trīs naratīva līmeņus – stāstu (*histoire*), naratīvu (*récit*) un naratīvo aktu (*narration*), norādot, ka “Pirmajā – stāsts, kas attiecas uz “apzīmējamo vai naratīvo saturu”, otrajā – naratīvs, kas nozīmē “apzīmētāju, paziņojumu, diskursu vai pašu naratīvo tekstu”, un trešajā – naratīva darbība, kas nozīmē “naratīvās darbības radīšanu”<sup>17</sup>. Ženē naratīva laika analīze ļauj identificēt maģiskajā

---

13 Wendy B. Faris, op. cit., 7.

14 Anne C. Hegerfeldt, op. cit., 71.

15 Sarah Upstone, *Magical Realism and Literature* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 33.

16 Nejautāšana (*narrative strategy of “non-inquiry”*) – naratīva paņēmieni, kurā pārdabiskie vai neparastie elementi tiek pieņemti kā neatņemama stāstījuma realitātes sastāvdaļa bez to izskaidrošanas vai racionalizēšanas, tādējādi nostiprinot maģiskā reālisma estētiku (Faris, 2004).

17 Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans. Jane E. Lewin (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980), 25–27.

reālismā izplatītu ciklisko laika struktūru: “Analizējot, piemēram, laika tēmu, tā visbiežāk parādīta cikliska, nevis lineāra.”<sup>18</sup>

Kona savukārt pievēršas ficcionalitātei un tās attiecībai ar realitāti. Viņas skatījumā fiktīvais naratīvs nav atkarīgs no atsaucēm uz empīrisko pasauli: “Kad mēs runājam par izdomājuma nereferencialitāti<sup>19</sup>, mēs nedomājam, ka tas nevar atsaukties uz reālo pasauli ārpus teksta, bet ka tam nav nepieciešams uz to atsaukties.”<sup>20</sup> Viņa uzsver arī mimēzes performatīvo dabu, kas raksturīga maģiskā reālisma tekstiem: “*Mimesis* ir simulakrs, “tā it kā”, un tāpēc tas ir pretstatā patiesībai: *mimesis* nekad nevar būt vairāk par “izlikšanos”.”<sup>21</sup>

Šīs teorijas ļauj analizēt, kā maģiskais reālisms strukturē naratīvu – fragmentēts laiks, daudzbalssīga stāstītāja pozīcija un fikcionāli uztveres režīmi veido teksta iekšējo loģiku, kurā maģiskais kļūst par neatņemamu realitātes daļu.

## Islāma pasaules autoru naratīvi

### Kultūras un mīta integrācija

Maģiskais reālisms islāma pasaules literatūrā darbojas ne tikai kā estētisks žanrs, bet kā ideoloģiska un semiotiska stratēģija, kurā mīts, folkloras un ticējumi tiek izmantoti, lai artikulētu kultūras atmiņu un pretošanos. Šeit maģiskais reālisms nav imitēts no Latīņamerikas paradigmas, bet sakņojas lokālās mitoloģiskās un rituālās praksēs. “Tajā rakstnieki tekstu maģiskos reālistiskos elementus atvasina no mitoloģijas, kultūras uzskatiem un folkloras kultūras kontekstā, kurā tiek veidota viņu daiļliteratūra.”<sup>22</sup>

Maģiskais iekļaujas naratīvā kā dabisks realitātes slānis, nevis alegorija vai dekors. Tā ir strukturēta pretreakcija rietumnieciskajai racionalitātei – arhetipiska<sup>23</sup> un semantiski lokāla. *Mona Takieddine Amyuni* norāda, ka arābu sieviešu literatūrā maģiskais reālisms kļūst par platformu, kur mīts un ikdiena saplūst, artikulējot kultūras pretošanos: “Islāma

---

18 Gérard Genette, op. cit., 35.

19 Nereferencialitāte (*non-referentiality*) – teksta īpašība, kurā stāstījums neatsaucas tieši uz empīrisko realitāti, bet veido savu pašpietiekamu realitātes modeli ar iekšēju loģiku un noteikumiem (Cohn, 1999).

20 Dorrit Cohn, *The Distinction of Fiction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), 15.

21 Dorrit Cohn, op. cit., 21.

22 Steven M. Hart, *Magical Realism: Style and Substance* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 88.

23 Arhetips (angl. *archetype*) – literatūrā un kultūrā atkārtoti sastopama tēla, tēmas vai sižeta struktūra, kuras jēdzienu es šajā pētījumā lietoju Junga analītiskās psiholoģijas nozīmē, atsaucoties uz tā kultūrvēsturisko noturību un starpkultūru atpazīstamību. Jung C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious* (2<sup>nd</sup> ed., R. F. C. Hull, Trans.) (Princeton University Press, 1968).

pasaules maģiskā reālisma literatūra, uzplaukstot 20. gs. otrajā pusē, pavēra reliģisko, filozofisko un morāles dimensiju.”<sup>24</sup>

Šajos tekstos pārdabiskie slāņi bieži aktualizē apspiestās balsis – sievietes, minoritātes, zemniekus, mistiķus –, padarot tos simboliski redzamus. Tā kļūst par mnemopoētisku aktu<sup>25</sup> – apspiestās atmiņas tiek atdzīvinātas caur mitoloģisku izteiksmi. Maģiskais tiek izmantots nevis lai apžilbinātu vai radītu ilūziju, bet gan lai manifestētu kultūrā slēpto zināšanu formu, kas tiek atklāta caur mitoloģisku arhetipu un vietējās pieredzes semantiku. Šī maģiskā epistēma iebilst modernitātes loģikai, pretstatot tai pasaules izjūtu, kur sapnis, mīts un vēsture saplūst vienotā stāstījumā. Autori, kā Salmans Rušdi un Leila Abū Zeida (*Leila Abouzeid*), izmanto šo struktūru, lai dekolonizētu valodu un reprezentācijas telpu. “Maģiskais reālisms šajos tekstos kļūst par tiltu starp tautas stāstu formu un literāro modernismu – tā ir stratēģija, kas ļauj runāt nevis Rietumu balsī, bet savējā.”<sup>26</sup> Tādējādi mīta integrācija nav tikai estētiska izvēle, bet būtisks mehānisms, kā tiek pārstāstīta pasaule – nevis objektīvi, bet eksistenciāli un kolektīvi.

### Identitātes rekonstrukcija caur fantastisko

Islāma pasaules autorēm maģiskais reālisms piedāvā naratīvo telpu, kurā iespējams pārformulēt sievietes identitāti ārpus patriarhālajiem un koloniālajiem diskursiem. Šī telpa, kur maģiskais netiek izskaidrots vai apšaubīts, ļauj reprezentēt marginalizēto balsi kā centrālo. “Maģiskā reālisma izmantošana 20. gs. islāma literatūrā pastiprina autoru, kā islāma sievietes, mērķus, jo tas ļauj viņām izmainīt dominējošos diskursus par islāma identitāti.”<sup>27</sup>

Identitātes rekonstrukcija tiek panākta, izmantojot tēlus, kas pārkāpj loģikas un bioloģiskās robežas, piemēram, sieviete, kas pārtop čūskā vai paceļas debesīs ar spārniem. Šie simboli liecina par brīvības un pašnoteikšanās meklējumiem. “Iedomājieties sievieti, kura pēkšņi paver rokas, bet tie izrādās spārni. [...] vai sievieti, kuru sakož nāvējoša čūska, un viņa nevis nomirst, bet pārvēršas čūskai līdzīgā sievietē.”<sup>28</sup> Šie naratīvi nes

---

24 Mona Takieddine Amyuni, “Arab Women’s Magical Realism: Language and Resistance,” in *Arab Women Writers: An Anthology of Short Stories*, ed. Dalya Cohen-Mor (Albany, NY: SUNY Press, 2005), 132.

25 Atmiņas radošs vai poētisks aktualizējums literatūrā vai diskursā, kur atmiņa nav vienkārši fakts, bet tiek stilistiski pārveidota, strukturēta vai mitoloģizēta.

26 Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl’s Influence on Modern Western Thought* (Lanham, MD: Lexington Books, 2007), 165.

27 Fadia Faqir, “Arab Women Writers and Magical Realism,” in *Postcolonial Theory and the Arab-Islamic World*, ed. A. A. Dallal (New York: Routledge, 2004), 75.

28 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 56.

ne tikai simbolisku, bet arī politisku vēstījumu – tie iebilst pret sievietes reducēšanu līdz bioloģiskai vai tradicionālai lomas identitātei.

### Maģiskie elementi kā feministisks ierocis

Maģiskais reālisms islāma sieviešu prozā tiek izmantots kā ideoloģisks instruments patriarhālo struktūru graušanai. Šie teksti nav tikai literāri izaicinājumi, bet funkcionē kā pretošanās diskurss. “Autores izmanto maģiskā reālisma elementus, kas kalpo patriarhālo priekšstatu un prakšu kritizēšanai sabiedrībā.”<sup>29</sup>

Maģiskā reālisma radītā naratīvā telpa kļūst par vietu, kur iespējams dekodēt un pārveidot dzimumu ideoloģijas. Tādējādi tiek nodrošināta iespēja ne tikai reprezentācijai, bet arī sociālajai transformācijai. Kā to uzsver Megija Anna Bovere, maģiskais reālisms ir īpaši piemērots feminisma naratīvu pārstāvēniecībai, jo ļauj literāri paust gan iekšēju, gan kultūrā represētu realitāti.<sup>30</sup>

### Maģiskais reālisms kā feministiska stratēģija islāma rakstniecībā: dzimtes dekonstrukcija un naratīvu analīze

Maģiskajā reālismā balstītā islāma literatūrā sievietē bieži tiek attēlota kā pārdabiska būtne, kas pārkāpj dzimtes robežas un pretojas patriarhālajai reprezentācijai. “Maģiskais reālisms tiek izmantots kā iespēja sievietes reprezentācijai ārpus reālisma robežām, dodot balsi un rīcībspēju tām, kuras tradicionāli bijušas izslēgtas no naratīva centra.”<sup>31</sup> Šie tēli – lidojošas, ar gariem sarunājošas vai no nāves augšāmcēlušas sievietes – simbolizē izklūšanu no apspiestības loģikas. “Sieviete, kura neredzama pārvietojas starp pasauli slāņiem vai sarunājas ar senčiem, iemieso tēlu, kurš vairs nav piesaistīts fiziskajai realitātei, bet funkcionē kā pretdiskursa forma.”<sup>32</sup>

Maģiskās figūras funkcionē kā arhetipi un rituāla simboli, kas pārraksta realitātes iespējamības robežas. “Maģiskās figūras tiek stilizētas kā pretošanās mehānismi patriarhālai loģikai. Tās simbolizē iekšēju autonomiju, kas tiek noliegta reālajā pasaulē.”<sup>33</sup> Maģiskais reālisms sniedz autorēm iespēju radīt jaunu stāstījuma telpu, kur dzimtes

---

29 Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (London: Zed Books, 1980), 117.

30 Maggie Ann Bowers, op. cit., 66.

31 Kristina Ibsen, *Women and Literature in the Middle East: Power and Oppression* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 102.

32 Fatima Mernissi, *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different harems* (New York: Washington Square Press, 2001), 69.

33 Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham: Duke University Press, 2003), 122.

ideoloģijas tiek destabilizētas. “Sieviete vairs netiek attēlota kā klusējoša vai statiska figūra, bet kā aktīva naratīvās telpas veidotāja – viņa izsaka, pārraksta un transformē.”<sup>34</sup> Šāds stāstījums kļūst par ideoloģisku pretošanos tradicionālajiem dzimuma režīmiem. “Literārā telpa tiek izmantota kā ideoloģiska pretošanās forma. Maģiskā reālisma sievietes atšķeļas no tradicionālajiem dzimuma režīmiem, tādējādi pārstāvot iespēju pārdefinēt to, ko nozīmē būt sievietei.”<sup>35</sup> Žanrs atver durvis alternatīvām eksistences formām, kas tradicionālajā literatūrā netiek pārstāvētas, un sniedz feministiskiem naratīviem transformējošu potenciālu. “Maģiskais reālisms kalpo nevis bēgšanai no realitātes, bet kā tās pārformulēšanas mehānisms.”<sup>36</sup>

Maģiskais reālisms islāma sieviešu rakstniecībā kalpo kā naratīvs režīms, kas ļauj problematizēt un rekonstruēt identitāti nevis tikai personiskā, bet arī kultūras un kolektīvās pieredzes līmenī. Trīs analizētie darbi – *Fatma: A Novel of Arabia*, *Meatless Days* un *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* – apliecina, ka maģiskais reālisms tiek izmantots ne tikai estētiski, bet arī kā rezistences un epistemoloģiskas pretstāves instruments patriarhālajām struktūrām.

### **Raja Alem – *Fatma: A Novel of Arabia***

Romānā *Fatma* realitāte saplūst ar maģisko, atspoguļojot sievietes iekšējo pasauli, simbolismu un kolektīvo atmiņu. Galvenās varones transformācija sākas jau pirmajā nodaļā, kur reālistiskā vide pakāpeniski pāriet sapņu un mītiskās loģikas telpā. “Vecmāmiņa bija kā ēna – tā parādījās brīžos, kad bija vajadzīga atbilde, un reizēm runāja ar mirušajiem... viņas istaba bija piepildīta ar vīraka dūmiem un neskaidru klusumu.”<sup>37</sup> Šis tēls ilustrē, kā sieviešu pieredze tiek pozicionēta kā garīga un kolektīva zināšanu glabātāja, radot pretsvaru patriarhālajai, racionāli strukturētajai realitātei. Šis vecmāmiņas tēls veido maģiskā feminisma stūrakmeni, kas pārrauj lineāro realitātes uztveri un atver vietu sieviešu intuitīvajai zināšanai, ko nevar ielikt loģiskās shēmās<sup>38</sup>. “Viņa vairs nesaprata, vai klausās sevī, vai viņas domas viņai tiek čukstētas – it kā valoda nāktu no zemes, no dzemdes”<sup>39</sup> – šeit valodas izcelsme tiek saistīta ar ķermeniskumu un dzimti, pārvēršot ķermeni par nozīmes radīšanas centru, kas izaicina dominējošo vīrišķo diskursu.

---

34 Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1987), 250.

35 Mona Takieddine Amyuni, op. cit., 135.

36 Sarah Upstone, op. cit., 43.

37 Raja Alem, *Fatma: A Novel of Arabia* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011), 146.

38 Šeit intuitīvais un poētiskais netiek izmantots kā dzimumu binaritāte, bet kā kultūras konstrukcija, kas piedāvā alternatīvu realitātes uztveres veidu.

39 Raja Alem, op. cit., 150.



Fatmas, kas bija viņas ēna un viņas vēsture.”<sup>44</sup> Šis moments apstiprina maģiskā reālisma funkciju kā balss pluralizāciju, kur identitāte netiek prezentēta kā stabils punkts, bet kā daudzbalssīgs un daudzslāņains lauks, kurā sievietes “es” ir sadalīts starp kultūras mantojumu, intuīciju, pieredzi un maģiskajiem starpniekiem.

### Sara Suleri – *Meatless Days*

Suleri darbs *Meatless Days* apvieno autobiogrāfiju un maģisko reālismu, veidojot daudzbalssīgu naratīvu, kur sievietes identitāte tiek veidota, šķērsojot ģimenes, kultūras un vēsturiskās pieredzes slāņus. Maģiskais kļūst par kanālu, caur kuru izpaužas zaudējums, migrācija, sievietes ķermenis un vēsturiskā atmiņa. Autore jau sākumā iezīmē starpstāvokli, kur notikumi ir vienlaikus reāli un nedroši, pagātnē un tagadnē. “Māte vairs nespēja atcerēties, vai viņas balss bija viņas pašas vai kāda cita. Mūsu mājās balsis tika dalītas – gluži kā baumas vai sēras.”<sup>45</sup> Šī citāta daļēji maģiskā, daļēji eksistenciālā retorika liecina par identitātes difūziju – balsis kļūst par mainīgām struktūrām, un stāstījums vairs nav vienpersonisks, bet kolektīvs un pārlaicīgs.

Maģiskais reālisms šeit izpaužas arī caur radību un simbolisku tēlu klātbūtni. Ikdienišķiem priekšmetiem un parādībām tiek piešķirta mitoloģiska, animēta nozīme: “Bija dienas, kad gvajavu smarža spēja pareģot nāvi.”<sup>46</sup> Gvajavu smarža kļūst par priekšnojautas radītāju, kas pārsniedz racionālo loģiku – tā ir sensorā zīme, kas pieder maģiskajai realitātes semiotikai. Šādi smalki, taču būtiski elementi ļauj reprezentēt psiholoģisko intensitāti, kas pārsniedz izsakāmā robežas.

Telpas grāmatā nav fiksētas, bet mainīgas un iekšēji pārdzīvotas. Bērnības telpa, publiskā telpa, sievietes ķermeņa telpa tiek pārveidotas caur stāstiem, iztēli un atmiņu: “Mēs uzaugām mājā, kur stāsti nepārtraukti izbēga no istabām – skrienot lejup pa gaiteni kā bērni, kas kavē lūgšanu.”<sup>47</sup> Šis maģiskais telpas traktējums parāda, kā stāstījums kļūst telpisks – stāsti ir dzīvas būtnes, kas klejo, pārnēs nozīmes un rada rezonansi. Tas ir izteikti feminisks skatījums, kur sievietes pieredze netiek sakārtota lineāri, bet atklājas caur pārrāvumiem un asociācijām, kas strukturējas nevis pēc ārējas loģikas, bet pēc emocionālās pieredzes.

Laiks šajā naratīvā nav tikai vēsturisks – tas ir ciklisks, simbolisks, subjektīvs. Suleri raksta par bērnības atmiņām kā par vietu, kur reālais sajaucas ar rekonstrukciju: “Tieši *Eid* atmiņā es atradu savas māsas nāvi – ne slimnīcā, bet jēra gaļas un rožūdens

---

44 Raja Alem, op. cit., 163.

45 Sara Suleri, *Meatless Days* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 14.

46 Sara Suleri, op. cit., 184.

47 *Ibid.*, 195.

smaržā.”<sup>48</sup> Šī laika slāņošana padara iespējamu kolektīvās un personiskās vēstures saplūšanu, kurā dzimtas sieviešu pieredze kļūst par laika struktūru un identitātes daļu. Tā ir arī kritika lineārai, vīrišķīgai vēstures loģikai, ko autore aizstāj ar sensoru, kultūras piesātinātu naratīvu, kurā mājas ēdiens, smaržas un tekstila faktūra funkcionē kā arhīvs.

Visbeidzot – naratīvā balss. Suleri balss vienlaikus ir autore, meitas, māsas un novērotājas. Šī daudzbalss pieeja padara tekstu dzīvīgu un uzrunājošu: “Es runāju ar savu māti tā, it kā viņa būtu izdomājums, un viņa atbildēja tā, it kā es būtu atmiņa.”<sup>49</sup> Šāda dialoga forma, kur identitāte tiek konstruēta sarunā ar pagātnes tēliem, liecina par maģiskā reālisma dziļo saikni ar stāstījuma etiķi – sievietes stāsta nevis tikai sevi, bet visu to sieviešu vēsturi, kas viņās runā.

### ***Fatima Mernissi – Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood***

Fatimas Mernissi romāns *Dreams of Trespass* caur maģiskā reālisma poētiku attēlo bērnības atmiņas, sievietes telpu un dzimtes ierobežojumus. Harēms tiek parādīts ne vien kā fiziska, bet arī ideoloģiska un simboliska telpa, kur realitāti caurvij tradīcija, klusēšana un sapņu loģika. “Vecmāmiņa teica, ka harēms nav vieta, bet laiks – kad sievietes nedrīkstēja redzēt horizontu.”<sup>50</sup> Šāds redzējums par harēmu kā laika režīmu, kurā tiek kontrolēta redze, telpa un ķermenis, ir tipisks maģiskā reālisma traktējums, kur metafora kļūst par realitāti un simbols iegūst ontoloģisku statusu.

Maģiskais darbā izpaužas caur bērna balsi, kas, pateicoties robežstāvoklim, atklāj neredzamo un nosauc neizsakāmo. Bērna perspektīva sapludina realitāti ar fantāziju, un šī saplūšana tiek pieņemta kā pašsaprotama. “Man šķita, ka pagalms runā ar mani. Kad es uz tā gulēju, flīzes čukstēja: “Tev jābūt klusai. Klusums glābj.””<sup>51</sup> Šie čuksti nav alegoriski, bet tiek pieņemti kā realitāte, kur telpa ir dzīva, komunikabla – harēma flīzes kļūst par izdzīvošanas padomdevējiem. Tā ir pieredze, kur valoda neaprobežojas ar cilvēku runu, bet tiek pārnesta uz materiālajām struktūrām, kas uzkrāj un nodod kolektīvo sieviešu pieredzi.

Stāsti un mīti Mernissi romānā kalpo kā zināšanu pārneses veids, kur sievietes caur pasakām nodod sapņus un noteikumus. “Vecmāmiņa stāstīja par sievieti, kas reiz naktī atvēra harēma durvis un aizlidoja prom uz pasauli, kur nebija vīriešu likumu. Viņa kļuva neredzama vīriešu acīm.”<sup>52</sup> Šī neredzamība kļūst par simbolisku brīvības formu, nevis izzušanu.

---

48 Sara Suleri, op. cit., 207.

49 Ibid., 218.

50 Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Boulder, CO: Perseus Books, 1995), 247.

51 Fatima Mernissi, op. cit., 268.

52 Ibid., 299.

Romānā laiks tiek attēlots kā simboliska, cikliska struktūra, kur sapņi un kolektīvā atmiņa savij pagātņi, tagadni un nākotni. “Tante Habiba teica, ka sievietes vienmēr dzīvo laika spogulī. Viņas redz sevi tikai pagātnes acīs un domā nākotnē.”<sup>53</sup> Laiks kļūst par identitātes un pašrefleksijas telpu, kur maģiskais reālisms atklāj aplēpto.

Būtisks aspekts *Dreams of Trespass* maģiskajā reālismā ir sieviešu kolektīvās balss veidošana caur personisko stāstu un mutvārdu tradīciju sapludināšanu. Mernissi sievietes lomu atklāj atmiņu un simbolu tīklā, nevis lineārā vēsturē: “Katra sieviete harēmā bija kā grāmata. Ne visas tika lasītas, bet visas turēja stāstus, ko čukstēja tikai naktī.”<sup>54</sup> Stāstīšana šeit kļūst par pašdefinēšanās aktu, bet maģiskais – par kultūras valodu neatklātā artikulēšanai.

Harēms *Dreams of Trespass* tiek attēlots ne tikai kā ierobežojošs, bet arī kā iztēles telpa, kur sievietes rada alternatīvas pasaules. “Kad es sapņoju, mana istaba kļuva par kuģi. Mēs visas – māte, tante Habiba, pat kalpone Zohra – kopā peldējām uz zemi, kur nevienam nebija jāprasa atļauja runāt.”<sup>55</sup> Sapņi šeit nav bēgšana, bet pretošanās un sievietes balss atbrīvošana maģiskā reālisma valodā.

## Teorētiskais ietvars un metodoloģija

Pētījuma analīze apvieno kontekstuālo un tekstuālo pieeju, skatot maģisko reālismu kā kultūrpolitisku diskursu, kas pārsniedz estētiku. Kontekstuālā analīze fokusējas uz islāma pasaules kultūras un dzimtes aspektiem, bet tekstuālā balstās uz Ženē laika struktūru teoriju un Konas fikcionalitātes konceptiem. Maģiskais reālisms tiek interpretēts kā naratīvs, kas pārkāpj robežas starp racionālo un mītisko. Šī robežpozīcija, kā to definē Vendija B. Fērisa, piešķir žanram īpašu spēju “vienlaikus atspoguļot ticamo un neticamo, reālo un izdomāto”<sup>56</sup>. Slemona pētījumos uzsvērts maģiskā reālisma politiskais potenciāls postkoloniālā diskursā, kur tas kalpo kā “reprezentācijas cīņas zona starp dažādām kultūras sistēmām”<sup>57</sup>. Šī pieeja saskan ar šajā darbā izmantoto autora skatījumu, kur dominējošās ideoloģijas tiek destabilizētas caur lokālās pieredzes estētisko artikulāciju. Sāra Apstone akcentē telpas un identitātes fluiditāti, uzsverot, ka “maģiskais reālisms destabilizē telpas konceptu, piedāvājot heterotopisku realitāti”<sup>58</sup>. Līdzīga pieeja tiek izmantota arī šajā darbā, analizējot telpas un subjekta dinamiku islāma sieviešu naratīvos. Visbeidzot, Stīvens M. Hārts apliecina, ka žanra lokalizācija

---

53 Fatima Mernissi, op. cit., 281.

54 Ibid., 291.

55 Ibid., 296.

56 Wendy B. Faris, op. cit., 12.

57 Stephen Slemon, op. cit., 9–24.

58 Sarah Upstone, op. cit., 22.

ir būtiska: “Nav viena “pareiza” maģiskā reālisma veida – katra kultūra to kodē atšķirīgi.”<sup>59</sup> Tas atspoguļojas arī šī pētījuma korpusā.

## Secinājumi

### Maģiskā reālisma loma identitātes reprezentācijā

Analizētie piemēri apliecina, ka maģiskais reālisms islāma sievietes rakstniecībā funkcionē kā kultūras un dzimtes identitātes izteiksmes veids – ne tikai estētika, bet naratīvs, kas ļauj artikulēt marginalizētas pieredzes un apstrīdēt dominējošos priekšstatus, īpaši sievietes balsim postkoloniālā un islāma kontekstā. “Maģiskais reālisms apzināti grauj Rietumu epistemoloģijas struktūras, vienlaikus izveidojot naratīvu telpu, kurā var runāt tie, kam iepriekš nav bijusi balsis.”<sup>60</sup> Žanra iekšējā hibriditāte veicina naratīvu, kurā subjektīvā, dzimtes un kultūras pieredze tiek sapludināta ar mītiskiem un simboliskiem elementiem, ļaujot rakstīt identitāti ārpus binārām struktūrām. “Maģiskais reālisms piedāvā daudzveidīgu pieredzes naratīvu, kurā var tikt iekļauta subjektīvā, dzimuma, rases vai reliģiskā identitāte.”<sup>61</sup>

*Raja Alem* darbs *Fatma* atklāj, kā mītiskie un sapņu elementi ļauj sievietes pieredzi attēlot ārpus lineārā laika un loģikas shēmām. *Sara Suleri* *Meatless Days* rāda, ka maģiskais reālisms var funkcionēt kā atmiņas rekonstrukcijas instruments, savienojot personisko un politisko pieredzi. *Fatima Mernissi* *Dreams of Trespass* izmanto šo naratīvu, lai radītu telpu sievietes balsu daudz balsīgumam un atmiņas politizācijai.

### Transkulturālie rakursi un kritiskās perspektīvas

Aplūkotie teksti rāda, ka maģiskais reālisms funkcionē kā transkulturāls režīms, kas tiek lokāli adaptēts un pielāgots konkrētām mitoloģiskām un kultūras tradīcijām. Tas pārkāpj tradicionālās kultūras robežas, strukturē pretestības naratīvus, aktualizē traumas un rekonstruē vēsturiskos stāstījumus. “Nav viena “maģiskā reālisma”. Ir tikai daudzveidīgi veidi, kā stāstīt pretestības un transformācijas stāstus.”<sup>62</sup>

Vienlaikus globalizācijas apstākļos pastāv risks, ka šis žanrs var tikt pārmērīgi estetizēts, zaudējot savu subversīvo potenciālu. “Kritika arvien biežāk norāda, ka maģiskais reālisms var tikt pārmērīgi estetizēts, tādējādi zaudējot savu subversīvo potenciālu.”<sup>63</sup> Tāpēc svarīgi saglabāt maģiskā reālisma ideoloģisko un kultūrvēsturisko kodolu, lai tas nezaudētu spēku kā literārs pretestības rīks feministiskā un postkoloniālā diskursā.

---

59 Steven M. Hart, op. cit., 91.

60 Stephen Slemon, op. cit., 9–24.

61 Sarah Upstone, op. cit., 48.

62 Steven M. Hart, op. cit., 93.

63 Maggie Ann Bowers, op. cit., 72.

## Summary

## Magical Realism as a Tool for Identity Reconstruction and Resistance

This article explores the use of magical realism in contemporary Islamic women's literature as a narrative strategy to resist patriarchy and reframe female identity. Magical realism, which merges rational and supernatural elements, is used by Muslim women authors to challenge dominant ideologies, as well as to create spaces for alternative voices and experiences.

Focusing on works by Raja Alem, Sara Suleri, and Fatima Mernissi, the study analyses the ways how magical realism enables the representation of trauma, memory, and embodied knowledge. These narratives do not separate reality from the magical, rather, they blend them to construct hybrid identities and expose repressive norms.

The article employs narrative theory, including Gérard Genette's temporal structures and Dorrit Cohn's fictionality concept, to examine how time, voice, and symbolic space are manipulated in magical realist texts. Female protagonists often undergo transformations – such as flight or shape-shifting – symbolizing resistance and self-definition beyond biological or cultural constraints.

Magical realism here is not borrowed from Latin American tradition but emerges from local myths and spiritual traditions, enabling authors to express culturally embedded experiences. The genre becomes a feminist and postcolonial tool, giving voice to women historically excluded from literary and societal discourse.

Each analysed text demonstrates how magical realism allows for a reimagination of gender, space, and history. *Fatma* by Alem explores ancestral female wisdom through mystical imagery, *Meatless Days* by Suleri intertwines personal loss and diasporic identity with symbolic motifs, and Mernissi's *Dreams of Trespass* uses a child's voice to blend dream and memory, revealing the constraints and potentials of female experience.

Ultimately, magical realism in Islamic women's literature functions as a political act, deconstructing realism and patriarchy while offering an imaginative space for resistance, healing, and transformation.

**Keywords:** magical realism, feminism, postcolonialism, Islamic literature, identity, narrative theory



© 2025, Inese Dāvidsone, 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/>).

Publikāciju finansē Atveseļošanas un noturības mehānisma atbalstīts projekts

“Latvijas Universitātes iekšējā un ārējā konsolidācija” (Nr. 5.2.1.1.i.0/2/24/I/CFLA/007).

*PhD*, Lutera Akadēmijas docente un pētniece

# KRISTĪNA ĒCE

## SIEVIETES LOMA: ĢERTRŪDES VASERCŪGAS-TRĒDERES SKATĪJUMS UZ SIEVIETES VIETU KULTŪRĀ, SABIEDRĪBĀ UN KRISTĪGAJĀ MISIJĀ

Šajā rakstā tiek analizēta sievietes loma kultūrā, sabiedrībā un īpaši kristīgajā misijā. Pētījumos par kristīgo misiju sieviešu devums nereti palicis novārtā, tādēļ uzmanība šeit vērsta uz Ģertrūdi Vasercūgu-Trēderi, vienu no pirmajām vācu autorēm, kas sievietes vietu sabiedrībā un misijā aplūkojusi no sievietes skatpunkta. Tiek izvērtēts, kā viņa pamato sieviešu iesaisti misijā ar atsaucēm uz Svētajiem Rakstiem un kā viņa dialogā ar sava laikmeta vīriešu misioloģijas autoritātēm veido savu argumentāciju. Ģ. Vasercūgas-Trēderes ieguldījums tiek salīdzināts ar Eiropas misioloģijas pamatlicēja Gustava Varneka idejām, kas ļauj izcelt gan saskares punktus, gan atšķirības viņu pieejās.

**Atslēgvārdi:** kristīgā misija, misionāres, Varneks, Kristlībs, Leipcigas misija, hermeneitika.

### **Ievads un sieviešu kā misionāru kalpošanas teoloģiskais un vēsturiskais konteksts**

19. gadsimta otrajā pusē Eiropas sabiedrībā raisījās diskusijas par sievietes vietu un lomu sabiedrībā, kultūrā un reliģijā. Tika atklātas jaunas zemes, kas veicināja protestantu misijas kustību. Bieži, it īpaši vāciski runājošajā Eiropas daļā, vīrieši teica, ka “sievietes nevar” – nevar iegūt izglītību, nevar kalpot baznīcā, nevar būt misionāres. Un tad, kad viņas beidzot varēja, tad bieži viņas piedzīvoja aizmīšanu. Viņu paveiktais darbs bieži netika pierakstīts, līdz ar to arī netika pētīts.

Ārmisija un ārmisijas vēsture vispār ir pētīta daudz mazāk nekā citas teoloģijas jomas. Arī tā vēstures daļa, kas ir atspoguļota, pārsvarā ir vīriešu rakstīta un atklāta no vīriešu skatpunkta. Kaut arī misijas laukā dažās jomās sievietes kalpošanā bija veiksmīgākas nekā vīrieši un bija sieviešu misijas biedrības gan Vācijā, gan arī citās zemēs Eiropā un ASV, ļoti daudzi autori šo misijas šķautni pilnīgi ignorēja. Piemēram, misiologs Johanness Verkeils (*Johannes Verkuyl*) izdeva ievadu mūsdienu misioloģijā,<sup>1</sup> kas bija domāta kā mācību grāmata misioloģijas studijās. Grāmata ir ļoti plaša un detalizēta, tajā pieminēti daudzi misiologi un misionāri, bet nav neviena vārda par sievietēm misionārēm. Arī misiologs Endrū Kirks (*J. Andrew Kirk*) grāmatā par misijas teoloģiskajiem pētījumiem *What Is Mission?* sievietes nepiemin ne ar vienu vārdu. Tāpat misijas vēsturnieka Stīvena Neila (*Stephen Neill*) darbā par kristīgās misijas vēsturi *A History of Christian Missions* sievietes ir vienkārši pazudušas.

Šī aizmirstība nav saistīta tikai ar misijas vēsturi. Pētnieks Nīdžajs Gupta (*Nijay Kumar Gupta*) norāda, ka jau pirmskristīgajā draudzē bija sievietes, kuras daudz un smagi kalpoja evaņģēlija darbā, bet viņas ir tikušas aizmirstas. Dažbrīd vīrieši teica “sievietes nevar”, bet Vecā un Jaunā Derība parāda, ka sievietes varēja un darīja.<sup>2</sup>

Jāatzīst, ka daži misiologi tomēr pievērs uzmanību arī sievietēm. Stīvens Bevans (*Stephen B. Bevans*) un Rodžers Šrēders (*Roger P. Schroeder*) savā darbā *Constants in Context. A Theology of Mission for Today* velta atsevišķu nodaļu sievietēm misijā. Viņi raksta:

*19. gs. misijas vēstures integrāla daļa ir stāsts par sievietēm šajā procesā. No vienas puses, viņu konkrētās lomas parasti tika noteiktas, ierobežotas un nepietiekami atzītas, jo viņas tika pakārtotas oficiāli vīriešu dominētās baznīcas struktūrās un sociālajā kontekstā. No otras puses, sieviešu devums misijas darbā bija pastāvīgs gan kvalitatīvi, gan kvantitatīvi.*<sup>3</sup>

Sievietes bija tās, kuras apmācīja t. s. Bībeles sievas Indijā un Ķīnā un jau 20. gs. sākumā devās t. s. ticības misijās, un bieži vien sieviešu misionāru bija trīs reizes vairāk nekā vīriešu.<sup>4</sup>

---

1 Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction* (Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978).

2 Nijay Kumar Gupta, *Tell Her Story: How Women Led, Taught, and Ministered in the Early Church* (InterVarsity Press, 2023), 161.

3 Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Orbis Books, 2004), 218.

4 Bevans and Schroeder, op. cit., 219.

Iespējams, tāpēc, ka pats nāk no “minoritātēm”, misiologs Samuels Eskobars (*J. Samuel Escobar*) no Peru savā darbā par misijas studijām norādījis, ka sieviešu misionāru un sieviešu misijas studiju jomā ir nepieciešama reformācija, varbūt pat sāpīga.<sup>5</sup> Viņš paudis uzskatu, ka pret sievietēm misijā ir noticis neparasts atmiņas zudums, kas bieži saistīts ar institucionālu baznīcu, kurā dominē vīrieši un kura dziļi sevī nesusi idejas par varu, autoritāti un amatu, un sievietēm tādā shēmā vienkārši nav bijis vietas.<sup>6</sup> Jau šajā gadsimtā arī Skots Sankvists (*Scott Sunquist*) norādījis uz misijas vēstures pētniecības pēdējo desmitgažu atklājumu, ka sieviešu loma misijā, it īpaši 19. gs. beigās un 20. gs., ir tikusi aizmirsta un nav pienācīgi novērtēta.<sup>7</sup>

Pētniece Maina Čavla Singa (*Maina Chawla Singh*) savā pētījumā par amerikāņu sievietēm misionārēm Dienvidāzijā paudusi līdzīgu domu par to, ka sievietēm bija jāsaņem ar vīriešu kontrolētu misijas kontekstu, kur sākotnēji viņas bija tikai savu vīru misionāru palīdzes, bieži strādāja neapmaksātu misijas darbu un netika atzītas par misijas darbiniecēm. Tikai ap 1870. gadu arī neprecētās sievietes tika pieņemtas misijas darbā.<sup>8</sup> Kaut arī M. Singhas pētījums ir par amerikāņu sievietēm, daudzas veiksmes un neveiksmes, ko viņas piedzīvoja misijas laukos, attiecas arī uz misionārēm no Eiropas, un konkrēti, no Vācijas.

Radniecīgu ideju tieši par sievietēm Ķīnā izteikusi arī pētniece Puilana Gūo (*Kwok Pui-Lan*). Studējot tēmu Ķīnas kontekstā, pētnieki pārsvarā pievēršas kristīgo vīriešu dzīvēm, domām un tam, kā viņi atsaucas uz sociālajām izmaiņām sabiedrībā. Ja arī sievietes ir pieminētas, tad tikai kā pasīvas kristietības saņēmējas – kā tādas, kurām nepieciešama emancipācija, vai kā vājas dvēseles, kas būtu jāapmāca. Tomēr, kad ķīniešu sievietes satvēra kristietību, kristīgajām kopienām bija jādod viņām vieta, jāsūta viņas kā misionāres, jāsāk “sieviešu darbs” un jāapmāca viņas kā Bībeles sievietes.<sup>9</sup>

Vairāki autori norādījuši – kaut arī bieži tika piedzīvota pretestība sieviešu misijas kalpošanai no baznīcas struktūrām un vīriešu misionāru puses, tieši misija bija tā baznīcas joma, kas bija visatvērtākā sievietēm. D. Bošs (*David Bosch*) uzsvēris, ka sievietes

---

5 J. Samuel Escobar, “Mission Studies – Past, Present, and Future,” in *Landmark Essays in Mission and World Christianity*, eds. Robert L. Gallagher and Paul Hertig (Orbis Books, 2009), 234.

6 Escobar, op. cit., 234.

7 Scott W. Sunquist, *Understanding Christian Mission. Participation in Suffering and Glory* (Baker Academic, 2013), 109.

8 Maina Chawla Singh, *Gender, Religion, and “Heathen Lands”: American Missionary Women in South Asia (1860s–1940s)* (Routledge, 2013), 5.

9 Pui-Lan Kwok, “Chinese Women and Protestant Christianity at the Turn of the Twentieth Century,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford University Press, 1996), 194–95.

misijai varēja pievienoties ātrāk nekā piedalīties dažādās citās sabiedrības aktivitātēs.<sup>10</sup> Dž. Volfs (*John Wolffe*) un R. Pjerārs (*Richard V. Pierard*) pieminējuši, ka līdz 19. gs. beigām aptuveni divas trešdaļas no visiem misionāriem bija sievietes.<sup>11</sup> Vēl ir interesanti novērot, ka bieži vien precēta sieviete bija tikai “piedeva” misionāram vīrietim. Piemēram, 1918. gadā izdotajā Ķīnas protestantu misiju sarakstā neprecētās sievietes ir atzīmētas ar uzvārdu un vārda pirmo burtu, līdzīgi, kā ir minēti vīrieši misionāri, vienīgi vēl ar piezīmi “jaunkundze”, taču, ja misionārs bija precējies, viņa sieva netika nosaukta vārdā, bet vienkārši atzīmēta ar “& sieva”.<sup>12</sup>

Sieviešu misijas kalpošana (no angļiski runājošajām zemēm) sākās 19. gs. sākumā. Lai apzīmētu šo kalpošanu, norādot gan darītājas, gan arī rezultāta saņēmējas, literatūrā bieži tiek lietota frāze “sieviešu darbs sievietēm” (*women’s work for women*). Tā kā šis raksts vairāk pēta sieviešu lomu misijā vācu kontekstā, tad ir būtiski ievērot, ka vācu valodā tika veidots termins “sieviešu misija” (*Frauenmission*), ko var tulkot gan kā “misija, ko veic sievietes”, gan kā “misija sievietēm”.<sup>13</sup> Viena no pirmajām sievietēm vācu kultūrtelpā, kura pētīja sievietes lomu sabiedrībā, baznīcā un misijā, bija Ģertrūde Vasercūga-Trēdere. Tādēļ tālāk pievērsos tieši viņai un viņas pētījumiem.

## Ģertrūde Vasercūga-Trēdere

Kaut arī Ģertrūde Vasercūga-Trēdere (*Gertrud Margarete Elisabeth*, dzim. *Traeder*, 1894–1992)<sup>14</sup> nodzīvoja garu mūžu un pati ir publicējusi daudzus rakstus, viņas darbs un domas ir samērā maz pētītas. Tā kā cilvēka profesionālās un pētnieciskās intereses lielā mērā ietekmē viņa dzīves un darbības konteksts, ir būtiski īsi ieskicēt Ģ. Vasercūgas-Trēderes biogrāfiju, viņas intelektuālās ietekmes un plašāku fonu.

Ģertrūdi agrā bērnībā ietekmēja viņas vecmāmiņa un vietējais mācītājs, līdz ar to viņa ticēja Bībelei jau no piecu gadu vecuma. Viņas pastāvīgā uzticēšanās Kristum, kas atspoguļojas visas viņas dzīves garumā, bija acīmredzama jau bērnībā. Jau pirms reliģijas / ticības mācības skolā viņa pati bija iemācījusies grieķu valodas pamatus, lai

---

10 David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Sixteenth printing, August 2011 (Orbis Books, 1991), 328.

11 John Wolffe and Richard V. Pierard, “Europe and North America,” in *Global Evangelicalism: Theology, History and Culture in Regional Perspective*, eds. Donald M. Lewis and Richard V. Pierard (InterVarsity Press, 2014), 115–16.

12 Charles L. Boynton, ed., *Directory of Protestant Missions in China 1918* (Kwang Hsueh Publishing House, 1918).

13 Ulrike Sill, *Encounters in Quest of Christian Womanhood: the Basel Mission in pre- and early colonial Ghana*, Studies in Christian Mission (Brill, 2010), 39:35.

14 Stephan Holthaus, “WASSERZUG, Gertrud Margarete Elisabeth, geb. Traeder,” in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XVI* (Verlag Traugott Bautz GmbH, 1999).

varētu lasīt Jaunās Derības oriģināltekstu. Šī pieredze ir nozīmīga, jo palīdz izprast Ģ. Vasercūgas-Trēderes interesi par kristietību un kristīgo kalpošanu.

Ģ. Vasercūga bija viena no pirmajām sievietēm, kas studēja teoloģiju un filozofiju Halles, Berlīnes un Bonnas universitātēs, kur viņa ieguva doktora grādu 1920. gadā. No šī skatpunkta viņas pētījumi par sievietes vietu un lomu sabiedrībā iegūst īpašu nozīmi kā mēģinājums artikulēt sievietes pieredzi akadēmiskā vidē un vienlaikus aktualizēt šo jautājumu plašākā sabiedrības kontekstā. Viņa arī apmeklēja lekcijas psiholoģijā un tiesību zinātnēs, kas norāda uz plašu akadēmisko interešu spektru.

Kopš 1918. gada Ģ. Vasercūga strādāja ar studentiem un no 1922. līdz 1926. gadam bija "Vācijas kristīgo studējošo sieviešu asociācijas" (*Deutschen Christlichen Vereinigung studierender Frauen*) vecākā sekretāre. Ģ. Vasercūgas darbs studentu vidū viņu bieži aizveda uz ārzemēm, un viņa sadarbojās ar Džonu Motu (*John Mott*), pasaules studentu darba garīgo vadītāju, kas sniedza pieredzi gan darbā ar sievietēm, gan arī pašai esot vadītājai vācu kultūrtelpā, kā arī iedvesmu evaņģelizācijas un misijas darbam.

Tībingenē Ģertrūde 1926. gadā iepazinās ar Saturninu Vasercūgu (*Saturnin Wasserzug*, 1862–1950) – ebreju izcelsmes šveicieti, bijušo misijas skolas vadītāju Tunisijā un misionāru Palestīnā. Saturnins un Ģertrūde no 1926. gada strādāja Malhes sieviešu misijas skolā netālu no Bādfreienvaldes pie Oderas (*Malche bei Bad Freienwalde an der Oder*). Šo sieviešu Bībeles skolu 1894. gadā līdzdibināja Saturnina jaunākā māsa Žanna Vasercūga (*Jeanne Wasserzug*). Ģertrūde bija vienīgā akademiķe, kura bija īpaši atbildīga par teoloģiskā "augstākā kursa" izveidi, kas tika radīts, apspriežoties ar Baznīcas virsvaldi Berlīnē, un bija paredzēts, lai nodrošinātu absolventu piekļuvi kalpošanai reģionālajai baznīcai. Šī kalpošana ļauj labāk izprast Ģ. Vasercūgas-Trēderes akadēmiskās spējas, kā arī viņas interesi palīdzēt vēl citām sievietēm rast vietu kalpošanai baznīcā.

Viņas pašas personīgie uzskati un plašākais skatījums uz laikmetu parādās, kad kopā ar Saturninu un bijušo Ķīnas iekšzemes misijas misionāri Rutu Paksoni (*Ruth Paxson*) rīkoja svētdarīšanas un atmodas konferences dažādās Eiropas pilsētās. 1935. gadā Beātenbergā (*Beatenberg*), Šveicē, notika "1. starptautiskā konference par Bībeli, lūgšanu un pasaules evaņģelizāciju", kurā piedalījās 250 dalībnieki un kurā uzstājās vairāki tajā laikā pazīstami konservatīvie sludinātāji. Tālāk sekoja starptautiskas pasaules evaņģelizācijas konferences Tūnā (*Thun*) un Beātenbergā, kā arī lielākas "Bībeles nodarbības" un evaņģelizācijas pasākumi visā Šveicē. Viņa arī izveidoja izdevniecību, kas iespieda evaņģelizācijas traktātus 27 valodās, kā arī iespieda un izplatīja Bībeles Vācijā un Austrumeiropā. Tādējādi izēmējas saikne starp Ģ. Vasercūgas-Trēderes biogrāfiju un viņas skatījumu uz misijas darbu pasaulē.

Tomēr Ģ. Vasercūgas-Trēderes īstais mūža darbs bija kļūt par Beātenbergas starpkonfesionālās Bībeles skolas vadītāju. Līdz 60. gadu sākumam misijas seminārā (2 gadi) un tam sekojošajā teoloģijas seminārā (2 gadi) tur izglītojās vairāk nekā 1000 studentu, galvenokārt Ģ. Vasercūgas-Trēderes apmācīti. Apmācība bija praktiska un teoloģiska, ar

daudziem prakses uzdevumiem nedēļas nogalēs un semestra pārtraukumos. Nodarbību uzmanības centrā bija Bībeles studiju, misijas un dogmatikas priekšmeti. Tika pieņemti arī studenti bez īpašas iepriekšējas apmācības. Līdz ar to tas ļauj ieraudzīt, ka personīgā pieredze transformējas teorētiskā koncepcijā par misijas darbu, kurā tad studenti tiek apmācīti. Tomēr šajā rakstā vēlos pievērsties tieši viņas agrīnai publikācijai par sieviešu misijas darbu, jo tajā viņa bija viena no celmlauzēm, ļaujot pārdefinēt sievietes lomu tālaika sabiedrībā.

### **Ģertrūdes Vasercūgas-Trēderes sieviešu misijas darba izpratne**

Dr. Ģertrūde Vasercūga-Trēdere ir viena no pirmajām sievietēm, kura rakstījusi par vācu sieviešu misijas biedrību darbību.<sup>15</sup> Savā 1927. gada darbā *Deutsche Evangelische Frauenmissionsarbeit* viņa sākumā sniedza ieskatu sieviešu cīņā par darba un izglītības iegūšanu vispār, kā arī pievērsās bibliskajam misijas pamatojumam un praktiskajai nepieciešamībai, kā to ir darījuši citi vācu autori, kuri rakstīja par kristīgo misiju, piemēram, Gustavs Varneks (*Gustav Adolf Warneck*, 1834–1910), Teodors Kristlībs (*Theodor Christlieb*, 1833–1889) un Augusts Šreibers (*August Wilhelm Schreiber*, 1839–1903).

Tālāk savā darbā Ģ. Vasercūga-Trēdere pievērsās sieviešu darba vēsturei, pirmajām misionārēm un dažādām misijas biedrībām, kas sūtīja misionāres, – Bāzeles misijai, Sieviešu asociācijai sieviešu kristīgajai izglītībai Austrumos, Berlīnes sieviešu biedrībai (tā deva savus ziedojumus Ķīnai), kā arī diakonišu namiem un Leipcigas misijai. Tāpat viņa apskatīja tālaika misijas laukus, kuros sievietes darbojās. Šis ir vērtīgs avots, jo tas sniedz ieskatu vācu sieviešu domās par sieviešu cīņu, iestājoties par iespēju darboties misijā. Apskatot sieviešu misijas darba praktisko nepieciešamību, autore atsaukusies uz misioloģijas autoritātēm – Bāzeles misijas inspektoru V. Hofmani (*Wilhelm Hoffmann*) un viņa aicinājumu sievietēm Vācijā un Šveicē 1841. gadā, kurā sacīts, ka sievietes varētu strādāt par skolotāju misijas laukos, T. Kristlību un viņa aicinājumu 1878. gadā uz medicīnas misiju, kā arī minēja Hadsonu Teiloru (*Hudson Taylor*) un Ķīnas iekšzemes misiju, un aicinājumu jau 1840. gadā aizsniegt Ķīnas augstāko kārtu sievietes.<sup>16</sup>

Tālāk es apskatīšu tikai viņas rakstīto par sieviešu misijas darba pamatojumu. Jau pašā sākumā autore norādījusi, ka vācu sievietēm nācies cīnīties par darba iespējām, un šī cīņa bieži izvērtās rūgtā traģēdijā. Viņa iestājusies pret vācu sabiedrības dominējošo uzskatu, ka sievietes “profesija” ir laulība, norādot, ka laulība nav profesija, cilvēka mūža darbs, bet gan noslēpumainais Kristus un Viņa draudzes attēls. Autore jautājusi, vai

---

15 Gertrud Wasserzug-Traeder, *Deutsche Evangelische Frauenmissionsarbeit* (Chr. Kaiser Verlag, 1927).

16 Gertrud Wasserzug-Traeder, op. cit., 15–18.

vīrietim kāds teicis, ka viņa darbs ir precēties, tādējādi norādot uz sabiedrības duālismu un pretrunām.<sup>17</sup>

Pievēršoties bibliskajam pamatojumam, Ģ. Vasercūga-Trēdere spriedusi, ka Svētie Raksti dod kristīgai sievietei divas svarīgas jomas, kurās viņai savā dzīvē jādarbojas saskaņā ar Dieva gribu: sievietes vieta vīrieša pasaulē un uzvedība morāles robežās. Viņa norādījusi uz radīšanas un grēkā krišanas stāstu, kas nolīcis sievieti vīrieša pakļautībā, kā arī uzsvērusi, ka, lai arī sākotnēji šis noteikums attiecies tikai uz kārtību ģimenes savienībā, vēlāk tas pārņests uz kristiešu kopienu (1Moz 3:16 utt., 1Kor 11:3, Ef 5:23; 1Tim 2:12). Viņa paudusi piekrišanu, ka sievietei nav pareizi ieņemt vadītājas vai mācītājas amatu draudzē.<sup>18</sup> No vienas puses, Ģ. Vasercūgas-Trēderes interpretācija ir saprotama kā viņas laikmeta teoloģiskās domas atspoguļojums, kas nostiprināja tradicionālo sievietes lomu kristīgajā kopienā. No otras puses, šāds skatījums izgaismo sarežģītu hermeneitisku situāciju, jo tas vienlaikus aktualizē jautājumu par to, kāda ir Svēto Rakstu teksta un kultūras konteksta savstarpējā ietekme uz sievietes sociālā statusa definēšanu. Tālāk gan autore nav noliegusi arī, ka “šo Dieva noteikto kārtību ir pārkāpusi sievietes, bet, iespējams, vēl biežāk vīrietis, un tas ir padarīts par karikatūru – sieviešu posts caur vīrieša tirāniju vienmēr ir bijis lielāks par sieviešu pārgalvīgo vadību”.<sup>19</sup>

Lai gan autore atzinusi, ka arī misijas jomā vadībai, balstoties uz Svētajiem Rakstiem, ir jāpaliek vīriešu ziņā, viņa tomēr norādījusi, ka misijas joma neizslēdz misionāres patstāvīgu darbu savā jomā – būt par padomdevēju citām sievietēm un veicināt sieviešu misijas darbu. Ģ. Vasercūga-Trēdere uzdevusi jautājumu, vai šāda Rakstu skaidrošana aizliedz misionārēm sludināt pestīšanu un veikt dvēseļu glābšanas darbu. Viņa pati ir gan atbildējusi, ka šāds aizliegums neeksistē, gan arī “devusi balsi” vēl vienai sievietei – Hannai Rīmai (*Hanna Rhiem*), kura ilgus gadus bijusi misionāre Indijā: “Kristū mēs visi esam viens, un visvājākajai sievietei ir žēlsirdīga atļauja un neapstrīdamas tiesības sekot Viņa pēdās, kas atpestīja viņas dzimumu no lāsta un aizlieguma un pat apžēlojis grēciniekus, kas izmantoti viņa kalpošanā (Mt 28:10).”<sup>20</sup> Vēl savas domas stiprināšanai Ģ. Vasercūga-Trēdere atsaukusies uz A. Šreibera un T. Kristlība rakstīto, ka sievietēm ir dota iespēja sludināt nekristiešiem, tādējādi vēršot uzmanību, ka viņai ir nepieciešams citu misiologu vīriešu atbalsts, kā arī akadēmiskas diskusijas turpinājums. Tāpat viņa arī norādījusi,

*ka pastāv milzīga atšķirība starp baznīcas sprediķiem, kādi mums šodien ir mājās, un pagānu evaņģelizāciju. Vai nav kas cits, vai sieviete uzņemas sludināt – un līdz*

---

17 Gertrud Wasserzug-Traeder, op. cit., 1-3.

18 Ibid., 6-7.

19 Ibid., 7.

20 Ibid., 8.

ar to arī vadību – kristiešu kopienā, vai arī, sludinot pestīšanu sievietēm un vīriešiem, kas pulcējušies kopā, piedāvā glābšanu arī viņiem.<sup>21</sup>

Ģ. Vasercūga-Trēdere savas pārdomas par biblisko pamatojumu beigusi ar secinājumu, ka patiesībā Svētie Raksti nedod sievietei negrozāmu likumu, bet drīzāk katrai kristīgai sievietei Svētā Gara brīvībā ir jāizlemj, kas katram laikam un katrai situācijai, kurā viņa atrodas, ir piedienīgi vai nepiedienīgi. Autore arī atsaukusies uz Apd 11:17 – ja reiz Dievs sievietēm devis tādu pašu dāvanu kā vīriešiem, tad kā gan var cīnīties pret Dievu?<sup>22</sup> Līdz ar to ir iespējams secināt, ka no analītiskā skatpunkta Ģ. Vasercūgas-Trēderes spriedumi atklāj elastīgu un kontekstuālu pieeju Bībeles interpretācijai, kur sievietes rīcības izvēle tiek saistīta ar Svētā Gara vadību un individuālu atbildību. Šī perspektīva ļauj izprast, kā viņa mēģināja līdzsvarot tradicionālās normas ar teoloģisko principu par Dieva dotajām dāvanām, vienlaikus uzsverot, ka viņas secinājumi nenošlēdz diskusiju par sievietes lomu, bet piedāvā teorētisku ietvaru tās izvērtēšanai.

### **Teoloģisko uzvaru salīdzinājums ar misiologa Gustava Varneka uzskatiem**

Tā kā G. Varneks tiek uzskatīts par modernās misioloģijas pamatlicēju, tad ir būtiski salīdzināt Ģ. Vasercūgas-Trēderes teoloģiskos uzsvarus tieši ar G. Varneku, lai būtu iespējams novērot līdzīgo un atšķirīgo viņu uzskatos par kristīgo misiju un sievietes lomu tajā.

G. Varneks savā nozīmīgākajā darbā par kristīgo misiju *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch*<sup>23</sup> vispirms sievietes kā misionāres piemin laulības kontekstā, kas sākotnēji arī bija vienīgā sievietei atvēlētā loma protestantu misijas darbā. G. Varneks uzsvēris, ka misionāra sieva ir vairāk nekā palīgs mājā, – ka viņa ir līdzstrādniece, kurai ir ietekme uz sievietēm aizsniedzamajās tautās, un ka viņa ir dabiska starpniece starp nekristīgajām sievietēm un meitenēm un kristietību.<sup>24</sup> Viņš apgalvojis: “Neviena cita sievietes pozīcija man nešķiet skaistāka un cēlāka par misionāra sievas stāvokli.”<sup>25</sup> Tādējādi sievietes loma misijā ir cildena, bet apslēpta.

---

21 Gertrud Wasserzug-Traeder, op. cit., 11.

22 Ibid., 13–14.

23 Darba oriģināls publicēts vairākos sējumos laikā no 1897. līdz 1903. gadam. Šajā rakstā izmantots atkārtotais izdevums.

24 Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch. Band I*, Bearbeitet und neu herausgegeben von Friedemann Knödler (Verlag für Kultur und Wissenschaft Culture and Science Publ. Dr. Thomas Schirrmacher, 2015), 421.

25 Gustav Warneck, op. cit., 422.

G. Varneks atzinis, ka arī neprecētu sieviešu kalpošana varētu būt noderīga. Apstiprinot, ka sievietes spēj aizsniegt sievietes un bērnus misijas laukos, kur vīrieši to nevar, viņam nācies atzīmēt, ka tādas evaņģēliskās kristietības zemes kā Anglija un Amerika nosūta misijas laukā daudz neprecētu sieviešu, taču viņš pats neesot pilnīgi pārliecināts, vai neprecētas sievietes tiešām ir piemērotas misijas kalpošanai. Galvenais iemesls esot tas, ka, lai arī sievietes varētu būt skolotājas vai mediķes, viņas nespējot pildīt “dievišķo” misionāra darbu. Sievietes spējot būt tikai vīrieša palīdzes, līdz ar to viņām būtu nepieciešamas labas attiecības ar misionāra sievu.<sup>26</sup> Tomēr viņš norādījis: ja jautājums ir par sievieti kā vājāko dzimumu, tad gan precēto, gan neprecēto sieviešu dzīvība nelabvēlīgos klimatiskos vai epidemioloģiskos apstākļos ir vienlīdz apdraudēta, līdz ar to šajā praktiskajā jautājumā nav atšķirības, kurš kalpo.<sup>27</sup> No līdz šim pētītā ir iespējams secināt, ka G. Varneka argumenti atklāj pretrunīgu attieksmi pret sieviešu lomu misijas darbā: no vienas puses, viņš atzīst sieviešu praktisko nozīmi un spēju sasniegt auditoriju, ko vīrieši nevar, un līdz ar to atzīmē neprecēto sieviešu iesaistes nepieciešamību, no otras puses, viņa teoloģiskās un kultūras pieņēmumi ierobežo sieviešu autonomiju, padarot tās tikai par vīriešu palīdzēm. Vienlaikus G. Varneka argumentā parādās pragmatisms – dzīves un veselības apdraudējums neatkarīgi no dzimuma uzliek ierobežotu līdzvērtību precēto un neprecēto sieviešu kalpošanā. Šī kombinācija izgaismo gan ideoloģisko, gan praktisko aspektu sarežģītību misijas darbā.

Meklējot sievietes vietu misijā, visvairāk sieviešu kalpošanai G. Varneks pievērsies nodaļā par misionāru palīgiem *Missionarische Hilfskräfte*. Pilntiesīgo misionāru palīgu lomā viņš redzējis trīs lielas grupas. Pirmā lielā grupa būtu praktiskie darbinieki – celtnieki, lauksaimnieki un citi amatnieki, kas nepieciešami misijas stacijas darbībai, bet nav tieši iesaistīti evaņģēlija sludināšanā un dievkalpojumu vadīšanā. Otrā grupa būtu mediķi – gan vīrieši, gan sievietes. G. Varneks paudis, ka Ķīnā un Indijā reliģija un pastāvošā kultūra aizliedz sievietēm saņemt medicīnisko palīdzību no vīriešiem, it īpaši – ārzemniekiem. Līdz ar to viņš secinājis: ja Rietumu pasaule nevēlas atstāt šos sieviešu miljonus bez medicīniskās palīdzības, tad turp jāsūta sievietes ar medicīnisko izglītību. Tajā pašā laikā G. Varneks arī rakstījis, ka Amerikā sieviešu sociālais stāvoklis ir daudz brīvāks nekā Eiropā, tāpēc viņām ir pieejama izglītība, t. sk. arī medicīnas nozarē. Arī Londonā 19. gs. 70. gadu vidū tikušas izveidotas medicīnas izglītības iestādes sievietēm misionārēm, taču Vācijā 19. gs. beigās doma par sievietēm kā medicīnas studentēm joprojām nav šķitusi īpaši pievilcīga.<sup>28</sup>

---

26 Gustav Warneck, op. cit., 422.

27 Ibid., 422–23.

28 Ibid., 425–36.

Trešā lielā misionāru palīgu grupa G. Varneka izpratnē būtu neprecētās sievietes. Šai grupai viņš veltījis piecas lappuses.<sup>29</sup> Vispirms viņš pievērsies teoloģiskajam pamatojumam. No vienas puses, viņš aprakstījis, ka nav tieša sieviešu misijā sūtīšanas pamatojuma, gluži tāpat kā nav pamatojuma medicīnas vai amatnieku misijai. No otras puses, viņš norādījis, ka Marta praktiski kalpoja Jēzum, sievietes bija Jēzus augšāmcelšanās pirmās liecinieces, kas pierāda, ka sievietēm atrodas kalpošana Dieva valstībā, bet tas nepierāda, ka viņas būtu jāsūta tālu prom. Tālāk G. Varneks pievērsies Pāvilam un viņa vēstulēs pieminētajām sievietēm, kuras ir strādājušas Kungā, bijušas palīdzes saviem vīriem, kā arī tikusi pieminēta diakone Foibe, kura kalpoja draudzē, taču neviena no viņām arī netika sūtīta misijas darbā uz citām zemēm.

G. Varneks vairākas reizes norādījis, ka, balstoties uz Pāvila tekstiem, sievietēm ir nepiedienīgi publiski sludināt, līdz ar to tas ir pretrunā Svētajiem Rakstiem. Vienlaikus viņš atzinis, 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 sievietēm, balstoties uz šiem Bībeles tekstiem, būtu iespējas būt par padomdevējām, slimnieku kopējām un medmāsām, lai atvērtu durvis evaņģēlijam iedzimto sieviešu vidū.

Salīdzinot abu misiologu uzskatus, kas publicēti ar aptuveni trīsdesmit gadu starpību, var novērot, ka šo gadu laikā konteksts ir nedaudz mainījies, sievietēm tiek dota redzamāka vieta sabiedrībā un baznīcā, kristīgā misija ir vieta, kur sievietes loma dažkārt ir būtiskāka, nekā tā ir vācu sabiedrībā. G. Varneks savā Svēto Rakstu skaidrojumā ieņem tradicionālāku skatījumu, kur Ģ. Vasercūga-Trēdere meklē jauna veida hermeneitiku, kas pārdefinētu sievietes lomu gan misijā, gan arī sabiedrībā kopumā, kā to liecina gan viņas 1927. gada darbs, gan arī viņas tālākā dzīve un kalpošana.

## Nobeigums

Sievietes no Eiropas un Amerikas veidoja ļoti nozīmīgu misijas darbinieku daļu, un šī kalpošana misijas laukā bija tā baznīcas un arī sabiedrības daļa, kas bija vispieejamākā un atvērtākā viņām. Sieviešu veikums vēstures lappusēs tomēr ļoti bieži nav pierakstīts, viņu pieredze un domas bieži ir tikušas ignorētas. Tāpat viņām bijis jāsaskaras ar vīriešu aizspriedumiem, idejām par varu, autoritāti un baznīcas struktūrām.

Ģ. Vasercūga-Trēdere bija viena no pirmajām vācu sievietēm, kura ieguva doktora grādu teoloģijā. Viņas biogrāfija atklāj, ka jau no bērnības viņai bija interese par

---

<sup>29</sup> Gustav Warneck, op. cit., 437–41.

kristietību un to, kā to pasludināt citiem. Viņu arī interesēja palīdzēt citām sievietēm iegūt kristīgu izglītību un rast kalpošanu tālaika baznīcā.

Rakstot par misijas darba vēsturi, Ģertrūde balstījusi Svētajos Rakstos un tālaika hermeneitikā par sievietes lomu sabiedrībā un draudzē, kā arī bijusi spiesta atsaukties uz tālaika misijas autoritātēm vīriešiem, lai spētu argumentēt ar tiem, kuri īsti neatbaltēja sievietes misijas darbā.

Teoloģiski viņa neredzēja iemeslu, kādēļ sievietes nevarētu darboties misijas laukā un pat būt neatkarīgas vadītājas savās darba jomās. Turpretī no G. Varneka rakstītā var secināt, ka viņš neredzēja iespēju sievietēm (gan precētām, gan neprecētām) sludināt evaņģēliju un būt “pilntiesīgām” jeb “īstām” misionārēm, taču viņš atbalstīja domu par to, ka sievietes varētu tikt sūtītas misijas darbā kā palīdzes – skolotājas un mediķes. Šīs G. Varneka domas var skatīt mijiedarbībā ar dažādaizām misijas biedrībām, it īpaši Vācijā. Rakstot savu darbu, viņš balstījās pieredzē, ko bija novērojis senākajās vācu misijas biedrībās (Barmenas/Reinas misijas biedrībā un Leipcigas misijas biedrībā), kā arī partnerbaznīcās ASV un Anglijā. Tajā pašā laikā no viņa rakstītā iedvesmojās jaunākās misijas biedrības un sāka sūtīt sievietes misionāres.

Kopumā 1914. gadā dažādos misijas laukos 23 vācu misijas biedrībās darbojās 805 precētas un 233 neprecētas sievietes, t. sk. arī misionāres no Latvijas teritorijas: Hildegarde Procēla (viena no 29 Leipcigas misijas neprecētajām misionārēm) un Liliija Otīlija Grīviņa (arī viena no 29 Lībencēllas misijas neprecētajām misionārēm).<sup>30</sup> Iedvesmojoties no šo sieviešu kalpošanas misijas laukā un viņu pieredzes, Ģ. Vasercūga-Trēdere definēja sievietes lomu kultūrā, sabiedrībā un kristīgajā misijā. Skatoties gadsimta gaitā, mēs varam secināt, ka sievietes var – var iegūt izglītību, var iesaistīties sabiedrībā, var būt misionāres un arī darboties baznīcā.

## Summary

### **The Role of Women: Gertrud Wasserzug-Traeder's View on Women's Place in Culture, Society, and Christian Mission**

This article examines the role of women in culture, society, and particularly – within the context of Christian mission. Scholarship on Christian mission has frequently overlooked women's contributions, often perpetuating the notion that women “cannot”: they cannot receive higher education, cannot serve in the church, and cannot participate in mission work. To challenge this perception, the study focuses on the work of Gertrud Wasserzug-Traeder, one of the first German female authors to address the place of women in society and mission from a distinctly female perspective in German context.

---

<sup>30</sup> Gertrud Wasserzug-Traeder, op. cit., 62.

The analysis explores how Wasserzug-Traeder grounds her defence of women's participation in mission in the authority of the Holy Scriptures and how she engages critically with the leading male missiological figures of her time. Her contribution is further compared with the ideas of Gustav Warneck, the founder of European missiology, in order to highlight both convergences and divergences in their approaches. The study concludes that, theologically, Wasserzug-Traeder found no grounds to exclude women from mission; on the contrary, she affirmed their capacity to serve as independent leaders in the mission field. Moreover, she was deeply committed to supporting women's access to Christian education and their involvement in the ministry of the church in her own era.

**Keywords:** Christian mission, female missionaries, Warneck, Christlieb, Leipzig Mission, hermeneutics



© 2025, 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. translat.*, LU Humanitāro zinātņu fakultātes doktorante

## SANDRA KRŪMIŅA

*Mg. philol.*, LU Humanitāro zinātņu fakultātes lektors un doktorants

## GATIS EZERKALNS

### LATVIEŠU BURAMVĀRDU GRĀMATAS UN *PAPYRI GRAECAE MAGICAE*: MAĢIJAS PRAKSES NODOŠANAS TRADĪCIJAS ANTĪKAJĀ PASAULĒ UN LATVIJĀ

Rakstā salīdzināti *Papyri Graecae Magicae* (PGM) ar latviešu buramformulu rokrakstu krājumu, īpaši pievēršoties dziedniecības, aizsardzības un nolādējumu burvestībām. Pētījumā tiek analizēta šo tekstu valoda, ritms, rituālais konteksts un sinkrētisma elementi, lai atklātu maģisko prakšu universālās struktūras divās atšķirīgās kultūrās. Abās (sengrieķu un latviešu) tradīcijās vērojama cieša saikne starp maģiju un reliģiju, kā arī personificētu slimību garu piesaukšana un simboliskas valodas izmantojums. Ritmizēta valoda un naratīvs funkcionē kā rituāla efektivitātes rīki. Salīdzinošā analīze atklāj, kā mutvārdu un rakstītās tradīcijas nodrošina maģisko tekstu saglabāšanos, pielāgošanos un interpretāciju laika gaitā, atspoguļojot kultūras identitāti un zināšanu pārneses mehānismus.

**Atslēgvārdi:** buramformulas, PGM, sinkrētisma iezīmes maģijā, ritms maģijas praksē, analogija.

Maģiskās prakses ir nozīmīga kultūru vēstures daļa, taču to saglabāšanas mehānismi dažādās sabiedrībās atšķiras atkarībā no reliģiskajiem un sociālajiem faktoriem. *Papyri Graecae Magicae* (no lat. un gr. valodas; *PGM*)<sup>1</sup> jeb “Grieķu maģiskie papirusi”<sup>2</sup> piedāvā ieskatu antīkās pasaules maģisko tekstu tradīcijā. Savukārt Latvijas teritorijā fiksētās burvestību tradīcijas, kas apkopotas dažādās buramvārdu grāmatās, sniedz lokālu maģisko prakšu attīstības piemēru.

Tomēr paralēles starp šiem tekstu korpusiem plašākā reliģisko un sociālo procesu kontekstā vēl joprojām nav pietiekami analizētas galvenokārt ierobežoto vēsturisko avotu, fragmentārās saglabāšanās un metodoloģisko pieeju atšķirību dēļ. Turklāt pastāv daudzi akadēmiskie virzieni, kas atšķirīgi interpretē šo tekstu funkcijas un izcelsmi, padarot vienotu pieeju sarežģītu. Plašāka šo tekstu salīdzinošā analīze, balstoties uz starpdisciplināru pieeju, kas iekļauj lingvistiku, antropoloģiju un reliģijas studijas, varētu palīdzēt labāk izprast šo tekstu lomu dažādās kultūrās.

Šī pētījuma mērķis ir izvērtēt *PGM* un latviešu buramvārdu tekstos atrodamo burvestību līdzības un atšķirības, aplūkojot dziedniecības, aizsardzības un nolādējumu buramformulu paraugus, lai tādējādi gūtu priekšstatu par tradīcijas pārneses iezīmēm norakstos. Lai to sasniegtu, ir veikta salīdzinošā tekstoloģiskā analīze, pētot un salīdzinot *PGM* un *Debesu grāmatās* un *Melnajās grāmatās*<sup>3</sup> fiksētās burvestības. Analizējot šo tekstu saturu un lietojumu, iespējams labāk izprast, kā dažādās kultūrās tika saglabātas un pielāgotas buramformulas un kā reliģiskie un sociālie faktori ietekmēja šo tradīciju attīstību. Salīdzinājumam izmantoti šādi kritēriji:

- 1) valodas un ritma īpašības;
- 2) sinkrētisma pazīmes un citu kultūru ietekme;
- 3) rituālie konteksti un lietojuma mērķis;
- 4) maģisko prakšu reliģiskās un sociālās funkcijas.

Tāpat pētījumā iekļauta semantiskā analīze, lai izprastu atsevišķu terminu un jēdzienu nozīmes kā antīkajos, tā latviešu buramvārdos. Šāda pieeja cieši saistīta ar plašāku maģisko prakšu nodošanas izpēti, kas ir būtiska kultūras vēstures izpratnei. Tā sniedz ieskatu senās sabiedrības domāšanā, reliģiskajās un filozofiskajās vērtībās, atklājot, kā dažādas sabiedrības organizēja zināšanu saglabāšanu un pārnesi. Antīkajā pasaulē buramformulas un rituāli kalpoja dabisko procesu izpratnei un kontrolei,

---

1 Šeit un turpmāk: *PGM – Papyri Graecae Magicae*.

2 Šeit un turpmāk: ja vien nav norādīts citādi, tulkojumus no latīņu un sengrieķu valodas latviešu valodā veicis pētījuma līdzautors Gatis Ezerkalns.

3 Šeit un turpmāk: tā kā šajā rakstā tiek aplūkota latviešu buramvārdu pierakstu tradīcija kopumā, ne tikai pievēršoties atsevišķiem rokrakstiem, nosaukumi *Debesu grāmata* un *Melnā grāmata* rakstīti slīpinājumā.

savukārt viduslaiku un jaunāko laiku maģiskajos tekstos, tostarp *Melnajās grāmatās*, turpināja attīstīties reliģisko un maģisko prakšu sintēze.

PGM korpusu veidojošie teksti atklāj vēlinā hellēnisma un grieķu-romiešu Ēģiptes perioda (2. gs. p. m. ē. – 5. gs. m. ē.) reliģisko sinkrētismu<sup>4</sup>, ko veicināja dažādu kultūru mijiedarbība, intensīvā tirdzniecība un politiskās varas maiņas. Sinkrētisma rezultātā PGM tekstos sastopami gan hellēnisma filozofijas elementi, gan ēģiptiešu priesteru rituāli, kā arī semītu dievu vārdi, kas norāda uz plašu reliģisko un maģisko prakšu saplūšanu,<sup>5</sup> tādējādi veidojot jaunas buramvārdu formas. Savukārt Latvijā buramvārdu grāmatas ir galvenokārt hernhūtiešu darbības rezultātā Latvijā ienākuši kristīgas izcelsmes teksti, kuros saplūduši Bībeles, apokrifiskie, kristīgās kabalas un antīkās pasaules motīvi.<sup>6</sup> Šie teksti tika nodoti tālāk pārrakstot, un tajos laika gaitā ieviesās vietējā folklorā un tradīcijās balstītas izmaiņas, lielā mērā saglabājot kristīgo skanējumu, bet funkcionāli tie bija maģijas līdzekļi. Šis process izgaismo ilgstošu reliģisko transformāciju, kur senie maģiskie teksti saglabā savas funkcijas, bet iegūst jaunas interpretācijas.

Maģiskie teksti antīkajā pasaulē tika izmantoti kā rituālu rokasgrāmatas, kas sniedza detalizētas instrukcijas par burvestībām un rituāliem. PGM ir viens no nozīmīgākajiem šādu tekstu korpusiem.<sup>7</sup> Burvestību norādes (t. i., teksti, zīmes, simboli) tika fiksētas uz dažādiem materiāliem – ne tikai uz papirusa, bet arī vaska, metāla, koka un māla plāksnītēm un akmeņiem<sup>8</sup> – un cita starpā saturēja burvestību veikšanas norādījumus, formulas, īpašus simbolus un slepenus dievu vārdus. Burvestībām piemita arī poētiska un simboliska forma, kas, iespējams, bija uztverama un saprotama tikai rituālos iesvētītajiem.

Šo tekstu saturu un funkciju ciešā saistība ar dievišķo pasauli norāda uz to sarežģītajām un neviennozīmīgajām attiecībām ar oficiālo reliģiju; maģiskā prakse antīkajā pasaulē nebija stingrā opozīcijā reliģijai. Maģija bieži pastāvēja reliģijas ietvaros vai līdzās tai. Burvestību tekstos tika piesaukti dievi, un izmantotie rituāli bieži atspoguļoja

---

4 Par šo plašāk sk.: Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), xliii–xliv.

5 PGM tekstos redzamā maģiskā prakse ietver ēģiptiešu, grieķu, ebreju, persiešu un babiloniešu ietekmes, kas liecina par izteiktu kultūru sajaukšanos senajā pasaulē. Sal. sk.: Silke Trzcionka, *Magic and the Supernatural in Fourth Century Syria* (London: Routledge, 2007).

6 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj. (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939–1941), 270–382.

7 Sk.: Gideon Bohak, *Traditions of Magic in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Library, 1996), 4–7.

8 Sal. sk.: David Frankfurter, ed., *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leiden: Brill, 2019). Par dažādu materiālu izmantojumu maģiskos rituālos un burvestībās īpaši sk. 3. sadaļu, “The Materials of Ancient Magic,” 279–602.

oficiālās reliģijas elementus.<sup>9</sup> Tomēr gan sengrieķu, gan romiešu autori, piemēram, Platons (Πλάτων, ~427.–348. g. p. m. ē.), attiecās pret maģiju skeptiski, īpaši akcentējot tās potenciāli kaitīgo raksturu.<sup>10</sup>

Līdzīga funkcionalitāte un uztvere novērojama arī maģiskajās praksēs citviet, tostarp latviešu tradīcijās. Sakrālās un maģiskās prakses bieži vien funkcionēja kā aizsargājoši un praktiski līdzekļi ikdienas problēmu risināšanai, piemēram, dažādu slimību un kaišu dziedināšanai. Janīna Kursīte norāda, ka latviešu buramvārdi ir bagātīgs avots par daudzajām pārdabiskajām slimību iemīesotājām jeb mātēm<sup>11</sup> – tām lūdza mieru, tās piesauca vai aizdzina, izmantojot maģiskas formulas.<sup>12</sup>

Māšu koncepts ir īpaši interesants – šie gari ir ne tikai slimību, bet arī cilvēka fizioloģisko funkciju personifikācijas (piemēram, Asins māte, Dzīslu māte, Dzelzs māte u. c.). Šāda antropomorfizācija norāda uz noteiktu maģisko domāšanu, kur fizioloģiskas funkcijas un nedzīvas parādības tiek attēlotas kā spēki, ar kuriem iespējams vienoties. Mātes dzīšanai līdzīgas personificēšanas prakses sastopamas arī citās indoeiropiešu un Tuvo Austrumu tradīcijās. Par to liecina grieķu teksti<sup>13</sup>, kā arī, piemēram, mezopotāmiešu (dēmonu māte Lamaštu) un slāvu (mēra jaunava Morova, mēra personifikācija Čuma) folklorā.

Latviešiem Asins māte tika raidīta prom ar vārdiem: “Asins māte, paliec tur ar mieru.”<sup>14</sup> Tā tiek nevis agresīvi padzīta, bet mierināta – šis paņēmiens atspoguļo attieksmi, kurā kaite tiek apklusināta (asiņošana apturēta) ar valodas spēku. Tas rezonē ar PGM aizsardzības un dziedniecības buramformulām, kuras atsevišķos gadījumos piesauc dievus, garus, dēmonus vai personifikācijas<sup>15</sup> līdzsvara atjaunošanai. Piemēram,

---

9 David Frankfurter, “Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions,” in *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David Frankfurter (Leiden: Brill, 2019), 3–20.

10 Platons vairākkārt piemin maģijas praktizētājus, bieži to darbību saistot ar mānītību, krāpšanu vai apšaubāmu ietekmi uz dvēseli. Piemēram, ar [...] *upuriem, lūgšanām un buramvārdiem apburdami* (apmānīdami) [...] ([...] *θυσίαις τε και εὐχαίς και ἐπιωδαίς χορητεύοντες* [...]) dievus, šie cilvēki (burvji) rada draudu sabiedrībai un valsts ētiskajai kārtībai. Viņš ierosina, ka šādiem cilvēkiem jāpiemēro sods, ja viņi maldina citus vai tiem kaitē. Vairāk sk.: Platons, *Likumī*, X.909b–910d.

11 Janīna Kursīte, *Latviešu dievības un gari* (Rīga: Rundas, 2020), 14.

12 Turpat, 142.

13 Slimības personificēšanas tradīcija no Antīkās Grieķijas saglabājās līdz pat Bizantijas impērijas perioda norietam 15. gs. m. ē. Vairāk sk.: Eleni Chronopoulou, “Placebo is Magic or Magic is Placebo? The Greco-Roman Iatromagical Texts,” *Trends in Classics* 13.1 (2021): 32.

14 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 407.

15 Piemēram, iatromaģiskajā (from Ancient Greek *ἰατρο-* (*īatro-*), combining form of *ἰατρός* (*iātrós*, “doctor”). Prefix *iatro-* – medical treatment; doctor; physician. Synonyms *medico-*; latv. valodā tāda priedēkļa nav).

Burvestībā: *tev saku, ievainojumam, nepulsē, nededzi (neiekaisti)* [...] (*σοὶ λέγω, τῷ πλήγματι, μὴ σφύξεις, μὴ φλεγμάνεις* [...]) tiek uzskaitīti brūces simptomi. Sk.: Robert W. Daniel and Franco

PGM IV. 3007–86<sup>16</sup> tiek piesaukts dēmons, lai to pakļautu (neitralizētu = mierinātu) un padzītu, tādējādi atjaunojot pacienta veselību. Šeit, līdzīgi kā latviešu buramformulās, tiek izmantota vārda spēka autoritāte, nevis fiziska darbība.

Līdzīgi funkcionēja arī citas ar asinīm saistītas latviešu buramformulas. Mātes analogija netiek izmantota, tomēr ir vērojamas citas. Piemēram, asins vārdi

*Lai bij vārdi, kam bij vārdi,  
Man pašam stipri vārdi:  
Daugaviņu notureju,  
Mietu dūru vidiņā. (DS 34131)*

apvieno pirmskristietības elementus ar kristīgajām tradīcijām.<sup>17</sup> Šie un citi buramvārdi izgaismo sinkrētisma procesus, kas ļāva šīm maģijas praksēm saglabāties, mainoties reliģiskajai videi. Līdzīgas dziednieciskās burvestības sastopamas arī PGM tekstos, kas ataino maģisko tradīciju paralēlo attīstību dažādās kultūrās.

Tā, piemēram, PGM XXIIa. 2–9 teksts<sup>18</sup> ietver buramformulas un rituālu, lai apturētu asiņošanu. Konkrētajā asins apturēšanas burvestībā (gr. *αίμαρροϊκόν*) tiek izmantoti Homēra “Īliadas” fragmenti, tādējādi norādot gan uz sinkrētismu, gan to, ka literāri darbi tika adaptēti maģiskās praksēs<sup>19</sup>:

*μῆνιν Ἀπόλλων[ο]ς ἐκ[ατ]ηβελέτα ἄνακτ[ο]ς.  
εἰς αἷμα λ[ε]γόμενος αἷμαρ[ρ]οῖαν ἰᾷται.  
τοῦ δὲ ἀπαλλαγέντος καὶ ἀχαριστήσαντο[ς]  
λαβὲ πύραυνον, βάλου καὶ θεῶς ὑπέρ [κ]  
απν[ὸ]ν τὰ περιάμματα, πρόσβαλε ρίζαν, καὶ  
πρόσγρα(αφε) τοῦτο τὸν στίχον·  
‘τοῦνεκ’ ἄ[ρ]’ ἄλγε’ ἔδωκεν ἐκηβόλος [ῆ]δ’ ἔτι  
δώσει.<sup>20</sup>*

*Apollona Tālšāvēja valdnieka dusmas.  
Uz asinīm izrunājot, asiņošanu [šī rinda]  
dziedē. Bet tam, kurš ir atbrīvots un  
nepateicīgs, paņem ogļu pannu [kvēpināmo  
trauku], met to altārī (?), un dūmos ieliec  
amuletus; pievieno sakni un uzraksti šo  
rindu:  
Tādēļ Tālšāvējs deva sāpes un vēl dos.*

---

Maltomini, *Supplementum Magicum*, vol. II, *Papyrologica Coloniensia 16* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990–1992), 213.–214. lpp., 94., 44.–60. rinda.

16 Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* 1986, 96.

17 Šis piemērs latviešu buramformulu kontekstā sīkāk ir analizēts pētījuma otrajā daļā, kur tiek apskatītas latviešu buramvārdu grāmatu tradīcijas.

18 Džona Skarboro (*John Scarborough*) veiktais tulkojums no grieķu valodas angļu valodā pieļauj teksta papildinājumus, tas skaidrojams ar Karla Preisendanca (*Karl Preisendanz*) veiktās transkripcijas korekcijām. Sk.: Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* 1986, 260.

19 Ar pasvītrojumu abās valodās izcelta dievība, tās epitets, kā arī burvestības izpildes veids, t. i., *runāšana un rakstīšana*.

20 Karla Preisendanca PGM XXIIa. (P. Berol. P. 9873) veiktā transkripcija, ko koriģējusi Eleni Hronopulu. Oriģinālo transkripciju sk.: Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen*

Šī burvestība iekļaujas iatromaģisko (no gr. *ἰατρός* – ‘tas, kurš dziedē’, ‘dziednieks’ + *μαγεία* – maģijas prakse) jeb dziedniecības burvestību un līdzekļu papirusu kategorijā, kas ir daļa no rakstiski fiksētā maģisko tekstu korpusa.<sup>21</sup> Antīkajā pasaulē šādas formulas kalpoja arī kā aizsardzības līdzekļi, nodrošinot pareizas attiecības starp rituāla veicēju, pacientu un dievišķajiem spēkiem. Konkrētā burvestība vērsas pie Apollona, dieva, kurš var gan uzsūtīt slimības, gan tās apturēt. Burvestībai ir divi līmeņi.

Pirmais ir dziednieciskais līmenis, kur noteikta formula tiek izteikta ritmiski, lai apturētu asiņošanu. Tajā izmantotā frāze *μῆνιν Ἀπόλλωνος ἑκατηβέλεται ἀνακτος* atsaucas uz Homēra “Īliadu” (1.75) un Apollona dusmām, kas tiek pielīdzinātas asins plūdim. Tāpat kā Homēra eposā Apollons izraisa mēri, bet vēlāk to aptur, arī šeit dieva dusmu spēks tiek vērst pret slimību. Šis princips balstās uz mutvārdu homeopātiju – to pašu spēku, kas izraisa kaiti, izmanto tās dziedēšanai.

Otrais līmenis paredz sodu (nolādējumu) gadījumā, ja pacients pēc dziedināšanas ir nepateicīgs. Tiek aprakstīts rituāls ar uguni, dūmiem un amuletiem, kas deformē burvestības efektu.<sup>22</sup> Tiek izmantota arī sakne, kas simbolizē maģiskā spēka pārveidošanu. Lai nostiprinātu šo soda mehānismu, tiek pierakstīta vēl viena formula no “Īliadas” – *τοῦνεκ’ ἄρ’ ἄλγε’ ἔδωκεν ἐκηβόλος ἦδ’ ἔτι δώσει* (Īl. 1.96)<sup>23</sup>, kas brīdina, ka Apollons var atjaunot slimību, ja tiek pārkāpts rituāla kārtības princips.

Homēra dzejas rindu un līdz ar to daktilu heksametra izmantošana PGM korpusā ir samērā plaši izplatīta.<sup>24</sup> Daktilu heksametrs, kas ir antīkās episkās dzejas pantmērs, PGM kontekstā tiek izmantots, lai burvestībām piešķirtu ritmisku struktūru un sakrālu autoritāti. Rakela Martina-Hernandesa (*Raquel Martín-Hernández*) norāda, ka Homēra dzeja turklāt tika izmantota zilēšanas nolūkos, kur konkrētas dzejas rindas funkcionēja

---

Zauberpapyri, Bd. II, unveränderter Nachdruck der zweiten verbesserten Auflage (1974), durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs (München: K. G. Saur, 2001), 147; korigēto transkripciju sk.: Eleni Chronopoulou, “Placebo is Magic or Magic is Placebo? The Greco-Roman Iatromagical Texts,” *Trends in Classics* 13.1 (2021): 31.

- 21 Sal.: Riccardo Bongiovanni, “A Digital Critical Edition of the Iatromagical Papyri: Opportunities and Challenges,” in *Digital Ancient Magic: Theories and Practices*, ed. A. Mastrocinque (Berlin–Boston: De Gruyter, 2024): 153–161.
- 22 Sk.: Michael Wesley Zellmann-Rohrer, “The Tradition of Greek and Latin Incantations and Related Ritual Texts from Antiquity through the Medieval and Early Modern Periods” (dissertation, University of California, Berkeley, 2016), 110.
- 23 Christopher A. Faraone and Dirk Obbink, eds., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, 1<sup>st</sup> paperback edition (New York: Oxford University Press, 1997), 132.
- 24 Tie ir, piemēram, PGM IV.467–74, 821–24, 830–34, 2145–2240; VII.1–148 (homēromantija); arī XXIII.1–70. Vairākas īsas receptes PGM XXIIa tekstos min arī amuletu izgatavošanu, izmantojot Homēra dzejas rindas (sk.: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, 132. lpp.).

kā orākula atbildes. Šāda prakse, kas pazīstama kā homēromantija<sup>25</sup>, balstījās uz pārliecību, ka Homēra tekstiem piemīt dievišķa autoritāte un spēja sniegt ieskatu nākotnē. Pantmēra izmantojums maģiskās praksēs ne tikai strukturēja burvestības ritmiski, bet arī piešķīra tām lielāku autoritāti un efektivitāti, pateicoties Homēra darbu dievišķajam statusam antīkajā sabiedrībā.<sup>26</sup>

Neoplatoniķis Jamblīhs (*Ἰάμβλιχος*, ~245.–325. g. m. ē.) raksta, ka filozofi Pitagors (*Πυθαγόρας*, ~570.–495. g. p. m. ē.) un Empedokls (*Ἐμπεδοκλῆς*, 483.–423. g. p. m. ē.) izmantojuši Homēra dzeju un mūziku dziedināšanai, kas ir raksturīga grieķu un romiešu pasaules tradīcija.<sup>27</sup> Dzejas rindas burvestībās tika atlasītas pēc analogijas ar pacienta stāvokli, pārnesot tagadnes situāciju uz mītisko laiku, kur mītiskais iznākums atbilda vēlamajam burvestības rezultātam. Šī pieeja balstās uz naratīvās inkantācijas spēku, kurā stāstījums un rituāls apvienojas, un Homēra teksts kā dievišķi iedvesmots avots piešķir burvestībai papildu autoritāti un efektivitāti.<sup>28</sup>

Līdzīgi dzejas metra nozīmi iespējams novērot arī *PGM IV 2622–2707*<sup>29</sup>, kur fiksēta “Apmelojuma burvestība pret Selēni” (*Διαβολή πρὸς Σελήνην*, 2622). Lai gan tās mērķis nav dziedināšana, bet – gluži pretēji – ienaidnieka vai sāncenša nolādēšana (slimības izraisīšana, murgu uzsūtīšana un citas kaitnieciskas darbības), burvestības struktūra un ritmiskā izteiksme atklāj līdzīgu naratīvo principu kā iepriekš apskatītā *PGM XXIIa. 2–9*. Rituālā iekļauto buramformulu, kas jāizrunā, veido vairākas apsūdzības. Proti, kāda briesmīga sieviete (*NN*)<sup>30</sup> tiek apvainota smaga rakstura noziegumos pret mēness dievieti Selēni. Šajā kontekstā buramformula klasificējama kā lāsta (sengr. *κατάθεσμος* – ‘mezgls, saite: saistīšanas burvestība’, arī ‘mīlas mezgls’<sup>31</sup>) formula; ar

---

25 Par homēromantiju plašāk sk.: Andromache Karanika, “Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion,” in *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, ed. André Lardinois et al., *Mnemosyne Supplements* 332 (Leiden: Brill, 2011): 255–277; sal. sk. arī: Raquel Martín-Hernández, “Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context,” *CHS Research Bulletin* 2.1 (2013).

26 Raquel Martín-Hernández, “Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context,” *CHS Research Bulletin* 2.1 (2013), <https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/> (skatīts 15.03.2025.).

27 Iamblichus, *The Life of Pythagoras*, trans. Thomas Taylor (Project Gutenberg, 2020), 29. nod., <https://www.gutenberg.org/files/63300/63300-h/63300-h.htm#c29> (skatīts 16.03.2025.).

28 Eleni Chronopoulou, “Placebo is Magic or Magic is Placebo? The Greco-Roman Iatromagical Texts,” *Trends in Classics* 13.1 (2021): 31–32.

29 Karl Preisendanz and Albert Henrichs, eds., *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, vol. 1 (Stuttgart: Teubner, 1973), 154.

30 (*NN*) – anonīma norāde uz lāsta mērķi (personu, pret kuru dievietei jāvērsās). *PGM* buramformulā to trīs vietās norāda vārdkopu *ἡ δεινὰ* (*briesmīgā*) variācijas.

31 “κατάθεσμος,” in *Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon, Abridged: The Little Liddell* (London: Simon Wallenberg Press, 2007), s. v. *κατάθεσμος*.

to saistītā leksēma *καταδεδέσθαι* pieminēta Sudas leksikonā (lemma kappa 519)<sup>32</sup>, ko latviešu valodā iespējams pārnest kā sasaistīšanu ar zālītēm.

Lāsta formulas kodolu veido daudzpakāpju uzskaitījums ar simboliski un rituāli piesātinātiem elementiem – vienlaikus arī sastāvdaļām, kas tika izmantotas maģisku līdzekļu izgatavošanā.<sup>33</sup>

*ἡ δεῖνά σοι ἐπιθύει, θεά, ἐχθρόν τι θυμίασμα·  
αἰγός στέαρ τῆς ποικίλης καὶ αἶμα  
καὶ μύσαγμα, κύνειον ἔμβρου καὶ ἰχῶρα  
παρθένου ἁώρου καὶ καρδίαν παιδός νέου  
[...]* (2641–2646)

*(NN)*<sup>34</sup> *tev upurē, dieviete, kādus naidīgus  
kvēpinājumus:  
raibas kazas taukus un asinis,  
un nešķīstību, suņa embriju un strutas  
no pirms laika [mirušas] jaunavas, un jauna  
bērna sirdi [...]*

Formulā minētie elementi ilustrē rituālo netīrību<sup>35</sup> – dzīvības, nāves, tīrības un šķīstības apgānīšanu. Proti, (NN) uz dievietes altāra veikusi apgrieztu rituālu, tajā izmantojot nevis Selēnei kā auglības dievieteī svētus elementus, bet to pretmetus. Piemēram, melnas vai baltas kazas vietā (NN) izmanto raibu<sup>36</sup>, jaunības un dzīvības vietā akcentē priekšlaicīgu nāvi<sup>37</sup>. Tādējādi Selēnes svētais altāris ir apgānīts, maksimāli pastiprinot dievietes dusmas. Savukārt buramformulas turpinājumā seko (NN) apvainojums, kas ir vērstis pret pašu dievieti un tās nežēlīgajām darbībām pret kādu cilvēku, ko Selēne apgānījusi<sup>38</sup>:

32 No sengr. *καταδεδέσθαι* – zāļot, saistīt (maģiski) ar zālēm; sk.: Suda, lemma kappa 519 (s. v. *καταδεδέσθαι*), [https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-cgi-bin/search.cgi?search\\_method=QUERY&searchstr=kappa,519&field=adlerhw\\_gr&db=REAL](https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-cgi-bin/search.cgi?search_method=QUERY&searchstr=kappa,519&field=adlerhw_gr&db=REAL) (skatīts 25.03.2025.).

33 Sal.: Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007).

34 Ar pasvītrojumu abās valodās izcelts lāsta mērķis, kā arī viltus rituāla sastāvdaļas.

35 Sal. sk.: Eyal Regev, “Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology,” *Harvard Theological Review* 97 (2004): 383–411.

36 Raibas kazas (vai cita daudzkrāsu dzīvnieka) upurēšana grieķu dieviem nebija pieļaujama, jo, saskaņā ar grieķu reliģiskajiem uzskatiem, upuriem jābūt pilnīgiem un tīriem (arī vienkrāsainiem), lai rituāla veicēji varētu iegūt dievu labvēlību. Tāpat pastāvēja stingras prasības attiecībā uz upurdzīvnieka veselības stāvokli, lai nodrošinātu, ka tas ir piemērots dieviem. Raiba un slima dzīvnieka upurēšana varēja tikt uzskatīta par aizvainojošu attiecībā uz dievu godu. Par krāsas nozīmi upurdzīvnieku izvēlē sk.: Adeline Grand-Clément, “Colors, Rituals and Religious Norms in Ancient Greece,” *Archives de sciences sociales des religions* 174 (2016): 127–147, <https://journals.openedition.org/assr/27750>

37 Šādu vielu (embrija, bērna sirds, mirušas jaunavas strutu u. c.) izmantojums PGM kontekstā iezīmē iznīcību un nāvi pretstatā dzīvībai un jaunībai. Šādā gadījumā rituāls varētu būt pretrunā ar viņas spēju ietekmēt auglības procesus kā Mēness personifikācijai (sal.: Faraone and Obbink, 1997).

38 Ar pasvītrojumu abās valodās izcelts lāsta mērķis, kā arī dievības – Selēnes – viltus noziegumi pret kādu cilvēku.

ἡ δεινά

σε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα τοῦτ' ἔλεξεν·  
κτανεῖν γάρ ἀνθρωπὸν σε ἔφη, πειεῖν δὲ  
αἷμα τούτου, σάρκα φραγεῖν, [...] (2655–2657)

(NN)

apgalvoja, ka tu esi izdarījusi šo lietu:  
viņa teica, ka tu nogalināji cilvēku, dzēri  
viņa asinis un ēdī viņa miesu, [...]

Šīs rakstiski fiksētās frāzes, izkārtotas īsās, ritmiskās rindās, imitē dzejas metru, kas piemērots rituālai inkantācijai.<sup>39</sup> Tās ne tikai veido spēcīgu *hybris* (gr. ὕβρις)<sup>40</sup> fonu, bet arī pārvērš naratīvu par rituāla instrumentu, piemērojot vēlamo rezultātu reālajai situācijai. Ritmiskā izteiksme nostiprina performatīvo efektu un padara apvainojumu maģiski iedarbīgu, piesaistot un arī rituāli pakļaujot dievieti un tās spēku. Buramformulas kulminācijā seko pavēles forma Selēnei: *sagatavo rūgtas atriebības* (NN), *likumu pārkāpējai* (τεῦξον πικραῖς τιμωρίαις, τὴν δεινά, τὴν ἄθροισμον, [...], 2670–2671). Tādējādi rituāla veicējs pieprasa, ka pēc *hybris* ir jāseko atriebībai jeb *nemesis* (gr. νέμεις).

Būtiska ir arī burvestības uzbūve – tajā tiek aprakstītas trīs komponentes: buramformula, rituāla upuris un rituāla veicēja paš aizsardzības amulets. Tās veido vienotu performatīvu kopumu, kurā amuleta izgatavošana – grieķu valodas teksta un papildu septiņu neskaidru vārdu virknes grebšana kokā – ir aizsargmehānisms pret iespējamām rituāla veikšanas blaknēm. Šo septiņu vārdu (ΕΡΟΚΟΠΤ ΚΟΠΤΟ ΒΑΙ ΒΑΙΤΟΚΑΡΑΚΟΠΤΟ ΚΑΡΑΚΟΠΤΟ ΧΙΛΟΚΟΠΤΟ ΒΑΙ<sup>41</sup>) iekļāvumu, šķiet, var interpretēt kā *voces magicae*<sup>42</sup>

39 Par konkrētās buramformulas ritmu vairāk sk.: Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* 1986, 87.

40 Antīkajā pasaulē ὕβρις nozīmēja cilvēka pārdrošu un nekaunīgu rīcību pret dieviem vai dievišķo kārtību, νέμεις savukārt ir dievišķā soda princips, kas seko tūlīt pēc ὕβρις. Tas nav tikai sods, bet dievišķā taisnīguma atjaunošana. PGM IV. 2622–2707 burvestības kontekstā, ja kāda persona ir vērsusies pret dievieti Selēni ar ļauniem vārdiem vai apsūdzējusi viņu noziegumos (kas ir ὕβρις), burvestības rituāla veicējs piesauc Selēnes dievišķo taisnīgumu (νέμεις), aicinot dievieti: *sagatavo rūgtus sodus* (τεῦξον πικραῖς τιμωρίαις, 2670–2671) pārkāpējai. Rituāls, kurā tiek piedāvātas nešķīstas sastāvdaļas (kā tekstā iepriekš – raiba kaza, sirds, embrijs), ir mēģinājums piesaistīt Selēnes uzmanību, aktivizēt νέμεις un nodrošināt, ka dieviete nepalik vienaldzīga pret šo apvainojumu.

41 Zīmīgi, ka vairākos no šiem neizskaidrotajiem vārdiem atkārtojas grieķu verbs κόπτω ('sist', 'cirst'), iespējams, kā fonētiski un rituāli iedarbīgs elements, kas atspoguļo maģiskās formulas darbības būtību – simbolisku pārgriešanu, atbrīvošanu vai saistīšanu. Vairāk par *voces magicae* lietojumu burvestībās sal. sk.: Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

42 *Voces magicae* (lat. val. 'maģiskie vārdi' vai 'burvju balsis') ir termins, ko pētniecībā lieto, lai aprakstītu šķietami bezjēdzīgus, bieži vien neiztulkojamus vārdus vai skaņu virknes, kas, iespējams, nepieder nevienai valodai. Šādi vārdi tiek asociēti ar valodu, ko saprot dievi un dēmoni. *Voces magicae* parādās antīkajos burvestību tekstos – īpaši PGM, uz amuletiem un lāstu plāksnītēm. Tiek uzskatīts, ka tie apliecina rituāla veicēja īpašās zināšanas un paaugstina burvestības iedarbību. Vairāk par *voces magicae* lietojumu sal. sk.: Sihe Khumalo, "The Prayer of Jacob (PGM 22b) and Speech Act Theory: A pragmatic analysis," *Acta Classica*, 67.1 (2024): 65–93.

izmantojumu. Burvestības struktūra un tajā iekļautie elementi, ļoti iespējams, dažādās valodās norāda uz sinkrētismu.

Atšķirībā no Homēra dzejas rindu izmantošanas *PGM XXIIa. 2–9* buramformulā, kur mītiskais laiks reprezentē dziedināšanu, šajā nolādējumā naratīvais sižets apzināti veido nelabvēlīgu, apokaliptisku (NN) tēlu, lai tādējādi izraisītu dievietes tūlītējas dusmas un atvairītu iespējamu kaitējumu, vērstu pret pašu lāsta veicēju.

Lai gan buramformula nav veidota daktilu heksametrā, tās ritmiskais izteiksmes veids pastiprina vēlamo iznākumu, līdzīgi kā tas redzams *PGM XXIIa. 2–9*. Metriskā struktūra ne tikai aktivizē rituāla maģisko iedarbību, bet arī funkcionē kā dramatizēts apvainojums, kurā rituālais teksts kļūst par vidutāju starp cilvēku un dievieti. Tādējādi *PGM IV 2622–2707* ataino, ka ritmiski strukturēta burvestība var kalpot destruktīvam mērķim, saglabājot līdzības ar dziedināšanas buramformulām, bet ar apvērstu ētisko un rituālo funkciju. Proti, ir redzams ačgārns mutvārdu homeopātijas princips – tas, kas spēj palīdzēt un aizsargāt (dieviete Selēne), var arī iznīcināt (dievietes atriebība). Šie elementi uzrāda strukturālas un funkcionālas paralēles ar latviešu buramformulu tradīciju, tostarp ačgārņajiem aizsardzības tekstiem, kuros burvju spēks tiek aktivizēts, pārkāpjot vai apgriežot valodas un semantikas normas.<sup>43</sup>

Līdzīgs princips sastopams latviešu maģijā, kur ļaunuma atvairīšanai visbiežāk tiek izmantoti līdzekļi ļaunuma nesēju varas ierobežošanai un kaitējuma pagriešanai atpakaļ.<sup>44</sup> Piemēram, skauģu vārdi, paredzēti aizsardzībai, vienlaikus novēl ļaunu pašam skauģim:

*Ja piens noburts tad japanem izkapte [izkaps] un javelk par to pienu [piena] Trauku un pienu [piena] krustinu un jasaka ) Lai vels [vells] tavu sirdi ta parskeļ pušu (Tas izkaptes [izkaps] gals jabaz zeme un lenam javelk uz augšu citadi ja nevelk burvis pagalam). (LFK 150, 726)*

Kā redzams, šī burvestība ietver ne tikai vārdus, bet arī rituālas darbības noburtā piena atburšanai, proti, gan aizsargzīmes novilkšanu pār piena trauku, gan arī varas pārņemšanu pār vainīgā dzīvību, pēc tam iedurot izkaps galu zemē. Izrunājamais novēlējums “Lai vels tavu sirdi ta parskeļ!” veic lāsta funkciju, balstoties uz analogiju, kas veidojas, izpildot maģiskās darbības ar izkapti.

Iepriekš minētais piemērs ilustrē arī vienu no bieži novērojamām *PGM* burvestību iezīmēm, proti, daudzfunkcionalitāti. Naratīvs var tikt pielāgots dažādiem rituāliem mērķiem, piemēram, iznīcināšanai un vienlaikus aizsardzībai. Šo funkciju un formu

43 Piemēram, latviešu buramformula pret drudzi *d.r.d.d.zi* ir lietojama arī otrādā secībā – *i.i.z.d.d.r.d.* Sk. Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 278.

44 Kārlis Straubergs, *Latviešu tautas paražas* (Rīga: Latvju grāmata, 1944), 11.

daudzveidību lielā mērā nosaka arī kultūru saplūšana, kas raksturīga *PGM* tekstiem. Savā pētījumā par grieķu un ēģiptiešu kultūru ietekmi uz maģisko tekstu attīstību pētnieks Džako Dīlemans (*Jacco Dieleman*) norāda, kā *PGM* dokumentē dažādu kultūru – ēģiptiešu, grieķu un citu – tradīciju apvienošanos, tādējādi veidojot daudzveidīgu un unikālu reliģisko tekstu korpusu antīkajā pasaulē.<sup>45</sup> Šis sinkrētisms uzskatāmi atklāj, kā reliģijas un maģisko prakšu saplūšana palīdzēja cilvēkiem pielāgoties jaunām sabiedriskajām un reliģiskajām prasībām, un arī parāda, kā tās ietekmēja vietējās reliģijas.

Līdzīgi sinkrētisma process atspoguļojas arī latviešu buramvārdu grāmatās. Vietējās pagāniskās tradīcijas Latvijas teritorijā viduslaiku Eiropas un agrīno jauno laiku kontekstā attīstīja specifisku lokālo raksturu. Absorbējot antīkās kultūras un ebreju maģijas, kā arī kristietības elementus, buramvārdu tradīcijas attīstība ievirzījās jaunā gultnē, vienlaikus tradīcijai turpinot funkcionēt kā unikālam kopienas pieredzes, identitātes un reliģisko vērtību pārneses līdzeklim.<sup>46</sup>

Šajās formulās sastopamas atsauces uz kabalistiskiem konceptiem, kas savukārt savijas ar kristīgajām eksorcisma praksēm, kā tas redzams arī atsevišķos *PGM* tekstos.<sup>47</sup> Šie procesi izgaismo, kā maģiskās prakses saglabājās un pielāgojās laikmeta prasībām, integrējot dažādu kultūru elementus.

Latviešu folklorā un kultūrā buramvārdu grāmatas ir motīvs, kas plaši figurē teikās, arhīvos, ekspedīciju materiālos un pat daiļliteratūrā. Lai izprastu to lomu un nozīmi buramvārdu izplatīšanā, nodošanā tālāk un saglabāšanā, ir jāaplūko latviešu buramvārdu rokrakstu tradīcija kopumā.

Maģija latviešiem galvenokārt kalpojusi sadzīvīskām, praktiskām vajadzībām, piemēram, dziedniecībai vai aizsardzībai. Buramvārdu pierakstīšana Latvijas teritorijā ir salīdzinoši nesena prakse. Pati pirmā vēstures avotos pieminētā burvju grāmata piederējusi kādam Pēterim, kurš 1594. gadā izraidīts no Rīgas par buršanos, bet pati grāmata sadedzināta.<sup>48</sup>

---

45 Jacco Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)* (Leiden: Brill, 2005), 11.

46 Sal.: Aigars Lielbārdis, "Latviešu buramvārdu tradīcija" (disertācija, Latvijas Universitāte, 2012).

47 Piemēram, *PGM XII* (GEMF 15) un *PGM XIV* (GEMF 16) satur tādus vārdus kā *IAŌ* (Jahve), *Sabaōth* (Karavīru Kungs), *Adōnai* (Kungs), kas tradicionāli saistīti ar jūdu un vēlāk kristīgajām praksēm. Šādas struktūras atklāj dažādu reliģisko sistēmu sinkrētismu *PGM* un liecina par kabalistisku konceptu iespējamu ietekmi. Sal. sk.: Christopher A. Faraone and Sofía Torallas Tovar, eds., *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation, Volume I* (Berkeley: University of California, 2020).

48 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 63.

Strauju attīstību buramvārdu rokrakstu tradīcija piedzīvoja līdz ar hernhūtiešu kustības izplatīšanos astoņpadsmitā gadsimta 30.–40. gados.<sup>49</sup> Pirms tam maģiskās formulas galvenokārt tika nodotas tālāk mutvārdu formā. Savukārt hernhūtisms, kas sevišķu popularitāti ieguva latviešu zemnieku vidū, bija ne tikai reliģiska, bet arī sociāli nozīmīga kustība, un hernhūtiešu draudzēs strauji pieauga rakstītprasme, kas veicināja arī buramvārdu pierakstīšanu un nodošanu tālāk pārrakstot.<sup>50</sup>

Ar hernhūtiešu aktivitātēm saistāma arī *Debesu grāmatu* ienākšana Latvijā 18. gs. beigās. Sākotnēji tās tulkotas no dažādiem vācu avotiem sliktā latviešu valodā un izplatītas tikai rokrakstā.<sup>51</sup> Folklorists Aigars Lielbārdis norāda, ka “iemesls buramvārdu pārrakstīšanai galvenokārt bijusi vēlme tos iegūt savā īpašumā”, bet teksts pārrakstīts vairākos eksemplāros, lai nodotu to saviem pēctečiem vai izvairītos no nelaimes, kas skartu, ja *Debesu grāmata* netiktu pārrakstīta un nodota tālāk, kā bieži norādīts pašās grāmatās.<sup>52</sup>

Domājams, ka *Debesu grāmatas* radušās m. ē. 6. gadsimtā. Sākotnēji tās tika izmantotas kā līdzeklis, ar ko baznīca veicināja noteikumu ievērošanu,<sup>53</sup> bet, kā norādījis Jānis Misiņš, tās tikušas lietotas kā amuleti, kas pasargā no dažādām nelaimēm un briesmām, tostarp tādas atrastas pie vācu karavīriem.<sup>54</sup> Piemēram, tajās mēdz būt piezīmēts, ka šīs grāmatas nēsātājs būs pasargāts no zibens, ka grāmatas klātbūtne palīdzēs dzemdībās un pasargās jaundzimušo no nelaimes un ka grāmatas vārdi pasargās no ieroču kaitējuma.<sup>55</sup> *Debesu grāmatu* saturs vispārīgi atbilst šādai formulai: iesākumā aprakstīta oriģinālā teksta dievišķā izcelsme (piemēram, to no debesīm atsūtījis eņģelis Miķelis), pēc tam uzskaitītas dažādas bauslībai līdzīgas norādes un biedinājumi, var būt iekļauts laimīgo un nelaimīgo dienu uzskaitījums, kā arī stāsti par 12 jūdu ciltīm un kā tās noziegušās pret Jēzu.<sup>56</sup> Šie motīvi var atkārtoties, var būt izvietoti citā secībā vai iztrūkt.

Tomēr iezīmējas arī reģionālas atšķirības, piemēram, A. Lielbārdis norāda, ka laimīgo un nelaimīgo dienu uzskaitījums un stāsti par 12 jūdu ciltīm ir tikai Baltijā izplatītajām

---

49 Aigars Lielbārdis, “Ernas Stallītes buramvārdu mantojums un teikšana buramvārdu tradīcijas kontekstā Vidzemē,” *Letonica* 21 (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2011): 96.

50 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 82.

51 Turpat, 95.

52 Turpat.

53 Turpat, 97.

54 Jānis Misiņš, “Debesu grāmatas,” *Latvju grāmata* 1 (Rīga: Latvju Grāmata, 1922): 17.

55 Sk., piemēram, LFK 150, 3163, <https://garamantas.lv/lv/unit/432168/LFK-150-3163>, un LFK 150, 165, <https://garamantas.lv/lv/unit/394516/LFK-150-165>

56 Aigars Lielbārdis, “Ernas Stallītes buramvārdu mantojums un teikšana buramvārdu tradīcijas kontekstā Vidzemē”, 98.

*Debesu grāmatām* raksturīgs papildinājums.<sup>57</sup> Savukārt folkloras pētnieks Kārlis Straubergs atzīmē, ka *Debesu grāmatu* īpašnieki pārrakstot mēdz papildināt tekstu paši ar savām buramformulām<sup>58</sup>, un vērš uzmanību uz rokrakstu dažādību šajās grāmatās, kas liecina par papildināšanu dažādos laika posmos.<sup>59</sup>

Buramvārdu grāmatas, kas folklorā tiek dēvētas par *Melnajām grāmatām*, K. Straubergs savos pētījumos saista ar pārdabisku būtņu pakļaušanas formulām jeb eksorcismiem. Tās ir salīdzinoši garas, sadalītas vairākās daļās ar tādiem virsrakstiem kā “Izsaukums”, “Apzvērīnāšana” un “Piesiešana”; to teksts satur simboliskus apzīmējumus un kristīgās kabalistikas elementus, kā arī rituālu aprakstus.<sup>60</sup> To izcelsme meklējama jau grieķu / Austrumu eksorcismu korpusā, un arī PGM ietver eksorcismus, kas satur smalkas veicamo darbību, šķīstīšanās un palīgīdzekļu sagatavošanas norādes, kā arī katram posmam nepieciešamos vārdus.

*Melnās grāmatas* motīvs parādās arī teikās un pasakās, kur vispārīgā sižeta formula parasti ir šāda: kalps atrod savam kungam piederošu melnu grāmatu ar baltiem burtiem un slepus sāk lasīt, nejauši sasaukdams pilnu istabu ar miroņiem. Tie biedē un prasa darbu, līdz mājās atgriežas kungs, kurš atšķir pareizo vietu grāmatā, nolasa īstos vārdus un tā padzen miroņus. Bet folkloras materiālos arī teikts, ka ar “melno grāmatu varējuši vēl nolādēt otru un daudz arī laba otram, kā arī pašam darīt”.<sup>61</sup>

Ir zināmi *Melno grāmatu* eksemplāri, kas tiešām rakstīti ar baltiem burtiem uz melni krāsota fona. Šādu grafisko īpatnību var interpretēt kā jau iepriekš minēto ačgārnību. Latviešu folklorā ačgārnība lietota ne tikai tekstos, tostarp aizsardzības nolūkos ačgārnī skaitot kristīgās lūgšanas<sup>62</sup>, bet arī izmantota dažādās darbībās, piemēram, apgriežot apgērību uz otru pusi, lai izglābtos no apmaldīšanās mežā.<sup>63</sup> Atrodama pat norāde, ka pašu *Melno grāmatu* lasa ačgārnī.<sup>64</sup> Ačgārnība kā maģisks paņēmieni ir sastopama daudzu tautu folklorā.<sup>65</sup> Nepareizība vispārīgi liecina par sakārtotajam, pareizajam,

---

57 Aigars Lielbārdis, “Ernas Stallītes buramvārdu mantojums un teikšana buramvārdu tradīcijas kontekstā Vidzemē”, 98.

58 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 192.

59 Turpat, 193.

60 Sk.: Kārlis Straubergs, “Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām”, 3. d., *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 9 (1923): 1029–1041.

61 Turpat, 1029.

62 Sandis Laime, *Raganu priekšstati Latvijā: nakts raganas* (Rīga: LU Folkloras, literatūras un mākslas institūts, 2013), 161.

63 Ingus Barovskis, “Htoniskā pasaule latviešu pasakās: laiks un telpa” (disertācija, Latvijas Universitāte, 2015): 70.

64 Kārlis Straubergs, *Latviešu tautas paražas*, 442.

65 Sandis Laime, *Raganu priekšstati Latvijā: nakts raganas*, 160.

ikdienišķajam stāvoklim pretējiem apstākļiem<sup>66</sup> – tāpat tas, kas ir pretējs standartam, ir saistīts ar maģisko.

K. Straubergs atzīmē, ka, iespējams, ačgārnajam krāsu lietojumam *Melno grāmatu* noformējumā “paralēles ir atrodamas grieķu svina tāfelītēs (arī melnā metālā izgriezti balti vārdi)”.<sup>67</sup> Uz šīm tāfelītēm jeb *defixiones*<sup>68</sup>, plaši lietotām galvenokārt Vidusjūras reģionā no 5. gs. p. m. ē. līdz 6. gs. m. ē., tika iegravēti buramvārdi, lāsti vai maģiskas formulas, lai kaitētu vai ietekmētu cilvēkus.<sup>69</sup> Bieži tika izmantoti vārdi no nezināmām valodām vai noslēpumainas formulas (*voces magicae*), kas, iespējams, bija aizgūtas no Austrumu kultūrām.

Latviešu buramvārdu tradīcijā vēsturisku iemeslu dēļ kristīgais sinkrētisms ir dominējošais, tomēr arī antīkajos tekstos kristīgie elementi ieviesušies samērā ātri.<sup>70</sup> Jāatzīmē, ka arī agrīno katoļu priekšstati bija balstīti reliģiju sinkrētismā.<sup>71</sup>

Kristīgā tradīcija latviešu folklorā sāka ieviesties līdz ar pirmo kristīgo sludinātāju parādīšanos Latvijas teritorijā 12. gadsimtā. Visaktīvāk šeit darbojušies jezuīti, kuru galvenais mērķis bija katolicisma izplatīšana un stiprināšana.<sup>72</sup> Liecības par šo aktivitāti saglabājušās līdz pat mūsdienām Latgalē mirušo apbedīšanas un piemiņas tradīciju formā.<sup>73</sup> Tāpat jezuīti stingri vērsās pret elkdievību, aizliedzot apmeklēt tradicionālās kulta vietas un izcērtot svētos kokus<sup>74</sup>, bet vienlaikus paši veica darbības, kas vietējiem bija viegli pieņemamas, piemēram, veicināja svēto aizbildņu kultu, svētīja labības laukus un lietoja apsvētītas lietas dziedināšanai un dažādu nelaimju novēršanai<sup>75</sup>, kas, domājams, rezonēja ar vietējām tradīcijām, tādējādi veicinot sinkrētismu un attiecīgi arī pagānisko iezīmju un maģisko funkciju ieplūšanu kristīgajos tekstos.

---

66 Ingus Barovskis, “Htoniskā pasaule latviešu pasakās: laiks un telpa”, 53.

67 Kārlis Straubergs, “Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām”, 3. d., 1030.

68 Odaí Johnson, “Unspeakable Histories: Terror, Spectacle, and Genocidal Memory,” in *Theatre Historiography: Critical Interventions*, ed. Henry Bial and Scott Magelssen (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010), 11–21.

69 *Tabellae defixionum* – Džons Gegers norāda, ka tās bijušas “bieži nelikumīgas, parasti slepenas buramformulas, iegravētas uz svina vai cita materiāla plāksnītēm un noglabātas kapsētās, kapos, publiskajās pirtīs un citās līminālās vietās – bija paredzētas tikai dēmoniskajiem spēkiem, kurus tās piesauca, un tās fiksēja neizsakāmo: to cilvēku dusmas, kuri nespēja runāt vai rīkoties (pārsvārā vergi), kā arī aizliegtas atriebības prakses”. Sal. sk.: John Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 4–12.

70 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 32.

71 Aigars Liebārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 78.

72 Turpat, 75.

73 Turpat.

74 Turpat, 76.

75 Turpat.

Ne tikai jezuīti, bet arī citu ordeņu mūki izplatīja buramvārdus, kas integrējās vietējā folklorā.<sup>76</sup> Zīmīgi, ka teksti, kas ienāca senākā pagātnē, turpināja pastāvēt mutvārdu tradīcijā, tādējādi būdami pakļauti variācijām un līdz ar to ievērojami attālinoties no pirmavotiem. Savukārt 19. gs. un 20. gs. sākumā pierakstītie teksti ir precīzāki un tuvāki pirmavotiem. A. Lielbārdis min vairākus šādu senāko buramvārdu tipus, tostarp “kauliņš pie kauliņa”, kurš minēts jau 9.–10. gadsimtā Merseburgas manuskriptā, bet kuru iespējamais prototips atrodams jau senindiešu tekstos.<sup>77</sup> Šo buramvārdu variācijas ir atrodamas arī kādā *Debesu grāmatā*, piemēram:

*Gruzenami.*

*(3 reiz)*

*Cebaot atnāc tu par palīgu*

*Stiepies Apin*

*Koks pret koku*

*Kauls pret kaulu*

*Dzīsla pret dzīslas*

*Miesa pret miesu*

*Asinis iekš asinim*

*Stipris ka dzel[z]s ka tērauds ka krams ka Akmins kaleja amurs ka pērkona lode*

*Glums ka emats Līdzens cesels ka no Mātes dzimis iekš ta vārda Dieva ta tēva Dieva ta Dēla ta Svēta Gara Amen Amen Amen. (LFK 150, 161)*

Šajos buramvārdos saskatāms arī eksorcisma elements, proti, vēršanās pie senebreju dieva Cebaota.

Buramvārdu praktiskā funkcija nemainās, pat ja pārrakstot zaudēta katra vārda leksiskā nozīme.<sup>78</sup> Spilgts piemērs ir lielais asins vārdu daudzums latviešu folklorā. Iepriekš minētie vārdi “Lai bij vārdi, kam bij vārdi” ir senāka t. s. *Flum Jordan*<sup>79</sup> buramvārdu tipam piederīga buramformula, kuras pamatā, iespējams, ir leģenda par Mozu, kas iesit zizli Sarkanajā jūrā un aptur ūdeni<sup>80</sup>, tādējādi veidojoties analogijai ar asins apturēšanu.

---

<sup>76</sup> Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 73.

<sup>77</sup> Turpat, 78.

<sup>78</sup> Turpat, 79.

<sup>79</sup> Apzīmējums *Flum Jordan* buramformulu kontekstā, visticamāk, ir aizgūts no latīņu *Flumen Iordanis* – Jordānas upes. Šī vieta kristīgajā tradīcijā tiek uzskatīta par svētu attīrīšanas simbolu, un līdz ar kristietības izplatību arī buramvārdu tradīcijās ienāca topogrāfiski bibliemī ar aizsargājošu vai dziedinošu funkciju. Sal. sk.: John C. Hirsh, “Credulity and Belief: The Role of Postconditions in the Late Medieval Charm,” *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1.1 (2012): 130–146.

<sup>80</sup> Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 78.

Ilgstoši pārņests mutvārdu tradīcijā, šis teksts laika gaitā ir pieņēmis klasiskās tautsdziesmas formu, un svešajām kultūrām piederīgie elementi ir aizstāti ar vietējās folkloras reālijām<sup>81</sup>, demonstrējot, kā vietējā tradīcija spēj pārņemt ieviesto materiālu. Tas ļauj secināt, ka buramvārdu teksti jau pirms tam varētu būt pastāvējuši un lietoti arī tautsdziesmas formā, tomēr rakstītu liecību par šādām formulām ir ļoti maz.<sup>82</sup> Arī latviešu buramvārdu grāmatās lielākoties ir atrodami jaunāku laiku kristīgas izcelsmes buramvārdi, kuri ir piederīgi prozas vai dzejprozas žanram. Tā, piemēram, kādā *Debesu grāmatā* atrodami šādi asins apturēšanas vārdi:

*Laimīga ta diena laimīga svētīta ta stunda laimes devīga Kad tu Kungs piedimīs [piedzimis] ta stunda kad tas Kungs tapa krusta sist asins pilēt pileja bet tecēt netejeja Iekš ta vārda Dieva ta Tēva + + + Dieva ta Dēla + + + ta svēta gara Amen + + + Mūsu Tēvs Debesīs*

*No tās greku piedošanas Atlaidi un piedodi iekš ta vārda Dieva ta Tēva + + + Dieva ta Dēla + + + Dieva ta sēta [svēta] gara + + + Amen. (LFK 150, 2563)*

Zīmīgi, ka šajā pašā *Debesu grāmatā* blakus asins vārdiem atrodami arī čūsku vārdi:

*Teci teci kulin tev pieder puri meži Saule Menes [Mēness] Debes [Debess] Zvaigznes Gail [Gailis] dzied mēle pūst vārna brēc mēle pūst slota skrukis liza tik ciets dzels [dzelzs] vesels ka terauds. (LFK 150, 2563)*

K. Straubergs norāda, ka šīs grupas vārdiem vismazāk raksturīgi kristīgie elementi un to ietekme, attiecīgi “lielākā daļa no šiem vārdiem ir sevišķi tuvu tīri latviskai uztverei”<sup>83</sup>. Tas ļauj secināt, ka šīs *Debesu grāmatas* īpašniekam praktisko problēmu risināšanai, iespējams, nebija preferenču attiecībā uz buramvārdu izcelsmi, tātad kristīgo un vietējo reliģisko priekšstatu sajaukums.

Citā *Debesu grāmatā* iekļautajos bultas vārdos dominē pagāniskie motīvi, kas papildināti ar kristīgo nobeiguma formulu:

*Tīra tīra vietīņa nejauka nakts. Vilks kaķi plēse [plēsa] par sētu mete [meta] Pērkons spēra zibeņus mete [meta] Dieva Dēls guni šķīla austriņā sēdēdams iz tiem kauliem iz ašņa Kristus lika virsū Dievs Tēvs Dievs Dēls Dievs Svētais Gars. mūžīgi Mūžam. Amen, Amen, Amen. (LFK 150, 607)*

---

81 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 96.

82 Turpat.

83 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 228.

Šeit vērts pievērst uzmanību pirmo un trešo buramvārdu nobeigumam. Lai gan pats saturs nav ritmizēts, ritms nojaušams kristīgajā nobeiguma formulā.

Dziednieki dažkārt norāda uz atšķirību starp senākiem vārdiem un buramformulām, kas satur kristīgos elementus, pirmos uzskatot par augstvērtīgākiem, līdz ar to sargājamiem, un tāpēc tos izvairās pierakstīt. Par to, kā norāda Ieva Ančevska<sup>84</sup>, ir rakstījusi Edīte Kurca, šādu nošķirumu ievieš arī Fricis Brīvzemnieks, kurš turklāt atzīmējis, ka viņa dzimtā bijušas divas vārdotājas, no kurām viena ārstējusi ar dievvārdiem, bet otra – ar pirmskristietības vārdiem un pirmo uzskatījusi par mazāk spēcīgu.<sup>85</sup>

Tomēr mūsdienās vērojama arī pretēja tendence. I. Ančevskas lauka pētījumos intervētie dziednieki vairākkārt uzsvēruši, ka, izvēloties iespējamo mantinieku savu spēju nodošanai, galvenais priekšnosacījums ir “Dieva dotas iedzimitas spējas un ticība Dievam”.<sup>86</sup> Arī A. Lielbārža lauka pētījumos kāda teicēja norāda, ka tikai ar Dieva vārdiem ārstē cilvēkus.<sup>87</sup> Arī tas liecina par sinkrētisma ietekmi, maģiskajā uztverē kristīgajiem elementiem laika gaitā ņemot virsroku pār pagāniskajiem priekšstatiem, bet saglabājot funkciju.

Līdz mūsdienām saglabājusies arī buramvārdu rokrakstu tradīcija. Dziednieku un vārdotāju īpašumā esošos buramformulu pierakstus savos pētījumos piemin I. Ančevska<sup>88</sup> un A. Lielbārdis. Piemēram, A. Lielbārdis apraksta, kā viena no lauka pētījumos intervētajām vārdotājām papildina savus buramvārdu krājumus, pārrakstot citu cilvēku atnestos rokrakstus, un tādējādi pat tikusi pie divām *Debesu grāmatām*.<sup>89</sup> Arī abiem šī raksta autoriem 2024. gadā folkloras ekspedīcijas laikā Kazdangā izdevās pieredzēt, ka šī tradīcija joprojām ir dzīva. Intervējot vietējos iedzīvotājus, tika iegūta informācija par Arvidu Kepšu, kurš Kazdangā darbojies kā dziednieks un kuram ir piederējusi *Melnā grāmata*. Vairāki teicēji bija pārliecināti, ka šī grāmata joprojām ir atrodamā kaut kur turpat Kazdangā, un pauda lielu interesi par to.

Tradīcijas nodošana laika gaitā ir ietekmējusi buramvārdu pierakstu formu, saturu un nozīmi. K. Straubergs norāda, ka pārrakstīšanas laikā tekstā var tikt “ienesti dažādi pārgrozījumi un mehāniski rakstot pat kļūdas”<sup>90</sup>, līdzīgu domu pauž arī literatūrvēsturnieks Aleksejs Apinis, uzsverot, ka grāmatu teksti pārrakstīšanas gaitā pārveidojās neizbēgami, pārrakstītājiem ne vien veicot apzinātas izmaiņas, bet dažkārt saturu arī

---

84 Ieva Ančevska, *Latviešu dziedināšanas tradīcija* (Rīga: Zinātne, 2020), 139.

85 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 30.

86 Ieva Ančevska, *Latviešu dziedināšanas tradīcija*, 66.

87 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 138.

88 Ieva Ančevska, *Latviešu dziedināšanas tradīcija*, 66.

89 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 136.

90 Kārlis Straubergs, “Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām”, 4. d., *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 10 (1923): 1154.

pārprotot.<sup>91</sup> Uzskatāms šo pārgrozījumu piemērs ir jau aplūkotie *Debesu grāmatu* teksti, kuri pārrakstot papildināti ar jauniem buramvārdiem. A. Lielbārdis min, ka, piemēram, vārdotāja Erna Stallīte, kas savus buramvārdus saņēmusi vai pārrakstījusi no senākiem avotiem, ne vienmēr prot izskaidrot atsevišķu buramvārdu, darbību vai zīmju nozīmi<sup>92</sup>, tādējādi turpinot tradīcijas praksi bez šķīetama seguma. Tomēr arī šādos gadījumos, kad teksts tiek uztverts tikai kā grafisks attēlojums, vārdotāja ir pārliecināta, ka tas joprojām spēj dziedināt.<sup>93</sup>

Jāatzīmē vēl kāds veids, kā mainījusies latviešu buramvārdu pierakstu tradīcija. Jau minētās ekspedīcijas laikā Kazdangā iezīmējās jauni teicēju priekšstati par *Melnās grāmatas* formu un saturu, bet arī jēdzienu. K. Straubergs norāda uz *Melnās grāmatas* saistību ar melno maģiju, proti, maģiju, kuras zinātājiem ir līgums ar velniem, ko atspoguļo ačgārnais lapu un burtu krāsojums.<sup>94</sup> Ekspedīcijas laikā neviens no teicējiem neminēja, ka *Melnajai grāmatai* jābūt ar melnām lapām un baltiem burtiem. Apzīmējums “melnā”, spriežot pēc teicēju sniegtā konteksta, drīzāk lietots, lai aprakstītu maģisko vai mistisko vispārīgā nozīmē. Iespējams, šo asociāciju veicina ačgārnības princips, kas vairs nav aktuāls šo grāmatu noformējumā, bet saglabājies apzīmējumā. Tāpat tas netika lietots, lai uzsvērtu jebkādu šīs maģiskās grāmatas saistību ar tumšiem spēkiem – tā tomēr bija piederējusi labi ieredzētam dziedniekam. Vienīgais, kas teicējus darīja bažīgus, bija pārliecība, ka *Melnās grāmatas* glabāšana vai lietošana bez attiecīgām zināšanām un spējām radītu kaitējumu pašam turētājam. Tas sasaucas ar iepriekš minētajiem motīviem teikās un pasakās. Šie novērojumi par *Melnās grāmatas* uztveri mūsdienu folkloras kontekstā ļauj to aplūkot plašākā salīdzināmā kontekstā ar rakstiski fiksētajām burvestībām antīkajā pasaulē.

Lietotā salīdzinošā tekstoloģiskā analīze ļauj saskatīt vairākas būtiskas paralēles starp šajā pētījumā aplūkotajām latviešu buramformulām un *PGM* burvestībām, kas tabulā izceltas ar pasvītrojumu.

---

91 Aleksejs Apinis, *Neprasot atļauju. Latviešu rokkraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā* (Rīga: Liesma, 1987), 15.

92 Aigars Lielbārdis, “Latviešu buramvārdu tradīcija”, 135.

93 Turpat.

94 Kārlis Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, 1.–2. sēj., 38.

## Paralēles starp PGM un latviešu buramformulām

Salīdzinājuma aspekts	PGM	Latviešu buramformulas
1 Valodas un ritma īpašības	Izteikta <u>poētiska struktūra</u> <u>apvienojumā ar nesaistītu tekstu</u> ; <u>voces magicae</u> ; daļēji grieķu, daļēji ēģiptiešu un citu valodu elementi ( <u>valodu sajaukums</u> ); <u>atkārtojuma elementi</u>	Senāk ieviestie teksti pārņēmuši <u>tautasdziesmas formu</u> , svešās reālijas aizstātas ar vietējām; jaunākie kristīgās izcelsmes buramvārdi <u>nesaistītā valodā vai ritmizētām daļām</u> ; <u>atsevišķu elementu atkārtojumi</u>
2 Sinkrētisma pazīmes un citu kultūru ietekme	Spēcīgs grieķu, ēģiptiešu, jūdu <u>tradīciju sajaukums</u> ; neidentificējami, nepilnīgi saglabājušies vārdi, iespējami <u>klūdains/nepilnīgs noraksts</u>	Kristietības un vietējo <u>tradīciju sinkrētisms</u> ; pārrakstīšanas procesā <u>pārprasta/zaudēta teksta jēga</u> , ieviesušās <u>pārrakstīšanās klūdas</u> , pārrakstītāji papildina tekstu ar savām buramformulām
3 Rituālie konteksti un lietojuma mērķis	<u>Dziedināšana, aizsardzība, sodīšana, nolādējums</u> ; rituālos tiek izmantoti noteikti elementi ( <u>amuleti</u> ), kā arī sastāvdaļas un simboli; sastopamas <u>analoģijas un personifikācijas</u> ; <u>nolūks var būt daudzfunkcionāls</u>	<u>Dziedināšana, aizsardzība, nolādējums, rituālu norādes, eksorcismi</u> ; <u>buramvārdu grāmatas pašas tiek izmantotas kā amuleti</u> ; <u>analoģijas un personifikācijas</u> ; <u>daudzfunkcionāla iedarbība</u>
4 Maģisko prakšu reliģiskās un sociālās funkcijas	Buramformulas iekļaujas <u>personiskos rituālos</u> ; <u>reliģiskās un maģiskās robežas saplūst</u> ; <u>buramvārdu teksti tiek nodoti tālāk</u> (iesvaidīšana); funkcionē kā <u>paralēla reliģiskā sistēma</u> (rituāli <u>ārpus tempļa</u> ).	Buramformulas <u>izmanto individuāli lietotāji</u> ; <u>buramvārdu teksti tiek pārrakstīti un nodoti tālāk</u> ; <u>kristīgie reliģiskie teksti ir kā maģiskie līdzekļi</u>

Aplūkotās paralēles starp antīkajām un latviešu burvestību tradīcijām norāda uz dziļāku universālu maģisko struktūru, kas pastāv dažādās kultūrās. Šāds maģisko tekstu pārneses process, kuru pastarpināti veicina reliģija, vērojams arī Latvijas teritorijā rakstiski fiksētos buramvārdos, kuros tiek izmantoti līdzīgi verbālie, strukturālie un rituālie elementi kā PGM burvestībās. Piemēri rāda: abās tradīcijās tiek izmantota ritmiska,

simboliskās nozīmēs sakņota valoda un analogijas, kas ļauj tekstam nostiprināties apziņā un veicināt maģiskās darbības efektivitāti. Tāpat abās tradīcijās sastopama dabisku procesu kontrole, piemēram, asiņošanas apturēšana, kā arī lāsti.

Lai gan precīzu tradīciju izcelsmes ceļu ir sarežģīti noteikt, var pieņemt, ka laika gaitā transformējušās antīkās pasaules tradīcijas ar kristietības starpniecību ir ienākušas Latvijas teritorijā un sajaukušās ar pirmskristietības elementiem, tādējādi papildinot buramvārdu grāmatu tradīciju attīstību.

Buramformulas, kas ienākušas latviešu folklorā senākā vēsturē, piemēram, *Flum Jordan* tipa asins vārdi, ir pārņēmušas tautasdziesmas formu. Jaunākos laikos pierakstītās kristīgās buramformulas parasti nav ritmizētā valodā, jo pārņemtas no kristīgajiem tekstiem, kas rakstīti prozas žanrā, bet saistīta valoda ir manāma šo vārdu nobeiguma formulās. Tāpat arī *PGM* sastopami gan ritmizēti teksti, gan proza, kā redzams iepriekš apskatītajos asins apturēšanas vārdos un nolādējumā. Tas liecina, ka ritmizēta, suģestīva valoda ir viens no buramvārdu efektivitātes universālajiem pamatnosacījumiem, un vajadzība pēc tā saglabājas arī pārneses procesu laikā, pat ja buramvārdu teksts laika gaitā atšķīries no pirmavota.

Maģiskās prakses nodošanas galvenais dzinējspēks ir funkcija un praktiskais lietojums. Tas veicina buramvārdu grāmatas pārrakstīšanas tradīciju, tostarp pārrakstītajiem tās papildinot ar sev aktuālām burvestībām. Latviešu folklorā sastopami buramvārdi, kuru izcelsme meklējama kristietībā, citās kultūrās un pat ļoti senā pagātnē, bet laika un pārrakstīšanas gaitā buramvārdu elementu nozīme var tikt pazaudēta, aizmirsta vai interpretēta jaunos veidos – jo sevišķi mūsdienās. Neskatoties uz to, šie buramvārdi un buramvārdu grāmatas ir aktuālas pat mūsdienās.

Lai gan *Debesu grāmatu* un *Melno grāmatu* forma, saturs un funkcijas vismaz sākotnēji ir bijušas atšķirīgas, mūsdienās sastopami gadījumi, kad par *Melnajām grāmatām* sauktas buramvārdu grāmatas vispārīgā nozīmē. Viens no iemesliem varētu būt iepriekš aprakstītais nošķīrums starp pagāniskajiem un jaunākiem, kristīgos elementus saturošiem tekstiem, kā arī asociācijas, ko ietver apzīmējums “melnā”. Līdz šim aplūkoto materiāli liecina, ka, pieminot lauka pētījumos intervēto dziednieku un vārdotāju buramvārdu pierakstus, nedz pētnieki, nedz paši teicēji šos materiālus nekā īpaši nav apzīmējuši. Līdz ar to cits turpmākas izpētes vērts virziens varētu būt buramvārdu grāmatu klasifikācijas un nosaukumu problemātika latviešu valodā mūsdienās.

## Summary

### Latvian Books of Incantation and *Papyri Graecae Magicae*: Traditions of Magical Practice Transmission in the Ancient World and Latvia

This article explores the structural and functional parallels between the *Greek Magical Papyri* (*PGM*) and Latvian manuscript-based incantation traditions, focusing on protective, healing, and maledictive formulas. While magical texts are a vital part of cultural history, the mechanisms of their preservation and transmission vary across regions, shaped by religious and social contexts. *PGM* texts also demonstrate the interaction between oral and written knowledge systems in antiquity, where ritual efficacy depended not only on correct performance but on the preservation of precise textual formulae. The interplay of memorized verse, performative repetition, and physical inscription reveals the multilayered nature of ancient magical practice.

In Latvia, the tradition of recording magical texts emerged significantly later, largely influenced by the 18<sup>th</sup>-century Moravian movement (*hernhūtisms*). Manuscripts such as the *Books of Heaven* (*Debesu grāmatas*) and so-called *Black Books* (*Melnās grāmatas*) evolved from Christian apocrypha, ritual manuals, and orally transmitted pagan charms. These texts show clear evidence of religious and magical syncretism, combining elements from Christian demonology, Kabbalah, and folk cosmology. Over time, local adaptations led to unique textual hybrids that retained magical functions while taking on new interpretive layers. This convergence illustrates how marginalized knowledge systems adapted to dominant ideologies while preserving esoteric meanings.

The study applies comparative textual analysis between select examples from the *PGM* corpus (e.g., *PGM XXIIa. 2–9* and *PGM IV. 2622–2707*) and Latvian incantations found in incantation manuscripts and folklore archives. Particular attention is paid to language, rhythm, ritual context, syncretic motifs, and socioreligious function. Both traditions show recurring themes: personified illness spirits (e.g., *Mothers* in Latvian charms, Apollonian afflictions in *PGM*), poetic invocation, and the use of authoritative language to neutralize harm. Incantations serve practical functions – healing, protection, control of nature – and are often embedded within culturally sanctioned ritual frameworks. They also reflect conceptions of cosmological order, where verbal formulas mediate the relationship between human action and supernatural forces. These dynamics affirm the role of ritual speech as both a cultural technology and a theological expression.

The findings suggest a deeper universal structure in magical thinking and verbal ritual practices across cultures and historical periods. Although historical transmission routes remain difficult to trace in detail, the comparative framework reveals that ritual language, narrative structure, and functional intent are shared features in both traditions. These parallels point to a wider pattern of cultural adaptation in which inherited magical frameworks – both written and oral – are continuously reinterpreted in

response to changing religious, social, and intellectual environments. The study thus contributes to the broader understanding of magical text traditions as dynamic systems of knowledge transfer, identity formation, and worldview expression. It further demonstrates the value of interdisciplinary approaches – drawing on philology, anthropology, religious studies, and folklore – in reconstructing the complex life of magical texts beyond the boundaries of individual traditions. By situating these texts in a comparative framework, the study highlights the resilience of ritual knowledge and its capacity to navigate shifting ideological landscapes.

**Keywords:** incantation formulas, *PGM*, features of syncretism in magic, rhythm in magical practice, analogy



© 2025, Sandra Krūmiņa, Gatis Ezerkalns, 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/>).

Publikāciju finansē Atveseļošanas un noturības mehānisma atbalstīts projekts  
“Latvijas Universitātes iekšējā un ārējā konsolidācija” (Nr. 5.2.1.1.i.0/2/24/l/CFLA/007).

*Mg. theol., PhD candidate*  
Faculty of Humanities, University of Latvia

# DIĀNA HRISTENKO

## RELIGIOUS RESILIENCE AND CROSS-BORDER IDENTITY – THE CASE OF ALKIŠKIAI LUTHERAN PARISH AND GUSTAVS RAUSKIŅŠ, 1944–1979

Lithuanian Latvians and native Latvians in the Lithuanian Lutheran Church represent nationality, languages, persistence and resistance during various regimes, especially the Soviet regime. This article addresses the case of Alkiškiai (Latvian – Eltišķi)<sup>1</sup> Lutheran parish during the Soviet period, considering the hardship of postwar Stalinist years and Khrushchev’s thaw, as well as stagnation in 1970s. Through the experience of pastor Gustavs Rauskiņš (Lithuanian – Gustavas Rauskinas/Rauskins) and Alkiškiai Lutheran parish, the author intends to reveal how the Sovietization, repressions, resistance and active religious life transpired within the period spanning 1944–1955–1979 in the small parish on Lithuanian north-western border.

This paper was developed on the basis of the materials that were introduced to the author after the publishing of the previous article about Lithuanian Latvians in 2024, *Lithuanian Latvians in the Leadership of Evangelical Lutheran Church in Lithuania, (1941–1951)*<sup>2</sup>, as well as prompted by

---

1 In Lithuanian – Alkiškiai, in Latvian – Eltišķi, in German – Alkischek. The name of the parish has been changed several times and depends on time period or nationality naming the place. More in: Rasma Balklava, *Aiz robežas*. Edited and with a foreword by Andris Pētersons, (Rīga: Ezerrozes grāmatas, 2023), 14–18.

2 Diāna Hristenko, “Lithuanian Latvians in the Leadership of Evangelical Lutheran Church in Lithuania, 1941–1951,” in *The Scholarly Readings of Young Historians*, Vol. IX, (2024): 62–71.

activity and enthusiasm of Alkiškiai parish today. Various new sources, including church records, metric data, memories, and others, were acquired by the author, hence, a new perspective could be offered to the reader through analysis of the aforementioned sources and combination with the records of Lithuanian State Archive and Lithuanian Special Archive.

**Keywords:** religious resilience, CARC, Stalinism, Gustavs Rauskiņš, Alkiškiai

## Methodology and sources

This study combines church data analysis, comparative approach and micro historical and biographical analysis, the author adding one more piece of research of the Sovietization of the Lithuanian SSR and Lutheran Churches in the Baltics during the aggressive anti-religious policy executed by the Soviet regime. The primary sources used to illustrate the religious resilience individually and collectively are Alkiškiai Church records, Lithuanian State archive and Lithuanian Special archive materials, combined with corresponding press from the period. Memories of Rasma Balklava are supplementary source in this paper, interviewed by the author in July 2025. Quantitative analysis has been carried out on the basis of the Church records, analysing the trends of correspondence, weddings and baptisms in parish under the Soviet rule.

Chronological framework for this article – from the Soviet occupation in 1944 and the establishment of regime until the end of service by Pastor Gustavs Rauskiņš in 1979. From 1945 to 1955 Rauskiņš was in deportation, held in GULAG, during that period the author primarily focuses on the changes that Soviet regime brought to Alkiškiai and the context of Sovietization in the region.

The analysis concerning the actions and community of Lithuanian Latvians, relationships between Lithuanians, as well as the overall region, has predominantly been carried out by Aukse Noreikaitė (Vytautas Magnus University), being the author of most recent articles on Lithuanian Latvians and Lithuanians at the Lithuanian-Latvian border, Latvians in Kaunas and Vilnius, the attitudes of Latvians and Lithuanians towards the state in border areas, and other articles.<sup>3</sup>

Lutheran Church in Lithuania has previously been studied mainly by Lutheran pastor and professor Darius Petkūnas (University of Klaipėda)<sup>4</sup>, historian Ēriks Jēkabsons in

---

<sup>3</sup> Aukse Noreikaitė, “Profile and Publications,” *Vytautas Magnus University Current Research Information System (VDU CRIS)*. <https://hdl.handle.net/20.500.12259/149892> (accessed Aug. 8, 2025).

<sup>4</sup> Darius Petkūnas, *Lithuanian Lutheran Church During World War Two*. (Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, University of Klaipėda, 2014), also: Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania During the Stalinist Era*. (Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, University of Klaipėda, 2011).

Latvia,<sup>5</sup> and other scholars; recent cultural events of Alkiškiai parish have been visited by the Ambassador of Latvia in Lithuania Solveiga Silkalna, local heritage and culture organisations,<sup>6</sup> thereby recognising the region's significance in the cross-border relationships between Lithuania and Latvia. In 2024, a Lithuanian historian and archaeologist Ernestas Vasiliauskas authored an inspiring and impressive publication, *Alkiškių ir Šiaulių, Žeimelio evangelikų liuteronų parapijos bei jų archyvai* (English: "Alkiškės and Šiauliai, Žeimelis Evangelical Lutheran parishes and their archives")<sup>7</sup>, thereby dedicating the most recent and specific research to the area belonging to Lithuania but inhabited by Lithuanian Latvians, which is the contemporary Northern Lithuania, and specifically – Lithuanian Latvians in Lutheran parishes.

Author of the current article has also been encouraged to further study Lithuanians Latvians by exploring the work and life of Rasma Balklava (born Krūmiņa, 1931), the native of Alkiškiai and Lithuanian Latvian. Extensive research on Alkiškiai and Lithuanian Latvians in the book *Aiz robežas* (English: "Beyond the border")<sup>8</sup> has been made, including precise analysis of the interwar period, World War II, by using the press sources, church records and memorabilia, showing various memories of people living in Alkiškiai and being active church members during the era of Gustavs Rauskiņš.

The aim of this study is to show the specific case of Lithuanian Latvians as a small group living through turbulent times, showing religious resilience as one of the strategies to confront Sovietization of the public and private space. Through the story and experience of Gustavs Rauskiņš the author illuminates the difficulties that were instituted by the Soviet state towards *unfriendly and untrustworthy groups of people*.

### Few notes on cross-border links in Baltics

The intersection of Lutheranism and the Lutheran Church across the secular state borders is a longstanding phenomenon in this region. Since the Reformation, Lutheranism has thrived under German and Swedish rule, later survived within the Russian Empire's governorates, and into independent states during the interwar period.

---

5 Ēriks Jēkabsons, "Latviešu nacionālā minoritāte Lietuvā 1918.–1940. gadā." *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, No. 4 (2003): 94–119.

6 Embassy of the Republic of Latvia to the Republic of Lithuania. "Ambassador Silkalna Visits Alkiškiai." *Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Latvia*, 26 August 2024. <https://www2.mfa.gov.lv/en/vilnius/news/71452-ambassador-silkalna-visits-alkiskiai> (accessed Aug. 26, 2025).

7 Ernestas Vasiliauskas, *Alkiškių, Šiaulių, Žeimelio evangelikų liuteronų parapijos ir jų archyvai* [*The Evangelical Lutheran Parishes of Alkiškiai, Šiauliai, and Žeimelis and Their Archives*] (Klaipėda, 2024).

8 Rasma Balklava, *op. cit.*

Lutheran churches in Latvia and Lithuania, as well as parishes have played a vital role in shaping cultural and religious identity, intertwining nationality and faith into a distinctive counterculture during times of repressions or hardship, especially for Latvians, as the Lithuanian state is mostly Catholic, and the Lutheran Church is a minor denomination both in numbers and cultural significance in comparison to the Latvian counterpart.

Lutheran cooperation has historically been essential for fostering interconnectivity among congregations, a practice still present today. The Porvoo Communion and the World Lutheran Federation illuminate this collaborative spirit, showing and supporting both historical significance and contemporary practices. The membership in these organizations reflects the importance of continuity and mutual support within the Lutheran and protestant tradition, underscoring the relevance of ecumenical engagement.<sup>9</sup> While the Evangelical Lutheran Church of Latvia has the observer status, the significantly smaller Lithuanian Church is a member of both Porvoo and World Lutheran Federation. That was achieved during the Soviet period by pastors Jonas Kalvanas (Jons Kalvāns, Jānis Kalvāns), Gustavs Rauskiņš and others by refusing to fully collaborate with the Soviet regime and actively communicating with the Lithuanians outside of USSR.<sup>10</sup>

Lithuanian scholar Aukse Noreikaitė notes that while Lithuanian Latvians have largely integrated into Lithuanian society, this integration does not extend to religion.<sup>11</sup> In north-eastern Lithuania, identifying as Lutheran typically signifies one of two backgrounds: either Baltic German heritage or, more commonly, being of Lithuanian Latvian descent. The latter is proved by the census of citizens done by the Soviet state in the 1940s,<sup>12</sup> albeit the results are not precise, because many of the German Lithuanians masked themselves as Lithuanian Latvians to escape the possible repressions toward the Germans and everything German-related. In the eyes of the Soviet rule, the believers were equally dangerous and possibly not loyal to the Soviet state, but for the Church it sometimes complicated things, as the count of possible members was higher than the actual body count.

---

9 Valdis Tēraudkalns, "Foreword," in *Porvoo Agreement: A Way Forward: Collection of Papers*, ed. V. Tēraudkalns, (Rīga, 2023), 6–7.

10 Darius Petkūnas, "The Reaction of the Soviet Authorities to the Efforts of the Lithuanian Lutheran Church to Join the Lutheran World Federation." Guest lecture at the University of Latvia, Rīga, 21 November 2024.

11 Aukse Noreikaitė, "Lietuvas latviešu tēls Lietuvas un Latvijas pierobežā." *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* 110, No. 2 (2019): 116–151. <https://doi.org/10.22364/lviz.110.05>.

12 Inga Puidokienė, "Kauno evangelikų liuteronų parapija 1919-1953 m." *Soter* 46 (74), (2013): 78; Lithuanian State Archive. Fund R 181-1-3-13/14. *Report on Religious Matters from 1 January 1945 to 30 June 1945*, by A. Gailavičius to I. Polansky in Moscow. In Russian.

Lithuanian Latvians as a group has embraced a blend of Lithuanian and Latvian secular lifestyles alongside Lutheran traditions. Although the cross-border connections between churches in different states can sometimes raise concerns regarding identity, cultural heritage, and the spheres of church influence, the reviewed documents and literature indicate that Lithuanian Latvians do not pose a problem for native Lithuanians. This group is not new to the region, and had already established the ways of coexistence.<sup>13</sup>

### **Lithuanian Latvians in Alkiškiai parish**

Alkiškiai has been a place inhabited by Latvian Lithuanian for centuries, the first cases of inhabitation in Alkiškiai region could be dated back to the 13<sup>th</sup> century and Latvians have been a permanent national group there ever since, adapting to the changing rules and actively communicating with surrounding Lithuanians, Semigallians, Latvians, Poles, and Germans.

According to Latvian historian Ēriks Jēkabsons, the Lithuanian Latvians of the contemporary Alkiškiai region predominantly originate from the Jelgava region in Latvia, the migration occurred in 1820,<sup>14</sup> however, due to work, demographic and other factors the population was later spread and mixed with other Lithuanian Latvians and Lithuanians. Rasma Balklava accentuates the increase of Latvians and Lithuanian Latvians in region – from 6341 in 1836 to 35 188 Latvians in 1897, most of them living in Šiauliai county.<sup>15</sup>

During the interwar period, Alkiškiai was a vibrant centre of culture and religion. Notably, one of the first Lithuanian Latvian theatre productions was staged at the Alkiškiai theatre.<sup>16</sup> The community teemed with schools, various societies – including a temperance organization; balls and even plans for the inaugural Song Festival of Lithuanian Latvians, which was set to take place in Alkiškiai. Unfortunately, the first

---

13 Aukse Noreikaitė addresses an aspect that caused concern for the local Lithuanians and could affect the way Lithuanians perceived the Lithuanian Latvians – during the various farmers' markets, Lithuanians had expressed a dismay concerning the practice of Latvians to consume horse meat and to offer horse meat products (sausages) for sale, as it is (was) tabu for Lithuanians. The special attitude for horses an important and noble animal is further evidenced by the terms used for horses in Lithuanian language – *zyrgas* (battle horse, race horse) and *arklys* (work horse). Aukse Noreikaitė, "Lietuvos latviešu tēls Lietuvos un Latvijas pierobežā." *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* 110, No. 2 (2019).

14 Ēriks Jēkabsons, op. cit., 95–96.

15 Rasma Balklava, op. cit., 14–15.

16 Ēriks Jēkabsons, op. cit., 95.

Soviet occupation interrupted these activities,<sup>17</sup> bringing significant changes to this small but dynamic community. Connections with other Lithuanian Latvian parishes – Žeimelis, Žagarė, Biržai (Žeime(le), Žagare, Birži) and others existed both interwar and after occupation. During the interwar period there were around 320 citizens,<sup>18</sup> the highest count of people during the Soviet period was in 1989 – 468, the latest census shows that in Alkiškiai reside 269 people.<sup>19</sup>

In her book and memories, Rasma Balklava describes the changes that were brought to the parish by various regimes – one can remember the Soviets coming in, them leaving, the whole family leaving to Germany on the night of 13–14 October in 1944,<sup>20</sup> returning to the newly “restored” Lithuanian SSR and the socioeconomic reality that she experienced by being a daughter of *kulaks*– wealthy peasants and farmers in rural areas. The Alkiškiai native also describes arrival at the decision to leave the parish and settling in Latvian SSR in Auce and later – Riga, as the family members one after another were separated by the Soviet regime. The author adds that “after the second deportation [1949] lot of [Lithuanian] Latvians left for Latvia”.<sup>21</sup>

Rasma Balklava’s (born Krūmiņa) family – Krūmiņi was so extensive in the region, that she admitted – even for her, it became difficult to document the family trees and cousins in Alkiškiai and surroundings. Meanwhile, the influence and connection to Gustavs Rauskiņš was significant – her family members served at the church either as sacristans, organists, teachers in Sunday school, teachers in secular school, and were prominent members of society in Alkiškiai.<sup>22</sup> Rasma Balklava’s father led one of the two societies that existed during the interwar period – temperance movement “Gaisma” (The Light)<sup>23</sup>, as it was important for the locals to be in good shape both morally and physically.

---

17 Rasma Balklava, op. cit., 108–109.

18 Visuotinė lietuvių enciklopedija, “Alkiškiai” // *Visuotinė lietuvių enciklopedija* <https://www.vle.lt/straipsnis/alkiskiai/> (accessed Aug. 4, 2025).

19 CityPopulation.de, “Alkiškiai (Šiauliai County, Lithuania)” // *CityPopulation.de* [https://citypopulation.de/en/lithuania/siauliai/akmenė/06103001\\_\\_alkiskiai/](https://citypopulation.de/en/lithuania/siauliai/akmenė/06103001__alkiskiai/) (accessed Aug. 4, 2025).

20 An interesting coincidence is that on the same route from Liepāja on the evening of 11 October 1944, the Archbishop of the Evangelical Lutheran Church of Latvia, Teodors Grīnbergs, along with most of the pastors of LELB, departed. During the chaos of war, Rasma Balklava witnessed many unusual events in the history of the Lutheran Churches of Latvia and Lithuania.

21 Rasma Balklava, op. cit., 187–188.

22 Ibid., 122–124; 92–95.

23 Ibid., 107.

## Gustavs Rauskiņš until 1956s

Pastor Gustavs Aleksandrs Rauskiņš (Rauskins, Rauskinas) was born in 1902, Ramata village, less than 5 km away from the present-day Latvian-Estonian boarder. After finishing gymnasium in Mazsalaca (Salisbury), he had studied in military academy (Latvijas Kara skola), served as Lieutenant in the Armed Forces of Latvia.<sup>24</sup> After graduating theology studies in 1931, in 1932 he began his service as a Lutheran pastor in Alkiškiai parish in Lithuania, gaining popularity and trust of the local communities.

During the interwar period, Gustavs Rauskiņš wrote several plays<sup>25</sup> and childhood memoirs,<sup>26</sup> in which he described his boyhood years, growing up as one of two brothers of close age with a widowed mother. Spirituality of G. Rauskiņš emerges both in his boyhood memories of making an altar of flowers and cherishing every God's creature, and later on, in his Cadet days as a young man, where on the back of a portrait of himself sent to his peer he wrote – "To dear Šķešers; as a memory from me in our cadet days! Neither in fame, nor in honour, nor in power, nor in life's noise or pleasure – only in purity of heart is happiness!; Mazsalaca, 1928, August 29<sup>th</sup>.; G. Rauskiņš, cadet."<sup>27</sup>

It appears that Rauskiņš was well-educated and led an active social life, despite some pieces in the Latvian interwar press revealing complications with his stationery office,<sup>28</sup> his inability to pay for suits that were fitted for him in the Latvian-Estonian border city of Valka.<sup>29</sup>

Alkiškiai parish was an active Lutheran parish, which was well documented by Gustavs Rauskiņš in his capacity of local pastor – he came to Alkiškiai in 1932. The previous pastor of the parish for 28 years was Theodor Kupffer (Teodors Kupfers), who held that post since 1904. Rauskiņš was the first Latvian full-time pastor in Alkiškiai, he soon became immersed in the community, participating in school and society events, being welcomed and integrated in Alkiškiai and Lithuanian community.<sup>30</sup> The pastor also incorporated the Latvian memorial and celebration days (11<sup>th</sup> of November, 18<sup>th</sup> of November) into local communities' events, as well as celebrating the Lithuanian State

---

24 Literatura.lv. "Gustavs Rauskiņš." Last modified 2024. <https://www.literatura.lv/en/persons/gustavs-rauskins> (accessed Aug. 7, 2025).

25 Valsts Bibliotēkas Biļetens. "Grāmatu apraksti alfabētiskam katalogam. IV." *Valsts Bibliotēkas Biļetens*, Nr. 7 (1. jūlijs, 1927); Literatura.lv. "Gustavs Rauskiņš." Last modified 2024. <https://www.literatura.lv/en/persons/gustavs-rauskins> (accessed Aug. 7, 2025).

26 Gustavs Rauskiņš, "Manas baltās dienas". *Daugavas Vārds*, Nr. 6 (11. februāris, 1928).

27 Gustavs Rauskiņš, *Portrait in Cadet Uniform with Inscription to Šķešers*, Mazsalaca, 29 August 1928. Zudusī Latvija. <https://zudusilatvija.lv/objects/object/41055/> (accessed Aug. 24, 2025).

28 Valdības Vēstnesis. "Valdības iestāžu paziņojumi." *Valdības Vēstnesis*, Nr. 274 (5. decembris, 1931).

29 Latvijas Drēbnieks. *Latvijas Drēbnieks*, Nr. 2 (1. aprīlis, 1930)

30 Rasma Balklava, interview by Diāna Hristenko in Zvejniekiems, Latvia, 2 July 2025.

memorial days. The memories provided by Rasma Balklava triangulate with Church records and available press materials regarding the interwar period.

In 1936, the newspaper “Zemgales balss” (*Voice of Semigallia/Zemgale*) offers an article by Lutheran pastor Romāns, wherein he describes the Alkiškiai Church jubilee, noting that both the parish and the region are thriving, as they celebrate the Lithuanian and Latvian brotherhood spirit.<sup>31</sup> As Gustavs Rauskiņš was never married, his mother, Minna Marija Rauskiņa, and his aunt, Ilze Pēkšēns, filled the duties of the Ladies Committee leadership, which would usually be associated with the position of the parish’s pastor’s wife. Rasma Balklava remembers the close relationship that Rauskiņš had with his mother and aunt, who also lived in the Pastorate building once it was built, as both women were active members of the parish and helped Rauskiņš with serving the parish. His sermons were well-written and voice clear, reaching even the parishioners seated on last bench of the church.<sup>32</sup>

Balklava also mentions that some people during the Soviet period were afraid to go into the Church due to implications that could be caused by the regime, but listened to the sermon and preaching from the graveyard, as the church is located in the middle of the graveyard and it was not forbidden to visit the departed loved ones. In this matter, the well-modulated voice of Rauskiņš helped people to remain attuned to religious life as much as they could be involved for various reasons.<sup>33</sup> Balklava remembered that pastor also had a fine eye regarding small things like flowers placed on altars precisely, preferring gladiolus flowers whenever possible, resorting to his mother’s and aunt’s fine linen-making skills, as they were seamstresses, for the decorating of the Alkiškiai Church and Pastorate. G. Rauskiņš also established one of the most beautiful traditions of inviting a professional photographer to the Confirmation; the view of confirmants walking to the church with Rauskiņš leading them shows the significance of the event in the eyes of the community. The photo depicting the Confirmation procession, and the photo taken after the Confirmation at the side of Alkiškiai church are almost always taken in the same place from the same angle. According to Rasma Balklava, this was carefully supervised by G. Rauskiņš before the events.<sup>34</sup>

From 1941, he also managed the parishes and Šauliai region, as the former pastor T. Kupffer was getting older and eventually repatriated to Germany. During the havoc of war, G. Rauskiņš fled to Courland (Kurzeme) with his family in attempt to leave Lithuania through Latvia, but ultimately stayed in Liepāja and for a while served in

---

31 Zemgales Balss. “Māc. Romāns. Lietuvas latvju ticības biedru sveiciens.” *Zemgales Balss*, nr. 142 (29. jūnijs, 1936).

32 Rasma Balklava, interview by Diāna Hristenko in Zvejniekciems, Latvija, 2 July 2025.

33 Ibid.

34 Confirmation photos from Alkiškiai parish, Ernestas Vasiliauskas, op. cit., 206–210; 212.

Liepāja St. Anna's Church and others nearby, which often was the last place of sacrament for those who fled through Liepāja to Poland and Germany to escape the reoccupation and repressions brought by the Soviet regime. The time of Courland Pocket (Latvian – Kurzemes katls (Courlandian Kettle)) from early October 1944 until 9 May 1945, has been described by the Roman Catholic Church Cardinal, Church historian Julijans Vaivods (1895–1990), telling the story of the people of city of Liepāja, the story of those who fled and those who endured the siege of the Soviet army.<sup>35</sup>

In the autumn of 1945, Gustavs Rauskiņš was accused under the Soviet legislation, the Article 58-a of Soviet Criminal Code “On betrayal of the motherland”.<sup>36</sup> The reason for the arrest and application of this Article often were connections with the national resistance, collaboration with the Nazi occupation regime or being associated with a religious organization of independent Latvia or Lithuania. In Rauskiņš' case, the violation was constituted by three articles in newspaper “Tēvija” (Fatherland), where he critiqued the Soviet rule and atrocities perpetrated during the wartime, calling upon the people to resist the regime – these were more than enough,<sup>37</sup> and after months of interrogation, on 26 December 1945, Rauskiņš was sentenced to 10 years of corrective labour and confiscation of property. Rauskiņš was sent to Irkutsk, Siberia, to place where prisoners like him were called *smertniki* – the ones who *would* or *should* die in the camp due to the hard work, living conditions and general attitude towards prisoners.<sup>38</sup>

After surviving 10 years in GULAG, Rauskiņš was allowed to return to Lithuania and shortly after that became the parish pastor again.<sup>39</sup> The longstanding pastor was

---

35 *Septiņi mēneši Liepājas cietoksnī. Dienasgrāmata*, broadcasted in audio format by Radio Marija Latvija, based on the book by Cardinal Julijans Vaivods, <https://rml.lv/gramata-septini-menesi-liepajas-cietoksni/> (accessed Aug. 24, 2025).

36 “Treason to the motherland, i.e. acts done by citizens of the USSR in damage to the military power of the USSR, its national sovereignty, or the inviolability of its territory, such as: espionage, betrayal of military or state secrets, crossing to the side of the enemy, flight (by surface or air) abroad, shall be punishable by the supreme measure of criminal punishment – shooting with confiscation of all property, or with mitigating circumstances – deprivation of liberty for a term of 10 years with confiscation of all property [20 July 1934 (SU No. 30, Art. 173)]” RSFSR. *Criminal Code of the RSFSR (1934), Article 58-a*. <http://www.cyberussr.com/rus/uk58-e.html#58-1a> (accessed Aug. 24, 2025).

37 Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania During the Stalinist Era* (Klaipėda, 2011), 79; G. Rauskiņš also received several awards for service to Latvia in 1938–1939; “Ar atzīnības krusta V šķiras ordeni: apbalvoti.” *Brīvā Zeme*, 20. decembris, 1938.

38 Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania*, 84–86.

39 This matter of *who-what-where* circumstances regarding the arrest of G. Rauskiņš has raised discussions between the author of the current article and both members of Alkiškiai parish

renewed in the position in January of 1956, with the council protocol showing that “all present unanimously decides to ask Lithuanian SSR Evangelical Lutheran Church Consistory in Kaunas reinstate Gustavs Rauskiņš as the pastor of evangelical Lutheran parish in Alkiškiai, due to his return from Siberia.”<sup>40</sup> The story of Rauskiņš and the repressions in context of Sovietization and Stalinism period is a harrowing pattern observed in multiple cases, as many of the Lutheran pastors, especially with such military and religious past during the interwar period, were subjected to repressions, arrested, sent to GULAG, and many of them never came back.

The unique part of Rauskiņš’ service and religious life of Alkiškiai parish is manifested by the fact that there was a house built specially for Rauskiņš as the village pastor, which, during the Soviet period and under aggressive Khrushchev’s Thaw religious policy, was a remarkable phenomenon.<sup>41</sup> The parsonage was opened at the anniversary of 25 years since the ordination of Rauskiņš – 1957.<sup>42</sup> The parsonage still stands and was inhabited until 2018, when Mirdza Švāģeris, the wife of parish pastor Edvīns Švāģeris, passed away. There have been ideas or initiatives of turning the parsonage into museum dedicated to Alkiškiai and Gustavs Rauskiņš, Lithuanian Latvian clergy and other members of the parish.

## State and religious policy

The Lithuanian State Archive and the Lithuanian Special Archive hold information provided by both the Lutheran Church and the Religious and Cults Affairs Council (CARC).

The latter was the main instrument and supervisor of the Sovietization in religious matters (excluding the Russian Orthodox Church, which had its own Council until 1965 – CAROC). There were several CARC commissioners in Lithuanian SSR during this

---

members and clergy in Latvia, as the most common practice was that pastors were not allowed to return to their previous parishes, or the place of service, or even the place of previous residence, however, since G. Rauskiņš was arrested in Latvian SSR in Liepāja, he was permitted to return to Lithuanian SSR and continue his previous profession *and* in the previous parish. This case of procedural nuances that enabled Rauskiņš to continue working in Alkiškiai has been best described by Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania*, p. 81.

40 Eltišķi Parish Council. *Protocol decision on the appointment of G. Rauskiņš as pastor of the Eltišķi Evangelical Lutheran Latvian congregation*. 1 January 1956. Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Archive, from Rasma Balklava, op. cit., 346.

41 Churches and other clergy buildings were often turned to secular use, some were made into concert halls (Anglican St. Saviour’s Church in Riga) or sports halls, others were adjusted for *kolkhoz* needs (Glūdas Church in Latvia was used as a fertiliser storage), Kaunas Lutheran Church and complex around it was turned into auditoriums and administrative rooms for University of Kaunas.

42 Darius Petkūnas, *The Repression of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania*, 78–79.



Figure 1. Parsonage built for Gustavs Rauskiņš in 1957. Photo by D. Hristenko, August 2025

period, including Antonas Gailevičius (1944–1948), Bronius (Leonas) Pušinis (1948–1957), Justas Rugienis (1957–1973)<sup>43</sup> and lastly K[?]. Tumėnas (1973–1978), who was infamously mentioned as highly aggressive and disrespectful towards religious Lithuanians in the Lithuanian freedom fighters' bulletin in America "ELTA".<sup>44</sup>

To understand the conditions in which operated the postwar Lutheran Church, and, briefly, G. Rauskiņš himself (until being arrested), and to characterise the prevailing attitude towards the clergy and a church as part of Lithuanian community, the quote of commissioners' report to the Ivan Polansky in Moscow is provided here below –

---

43 *Visuotinė lietuvių enciklopedija*. „Religijų reikalų taryba.“ <https://www.vle.lt/straipsnis/religiju-reikalu-taryba/> (accessed Aug. 18, 2025).

44 ELTA Information Service of the Supreme Committee for Liberation of Lithuania, *Bulletin*, No. 4 (216), (New York, April 1977).

3. *Evangelical Lutherans – the number of parishes and believers at present has not yet been established. By 1940, in the Lithuanian SSR, there were a total of 18 parishes and 36 branches. Considering that Lutherans were mainly Germans, it must be assumed that, with the advance of the Red Army and the liberation of the Lithuanian SSR from the German occupiers, the latter fled to Germany, and consequently, the number of Evangelicals has become significantly smaller.*<sup>45</sup>

Later in the same report A. Gailevičius states:

5. *Concerning the patriotic work of religious communities, there is no need to speak further, since, as you already know, the leadership of the Catholic clergy is disposed against Soviet power. However, I consider it necessary to note certain facts from those measures which, by decision of the government and the Central Committee of the Communist Party (Bolsheviks) of Lithuania, were adopted with the aim of using the Catholic Church in the struggle against active bandit formations on the territory of the Lithuanian SSR.*<sup>46</sup>;

This attitude was also applied to other religious groups, including Lutherans, who additionally struggled with being perceived as an extension of German culture.

Since the information that CARC provided to Moscow almost always was completely secret, the provided statistics, the commentaries regarding the actual religious situation in the state, the problems of both ideological and circumstantial nature are most likely reliable, as there are frequent questions from Moscow to be even more precise regarding religious situation, CARC Commissioner in Moscow Ivan Polansky frequently demanding to get to the point without sugarcoating the narrative. The possible flaws concerning the data used by CARC mostly stemmed from the parishes, monasteries, and clergy often providing imprecise statistics, lists of inventories and events, etc., as a form of sabotage or lack of manpower. Dynamics with providing and receiving data to and from CARC meant that Soviet apparatus sometimes underestimated the believers. This matter is more extensively reflected in the CARC reports regarding the Roman Catholic

---

45 Council for Religious Affairs under the Council of People's Commissars of the USSR. *Informational Report for the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> Quarters of 1945, to Comrade I. Polansky by A. Gailevičius, July 9, 1945.* In Russian. Lithuanian State Archive, Fund R-181-1-63, p. 13.

46 *Ibid.*, 16.

Church, but that also coincides with Catholics being the most prominent confession in the Lithuanian SSR.<sup>47</sup>

As most CARC commissioners in the Baltics had had some experience with the KGB or MVD, the tendency for accuracy when working with sensitive information was not new. Those who failed to work “efficiently” due to professional or personal reasons were promptly discharged – in Lithuania, it was A. Gailevičius who was commissioner for approximately four years, and the first commissioner in the Latvian SSR J. Restbergs was also in the position until 1948, ultimately being accused of maintaining excessively brotherly connections with the religious organisations.<sup>48</sup>

Metric data and Church records in postwar Lithuanian SSR were used by the Church to help Lithuanian residents and those, whose documents were lost or destroyed during the war for various reasons. At times, they were used to sabotage the Sovietization and the overwhelming control, helping the patriotic Lithuanians to change identities or obscure the life events of national partisans. The pastor, later – bishop Jonas Kalvanas in Tauragė was accused of this several times by the agents that were involved in investigating him, but he never was sentenced.<sup>49</sup> The metric data and Church records provided by the parish to various organizations and state were especially important during late 1940s and early 1950s. Later, the impact of metric data was less prominent.

Every Council of Religious Affairs (CARC) in designated state reported to Moscow office regarding the numbers of believers, the spike of numbers or irregular activities that could attract greater attention to the village, county or local pastor. Furthermore, the local CARC officials were controlled by Moscow regarding their efficiency in enforcement of the State religious policy, they could be removed from their positions if the instalment of policy was not effective enough or due to personal failures as a Soviet operative.

---

47 Council for Religious Affairs under the Council of People’s Commissars of the USSR, *Informational Report on the Lithuanian SSR for the Second Quarter of 1945, to Comrade I. Polansky*. In Russian. Lithuanian State Archive, Fund R-181-1-63, pp. 21–24.

48 More on CARC and CARC commissioners of Latvian SSR in: Diāna Hristenko, Valdis Tēraudkalns, “Reliģisko organizāciju kontrole Latvijas PSR (1944–1985),” *Ceļš / The Way* 73 (2022): 59–78, <https://doi.org/10.22364/CL.73.04>.

49 Committee for State Security (KGB) under the Council of Ministers of the Lithuanian SSR, *Conclusion*, signed by Major General Lyaudis, 3 September 1958. Lithuanian Special Archives, LYA-K-30-1-704-1A, pp. 25–26.

## Changes in parish before and during the Soviet period

In the prewar period, Rauskiņš and the parish council worked both in Lithuanian and Latvian languages. It reveals the international spirit of parish and greatly helps with analysing the parish register. Through analysis of parish records maintained by G. Rauskiņš before World War II and after his return from GULAG, which consist of outgoing correspondence and records of those parish inhabitants, who were born, wed or buried within the parish, the author illuminates the tendencies in religious life, which were brought about by Sovietization, and, where possible, connects the data provided by Rauskiņš to other Church data during this period.

In 1936, the Church book written by Rauskiņš contained 1202 outgoing information entries,<sup>50</sup> whilst in 1937 – over 900,<sup>51</sup> in 1938, there were 1038 outgoing entries regarding the church information provided by the parish and Rauskiņš.<sup>52</sup> These records show, where the young couple, family or other inhabitants involved in the recorded process are Lithuanian Latvians or Latvians coming from Latvia, the entries are written in both languages, later, in the Soviet period, the records were made either in Lithuanian, Latvian or Russian.

A decline of religious life during the Soviet occupation in Alkiškiai is suggested by the same outgoing information registers – when Rauskiņš returns from Siberia and regains the position in the parish as a pastor, the outgoing data is from 99 entries in 1957,<sup>53</sup> then varying from 141 in 1958<sup>54</sup> and 45 in 1959.<sup>55</sup> The lowest record of outgoing data is 5 entries in 1969.<sup>56</sup> Those entries are in Latvian, consisting of requests by the Consistory of the Lithuanian Lutheran Church, and one request to provide information of birth and baptism of a young woman born in 1943.<sup>57</sup> In 1970 and 1972, the entries are entirely absent, whereas 1973 has 84 entries, which suggests two possibilities – some of the entries at least from 1972 have been entered under 1973, as there are only 4 entries, although the numbering is “84”, or there might have been an alternative Church record book. If so, the data contained therein is not available to the author and apparently these records are missing from the Alkiškiai parish Church book archives.

---

50 Gustavs Rauskiņš, *Parish Register of Outgoing Information, 1935–1944*, Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Archive, pp. 41–64.

51 *Ibid.*, 64–89.

52 *Ibid.*, 91–119.

53 Gustavs Rauskiņš, *Parish Register of Outgoing Information, 1956–1973*, Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Archive, p. 5.

54 *Ibid.*, 8.

55 *Ibid.*, 9.

56 *Ibid.*, 22.

57 *Ibid.*

The data shows tendencies that are essential in terms of analysing Sovietization processes and effects: the decline of religious activities during the Khrushchev Thaw – an aggressive anti-religious campaign in the 1950s and well into the 1960s–1970s, which influenced the Church’s inner and outer activities, therefore, even the active parishes experienced a rapid decline of religious life and changing into survival mode.

Wedding records show an irregular downward spiral starting from 1960s, as the Sovietization of public space and celebration intended to secularise weddings, which were to be perceived as the beginnings of the new Soviet man and the proper Soviet family. In 1941, 26 weddings<sup>58</sup> were held at the Alkiškiai Lutheran Church, in 1956 – 7,<sup>59</sup> but in 1958 – 14.<sup>60</sup> This spike could also be explained by the return of Rauskiņš to the position, however, later on, in 1967, four weddings were recorded.<sup>61</sup> All the records made by Rauskiņš are in Latvian, most of the couples come from Latvian SSR. The reasoning behind this movement across the borders could comprise one or both of the following: 1) authority of Gustavs Rauskiņš amongst Lithuanian Latvians who migrated to Latvia and his past of being repressed by the Soviets; 2) wanting to have a wedding ceremony in the Church but fearing local ostracism, therefore aiming for a church wedding elsewhere, “away from the eyes”, as the concept of private and public space of an individual was rapidly changed during the Sovietization. Rauskiņš also agreed to marry people who were divorced, some of the brides or grooms were Russian Orthodox or Roman Catholics, thus he did not forbid mixed marriages.

The list of baptised children starting from 1955 shows a more promising picture, as there are 24 records of baptism in 1956. Several of them are families from Latvia, predominantly from Courland, but some even from Riga.<sup>62</sup> Most popular places of origin, from which people came to Alkiškiai to Gustavs Rauskiņš, were Žeimelis, Biržai, Akmenė county and others in Lithuanian SSR. From Latvian SSR people mostly came from Auce county, Liepāja county, Talsi city and other areas. There is even a record of baptism of little girl named “Zina” (Zinaida), who was born in Tartu, Estonian SSR in 1956 and baptised in 1957 at 18 months old.<sup>63</sup> Record has been made in Russian, as the father is an Orthodox Russian.

---

58 *Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Register: Weddings, 1944–1992*, Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Archive, p. 12.

59 *Ibid.*, 30.

60 *Ibid.*, 39.

61 *Ibid.*, 56.

62 *Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Register: Baptisms, 1943–1944/1955–1967*, Alkiškiai Evangelical Lutheran Parish Archive, pp. 17–18.

63 *Ibid.*, 21.



Figure 2

These sources of microhistory of Alkiškiai show several known tendencies in terms of Sovietisation – the aggressive religious policy towards religious life and religious identity, as the new Soviet man *should not get baptised and should not give in to old tales of black skirts*,<sup>64</sup> eschew the old ways and advance into the new future.

To consider the data provided by Alkiškiai parish in the context, one should analyse the records and overall history yielded by other similar Lithuanian Latvian parishes, such as Žeimelis until the 1950, or Biržiai, which has been done by Ernestas Vasiliauskas in the period from the 19<sup>th</sup> century until World War II.<sup>65</sup> The author of the current article had a chance to analyse the data from Kaunas Lutheran Church (*Kauno evangelikų liuteronų bažnyčia*) from the late Stalinist period, as the Church and parish were closed in 1953 and later used as part of Kaunas University campus. During the period from 1949 to 1953, no more than six weddings were registered annually, with a low of three in 1952.<sup>66</sup>

64 Reference to the active anti-religious campaign during the Khrushchev's thaw where clergy was often portrayed and simplified into this comic character.

65 Ernestas Vasiliauskas, op. cit., 108–111.

66 *Kaunas Evangelical Lutheran Parish Register of Church Acts (baptisms, marriages, burials, confirmations, Holy Communion)*, 1949–1953, Kaunas Evangelical Lutheran Parish Archive, pp. 4–26. In Lithuanian.



Figure 3. Alkiškiai Lutheran Church and cemetery. Photo by D. Hristenko, August 2025

To put this into perspective, Kaunas was one of the two largest cities in the Lithuanian SSR, but Alkiškiai had fewer than 300 people during the early occupation.

In terms of influence among Lithuanian Latvians and Lutherans, as well as statistics, Alkiškiai could be a close second to Tauragė parish, as Tauragė is a city, not a village, and both share a prominent Lithuanian Latvian religious history and a longstanding tradition of pastors, including Gustavs Rauskiņš and Jonas Kalvanas.

Comparison with Latvian or Estonian data during this period could be problematic, as the Lithuanian Lutheran Church was a minority Church in Lithuania, contrary to the position of Lutheran Church in Latvia and Estonia. This firmly attests to the need

for analysis of Lithuanian Latvian existence and the modes thereof during the period of Soviet occupation.

Regardless of the specific circumstances, the Alkiškiai data repeatedly shows that one person may be sufficient to deter the Sovietization individually and collectively, to keep it in a kind of “stand by” mode until better times; the author can observe sporadic episodes of activities in parishes like Alkiškiai as causing concerns and difficulties to the local Council of Religious Affairs. During the Sovietization process, the situation concerning the believers, when “numbers are going up!” was the exact opposite of the expected results of Soviet rule, where parish should be closed, Church destroyed, and religiosity should have been removed from the minds of Soviet citizens as *modus operandi*.

## **Conclusion**

The author suggests that the upbringing and the unique characteristics of the Estonia-Latvia border region may have influenced the attitude of Gustavs Rauskiņš towards serving the communities outside of Latvia. To further examine the thought, the written sources by Rauskiņš and of him, as well as people of his time and parish should be explored.

A case study examining the motives and realities of pastor’s work during the Soviet era could be conducted, as there is sufficient available documentation, particularly regarding the direct activities associated with the Alkiškiai parish.

The experience and persona of Gustavs Rauskiņš shows significant influence of personal impact towards maintaining religious resilience, leading by example, surviving the GULAG and serving the parish regardless of the political circumstances – independent Lithuania and Latvia, helping others in chaos and pain of war, returning to the parish where Church’s role in society had changed for worse. Alkiškiai is a remarkable case for exploring adaptation to the conditions in Soviet borderlands, one who expands the perspective and interest concerning other cases of this kind on many Soviet borders across various cultural, religious or national groups. The combined identity of Lithuanian Latvian-Lutheran was a source of power both for the parish and the clergy during Soviet period. Alkiškiai parish demonstrates that Sovietization of religion was contested, when met with specific conditions.

The effort of this paper could provide an impetus for further exploration of the supporting role of Gustavs Rauskiņš to Jonas Kalvanas in Tauragė and in preserving the Lithuanian Lutheran Church, yielding a clearer view of the Lithuanian Latvians and Latvians and their heritage of preserving the Church during hardship.

The author also realises that even though this case is interesting due to many side factors – cross- border relationships, pastorage, resilience to the regime, one should be very careful while working with specific local sources, as the risk of overemphasising

certain factors is significant, which may prevent adequate consideration of major tendencies. The author plans to conduct a further research of other Lithuanian parishes during World War II and Soviet period, to put Alkiškiai and other locations into perspective of Sovietization process and Lithuanian borderland religiosity.

Similar research has been already undertaken by PhD Uģis Sildegs, who has analysed Nikolajs Plāte's work and life in the Latvian SSR – *Theology in the Ghetto: The Life, Work, and Theology of Nikolajs Plāte (1915–1983), Pastor and Theologian of the Evangelical Lutheran Church of the Latvian SSR*.<sup>67</sup> Despite facing repressions while serving in various congregations, Plāte managed to engage in a theological exploration of Lutheranism in Latvia and became one of the key figures that enabled emerging of a new generation of the Lutheran Church.

Consequently, the research dedicated to a personality and the individual's efforts during the Soviet oppression could broaden the view of religious experience of both clergy and non-specialists, could connect the spiritual processes in Lutheran Churches in Lithuania and Latvia in contemporary society. The author is grateful for the valuable feedback and support provided by Rasma Balklava, Andris Pētersons and Saulius Juozaitis while writing this paper.

## Abstract

This article examines Pastor Gustavs Rauskiņš and the Lithuanian Latvian Lutheran parish in Alkiškiai as a case of religious resilience in the Soviet borderlands. By using archival sources of the Lithuanian State Archive, the Lithuanian Special Archive and metric data from parish records, the author illustrates the challenges that were faced by the parish and the pastor himself during the Soviet occupation and anti-religious policy from 1944 to 1979. The author concludes that, despite the existing conditions, Sovietization of religion was slowed by the authority and leadership of a single individual within the parish and the Church.

---

<sup>67</sup> Sildegs, Uģis. *Theology in the Ghetto: The Life, Work, and Theology of Nikolajs Plāte (1915–1983), Pastor and Theologian of the Evangelical Lutheran Church of the Latvian SSR*. Helsinki: University of Helsinki, 2017.

## Kopsavilkums

## Reliģiskā noturība un pārrobežu identitāte – Eltišķu luterāņu draudzes un Gustava Rauskiņa piemērs, 1944.–1979. gads

Šis raksts ir veltīts ev.-lut. Eltišķu draudzes ilggadējam mācītājam Gustavam Rauskiņam un ev.-lut. Eltišķu draudzei kā reliģiskās noturības piemēram padomju periodā. Analizējot pieejamos avotus no Lietuvas Valsts arhīva, Lietuvas Speciālā arhīva un draudžu metriskajiem datiem, autore apraksta tās grūtības, ar kurām saskārās Lietuvas latvieši savā ticības dzīvē, padomju antireliģisko politiku un represijas, kas tika vērstas pret G. Rauskiņu. Autore secina, ka Eltišķu draudze, neskatoties uz draudzes aktivitātes samazināšanos, ir lielisks piemērs tam, ka sovietizācijas procesu ir iespējams ievērojami palēnināt pat ar vienas personas autoritāti draudzes un baznīcas iekšienē. Autore izsaka pateicību Rasmai Balklavai, Andrim Pētersonam un mācītājam Sauļum Jozaitim (*Saulius Juozaitis*) raksta izstrādē.



© 2025, Diāna Hristenko, University of Latvia

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

Raksts izstrādāts projekta “Latvijas Atveseļošanas un noturības mehānisma plāna 5.2. reformu un investīciju virziena “Augstskolu pārvaldības modeļa maiņas nodrošināšana” 5.2.1.r. reformas “Augstākās izglītības un zinātnes izcilības un pārvaldības reforma” 5.2.1.1.i. investīcijas “Pētniecības, attīstības un konsolidācijas granti” otrās kārtas “Konsolidācijas un pārvaldības izmaiņu ieviešanas granti”” ietvaros, projekts Nr. 5.2.1.1.i.0/2/24/1/CFLA/007, “Latvijas Universitātes iekšējā un ārējā konsolidācija”.

*Bc. theol.*

# KITIJA MADELĀNE

## RABĪNS ŠMUELS JĒKABS FALKS UN MISTIĶIS EMANUELS SVĒDENBORGS: STARPRELIĢIJU DIALOGS 18. GADSIMTĀ

Šajā rakstā tiek analizēta rabīna Šmuela Jēkaba Falka un mistiķa Emanuela Svēdenborga iespējamā personiskā un idejiskā saskarsme 18. gadsimta Londonas ezoteriskajā vidē. Šis laikmets Eiropā iezīmējās ar strauju apgaismības ideju izplatību, reliģiskās tolerances jautājumu aktualizēšanos un slepenu biedrību uzplaukumu, kurās nereti notika ideju apmaiņa, neskatoties uz konfesionālām un teoloģiskām atšķirībām. Rakstā izmantoti fragmenti no J. Falka dienasgrāmatas un E. Svēdenborga sapņu pieraksti, kā arī vēsturnieces Māršas Keitas Šuhardas starpdisciplinārie pētījumi, kas piedāvā interpretatīvu skatījumu uz šīs iespējamās saprašanās pavedieniem. Identificējot abu vizionāru tematiski kopīgās iezīmes: mesiāniskas gaidas, simbolisko hermeneitiku un universālisma ētiku, rakstā tiek argumentēts, ka abu mistiskās prakses veidoja “teoloģisku viesmīlību”, kas netieši pretojās attiecīgā laikmeta “aizvietošanas teoloģijai” un sociālās atstumtības tendencēm.

**Atslēgvārdi:** Šmuels Jēkabs Falks, Emanuels Svēdenborgs, kabala, misticisms, ezoterika, brīvmūrniecība, starpreliģiju dialogs, 18. gadsimts.

“Parasts cilvēks vienmēr ir bijis vesels, jo parasts cilvēks vienmēr ir bijis mistiķis. Viņš ir pieļāvis krēslas stundu. Viņš vienmēr ir bijis ar vienu kāju uz zemes, bet ar otru – pasaku zemē...”

G. K. Čestertons, “Ortodoksija” (1908)

“Debesu būtība ir nodrošināt vietu visiem, kas dzīvo labu dzīvi, neatkarīgi no viņu reliģijas.”

Emanuel Svēdenborgs

## levads un pētniecības vēsturiskais konteksts

Krogī, masonu ložas, alķīmiķu pagrabi un privāti saloni – 18. gs. Londona pulcēja dažādu tradīciju pārstāvjus un alternatīvas atmosfēras cienītājus, kas meklēja pieredzi ārpus konfesionāli noteiktajiem ietvariem. Šāda vide nodrošināja to, ka pat šķietami nesalāgojami domātāji – rabīns un kabalists Šmuels Jēkabs Falks (1708–1782) un zviedru mistiķis un teologs Emanuels Svēdenborgs (1688–1772) – varēja satīties uz līdzvērtīgiem pamatiem. Abu saikni neveidoja ne dogmatiski ietvari, ne rabīniski priekšraksti, bet gan kopīgs “misticisms temperaments”. Pilnīgāku ieskatu E. Svēdenborga uzskatos sniedz viņa darbu rekonstrukcija – sapņu dienasgrāmata, vīziju pieraksti un teoloģiskie traktāti.<sup>1</sup> Neitrūkst arī bagātīgs laikabiedru liecību, plašais biogrāfiju un analītisku pētījumu klāsts, ko šeit būtu neiespējami uzskaitīt. Savukārt tādi vēsturnieki kā Ādolfs Neibauers (*Adolf Neubauer*), Zālamans Šehters (*Solomon Schechter*), Hermanis Adlers (*Hermann Adler*), Sesils Rots (*Cecil Roth*) un citi ir centušies iepazīt J. Falka tēlu. Mūsdienās viņu priekšplānā izvirza divas pētnieces ar atšķirīgām pieejām: Mišela Orona (*Mishal Oron*) un Mārša Keita Šuharda (*Marsha Keith Schuchard*).<sup>2</sup> Galvenie avoti par J. Falka dzīvi un uzskatiem ir viņa dienasgrāmata, viņa asistenta Cvi Hirša no Kališas (*Tzvi Hirsch mi-Kalish*) piezīmes, rabīna Jēkaba Emdena polemika, laikabiedru memuāri, vēstules, kā arī klīstošās leģendas. Lai arī J. Falks jūdaisma vēsturē iemantojis divējādu reputāciju – vieniem svētais, citiem šarlatāns –, arī pēc J. Falka dienasgrāmatas publicēšanas un jaunu pētījumu veikšanas, kā norāda ebreju misticisma pētnieks Jehuda Lībess

1 Liela daļa E. Svēdenborga darbu ir pieejami tiešsaistē *Swedenborg Foundation* mājaslapā, kas nodrošina brīvpieejas digitālo bibliotēku: *Swedenborg Foundation, Online Theological Works and Resources*, <https://swedenborg.com>

2 M. Šuhardas pētījumi galvenokārt balstās uz angļu un zviedru arhīvu materiāliem, masonu un jakobītu arhīviem, E. Svēdenborga avotiem, kā arī agrīnajiem sekundārajiem minēto vēsturnieku pētījumiem. Atšķirībā no M. Šuhardas spekulatīvajām interpretācijām, M. Oronas 2002. gada izdevums *Rabbi, Mystic, or Impostor? The Eighteenth-Century Ba'al Shem of London* piedāvā pirmreizēju J. Falka dienasgrāmatas publikāciju ar kritisku tās komentāru.

(Yehuda Liebes) savā 2003. gada recenzijā *Diary of an Enigma*, J. Falks joprojām paliek enigmātiska personība akadēmiskajā diskursā.<sup>3</sup>

Pirmavoti, kas izgaismo šo abu domātāju iespējamās attiecības un savstarpējo ietekmi, ir fragmentāri, tomēr vērā ņemami. Tā, piemēram, J. Falka personīgā dienasgrāmata un piezīmes, kas publicētas ar komentāriem M. Oronas 2002. gada izdevumā, sniedz ieskatu viņa okultajās praksēs un iespējamajos kontaktos ar E. Svēdenborgu.<sup>4</sup> Avotos atrodama vēstule, kas adresēta kādam Emanuelam, kā arī dienasgrāmatas ieraksts, kurā J. Falks piemin meditāciju ar ebreju frāzi “Dieva kalns” un tai atbilstošu simbolisku vārdu iegravēšanu. Notikums datēts tieši pirms E. Svēdenborga aizbraukšanas no Londonas 1745. gadā.<sup>5</sup> Netiešas norādes par abu saskarsmi atrodamas Katrīnas II vēstulēs (1781), Vatikāna inkvizīcijas ziņojumos (1791) un ceļotāju piezīmēs, piemēram, Hakīma Josifa Dāvida Azulaji hronikās.<sup>6</sup>

Iepretim M. Oronai, vēsturnieces M. Šuhardas pētnieciskie apgalvojumi akadēmiskajā vidē izpelņījušies zināmu kritiku.<sup>7</sup> Piemēram, viņas pētījumi par E. Svēdenborga saistību ar Francijas izlūkdienestu vai iespējamo tuvību ar J. Falku neesot dokumentāri avoti, bet gan spekulācijas, kuras neatkarīgs pētnieks Maikls Talbots (*Michael Talbot*) raksturo kā cerību, ka “masonu arhīvi kādu dienu to pierādīs”.<sup>8</sup> M. Šuhardas pētījumos izskan arī tēze, ka J. Falks un E. Svēdenborgs kopīgi centušies radīt jaunu sinkrētisku reliģiju, kurā kabala un kristīgā teozofija saplūst “Jaunās Jeruzalemes” vīzijā.<sup>9</sup> Lai gan

---

3 Plašāk: Yehuda Liebes, “Diary of an Enigma,” *Ha-Aretz*, 3 June 2003, <https://www.haaretz.com/life/books/1.4845072>

4 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven: Jacobites, Jews, and Freemasons in Early Modern Sweden* (Leiden: Brill, 2012), 361–362.

5 Šie fragmenti M. Šuhardai ļāvuši pieņemt, ka abi varētu būt kopīgi piedalījušies kādā rituālā vai maģijas praksē pirms šķiršanās // Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg: Secret Agent on Earth and in Heaven*, 362.

6 David B. Ruderman, *Review of Rabbi, Mystic, or Impostor? The Eighteenth-Century Ba'al Shem of London*, by Michal Oron, *Jewish Historical Studies* 52, No. 1 (2021): 315–319, <https://doi.org/10.14324/111.444.jhs.2021v52.027> // Ebrejs Hakīms Josifs Dāvids Azulaji Čida (*Chida*) 1778. gadā Londonā atzīmēja, ka franču izcelsmes markīze viņam prasījusi aizlūgt ar piebildi, ka jau vērsusies pēc palīdzības pie “Londonas Ba'al Šema”. Šādas epizodes ne tikai apliecina J. Falka starptautisko dziednieka slavu, bet arī netieši rāda, ka viņš tika cienīts arī ārpus ebreju kopienas. Sīkāk sk. sefardu intelektuāļa autobiogrāfisku liecību – Azulai, Hayyim Yosef David Chida, *Ma'agal Tov*, ed. Abraham Yaari (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1950).

7 David B. Ruderman, *Review of Rabbi, Mystic, or Impostor? The Eighteenth-Century Ba'al Shem of London*, 318.

8 Michael Talbot, “Emanuel Swedenborg and the Kabbalah: A New Look at the Sefer Yetzirah,” *New Philosophy*, Vol. 110, Iss. 3–4 (2007): 488.

9 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake's Swedenborg Society,” *Blake: An Illustrated Quarterly*, Vol. 26, Iss. 2 (Fall 1992): 45–46, 50–51.

vēsturnieks Pavels Macejko (*Paweł Maciejko*) šo hipotēzi uzskata par spekulatīvu un raksturo kā “mūsdienu multikulturālisma pozitīvo fantāziju”, tomēr tā akcentē būtisku aspektu, proti, 18. gs. pastāvēja domātāji un entuziasti, kuri patiesi ticēja ebreju un kristiešu reliģiskās sintēzes iespējai.<sup>10</sup> Tā, piemēram, vēsturnieks Tods Endelmenšs (*Todd Endelman*) plašākā anglo-ebreju vēstures kontekstā savulaik uzsvēris J. Falka unikālo starpnieka lomu. Proti, savā Londonas mītnē viņš uzņēma gan dižciltīgus kristiešus, gan ebreju viesus no visas Eiropas, tā veidojot neformālu tikšanās punktu.<sup>11</sup> Minētie avoti varbūt neapstiprina tiešu un nepārprotamu kontaktu, tomēr tie norāda, ka abi mistiķi tika minēti līdzās un darbojās paralēlās mistiķu aprindās. Atšķirībā no politiski-ezoteriskā rāmja, ko piedāvā M. Šuharda, es izvirzu “teoloģiskās viesmīlības” salīdzinošo modeli, kurā abi vizionāri aplūkojami kā agrīns starpreliģiju dialoga gadījums. Lai arī apzinot, cik trausls ir šāds skatījums, tas tomēr veido komunikāciju ārpus doktrināras polemikas un apoloģijas. Varbūt pat ļaujot saskatīt, kā abu mistiķu pieredze pārkāpj “aizvietošanas teoloģijas” (*supersessionism*) robežas un iezīmē misticisma hermeneitiku kā kopīgu valodu starp tradīcijām.

### **Biogrāfiskais fons un konteksts**

Rabīns Šmuels Jēkabs Falks (1708–1782) – plašāk pazīstams kā Londonas *Ba'al Šem* (“vārda pavēlnieks”) vai “ārsts Falkons” – ir ebreju mistiķis, kabalists un alķīmiķis.

Dzimis Centrāleiropā (iespējams, Bavārijā vai Podolijā) un ap 1742. gadu apmeties uz dzīvi Londonā pēc aizbēgšanas no Vācijas, kur tika apsūdzēts burvestībās. Londonā J. Falks ieguva brīnumdara slavu. Klīda stāsti par veiktiem kabalistiskiem rituāliem un it kā pārdabiskiem varoņdarbiem (piemēram, brīnumainu uguns apturēšanu, objektu pārvietošanu u. tml.).<sup>12</sup> Atšķirībā no daudziem tālaika rabīniem J. Falks bija turīgs un pie viņa Londonā padomu meklēja ne tikai ebreji, bet arī aristokrāti un okultisma piekritēji, tostarp slavenais avantūrists Džakomo Kazanova un itāļu mistiķis grāfs Kaljostro.<sup>13</sup> J. Falks praktizēja kabalū, izmantojot dievišķo vārdu formulējumus un amuletus ļaunuma atvairīšanai, kas izraisīja neuzticību tradicionālajās rabīniskajās aprindās.<sup>14</sup> Vācu izcelsmes rabīns Jēkabs Emdens viņu asi kritizēja, nodēvējot par *ba'al šed* (“dēmons

---

10 David B. Ruderman, op. cit., 315–319.

11 Nathan Abrams, “The Kabbalistic Conjuror Who Charmed 18<sup>th</sup>-Century London,” *The Jewish Chronicle*, 5 April 2024, <https://www.thejc.com/judaism/the-kabbalistic-conjuror-who-charmed-18th-century-london-nt2jasso> (skatīts 06.06.2025.).

12 David B. Ruderman, op. cit., 318.

13 Ibid.

14 Ibid.

pavēlnieku”) un apsūdzot sabatiānismā.<sup>15</sup> Tomēr Londonas ebreju sabiedrībā J. Falks spēja izvairīties no atklātiem konfliktiem un palika formāli uzticīgs jūdaismam, regulāri ziedojot sinagogām.<sup>16</sup> Vienlaikus viņš savās mājās uzturēja privātu lūgšanu vietu, kur, neskatoties uz Lielās sinagogas aizliegumu veidot neatkarīgas lūgšanu grupas, pulcējās viņa sekotāji.<sup>17</sup> Kā norāda pētnieks Deivids Rudermens (*David B. Ruderman*), J. Falks sevi raksturoja kā *ba'al ha-bajit* – “mājas pavēlnieku visai pasaulei”, tādējādi atsakoties ierobežot savu garīgo misiju tikai ar vienu draudzi.<sup>18</sup>

Mistiķis **Emanuels Svēdenborgs** (1688–1772) – sākotnēji slavens zviedru zinātnieks un izgudrotājs, pēcāk dzīves otrajā pusē pārtapis par mistiķi un teologu. Pamatojoties uz savām vīzijām un alegorisku Bībeles lasījumu, viņš izveidoja jaunu kristīgās teoloģijas sistēmu, kas iedvesmoja tādas reliģiskas kustības kā “Jaunās Jeruzalemes Baznīca”.<sup>19</sup> Jau agrā jaunībā E. Svēdenborgs nonāca saskarē ar ezoteriskām tradīcijām, proti, vide, kurā viņš uzauga, bija piesātināta ar luterāņu piētisma un mistiķu idejām.<sup>20</sup> Upsāla šajā laikā bija filosemītisma un piētisma centrs, kur kristīgā kabala, misticisms un racionālā filozofija veidoja Rietumu ezoteriku agrīnajā jaunlaiku periodā. E. Svēdenborgs pieder šai videi gan kā mantinieks, gan kā viens no izcilākajiem šīs domāšanas pārstāvjiem Skandināvijā.<sup>21</sup> Rezultātā visai agri E. Svēdenborgs iemācījās uztvert jūdaisma mistiku un

---

15 “Lai gan ietekmīgais vācu talmudists un pret sabatiāņiem vērstais rabīns Jēkabs Emdens viņu nosodīja kā *ba'al shed*, nebija nekādu pārliecinošu pierādījumu, kas liktu saistīt J. Falku ar sabatiānismu.” // Nathan Abrams, “The Kabbalistic Conjuror Who Charmed 18<sup>th</sup>-Century London” (skatīts 06.06.2025.).

16 Ibid. Vēsturnieks C. Rots savos pētījumos neiztīrā J. Falka mistisko darbību, bet dokumentē viņa oficiālo piederību sinagogai un ģimenes saites, proti, atklājot viņa kā Lielās sinagogas biedra statusu.

17 Ibid.

18 D. B. Ruderman, op. cit., 317.

19 The Editors of Encyclopaedia Britannica, “Emanuel Swedenborg”, *Encyclopedia Britannica*, 1 May 2025, <https://www.britannica.com/biography/Emanuel-Swedenborg> (skatīts 02.07.2025.).

20 Svēdenborga tēvs Džespers Svēdenborgs (1653–1735) bija Skāras (Zviedrija) luterāņu arhibīskaps un teoloģijas profesors Upsālas Universitātē. Džespers bija saistīts ar luterāņu piētisma kustību, ko veicināja viņa pieredze Hamburgā un draudzība ar Ezdrasu Edzardu (1629–1708). E. Edzards bija studējis jūdaismu un Talmudu. E. Svēdenborga tēvs uzskatīja eņģeļu un garu pieredzi par reālu garīgo dimensiju, kas dažiem laikabiedriem šķita herētiska. Tēva atvērtība pārdabiskajam ietekmēja Emanuelu, kurš no 1744. gada pats sāka piedzīvot vīzijas un apgalvoja, ka sazinās ar eņģeļiem. Papildu ietekmi sniedza Ēriks Bercēliuss, Emanuela māsas vīrs, kurš savā bibliotēkā glabāja kabalas un rožkrustiešu tekstus, un Johanss Kempers (Mozus ben Ārons) – ebreju izcelsmes konvertīts no Krakovas, kas tiek uzskatīts par E. Svēdenborga ebreju valodas un mistikas skolotāju. // Henrik Bogdan and Olav Hammer, eds., *Western Esotericism in Scandinavia*, Brill Esotericism Reference Library (Leiden: Brill, 2016), 401–403, <https://doi.org/10.1163/9789004325968>

21 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 28.

kristīgo teozofiju kā savstarpēji papildinošas, proti, viņa vēlākās teoloģiskās spekulācijas satur paralēles ar kabalas simbolismu, piemēram, mikrokosmosa un makrokosmosa atbilstības jeb *correspondentia* teoriju.<sup>22</sup> Viņa sapņu dienasgrāmata (1743–1744), kā arī viņa teoloģiskie traktāti (*Arcana Coelestia*, *True Christian Religion*) dokumentē šīs mistiskās pieredzes un simbolisko hermeneitiku.<sup>23</sup> Proti, uz visai plaša intelektuālā fona E. Svēdenborgs savā *Arcana Coelestia* (1749–1756) uzbūvēja veselu “zinātņi par atbilstību”, apgalvojot, ka katram redzamajam fenomenam un Bībeles tēlam atbilst neredzams, garīgs slānis, kuru viņš atklājis nevis no Rakstiem, bet no debesu pieredzes.<sup>24</sup> Sākot ar 1744. gadu, E. Svēdenborgu piemeklē intensīvi sapņi un vīzijas, kas viņu noved pie pārlicības, ka viņš var apzināti ceļot garu pasaulē un sarunāties ar eņģeļiem.<sup>25</sup> Tā, piemēram, viesojoties Gēteborgā, E. Svēdenborgs apgalvoja, ka tajā pašā brīdī viņa dzimtajā Stokholmā, Sēdermalmas rajonā, plosoties liels ugunsgrēks. Vēlāk viņš precizēja, ka liesmas esot apstājušās trīs mājas no viņa dzīvesvietas, un šo notikumu aprakstīja ar pārsteidzošu precizitāti. Gēteborgā šīs ziņas izplatījās jau tajā pašā vakarā, taču oficiāls apstiprinājums no Stokholmas pienāca tikai pēc divām dienām, un, kā norādīts laikabiedru avotos, tas sakrita ar E. Svēdenborga sniegto aprakstu. Notikumu autentiskumu dokumentēja arī Imanuels Kants, kurš vēlāk to iekļāva savā vēstulē Freilenei Šarlotei fon Knoblokai (1763).<sup>26</sup> Šo un citu pārdzīvojumu iedvesmots, viņš atlikušo mūžu veltīja jaunas, mistiski piesātinātas kristīgās doktrīnas sludināšanai.

22 Ibid., 260. // Sīkāk: Emanuel Swedenborg, *True Christian Religion*, trans. John C. Ager (New York: Swedenborg Foundation, 1946).

23 E. Svēdenborgs sapnī redz “kādu lielu karali (Francijas karali), kas laipni izturas pret visiem bez izšķirības”, M. Šuharda šo sapni, 1744. g. 21. oktobra ierakstu, interpretē kā simbolisku norādi uz Luiju XV atbalstu un netieši uz J. Falka sūtīto vēstījumu par kalpošanu Francijas karalim. // Sīkāk: Emanuel Swedenborg, *Dream Diary*, trans. Anders Hallengren (PA: Swedenborg Foundation, 2001).

24 James F. Lawrence, “Correspondentia: A Neologism by Aquinas Attains Its Zenith in Swedenborg,” *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism*, 5 (2017): 41–63. // Raksts analizē termina *correspondentia* attīstību no Akvīnas Toma metafizikas līdz E. Svēdenborgam, parādot, ka šī ideja nav radusies izolēti, bet veidojusies mijiedarbībā ar agrīno sholastiku, hermētismu, kabalas un neokartēzisko domāšanu.

25 Daļa šo vīziju viņu satrauca, proti, viņš bažījās par “fanātisko iztēli”, kas rada “iekšējo redzējumu”. E. Svēdenborgs interesējās par ziemeļu šamanismam raksturīgo “energomāniskās ekstāzes” jeb dēmoniskās apsēstības fenomenu. 1744. gada sākumā Svēdenborgs publicēja savu darbu *Regnum Animale*, kurā viņš pirmo reizi neanonīmi atklāja detaļas par saviem garīgajiem eksperimentiem. Šajos pieredzes meklējumos viņš izmantoja apzinātas elpošanas tehnikas un badošanos, kas viņā izraisīja epilepsijai līdzīgu stāvokli un ekstātiskas vīzijas. // Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 325–337.

26 Plašāk: Erlendur Haraldsson, Johan L. F. Gerding, “Fire in Copenhagen and Stockholm: Indridason’s and Swedenborg’s ‘Remote Viewing’ Experiences,” *Journal of Scientific Exploration* 24, No. 3 (2010): 430–431.

## Brīvmūrniecība un ezoteriskās biedrības: to loma starpreliģiju saskarsmē

18. gs. brīvmūrnieku ložas daudzviet Eiropā kļuva par nozīmīgiem starpkonfesionālas saskarsmes punktiem. Brīvmūrniecība lielā mērā ir reliģiski plurāla, bet politiski neitrāla brālība.<sup>27</sup> Gan J. Falks, gan E. Svēdenborgs bija cieši saistīti ar ezoterisko slāni, kur reliģiska iecietība un okultu zināšanu meklējumi gāja roku rokā. No 1744. līdz 1745. gadam E. Svēdenborgs uzturējās Londonā, dzīvojot tieši virs krodziņa *Queen's Arms Tavern* Velklozas skvērā (*Wellclose Square*), kur regulāri sanāca franču masonu loža, kas laipni uzņēma arī ebreju brāļus.<sup>28</sup> Nav pamata apšaubīt, ka šajā kosmopolītiskajā vidē E. Svēdenborgs brīvi diskutēja ar dažādu tautību un reliģiju brīvmūrniekiem.

### Personiskās attiecības: tiešie un netiešie kontakti

Balstoties uz vēsturnieka H. Adlera publicēto eseju 1903. gadā, M. Šuharda rekonstruē šo abu vīru sasaisti, proti, J. Falks mitinājās Velklozas skvērā netālu no Preskotas ielas blakus E. Svēdenborgam.<sup>29</sup> M. Šuharda atsaucas uz kādu J. Falka 1779. gada 12. februāra dienasgrāmatas ierakstu. Tajā viņš min, ka ir nosūtījis vēstuli “dižciltīgajam Emanuelam, Francijas karaļa kalpam”, kurā norādīts valkāt īpašu apģērbu un rakstīt savu vārdu kvadrātveida, t. i., ebreju, burtiem.<sup>30</sup> M. Šuharda hipotētiski identificē šo Emanuelu ar E. Svēdenborgu, pamatojoties gan uz abu ģeogrāfisko tuvumu, gan uz iespējamo saikni ar Luija XV diplomātisko dienestu, kurā E. Svēdenborgs varētu būt neoficiāli darbojies.<sup>31</sup> Proti, M. Šuharda lēš, ka E. Svēdenborgs bija iesaistīts sazvērestībās un bijis Francijas karaļa un Zviedrijas profranču partijas “Cepures” slepenais aģents.<sup>32</sup> Kaut arī ieraksts ir lakonisks un mīklains un dokumentāri pierādījumi nav saglabājušies, tā var būt norāde uz tiešu korespondenci starp abiem.

---

27 Šeit jāsaprot neitralitāte, kas attiecas uz to, ko dara “ložas iekšienē”.

28 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society,” 40.

29 Ibid., 40–51. // Adlera publikāciju mūsdienās citē kā klasisku faktoloģisku pamatu par J. Falku. Plašāk: Hermann Adler, “The Baal Shem of London”, trans. *Jewish Historical Society of England* (1903), 148–173.

30 Marsha Keith Schuchard, “Jacobite and Visionary: The Masonic Journey of Emanuel Swedenborg (1688–1772)”, *Skirret*, <https://skirret.com/papers/schuchard-swedenborg.html> (skatīts 02.06.2025.).

31 Marsha Keith Schuchard, “Jacobite and Visionary: The Masonic Journey of Emanuel Swedenborg (1688–1772)”, op. cit. // Zviedrijas karaļa Gustava III galmā baumoja, ka Luijs XV finansējis E. Svēdenborga teozofisko traktātu anonīmu publicēšanu, piesedzot viņa darbību spiegošanas aprindās.

32 Sīkāk: F. G. Lindh, “Swedenborgs Ekonomi,” *Nya Kyrkans Tidning* (1929): 85–91, 112–118; vai Marsha Keith Schuchard, “Yeats and the Unknown Superiors: Swedenborg, Falk, and Cagliostro,” in *Secret Texts*, red. Marie Roberts and Hugh Ormsby-Lennon (NY: AMS, 1995).

Papildu netiešu saikni nodrošināja kopīgi paziņas. Piemēram, E. Svēdenborga privātais ārsts Viljams Smits, kurš turpat Londonā vienlaikus bija J. Falka tuvs draugs un mācekļis kabalistiskajā dziedniecībā.<sup>33</sup> 1744. gada vasarā V. Smits ārstēja E. Svēdenborgu, kurš pārcieta drudzainas vīzijas un garīgas krīzes periodu, un M. Šuharda uzskata, ka tieši ar V. Smita starpniecību jaunais mistiķis iepazinās ar J. Falka praktiskās kabalas metodēm, piemēram, dziedniecības un transa tehnikām.<sup>34</sup> 18. gs. otrajā pusē E. Svēdenborgam piedēvēts kāds kuriozs, kas demonstrē viņa labvēlīgo attieksmi pret jūdu misticismu un ebreju kopienas personām. Kā liecina viņa sekotāju saglabātais atmiņu stāsts, E. Svēdenborgs Londonā esot nonācis dziļā ekstāzē divu ebreju klātbūtnē, kuras laikā viņam nozagts zelta kabatas pulkstenis. Atguvies viņš ne tikai atteicās viņus apsūdzēt, bet patiesi aizstāvēja šos “labos israēliešus”, paužot pārliecību, ka viņi nav vainīgi.<sup>35</sup> Notikums it kā demonstrē viņa labvēlīgo attieksmi un uzticēšanos ebreju mistiķiem un ir fiksēts 1781. gada *Arminian Magazine* izdevumā.<sup>36</sup>

Patī M. Šuharda gan raksta, ka konkrētu personisku tikšanos un sarunu dokumentācija ir skopa un lielākoties balstās uz netiešiem pierādījumiem. Tomēr vide, kurā apvienojās brīvmūrniecība, kabala un apgaismības laika ezoteriskā domāšana, radīja kontekstu, kurā arī J. Falka kabalistiskie principi varēja tikt pārņemti un interpretēti masonu tradīcijā – pat tad, ja dokumentāri pierādījumi par to nav saglabājušies. Tā, piemēram, J. Falka vienīgajā portretā redzamais kompass ir viens no brīvmūrnieku simboliem, kā netieša norāde uz viņa saikni ar šo kustību.<sup>37</sup> Proti, savos pētījumos M. Šuharda atsaucas uz kādu masonu protokola piezīmi, kur iniciāli “J.” identificē kā J. Falku un visai spekulatīvi viņu apraksta kā vienu no mistiskā “Septiņu grādu rituāla” neformālajiem līderiem Londonā.<sup>38</sup> Pat piesardzīgākie vēsturnieki piekrīt, ka abi noteikti

---

33 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 296, 360–380. // Par V. Smita draudzību ar J. Falku sk.: Cecil Roth, “The King and the Cabalist”, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (Philadelphia, 1962), 139–164; par viņa attiecībām ar Svēdenborgu un Kabalas ietekmētajām medicīnas teorijām sk. autores rakstu: M. Schuchard, “Yeats and the Unknown Superiors: Swedenborg, Falk, and Cagliostro”, in Marie Roberts and Hugh Ormsby-Lennon, eds., *Secret Texts: The Literature of Secret Societies* (NY, 1995), 114–168.

34 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 366–367.

35 Marsha Keith Schuchard, “Jacobite and Visionary: The Masonic Journey of Emanuel Swedenborg (1688–1772)”, op. cit.

36 Ibid. // Plašāk: R. L. Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, vol. II (London: Swedenborg Society, 1877), 609, <https://archive.org/details/documentsconcern-21tafe/page/608/mode/2up> (pārpublicējums “An Account of Baron Swedenborg,” *The Arminian Magazine*, January 1781); William White, *Emanuel Swedenborg: His Life and Writings* (London: Simpkin, Marshall and Co., 1867), 134.

37 Nathan Abrams, op. cit.

38 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society,” 40–51. // Sīkāk: W. Wonnacott, “The Rite of Seven Degrees in London,” *Ars Quatuor Coronatorum* 39 (1926):

atradās “tuvā saskarsmē” viens ar otra idejām un varējuši personīgi tikties Londonas mistiķu salonos.<sup>39</sup> Piemēram, M. Orona uzsver: lai gan J. Falks līdz mūža galam palika praktizējošs ebrejs, viņš uzturēja ciešas attiecības ar dažāda ranga kristiešiem un īstenoja sava veida starpreliģisko kontaktu tīklu, neupurējot savu identitāti.<sup>40</sup>

Tā kā abu idejās ir novērojamas līdzības, tās vēlāk pārņēma nākamās okulto zinību paaudzes. Proti, 1780.–1790. gada dokumenti uzrāda, ka Eiropas slepeno biedrību dalībnieki abus uzskatīja par gandrīz vienlīdz nozīmīgām garīgajām autoritātēm.<sup>41</sup> 1780. gadā Krievijas ķeizariene Katrīna II uzrakstīja satīrisku lugu “Viltvārdis”, kas vēsta pret masoniem, kurā viņa izveido galveno tēlu ar vārdu “Kali Falkistrons” kā alūziju par J. Falka okulto autoritāti.<sup>42</sup> Pēc E. Svēdenborga nāves 18. gs. 80. gados Londonā un Francijā parādījās grupas, kas pazīstamas kā “svēdenborgiešu ilumināti”, kuras centās integrēt viņa idejas brīvmūrnieku rituālos.<sup>43</sup> Vēlāk 1781. gadā Katrīna II rakstīja par Francijas masoniem, kas pārņemti ar E. Svēdenborga mācību un gribējuši “par katru cenu redzēt garus”, proti, tie vērsušies pie jaunpienācēja grāfa Kaljostro, kurš teica, ka “viņa rīcībā ir visi doktora Falka noslēpumi”.<sup>44</sup> Turklāt kādā 1791. gada Vatikāna inkvizīcijas ziņojumā lasāms, ka “kāda zviedru sludinātāja un ebreju rabīna principi tiek “apgaismoto” aprindās turēti augstā godā”.<sup>45</sup>

Vēsture norāda uz to, ka abi mistiķi tika minēti vienlaikus, proti, J. Falka reputācija kā okulto zinību glabātājam bija tikpat liela kā E. Svēdenborgam. Vai ir pamatoti uzskatīt, ka abu dzīves varēja krustoties 18. gs. vidū Londonas ezoteriskajās aprindās? Pagaidām neviens dokuments neapstiprina, ka abi būtu bijuši oficiāli reģistrēti kā brīvmūrnieki. Tāpēc pētnieks D. Rudermens šīs “attiecības” vērtē drīzāk kā apkārtējās vides ietekmi, nevis institucionālu iniciāciju, un M. Šuhardas interpretācija, lai arī suģestējoša, paliek spekulatīva.<sup>46</sup>

---

63–98; George Draffen, “Some Further Notes on the Rite of Seven Degrees in London,” *Ars Quatuor Coronatorum* 68 (1956): 94–110; *Livre des délibérations de la loge de l'Union*, Nr. 70 (ap 1772–1790), Ms. BE 166 Uni, Grand Lodge Library, London.

39 D. B. Ruderman, op. cit., 318.

40 Ibid., 319.

41 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society,” 40–51.

42 Ibid.

43 Ibid., 42–43.

44 Ibid. // Sīkāk: Catherine II of Russia. “Letter to Baron Grimm.” April 5, 1781. In *Correspondance inédite avec Voltaire, Diderot et d’Alembert*, ed. M. Tourneux, Vol. 2 (Paris: Plon, 1878).

45 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society,” 42–43. // Sīkāk sk.: “Vatican Inquisition. Report on Secret Societies.” Rome, 1791. *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Fondo Sant’Uffizio*, prot. 514.

46 Lai gan M. Orona un M. Šuharda pārstāv pretrunīgas interpretācijas par rabīna J. Falka identitāti un darbību, D. Rudermens savā recenzijā piedāvā iespējamu sintēzi starp šīm pozīcijām. Viņš

## Ceļš uz starpreliģiju sapařanos

Tomēr ne jau abu iespējamā piederība brīvmūrniecībai ir šī raksta centrā, bet gan tas, kā, nākdami no atšķirīgām reliģiskām vidēm, viņi veido skatījumu, kas ļauj runāt par kopīgo misticisma hermeneitikā. Lai arī M. Šuharda izvērza ļoti diskutablas hipotēzes, tomēr tās ir noderīgas kā hermeneitisks instruments, jo atklāj iespējamus kopsaucējus starp jūdu un kristiešu mistisko domāšanu. Tieši šādā nozīmē M. Šuhardas skatījums šeit tiek izmantots – kā iedvesma “viesmīlīgas teoloģijas” principam, kas pieļauj atvērtību un starpreliģisku dialogu. Turpinājumā ieskicēju to, kā tieši saredzu kopīgā izpaušmes trīs savstarpēji saistītos līmeņos.

## Mesiānisms un garīgā atjaunotne

E. Svēdenborgs sludināja “Jaunās Jeruzalemes” tuvošanos – simbolisku jaunas garīgas ēras sākumu, kurā īstā Kristus Baznīca atjaunosies uz zemes. Viņa vīzijās “Jaunā Baznīca” ietvertu arī ebrejus, proti, nākotnē pie Dieva patiesās baznīcas pievienosies “reģenerētie jūdi”, kuri pieņems Kristu, neatstājot savas garīgās saknes.<sup>47</sup> Šie priekšstati ir ļoti līdzīgi 17. gs. sabatiāņu cerībām par universālu glābšanu, kas 18. gs. transformējās dažādās mistiskās mesiānisma formās.<sup>48</sup> Arī J. Falks tika dēvēts par *kabalistu mesiānistu*, jo uzturēja ilgstošas attiecības ar sabatiāņu kustības līderiem. D. Rudermens savā recenzijā raksta, ka M. Orona, analizējot avotus, piemēram, Susmana Šesnovzi liecību, apraksta J. Falku kā figūru, kuru daži laikabiedri savā retorikā pacēluši mesiāniskā līmenī.<sup>49</sup> Tāpēc M. Šuharda ir izvīrījusi provokatīvu pieņēmumu, proti, ka rabīns J. Falks esot mācījis E. Svēdenborgam kabalas praksi, transa tehnikas un seksuālās maģijas paņēmienu kā garīgas pilnveides ceļu, lai tuvinātu mesiānisko laikmetu.<sup>50</sup> Lai arī vairums pētnieku E. Svēdenborga teoloģijā saskata universālisma iezīmes, viņa 1769. gadā Amsterdamā publicētajā traktātā *Summaria Expositio Doctrinae Novae Ecclesiae* tiek skaidri norādīts, ka tikai kristieši var piedzīvot garīgu atdzimšanu (reģenerāciju), jo Kristus mājo vienīgi “savos tempļos”, proti, to cilvēku sirdīs, kas viņu ir atzinuši, raksta M. Šuharda.<sup>51</sup> Šajā kontekstā E. Svēdenborgs ne tikai neuzskata jūdus par potenciāli atdzimstošiem, bet

---

norāda: ja M. Šuhardas apgalvojums par J. Falku kā jaunas hibrīdreliģijas dibinātāju tiktu reducēts līdz uzskatam, ka viņš vienkārši uzturēja ciešus sakarus ar kristiešu aprindām, tostarp caur masonu tīkliem, nepārkāpjot savas ebreja identitātes robežas, tad šo divu pētnieču skatījumi nav obligāti savstarpēji izslēdzoši. // D. B. Ruderman, op. cit.

47 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 373.

48 Piemēram, frankisms vai milenārisms.

49 David B. Ruderman, op. cit., 317. Piemēram, viens no sabatiāņu kustības pārstāvjiem Mozus Dāvids no Podhajces.

50 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 366–367.

51 Ibid., 653.

tieši pretēji – viņš uzlūko kristietību kā vienīgo ceļu uz garīgu transformāciju. Tāpēc ir grūti E. Svēdenborga piedāvājumā nesaklausīt “aizvietošanas teoloģijas” atbalsi. Savā aicinājumā viņš pat izceļ katoļus iepretim protestantiem, apgalvojot, ka tie, pateicoties uzsvaram uz grēksūdzi un pašizpēti, var vieglāk nonākt “Jaunajā Jeruzalemē” nekā protestanti, kuri paļaujas tikai uz ticību.<sup>52</sup> Šādi raugoties, viņa vēlinā teoloģija paliek diezgan kristocentriska, tāpēc rodas retorisks jautājums: vai tiešām ebrejiem šis varētu likties pieņemami? Tomēr ir svarīgi precizēt, ka E. Svēdenborgs ebreju iekļaušanu aprakstīja, pamatojoties uz savām vīzijām par dzīvi pēc nāves. Viņa stāsti pēc 1757. gada savieno kristiešu un ebreju eshatoloģiju, it kā parādot ebrejiem veidu, kā pieņemt Kristu kā Mesiju, vienlaikus cienot jūdaisma tradīciju.<sup>53</sup>

### Svēto tekstu mistiska interpretācija

Gan kabalā, gan E. Svēdenborga teoloģijā liela nozīme bija mistiskai tekstu interpretācijai. Kabalā Svētie Raksti (Tora, pravieši) tiek lasīti, izmantojot simbolismu, gematriju un citas ezoteriskas atbilstības. E. Svēdenborgs izstrādāja “iekšējās nozīmes” hermeneitiku Bībelei un apgalvoja, ka ikkatram Rakstu vārdam ir dziļa garīga jēga, kas jāatklāj ar “atbilstības principa” (*correspondence*) palīdzību.<sup>54</sup> M. Šuharda norāda, ka zviedru ložas Londonā glabāja vērtīgus dokumentus par “senās ebreju gudrības noslēpumiem”, un E. Svēdenborgs tos saņēma tieši no ebreju un franču masoniem.<sup>55</sup> Tāpēc viņa pieļauj, ka E. Svēdenborgs, lai tulkotu un izprastu šos tekstus, sadarbojās ar ebreju kabalistiem Londonā. To pierāda viņa izmantotā kabalistiskā terminoloģija, piemēram, *Malhut* – Dieva valstības sfēras jēdziens un atsauces uz ebreju valodas

---

52 Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven*, 653.

53 Vēsturnieks Ernsts Bencs (*Ernst Benz*) norādīja, ka “Svēdenborgs paredzēja Izraēlas un Baznīcas samierināšanos “Jaunajā Jeruzalemē”, kurā Vecā Derība netiks atcelta, bet gan iekšēji atzīta Kristū.” Šo perspektīvu apstiprina paša Svēdenborga ziņojums, ka ar “Dāvidu” ir domāts mūsu Kungs Jēzus Kristus un ar “jūdiem” tie, kas piederēs “Viņa Baznīcai” pravietojumos, – tas nozīmē, ka patiesais Israēls “Jaunajā Baznīcā” ietver gan kādreizējos jūdus, gan Kristū vienotos pagānus. // Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, trans. Nicholas Goodrick-Clarke (West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2002); Emanuel Swedenborg. *True Christian Religion*, trans. John C. Ager, <https://sacred-texts.com/swd/tcr/tcr17.htm#841> (skatīts 03.06.2025.).

54 Princips, kur fiziskās realitātes lietas atbilst garīgām realitātēm, ir atrodams kabalas tradīcijā – zemākā pasaule atspoguļo augstāko. // Swedenborg Foundation, “Correspondences – Inner Meaning of the Bible,” [https://swedenborg.com/emanuel-swedenborg/explore/correspondences/?utm\\_source](https://swedenborg.com/emanuel-swedenborg/explore/correspondences/?utm_source) (skatīts 06.07.2025.).

55 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society,” 41. Plašāk: In-Ho Lee Ryu, “Freemasonry Under Catherine the Great: a Reinterpretation” (Harvard University, Ph. D. Dissertation, 1967), 136, 145–159.

simbolismu savos pierakstos.<sup>56</sup> Tieši šajā kontekstā abu domātāju idejas sastapās vispilnīgāk. E. Svēdenborgs, būdams luterānis, atzinīgi vērtēja ebreju misticisma devumu, proti, viņa vīzija par “Jauno Jeruzalemi”, kur jūdaisms un kristietība savienojas, tālaika kontekstā bija revolucionāra. Savukārt J. Falks, palikdams uzticīgs savai pārliecībai, kļuva par sava laika leģendāru figūru arī kristiešu acīs. Kā primārais avots par J. Falka sociālo pozīciju, ikdienu un mistiskajām praksēm tiek uzskatīta Cvi Hirša no Kališas dienasgrāmata (1747–1751).<sup>57</sup> Cvi Hiršs bija J. Falka personīgais asistents. Arī laikabiedri piemin rabīna autoritāti – piemēram, prūšu kapteinis Johans Vilhelms fon Arhenholcs atzīmē, ka “doktors Falks” jau kopš 1740. gada bijis pazīstams ar saviem praktiskās kabalas atklājumiem.<sup>58</sup> Tieši praktiskās kabalas lietojums – amuletu darināšana ar dievišķo vārdu un simbolu iegravēšanu, rituāli un slepenas meditācijas, kas aprakstītas gan viņa pašā, gan asistenta dienasgrāmatā, – padara J. Falku par praktiskās kabalas pārstāvi. H. Adlers savā rakstā *The Baal Shem of London* norāda, ka žurnālā *Gentleman's Magazine* (1762) publicēts raksts par kādu “kabalistu” un viņa saistību ar okultismu. Vēlāk savā grāmatā *The History of the Great Synagogue in London* (1950) S. Rots papildina H. Adlera teikto, ka J. Falks, iespējams, kalpojis par paraugu šim “kabalista tēlam”, kas parādījās žurnālā neilgi pēc viņa ierašanās Anglijā.<sup>59</sup> Minētajā publikācijā šī persona dēvēta par Kristus ebreju, kas vēlāk raisīja diskusijas par J. Falka saikni ar sabatiāņu izcelsmes kripto-jūdu-kristiešu grupām, kuras, kā norāda misticisma pētnieks J. Lībess, ārēji saglabāja ebreju identitāti, bet slepeni sekoja Jēzus ticībai un Jonatana Eibešuca (*Jonathan Eybeschutz*, 1690–1764) autoritātei.<sup>60</sup>

---

56 Marsha Keith Schuchard, “The Secret Masonic History of Blake’s Swedenborg Society”, 44–46.

57 Hermann Adler (1903, raksts “The Baal Shem of London”, *Transactions of the Jewish Historical Society of England*) bija pirmais, kas publicēja fragmentus no C. Hirša piezīmēm un norādīja uz viņa klātbūtni J. Falka lokā. H. Adlers savā rakstā minēja Hiršu kā galveno liecinieku mistiskajiem notikumiem J. Falka mājā.

58 Johans Vilhelms fon Arhenholcs, *A Picture of England* (London, 1789); Hermann Adler, “The Baal Shem of London”, *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 2 (1903); Karl Erich Grözinger and Joseph Dan, et al., *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt A. M. 1991* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995).

59 Karl Erich Grozinger, et al., *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, 254–256.

60 Jonatans Eibešucs – rabīns, kabalists un ietekmīga figūra 18. gs. ebreju vidē. Pazīstams saistībā ar rabīnu Jēkabu Emdenu kā centrālais oponents cīņā par “patieso jūdaismu”, kas kļuva par vienu no skaļākajiem reliģiskajiem skandāliem 18. gs. Plašāk: Yehuda Liebes, “New Writing in Sabbatian Kabbalah from the Circle of Rabbi Jonathan Eybeschutz,” *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 5 (1986): 130–131.

## Ētika un praktiskais universālisms

Mēs zinām, kas esam, jo zinām, kas neesam. Cilvēka vai kopienas identitāte nostiprinās tieši otra / cita / svešā klātbūtnē. Tātad identitāte meklē savu pamatu, bet pamats vienmēr ietver robežu, un katra robeža rada "citu". Proti, svešinieks definē mūsu robežas. Bet vai nesanāk tā – jo stabilāka identitāte, jo asākas žoga malas? Un, ja pieņemam, ka robežas ir neizbēgamas, vai tās var nojaukt bez identitātes sabrukuma? Galu galā, kas tad ir tā *identitāte*, kas atver durvis citam?

Filozofiski (vai teoloģiski) varbūt vajag runāt ne tik daudz par identitāti vai ne-identitāti, bet viesmīlību. Rabīns J. Falks bija ne tikai kabalists, bet arī *symbols* tam, kā tradīcija un mistika, ticība un maģija var sadzīvot vienā personībā – reizē izaicinošs, noslēpumains, tomēr sabiedrībā cienīts. Arī E. Svēdenborgs savā mācībā iekļāva ekumenisma elementus, kas rezonēja arī ar citu ticību mistiķiem. Vīzijas par ebreju un kristiešu vienotību E. Svēdenborga sirdī "dzemdināja" starpreliģiju saprašanās ideālus, kas pārkāpa tālaika ierastās robežas. Gan J. Falkam, gan E. Svēdenborgam ētika vai universālisms nebija tikai prāta vingrināšana, bet patiesi izpaudās abu domātāju rīcībā. J. Falks palīdzēja visiem, kas nāca pie viņa, – nebija svarīgi, vai tas bija ebrejs no vietējās kopienas vai kristiešu aristokrāts ar interesi par okultismu.<sup>61</sup> Viņš neliedza zināšanas nevienam un sevi dēvēja par "dievišķās gudrības" nesēju visām tautām. Līdzīgi arī E. Svēdenborgs savos rakstos uzsvēra, ka patiesa reliģija nav jautājums par konfesionālu piederību – tā atklājas mīlestībā pret tuvāko un dievbijīgā dzīvē: "Debesu valstībā ir daudzi, kas nāk no dažādām reliģijām, ja vien tie dzīvojuši labu dzīvi saskaņā ar savas ticības priekšrakstiem."<sup>62</sup> Abu autoritāte šajās aprindās deva citiem drosmi pārvarēt aizspriedumus, proti, kristiešu mistiķi sāka studēt kabalu, savukārt ebreju intelektuāļi smēlās idejas no kristīgās teozofijas, neuzskatot to par savas ticības nodevību.

## Nobeigums

Iezīmējas aina, kurā Londonas Velklozas skvēra ložā kristiešu aristokrāti sarunājas ar ebreju kabalistiem, bet Parīzes "Apvienības" ložā tiekas dažādu tautību jakobīti – neviens līdzbiedram nejauda viņa ticības pārliecību, galvenais ir kopīgā interese šķetināt senās gudrības noslēpumus. Idejiskais mantojums turpinājās arī pēc abu nāves. 18. gs. izskaņā Zviedrijas karalis Gustavs III sekmēja brīvmūrniecības reformu; tika izstrādāti rituāli, kuros kabalas motīvi saplūda ar E. Svēdenborga teoloģiskajiem uzskatiem, bet leģendas par J. Falku turpina dzīvot ebreju un okultu aprindu folklorā. Vai varam sacīt, ka rabīns Šmuels Jēkabs Falks un mistiķis Emanuels Svēdenborgs katrs savā veidā izaicināja sava laikmeta teoloģiskos

---

<sup>61</sup> D. Ruderman, op. cit., 319.

<sup>62</sup> Emanuel Swedenborg, *True Christian Religion*, trans. John C. Ager, <https://sacred-texts.com/swd/tcr/tcr17.htm#841> (skatīts 06.07.2025.).

un ideoloģiskos rāmjus? Vai tieši misticisms, personiski kontakti un kopīgas vīzijas ir tie, kas spēj savienot šķietami nesavienojamas ticības pārliecības? Neskatoties uz to, ka 18. gs. Eiropā ebreju un kristiešu attiecības bija strukturētas caur "aizvietošanas teoloģiju" (*supersessionism*) un ebreju marginalizāciju, abu domātāju personiskā un idejiskā saskarsme veidoja netiešu starpreliģiju dialogu. To palīdz ievērot vēsturnieces M. Šuhardas starpdisciplinārā pieeja, kas apvieno reliģijas vēsturi, politisko sazvērestību izpēti un misticisma analīzi. Viņa pievēršas tēmām, kuras akadēmiskā vēstures zinātne nereti uzskata par marginālām vai ignorē. Protams, arī šeit pastāv robežas, kuras nepieciešams izvērtēt kritiski. Piemēram, E. Svēdenborga teoloģiskās domas attīstība notika politisku un diplomātisku satricinājumu fonā, turklāt Zviedrijas statusa maiņa pēc Lielā ziemeļu kara un pieaugoša Krievijas ietekme, kā arī brīvmūrnieku aktivitātes Londonā viņu ne tikai nostādīja sarežģītā diplomātiskā pozīcijā, bet arī ietekmēja viņa domāšanu. Tādēļ personiskos uzskatus nav iespējams aplūkot atrauti no laikmeta ezoteriskā un politiskā konteksta, ko M. Šuharda arī nevienā brīdī nepiemirst. Apskatot šīs netiešās "tikšanās" un izsekojot intelektuālos pavedienus, varam ievērot, ka misticisms kalpoja kā saikne starp tradīcijām, nevis nodalīja dažādas teoloģiskās perspektīvas. Jā, brīvmūrniecība un citas līdzīgas, slēgtas brālības nereti tiek uztvertas ar aizdomām un saistītas ar negatīviem priekšstatiem. Tomēr vēsturē sastopami piemēri, kad tādi domātāji kā, piemēram, Maimonīds, Marsilio Fičīno vai Jākobs Bēme spēja apvienot šķietami atšķirīgus uzskatus vienā sistēmā, nezaudējot iekšēju konsekveni. Vai tad nav tā, ka, tiklīdz pievienojam vērtējumu, domāšana sastingst? Proti, ne jau pretmeti kavē kritisko un radošo domāšanu, bet refleksiīvi vērtējumi, ko tiem pieliekam, un papildu pretstati, ko tiem reizēm nepamatoti piemērojam.

Ezoterika bieži vien ir akadēmiskas pētniecības neērtais lauks, kuram vairums labāk izvēlēšies iet ar līkumu. Un tomēr, cik labi, ka atrodas drosmīgi un erudīti pētnieki, pie kuriem lasītājs var atrast rosinošas hipotēzes. Galvenais – palikt modriem, lai nošķirtu to, kas balstīts vēsturiskos avotos, no tā, kas dzimis interpretatīvā aizrautībā.

## Summary

### Rabbi Samuel Jacob Falk and Mystic Emanuel Swedenborg: Interfaith Dialogue in the 18<sup>th</sup> Century

This article explores the intellectual and mystical connection between two seemingly distant figures of the 18<sup>th</sup> century: the Jewish rabbi and kabbalist Samuel Jacob Falk and the Swedish mystic and Christian visionary Emanuel Swedenborg. Although they belonged to different religious traditions and operated within different theological frameworks, this article argues that their mutual involvement in esoteric circles, their personal connections and mystical experiences allowed for a distinct but significant form of interreligious dialogue. Drawing on the groundbreaking work of Marsha Keith Schuchard, who has illuminated the entangled networks of mysticism, Freemasonry,

and Jewish-Christian encounters, this article situates both figures within the broader intellectual and spiritual underground of Enlightenment-era London. J. Falk, known as the “Baal Shem of London”, was a respected Jewish mystic associated with practical Kabbalah. His influence extended to non-Jewish elites, and he maintained discreet yet intense relations with Christian seekers of occult knowledge. E. Swedenborg, on the other hand, began his life as a scientist and engineer, later becoming a theologian and visionary who developed a mystical system of Christian theology that embraced universal salvation, symbolic hermeneutics, and spiritual correspondences, often drawing on Jewish mystical terminology. The article outlines three main thematic commonalities between the two figures: (1) messianic expectations and spiritual rebirth; (2) symbolic reading of sacred texts; (3) practical ethics and universalism. Both of them emphasized direct spiritual experience. Moreover, both used mystical hermeneutics to reveal hidden layers of sacred writings – J. Falk used Kabbalistic numerology and symbolism, while E. Swedenborg employed a system of “correspondence” that was consistent with Kabbalistic logic. Esoteric brotherhoods, such as Freemasonic lodges, were places where Jews and Christians could engage in dialogue on equal terms. The article explores how these circles fostered mutual understanding, with Falk participating in high-level mystical rituals and Swedenborg secretly interacting with Jewish initiates. Although documentation of their direct communication remains speculative, letters, memoirs and third-party testimonies show that both men were respected in the parallel spiritual meetings. They were even mentioned together in contemporary sources such as the letters of Catherine II and the reports of the Vatican Inquisition. By looking at these implicit encounters and tracing their intellectual impact, this article shows how mysticism served as a link between traditions, not by dividing different theological perspectives but by creating a shared symbolism. In contrast to the theological supersessionism and marginalisation that defined the relationship between Jews and Christians in their time, J. Falk and E. Swedenborg exemplified a theological hospitality that challenged the boundaries of religious institutions.

**Keywords:** Samuel Jacob Falk, Emanuel Swedenborg, Kabbalah, mysticism, esotericism, Freemasonry, interreligious dialogue, 18<sup>th</sup> century



© 2025, Kitija Madelāne, 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

# UĢIS PALLO

## KESVIKAS KUSTĪBAS IETEKME LATVIJĀ NO 1906. LĪDZ 1934. GADAM

19. gadsimta beigās un 20. gadsimta pirmajā pusē Latvijas baptistu denomināciju iespaido kustība, kas veidojusies romantisma ēras laikā Anglijā Kesvikas apkaimē un tiek dēvēta par Kesvikas kustību. Tās ietekme un darbība Latvijas teritorijā baptistu aprindās ir pētīta maz. Pētot mācītāja Vladimira Molčanova dzīvi un kalpošanu, autors ir sastapies ar šo kustību un tās nozīmi. Tāpēc tiek pievērsta uzmanība Kesvikas kustības detalizētākai izpētei un ietekmei uz Latvijas Baptistu draudžu savienības (LBDS) draudzēm līdz Otrā pasaules kara noslēgumam un PSKP CK ģenerālsekretāra Josifa Staļina nāvei.

Šai kustībai nebija viennozīmīga ietekme, jo tai bija savi piekritēji un arī pretinieki.

Pētījums atklāj, ka ne tikai mācītājs V. Molčanovs ir bijis saistīts ar šo kustību un tās uzskatiem, bet arī citi garīdznieki no LBDS draudzēm ir apmeklējuši Kesvikas konferences, tostarp arī mācītājs V. Fetlers, kurš ir bijis visaktīvākais šīs kustības veicinātājs LBDS aprindās.

**Atslēgvārdi:** Vladimirs Molčanovs, Viljams Fetlers, Čārlzs Finnejs, Ivans Kargels, Otrā atmoda, Vasarsvētku kustība, Kesvikas kustība, Latvijas baptisti.

### Ievads

Sava maģistra darba pētījumā<sup>1</sup>, kura daļu var lasīt arī zinātnisko rakstu krājumā un žurnālā “Ceļš” par mācītāju Vladimiru Molčanovu<sup>2</sup>, autors uzzināja par Kesvikas kustību un viņa saistību ar to. Tāpēc tika pētīta detalizēti šīs kustības un Latvijas baptistu denominācijas korelācija.

---

1 Uģis Pallo, *Mācītāja Vladimira Molčanova teoloģiskie uzskati: reliģisko identitāšu pārklāšanās piemērs Latvijas baptismā 20. gs.* (2020).

2 Uģis Pallo, “Mācītājs Vladimirs Molčanovs: ietekme Latvijas baptismā 20. gadsimtā”, *Ceļš*, 72 (2021).

Laika posms no 1906. gada līdz 1934.<sup>3</sup> gadam ir saistīts ar dažādiem notikumiem, kas veido jaunu valsti un strukturē tajā dzīvojošo cilvēku dzīves un reliģisko izpratni. Latvijas valsts veidošana ir emocionāli piesātināts notikums, kā arī visas politiskās un ekonomiskās pārmaiņas veido savu fonu, tomēr šajā periodā savu vietu Latvijā ieņem vairāki garīgie strāvojumi, tostarp arī Kesvikas kustība. Tās ietekme un piedāvātie teoloģiskie akcenti nav apsīkuši līdz ar Latvijas valsts dibināšanu vai Otro pasaules karu, ietekme ir turpinājusies līdz pat mūsdienām, tāpēc uzskatu par aktuālu tos aplūkot šajā pētījumā.

Šī zinātniskā raksta mērķis ir atspoguļot pētījumu par Kesvikas kustību un tās ietekmi uz Latvijas baptistu denomināciju laika posmā no 1906. līdz 1934. gadam. Pētījumā aplūkota Kesvikas kustības teoloģiskā ietekme un rašanās vēsture, kas turpmākajā laikā un īpaši padomju okupācijas periodā sniedz savu ieguldījumu “padomju baptisma” veidošanā. Rakstā nebūs izklāsta par “padomju bapstismu”, jo šis pētījums saistīts ar laiku pirms padomju okupācijas.

Pētot npublicētos vēstures materiālus no mācītāja, bīskapa un baznīcas vēsturnieka Jāņa Tervita arhīva, mācītāja Vladimira Molčanova npublicētos un publicētos materiālus dažādu laiku periodikā, atklājās, ka Kesvikas kustība nebija “mirkļa vājums”, jo tās Bībeles hermeneitika un teoloģiskie uzsvāri ir iespaidojuši Latvijas baptistu denomināciju.

Joprojām maz pētīta ir baptistu denominācijas darbība Latvijā, īpaši pēckara gados, lai gan ir bijuši pētījumi: liels informācijas atbalsts ir jau minētā Jāņa Tervita darbs “Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaīka”<sup>4</sup>, mācītāja Andreja Brūvera “Baptistu draudžu izcelšanās Latvijā”<sup>5</sup>, Dr. theol. Ilmāra Hirša “Latvijas baptisti vakar, šodien un rīt”<sup>6</sup>, kā arī Dr. phil. Solveigas Krūmiņas-Koņkovas “Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija”<sup>7</sup>. Arī Dr. phil. Valdis Tēraudkalns, lai arī pastarpināti, tomēr, ir pētījis šo denomināciju: “Vasarsvētku kustība Latvijā”<sup>8</sup> ietver daļu baptistu denominācijas un konkrētus vēsturiskās attīstības notikumus.

---

3 Laika posms ir izvēlēts, sākot ar “lekcijām par garīgu atmodu un Svēto Garu” Liepājā (1906, lekcijas vada Ivans Kargels, Adams Podiņš, Jākobs Krēkers) un beidzot ar divu baptistu savienību atkalapvienošanos un Otrā pasaules kara priekšvakaru.

4 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaīka* (Rīga: LBDS, 1999).

5 Andrejs Brūvers, *Baptistu draudžu izcelšanās Latvijā* (autora izdevums, Munster, D – 4400, West Germany, 1986).

6 Ilmārs Hiršs, *Baptisti Latvijā vakar, šodien un rīt* (autora izdevums, Rīga, noderīgi materiāli Nr. 2, 2016).

7 Autoru kolektīvs, zin. red. Krūmiņa-Koņkova, S., *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija* (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012).

8 Valdis Tēraudkalns, *Vasarsvētku kustība Latvijā: reliģijpētnieciskā analīze* (Rīga: LU TF, 2000).

## Kesvikas kustība

Kesvikas kustība<sup>9</sup> (pazīstama arī kā sevi dēvējoša par dziļākās kristīgās dzīves veicinātāju) veidojās Anglijā romantisma laikā un ietekmē. Kesvikas kustība nav atsevišķa konfesija vai denominācija, tā ir kustība, kas ir apvienojusi dažādu draudžu piederīgos un mācītājus un tādējādi aptver dažādas konfesijas un denominācijas. Kesvikas kustības ārēji redzamiem prakšu uzsvāri ir saistīti tieši ar romantisma izvirzītajiem emocionālajiem un poētiskajiem akcentiem – bailes/bijība, godbijība, dabas un tās spēku izcelšana, apbrīna.<sup>10</sup> Bailes un bijība var tikt viestas dažādā veidā, bet tieši Kesvikas kustības akcentos tās bija vērstas pret cilvēka grēcīgās dabas un rakstura aspektu un apbrīnas/bijības veidošanu un ieaudzināšanu pret Dievu. “Tas bija redzams, piemēram, Kesvikas runātāju romantisma laikmeta ietekmētas poēzijas lietojumos un viņu poētiskajos aicinājumos uz dabu. Romantisms deva priekšroku individuālās gribas un cilvēku jūtu slavināšanai un mudināja uz “dabisku pārdabiskumu” kā veidu, lai izprastu garīgo nozīmi ikdienas pasaulē.”<sup>11</sup> Pirmās sanāksmes notiek 1875. gadā, kad cilvēki no dažādām Apvienotās Karalistes daļām tiek aicināti uz Kesviku, lai nedēļu ilgā nometnē kopā lasītu Bībeli, lūgtu Dievu un ieklausītos dažādos runātājos par “garīgās dedzības” nepieciešamību. Kesvikas kustības paustā teoloģija ir – katram ticīgajam jāvirzās no savas sākotnējās atgriešanās pieredzes, lai piedzīvotu arī “otru Dieva darbu”<sup>12</sup> savā dzīvē. Šo Dieva darbu sauc par “svētdarīšanu”, “otru svētību”, “otru pieskārienu”, “piepildīšanu ar Svēto Garu” un citiem procesiem, kas ietērpti dažādu izteiksmju metaforās. Ticīgie tiek aicināti un virzīti caur personīgiem pieredzes un pārdabisku notikumu liecību stāstiem “atstāt visu un ļauties Dievam”, lai tā saņemtu šo īpašo svētību. Augstākās dzīves skolotāji veicina domu, ka ticīgie, kas saņem šo Dieva svētību, var dzīvot pārāku (svētu, ar ekstatiskiem piedzīvojumiem un praksēm pildītu), maz grēcīgu vai pat pilnīgi bezgrēcīgu dzīvi. Kesvikas kustības Bībeles hermeneitika sniedz skaidrojošu pamatojumu un mācību neparastās kristīgās pieredzes iegūšanai. Kesvikas kustības publiskotā mācība ir tāda, ka katrs ticīgais šajā dzīvē ir ar dabisko tieksmi uz grēku un ka dažādas pretošanās Svētajam Garam ticīgajā turpina šo grēka tieksmi un apmierina cilvēkā mītošo grēcīgo dabu.

Līdz ar Kesvikas kustības sekotāju skaita vairošanos tiek dibinātas jaunas kristīgās denominācijas, kuras savu sludinātās ticības teoloģiju pamato Kesvikas bibliskajā hermeneitikā ar tiešām atsaucēm, piemēram, uzskats par svētdarīšanu kļuva par normatīvu

---

9 Augstākās dzīves (*Higher life*) kustība, pilnību sasniegušo, kā viņi paši sevi definē, kustība, <https://keswickministries.org/>

10 Gregory L. Nichols, *The Development of Russian Evangelical Spirituality* (Pickwick Publications, 2011), 234.

11 Ibid.

12 Pirmais Dieva darbs ir glābšana, otrais – svētdarīšana un piepildīšana ar Svēto Garu. Tā izteiksmi “Dieva darbs” skaidro pati kustība.

Amerikas evaņģelikālismā ar kalvinistisko teoloģijas ievirzi. Keskvikas kustība tieši šādā veidā atšķiras no svētošanas kustības. Akadēmiskie pētnieki uzskata, ka Keskvikas kustība drīzāk ir kustības paveids, jo arī māca par svētdarīšanu, tomēr atšķirīgā veidā no reformātu tradīcijas. Džona Veslija (*John Wesley*) svētošanas teoloģija ir aizsākusies ar Vesliju, un tai ir skaidri identificējami principi. Keskvikas kustība ir daudz amorfāka un izpaužas ļoti lielā dažādībā, “[..] sākot no strikta keskvikieša Majora Valtera Īana Tomasa (*Major Walter Ian Thomas*), [..] līdz mūsdienīgai un teoloģiski ne tik striktai organizācijai “Campus Crusade for Christ”<sup>13</sup> un Mūdiņa Bībeles institūtam un citām ievērojamām evaņģēliskām izglītības iestādēm”. Kamēr svētošanas kustības teoloģijai ir tendence dominēt armīniāņu aprindās, Keskvikas kustība dominē amerikāņu baptismā un evaņģelikālismā ar kalvinistisko ievirzi.<sup>14</sup>

### **Keskvikas kustība sludina garīgu atmodu**

19. gadsimta vidus ir uzskatāms par laiku, kas tiek dēvēts par Otro lielo atmodu. Otrā lielā atmoda (dažkārt pazīstama vienkārši kā Lielā atmoda) bija reliģiska atmoda, kas notika Amerikas Savienotajās Valstīs, sākot ar 18. gadsimta beigām, un ilga līdz 19. gadsimta vidum. Tā notika visās ASV daļās, bet īpaši spēcīgi – ziemeļaustrumos un centrālās daļas rietumos. Šī atmoda bija īpaša ar to, ka tā sniedzās ārpus Jaunanglijas izglītotās elites pie tiem, kuri ir vidējā un pat zemākā šķira, mazizglītoti un nabadzīgi dažādu rasu cilvēki. Atmosdas centrs bija t. s. “apdegušais” rajons Ņujorkas rietumos. Rajons tā nosaukts tajā esošās noziedzības, grēka un nešķīsto darbu dēļ. Šajā rajonā tika veidotas jaunas draudzes un pat konfesijas, kā arī notika komunālās saimniecības un dažādas citas reformas.

Starp šīm jaunveidotajām draudzēm un konfesijām bija neatkarīgās afroamerikāņu baznīcas, kurās šajā periodā bija izteikts baltādaino ļaužu pieplūdums. Laikā no Amerikas revolūcijas līdz 1850. gadam melnādaino iekļaušanās balto baznīcās samazinājās baltādaino attieksmes un emocionālā spiediena dēļ, tāpēc periodā no 1840. līdz 1850. gadam melnādainie tika izstumti no baltādaino baznīcām; pētnieki apgalvo, ka tas lielā mērā bija saistīts ar rasu diskrimināciju baznīcā. Šī diskriminācija izpaudās kā nošķirtas sēdvietas un aizliegums afroamerikāņiem balsot par baznīcas jautājumiem vai ieņemt vadošus amatus baznīcās, kā arī aizliegumi saņemt sakramentus un pazemojoši publiski sodi melnādainajiem.

---

13 Latvijā darbojas ar Eiropā pieņemto nosaukumu “Agape Latvija”, pasaulē šobrīd pārdēvēta par *International Commission*. Organizācijas “Agape Eiropa” mājaslapā minēts oriģinālais nosaukums vāciski: <https://www.agapeeurope.org>; <https://agape.lv>.

14 James M. Sawyer, *Wesleyan and Keswick Models of Sanctification* (Bible.org. Retrieved 30 September 2020).

Ar Otro lielo atmodu bija cieši saistītas citas reformu kustības, piemēram, atturība, rasu jautājuma atcelšana un sieviešu tiesību nostiprināšana. Atturības kustība mudināja cilvēkus atturēties no alkoholisko dzērienu lietošanas, lai saglabātu individuālo un ģimenes šķīstību. Atcelšanas kustība cīnījās par verdzības atcelšanu Amerikas Savienotajās Valstīs. Sieviešu tiesību kustība veidojās no sieviešu abolicionistēm, kuras aizsāka savu cīņu par tiesībām baznīcu vidē un arī par politiskajām tiesībām. Papildus šiem iemesliem reformas skāra gandrīz visus ikdienas dzīves aspektus, piemēram, tabakas lietošanas ierobežošanu, uztura un apģērba reformas. Atcelšanas kustība veidojās ASV ziemeļos pēc plaša mēroga Otrās lielās atmodas 1800.–1840. gadā.<sup>15</sup> Par Otrās atmodas idejas vienu no līderiem tiek uzskatīts Čārlzs G. Finnejs (*Charles Grandison Finney*), kurš gūst ietekmi prezbiteriāņu vidū ar atturības un svēttapšanas sludināšanu, ietekmējot amerikāņu un britu baptistus. Č. Finneja atmodas stratēģija tiek atklāta viņa konspektos, ko vēlāk apkopo grāmatā “Lekcijas par garīgu atmodu”. Šīs lekcijas tika lasītas 1835. gadā Ņujorkā, un tajās lietota romantisma laikmeta ietekmēta hermeneitika, kas skaidrota kā soli, kurus veicot nodrošina garīgu atmodu. Finneja stratēģija sākās ar apgalvojumu: “Ir uzskatīts, ka atmoda ir īpaša Gara dāvana, kas izslēdz jebkādu racionālu līdzekļu lietošanu tās veicināšanai. [...] Viss norisinās tā, ka Dievs savu vadību visās lietās realizē, apvienojot līdzekļus ar savu mērķi, papildinātu ar žēlastību. “Neiejaucieties Dieva suverenitātē! Lai Dievs dotu atmodu, kad Viņš to gribēs,” – tā ir sludināšana, kādu velns vēlas. Cilvēkiem nav iespējams vēl efektīvāk darīt velna darbu, kā, pasludinot Dieva suverenitāti par iemeslu, kāpēc nepielikt pūles atmodas veicināšanā.”<sup>16</sup> Č. Finnejs min atmodas pazīmes:

- Tā vienmēr ietver baznīcas pārliecību par grēku. Bieži līdz pilnīgai visu cerību zaudēšanai, atkritušajiem mācekļiem dziļi pārmeklējot savas sirdis.
- Atkritušie kristieši nonāk pie dziļas grēku nožēlas, sirds salūšanas un jaunas paklausības Dievam.
- Kristiešu ticība tiek atjaunota. Bībeles patiesības tiek pilnībā pieņemtas. Ir dedzīgas ilgas pēc visas pasaules glābšanas.
- Atmoda lauž pasaules un grēka pievilkšanas spēku kristiešos. Dod ilgas pēc debesīm.
- Kad pamodusies un atjaunota baznīca, seko grēcinieku (neticīgo) glābšana: grēka apziņa, nožēla un pārtapšana.<sup>17</sup>

15 Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (Yale University Press, 1972), 415–453; Whitney R. Cross, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850* (Cornell University Press, 1950), 13–28; Dickson D., Bruce Jr., *And They All Sang Hallelujah: Plain Folk Camp-Meeting Religion, 1800–1845* (1974).

16 Čārlzs G. Finnejs, *Lekcijas par kristīgu atmodu* (Rīga: Viņa Vārds Manī, 2020), 7–8.

17 Čārlzs G. Finnejs, op. cit., 10–13.

Tālākajā lekciju konspektu apkopojumā tiek iztirzāti soļi, ar kuru palīdzību var provocēt atmodas norisināšanos, tāpēc arī to nosaucu kā sistēmu garīgai/kristīgai atmodai. Šī sistēma sākās ar uzsvāru uz individuālā ticīgā un ticīgo kopienas grēku apziņu, nožēlu un apņēmību, kam seko pārliecināšana par ticības darbu patiesību un lūgšanu, kas iekustina Dievu nevis mainīt Viņa prātu, bet radīt pārmaiņas lūdzējā, panākot stāvokli, kas Dievam liek atbildēt ar garīgu atmodu. Tiek apgalvots, ka lūgšana nav tikai laba vēlēšanās, bet gan izlūgto svētību saņemšanas un Dieva sirds aizkustināšanas mehānisms. Finnejs raksta:

“Liela daļa lūgšanu nav sekmīgas, un daudz cilvēku nekad negūst garīgo uzvaru caur lūgšanu, jo viņiem pietrūkst uzcītība, lūdzot pēc svētībām. Varbūt viņiem ir bijušas labas un tīras vēlēšanās, Svētā Gara ierosinātas; bet, kad šādas jūtas ir, tad neatlaidīgi jāpastāv lūgšanās, jo, novēršot uzmanību uz citām lietām, apslāpējam Svēto Garu... Kad sajūti savā prātā šādas svētas vēlmes, ievēro divas lietas: neapslāpē Svēto Garu un nenovērs savu uzmanību uz citām lietām. Ne tikai mācītājiem vajag lūgšanu Garu, bet tas gan ir vajadzīgs, lai visa draudze būtu vienota efektīvā, dedzīgā lūgšanā, kas sasniedz Dievu. Nav pamata cerēt uz svētībām, ja jūs par to nelūdzat.”<sup>18</sup>

Jau minētajā 19. gadsimta otrajā pusē Amerikas Savienotajās Valstīs darbojās sludinātājs Džeikobs Knaps (*Jacob Knaps*), kurš ceļoja no pilsētas uz pilsētu, izmantojot garas sanāksmes, aicinājumus pie altāra uz grēku nožēlu un jaunas dzīves sākšanu, masu pagremdes veida kristības un uzaicinājumus piedalīties sociālpolitiskajās reformās, piemēram, atturības, šķīstības un atcelšanas, kā arī citu tamlīdzīgu morālu un politisku vērtību aktīvā paušanā. Savukārt Kanādā Heriss Hārdings (*Harris Harding*) demonstrēja Otrās atmodas dedzību. Tuvojoties gadsimta noslēgumam, 19. gs. 80. gados Keskvikas kustības un Niagāras Bībeles konferenču ietekmē baptisti aktīvi sāk veidot konferences personības atjaunošanai; tās vadīja mācītājs A. J. Gordons (*Adoniram Judson Gordon*) un evaņģēlista Dvaita L. Mūdija (*Dwight Lyman Moody*) mācekļi. Šādu baptistu darbošanos aktīvie oponenti dēvēja par “jauno mēri”. Šī “jaunā mēra”<sup>19</sup> atmodas sanāksmes aizsniedz arī Lielbritāniju caur Čārlza Rūta (*Charles K. Root*) kalpošanu, kurš 1849. gadā uzaicināja Finneju uz Lielbritāniju, lai izveidotu “atmodas veicināšanas sistēmu”. Arī apkārt ceļojošs misionārs un evaņģēlists Tomass Pulsfords (*Thomas Pulsford*) rīkoja garas sanāksmes pēc amerikāņu modeļa un izmantoja Finneja stratēģijas. Viņš piederēja pie apkārt ceļojošas Amerikas baptistu mājas misijas biedrības (*American Baptist Home Mission Societies*), viņš aktīvi darbojās laika

---

18 Čārlzs G. Finnejs, op. cit., 52–57.

19 Ar “jauno mēri” nicinoši apzīmēja atmodas kustības un Keskvikas kustības ietekmi.

posmā apmēram no 1818. līdz 1840. gadam. Dažreiz Pulsfords veica divus dievkalpojumus dienā, katru dienu vairākas nedēļas no vietas.<sup>20</sup>

20. gadsimtā baptisti regulāri atsaucās uz atmodas impulsu masu sapulcēs un draudzēs. Billija Sandeija (*Billy Sunday*) un Billija Greiema (*Billy Graham*) masveida aicinājums aizrāva daudzus baptistus lielajās evaņģelizācijas sanāksmēs. Greiems, kurš pats ir baptists, mēdza uzrunāt nozīmīgus baptistu organizāciju vadītājus sanāksmēs, piemēram, Dienvidu baptistu konvenciju (SBC) un Pasaules baptistu aliansi (*Baptist World Alliance*), tādējādi pastiprinot atmodas simbolus un nepieciešamību. Starptautiskas atpazīstamas personas, piemēram, Billijs Kims (*Billy Kim*) no Korejas un Nilsons Fanīni (*Nilsson Fanini*) no Brazīlijas, evaņģēlists un mācītājs Luiss Palau (*Luis Palau*), ir apceļojuši pasauli ar evaņģelizējošām masu sanāksmēm PBA (*World Baptist Alliance*) virsvadībā kā atmodas un masu evaņģelizāciju sludinātāji. Pieminētie varētu tikt klasificēti arī kā evaņģelikālisma pārstāvji, tomēr ir pamats apgalvot, ka arī evaņģelikālisms savu Bībeles hermeneitiku attiecībā uz konkrētām individuālām un kolektīvām darbībām un izpratni ir aizguvis tieši no Keskvikas kustības izmantotās hermeneitikas.

Vietējās draudzēs atmodu alkstošie baptisti mēdza ieplānot vienu vai divas nedēļas ilgus atmodas dievkalpojumus, parasti uzaicinot kādu viessludinātāju. Šādās sapulcēs tiek sludināta personības atjaunošanas tēma, tiek sekots līdzi tai un cilvēki aicināti redzamā veidā parādīt savu izvēli turpmākai svētdzīvei un publiski atsaukties tai. Šī redzamā veida darbības ir bijušas populāras dienvidu baptistu tradīcijā, melnādaino baptistu un vairāku konservatīvu evaņģēlisko baptistu grupu vidū Amerikas Savienotajās Valstīs un Anglijā. Neliels skaits pentakostāli orientētu brīvās gribas baptistu ASV aicina atmodas dievkalpojumos piedzīvot “Dieva otro” žēlastības darbu – “svētdarīšanu”.<sup>21</sup>

Parasti baptistu atmodas dievkalpojuma elementi ir specifisku dziesmu izvēle – gan kā priekšnesums, gan draudzes līdzi dziedāšana; personiski liecību stāstījumi par Dieva darbu individuālajā dzīvē; lūgšanu laiks; pārliecinošs sprediķis, kurā uzsverta personīgā pieredze; un aicinājums uz publisku ticības apliecināšanu; savas līdzšinējās dzīves vērtējuma veltīšana Kristum vai iespēja pirmo reizi nodot savu dzīvi kristīgai kalpošanai. Dievkalpojuma noslēguma galvenais elements ir aņņemšanās vai uzaicinājuma himnu dziedāšana, no kurām vairākas ir rakstītas šim nolūkam: “Neej garām, dārgais Jēzu”, “Pārliecināts tagad ticēt”, “Kāds esmu, tāds es atnāku”, “Žēl man grēkos pavadītais laiks”, “Bez Dieva es dzīvoju tumsā” un “Es nododu visu”. Šo dziesmu laikā ikviens tiek aicināts nožēlot grēkus un savu izvēli publiskot ar rokas pacelšanu, piecelšanos kājās vai iznākšanu telpas priekšpusē, publisku grēksūdzi un aņņemšanos mainīt savu līdzšinējo dzīvi un uzskatus. “Atmodinātājs”, kas rīko sanāksmes, kuru rezultātā cilvēki pieņem

---

20 William H. Brackney, *Historical Dictionary of the Baptists* (Scarecrow Press, 2<sup>nd</sup> ed., 2009), 475–482.

21 William H. Brackney, op. cit., 475–482.

redzamas izvēles lēmumus, ātri iegūst kalpošanas reputāciju un tiek aicināts evaņģelizācijas vai atmodas kalpošanā, uzrunājot lielākas ļaužu masas, tādējādi padarot šo lomu par pastāvīgu baptistu kalpošanas kategoriju.<sup>22</sup>

Kesvikas kustība veidojās kā apoloģētisks izteiksmes līdzeklis pret plašo vēsturiski kritiskas metodes<sup>23</sup> pieeju Bībeles hermeneitikai: “Kad parādījās modernās dabaszinātnes un vēsturiskā pētniecība, tad kļuva skaidrs, ka Bībele nav nekļūdīga tai nozīmē, kā tas apgalvots mācībā par verbālo inspirāciju (proti, ka ikviens Bībeles vārds ir Dieva iedvesmots). Vēsturiski kritiskā metode un vēlāk reliģiju vēstures pētniecības metode pētīja arī Bībeles rakstus un atzina, ka tie ir radušies, iespējams, tādā pašā veidā kā citu reliģiju raksti. Tālaika posma jaunā pētīšanas metode tāpat ir pierādījusi, ka pastāv ļoti daudz līdzību starp Bībeles reliģiju un citām reliģijām. Šīs līdzības var vislabāk izskaidrot, akadēmiski pieņemot, ka Bībeles reliģija ir tikusi ietekmēta no ārpus Bībeles minētajām reliģijām. Tas viss bija iznīcinošs trieciens ortodoksālajai attieksmei pret Bībeli.”<sup>24</sup> Kā mēs zinām, Bībelē nav vienotas mācības, nav vienotas teoloģijas, nav viena skaidrošanas principa un galu galā nav vienprātības par to, kas tur atbilst patiesībai. Vēsturiski kritiskā metode “[.] ir palīdzējusi saskatīt plurālisma pretrunīgās tendences, vēsturisko nosacītību un pat teoloģiskās pretrunas Bībelē”<sup>25</sup>. Vēsturiski kritiskās metodes atzinumus citi ticīgie uztvēra kā atsvešināšanos no dievbijības. Šāda uztvere sekmēja un veicināja vairākas kustības, kas aizstāvēja ticību un Bībeles patiesību, un viena no tām bija Kesvikas kustība.

Caur Kesvikas kustību tiek izteikta un sludināta pārliecība par Lielo/pēdējo atmodu, un šāda pirmā atmoda notika 1875. gadā Svētā Jāņa baznīcā Kesvikā, Anglijā. Šajā atmodas konferencē tika pausti šādi uzsaukumi:

1. Tūlītēja atteikšanās no visiem zināmajiem grēkiem un apšaubāmas grēku absolūcijas.
2. Nodot sevi pilnībā Jēzum Kristum kā ne tikai Glābējam, bet arī Skolotājam un Kungam.
3. Dieva apsolījuma un spēka piedzīvošana svētai dzīvei ticībā.
4. Labprātīga savas dzīves un domu nodošana pilnībā Dievam, lai Dievs būtu viss visā.
5. Brīvprātīga visdziļākā temperamenta un rakstura atjaunošana vai transformācija.

---

22 William H. Brackney, op. cit., 475–482.

23 Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), 442.

24 Regin Pretner, *Spiritus Creator* (Muhlenberg Press, 1953), 136.

25 Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics* (Lutterworth Press, 1968), 172.

6. Nošķiršanās Dievam, svētdarīšanai un kalpošanai.

7. Stiprināšana un piepildīšana ar Svēto Garu.<sup>26</sup>

Šajā aicinājuma uzsaukumā ir izteikti apgalvojumi, kuri katrs atsevišķi ir ar savu pievienoto vērtību un atrodams Bībeles mācībā. Šādi postulējumi uzrunā cilvēkus, kuri vēlas piedzīvot “lielāku garīgumu”, savukārt, zaudējot sākotnējo ekstātismu, nes “vilšanos Dievā”, un turpinājumā seko liekulīga garīgo prakšu un darbību imitēšana. Šīs kustības un uzsaukumā minēto akcentu aizsākumu var saistīt ar 1858. gadā publicēto Viljama Bordmena (*William Boardman*) grāmatu “Augstākā kristieša dzīve”<sup>27</sup>.

Kesvikas kustība ietekmē vairākas kristīgās konfesijas un denominācijas Apvienotajā Karalistē, arī Rietumeiropā, Austrumeiropā, t. sk. arī Latvijā. Latvija šajos politiskajos un konfesionālajos pārmaiņu laikos top kā tilts Kesvikas kustības izplatībai tālāk uz carisko Krieviju.

Mūsdienās Kesvikas kustība turpina savu Bībeles hermeneitisko skaidrošanu un ietekmi. Kesvikas kustība ir pārstrukturējusi savu darbības veidu un virzienus. Lai gan Latvijas baptistu denominācijai ir bijusi saistība ar Kesvikas kustību caur mācītājiem un lajiem, kas, iepriekš minēto Bībeles hermeneitiku un atmodas ideju pārņēmti, ir apmeklējuši Kesvikas konferences un jauniegūtās domas ienesuši arī ticīgo aprindās Latvijā, tomēr mūsdienu Latvijas baptismā nav tiešas saiknes ar Kesvikas kustību. Toties ir bijusi sadarbība ar vairākām organizācijām un sludinātājiem, kas ir tieši vai pakārtoti Kesvikas kustības Bībeles hermeneitikas un ideju tālāknesēji, tāpēc pētījums atklāj, ka baptistu atziņās ir manāma spēcīga attālināšanās no sākotnējās un baptistiem raksturīgās ticības un ticīgā apziņas brīvības,<sup>28</sup> un tiek nodrošināta Kesvikas kustības Bībeles hermeneitika un teoloģisko akcentu tālāk sludināšana. Kad minēju, ka baptistiem nav ticības apliecības, tas attiecas vairāk uz faktu, ka nav vienas un visās baznīcās lietojamas ticības apliecības formas un struktūras. Lai gan mācītāja Jāņa Inķa izdotajā grāmatā “Kas baptisti ir, un ko viņi grib?” minēta vispārīga ticības apliecība, kas ietver galvenās baptistu ticības vadlīnijas: Par Dievu, par Dieva Vārdu / Svētajiem Rakstiem, par grēku un taisnošanu, par draudzi.<sup>29</sup>

Tieši tāpat kā Apvienotajā Karalistē, arī Latvijā Kesvikas kustības dalībnieki izmanto šo primāro akcentu: atsakies no grēka, padodies Dieva Svētā Gara darbam un nodod savu dzīvi Kristum. Ja vēlies savā un apkārtējo dzīvē patiesas izmaiņas, nodod savu dzīvi Jēzum, atdod sevi visu Dievam un dažādā veidā norādi uz to, ka apkārtējiem ir jāmaina sava dzīve un jāatsakās no grēka. Šis Kesvikas kustības Bībeles interpretācijas veids arī

---

26 Elias H. Johnson, *The Highest Life a Story of Shortcomings and a Goal Including a Friendly Analysis of the Keswick Movement*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: & Son, 1901), 46.

27 William E. Boardman, *Higher Christian Life* (Boston: Henry Hoyt, 1858).

28 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture*, 32–34.

29 Jānis Inķis, *Kas baptisti ir, un ko viņi grib?* (Rīga: Lielā Ķēniņu iela 28, 1909), 175–177.

mūsdienās tiek popularizēts ar dažādām programmām un Bībeles skaidrojumiem ir prevalē baptistu denominācijā Latvijā. Ir organizēti dažādi evaņģelizācijas pasākumi, kas notiek gan vietējās draudzēs, gan lielās telpās, kurās ietilpst vairāki tūkstoši apmeklētāju. Visiem šiem pasākumiem ir bijusi raksturīga iezīme: pirms kalpošanas, kas vērsta uz neticīgo vidi, vispirms tiek mobilizēti ticīgie, viņi tiek vadīti grēku nožēlā, savas dzīves un gribas atkal nodošanā Dievam, tiek veidotas īpašas lūgšanu sapulces, lūgšanu akcijas, sauktas arī par “Andreja akciju”, kuru pamatā ir izklāstīts Jaunās Derības notikums par Jēzus sekotāju Andreju, kas aicina pie Jēzus savu brāli Sīmani.

Pētot dažādu reliģisku kopienu attīstību, jāsecina, ka atšķirīga Bībeles hermeneitika ir izteiktu uzsvāru uz dziļāku garīgumu un atmosfēru kā jaunais mēris skar ikvienu no šādām grupām. Tikai atrodoties tieši ekstātisma pārņemtā emocionalitātē un šādu sludināšanas notikumu epicentrā, ir grūti definēt šo Bībeles hermeneitiku kā pārspīlējumu, jo šāds Bībeles tekstu skaidrojums un uzskati kalpo kā apoloģētiskas atbildes dažādām negatīvām un grēcīgām praksēm. Kā piemēru vēlos pieminēt kalvinisma un arminiānisma Bībeles hermeneitisko atšķirību. Šīs Bībeles interpretācijas ir radikāli atšķirīgas un veidojušās ar dažu desmitu gadu distanci. Viena pauž drošību iepretim Dieva darbam un iepriekšparedzējumam, kurpretim otra sludina mūžīgu nestabilitāti un iespēju zaudēt mūžīgās dzīvības dāvanu. Tieši glābšanas, bezgrēcīgas dzīves un svēttapšanas apoloģētika ir Keskvikas kustības rašanās iemesls un Bībeles hermeneitika, jo esošais piedāvājums – urbanizācija, modernizācija un sociālo vides apstākļu maiņa – rada depresīvas iezīmes un neatbildētus morāles jautājumus cilvēku dzīvē.

Kā jau minēts iepriekš, Keskvikas kustība veidojās Anglijā, tāpēc, tā kā pētījuma gaitā esmu iepazinies ar šīs kustības veidošanās iespējamajiem iemesliem un veidošanās morālo vidi, arī apoloģētiskais aspekts urbanizācijas procesa un morālā pagrimuma faktam tiek aplūkots no Apvienotās Karalistes perspektīvas. Jāsecina, ka sociāleemocionālais pārdzīvojums, izmaiņas un dažādu politisku notikumu attīstība Latvijā ir lielā līdzībā ar to, ko piedzīvo Apvienotās Karalistes iedzīvotāji.

Nepārprotami jāsecina, Keskvikas kustība kalpo kā Latvijas Vasarsvētku kustības ierosinātāja, kas akadēmiskajā vidē tiek uzskatīta kā radikāls, tiešs Keskvikas kustības atvasinājums. Kopīgais abām kustībām ir izteikts rigorisms, grēka apziņas rosināšana, garas lūgšanu sapulces, tiekšanās pēc garīgas atmodas un citām svēttapšanas izpausmēm. Atšķirīgais viennozīmīgi ir tas, ka Keskvikas teoloģija pauž piepildīšanos ar Svēto Garu, savukārt Vasarsvētku kustība uzstāj uz kristību/iegremdēšanos Svētajā Garā un glosolāliju kā pierādošu zīmi Svētā Gara kristībai. Arī mūsdienās šīs kustības ietekme Latvijā ir aktuāla, kaut arī bez tiešas saistības ar pašu Keskviku un ir sastopama ne tikai baptismā. Lai saprastu šodien notiekošo vai pausto atšķirīgo hermeneitiku, ir jāsaprot, kā tas viss veidojās un aizsākās tieši Latvijas teritorijā un kas varēja būt tie labvēlīgie iemesli Keskvikas kustības attīstībai Latvijā.

## Kesvikas kustības ietekme uz Latvijas baptistu denomināciju

Viens no Kesvikas kustības aizsācējiem Latvijas baptistu denominācijā ir Viljams Fetlers mana pētījuma minētā laika posma sākumā. Kā iemeslus dažādu garīgo kustību iespējamībai Latvijā jāmin nesen visā Krievijas impērijā piedzīvotā sociālisma revolūcija un arī zaudētā līdzšinējā stabilitāte ekonomiskajā sfērā.<sup>30</sup>

Četrdesmit astoņus gadus pirms mana pētījuma perioda ir aizsākusies baptistu denominācija Latvijā<sup>31</sup>. Pirmā latviešu baptistu grupa tiek veidota jau 1860. gada 2. septembrī Mēmelē vācu draudzes sastāvā. 1861. gadā latviešu baptistu draudzes izveidoja Sakā, Užavā un Ventspilī, līdz ar to Mēmeles draudze uzticēja Ādamam Gertneram pārzināt Kurzemes baptistu draudzes. 1861. gada 22. septembrī Ziru upē Gertners vienlaikus pagremdēja 72 cilvēkus, no 1866. līdz 1874. gadam viņš ieņēma Kurzemes baptistu bīskapa amatu. 1879. gadā izveidoja Kurzemes un Vidzemes Baptistu sabiedrību. Šie četrdesmit astoņi gadi tiek skaitīti, kopš tiek pagremdētas pirmās personas, bet legāla darbība sākas vēl pēc divām desmitgadēm. Kaut arī baptistu aizsākums ir evaņģēliski aktīvs, šī ārējā evaņģēliskā aktivitāte un aicinājums uz rigoristisku dzīvesveidu neturpinās. Par to liecina pašu baptistu piefiksētā vēsture: “Strauji mazinās morālais rigorisms, piemēram, bija vērojamas atkāpšanās no prakses pilnīgi atturēties no alkohola lietošanas. Mācītājs Mārtiņš Avotiņš atceras: “Pampāļu baptisti izslavēti kā alus brūvētāji un dzērāji?””<sup>32</sup> Šāda rigoristiska pieeja veidojas un tiek pieņemta par izteiktu normu jau diezgan īsā periodā, taču tā nav sākotnējā kalvinistisko baptistu atšķirības zīme, bet tiek pamatota Kesvikas kustības hermeneitikā, svētošanas kustības paustajos uzskatos un arī atturības biedrību izteikumos.<sup>33</sup> Šī rigorisma akcentēšana ir bijusi par iemeslu individu atstādināšanai no draudzes vai kopienu izslēgšanai no draudžu sadraudzības. Tomēr vēlos norādīt, ka šī nav sākotnējā prakse un uzsvars – atteikties no jebkā, kas varētu tikt klasificēts kā grēks. Baptistu pamatuzsvāri ir pieauguša ticīgā pagremde, apziņas brīvība un personas vai draudžu autonomija, taču šo aspektu detalizētāka izpratne ir atkarīga no lokālas draudzes vai draudžu apvienības interpretācijas. Šāda “brīvība” rada savus plusus un mīnus, tomēr tiem būtu jāvelta atsevišķs pētījums, iesaistot ne vien Bībeles hermeneitiku, bet arī psiholoģisku situāciju, procesu un personu izpēti.

Pirms Latvijas baptistu draudzes sastopas ar Kesvikas kustību, notiek Bībelē pamatota iepazīšanās ar līdz šim nelietotiem terminiem – “iekvēlināšana” un “dedzība”.

30 Džons Fetlers, *Pērkonbalss* (Rīga: Amnis, 2015), 135–171.

31 Brazīlijas Latviešu baptistu apvienība (portugāļu valodā). Ieviešanas laiks: 23.12.2014. (skatīts 02.01. 2024.); Jānis Rīss, *Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība* (Rīga: Baltijas pastoraļais institūts, 2016), 12.

32 Jānis Tervits, *Darbīgs mūžs* (Rīga, 1986). Mašīnraksta izdevums.

33 Andris Rubenis, *Apgaismības laiks Eiropā* (Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008), 125.

Šādām izteiksmēm ir tiesājoša un polarizējoša tendence, un tā norāda uz citu apkārtējo cilvēku “remdenību”. Jau minētais V. Fetlers uz “remdenību” norāda savos sprediķos, un to ir citējis viņa darbības aprakstītājs Džeims A. Stjuarts (*James Alexander Stewart*).<sup>34</sup>

Vēl jāmin ceļojošie sludinātāji, kas ir ieradušies Latvijā, tā, piemēram, 1906. gadā Latvijā ierodas “[...] no St. Pēterburgas iebraukušais krievu evaņģēlisko kristiešu mācītājs Ivans Benjamina d. Kargels (*Иван Вениамінович Кáргель*), Igaunijā dzīvojošais, latviešu baptistu mācītājs Adams Podiņš un menonīts Jakobs Krēkers (*Jacob Kreker*), kuri vadīja lekcijas par “svētošanu” [...] Bībeles kursā Liepājā. 1907. gadā Bībeles kurss notika Ventspilī un tajā atkal referēja tie paši referenti”, tā savās atmiņās un iespaidos par “dedzību” dalās mācītājs Hermanis Redīns.<sup>35</sup>

Nedaudz vairāk par I. Kargela mācību un tās uzsvariem, lai saprastu viņa pieminēšanas un pētījuma iemeslu. Viņš ir viens no aicinātajiem runātājiem Keskikas sapulcēs un savās runās izmanto romantisma laikmeta iezīmes, lietojot poēziju. Dažas no šīm izteiksmīgajām poēzijām, kuras I. Kargels izmanto, ir saglabājušās, lai gan jāmin, ka nebija vienas poētiskas izteiksmes, kas virzītu uz Kristu – mūsu svētošanas avotu. Viņš ietērpa tēlos un metaforās Atklāsmes gr. 3:20, kur Jēzus atrodas durvju priekšā un klauvē, ko viņš skaidroja kā “ietērp mani savās dāvanās”<sup>36</sup>. Līdzīgus tēlainās izteiksmes līdzekļus var lasīt viņa pēdējā rakstītajā darbā, kur var redzēt šo viņa dziļo poētiskumu:

*Tikai Kristū ir mūsu brīvība no grēka* (Jņ 3:6, Rom 8:2-10).

*Tikai Viņā ir beigas manai vecajai dzīvei un manam vecajam “Es”* (Gal 2:19-20).

Šāda dominējošā poēzija ir kā sākums izmainītai sludināšanai Krievijas caristē esošajai baptistu sabiedrībai, taču šāda sludināšana nebija dominējošā Rietumu baptistu sabiedrībā. Tāpat Kargela lekcijās un sludināšanā bija ievērojams uzsvars uz viņa paša personīgajām jūtām, lai gan viņš citus neaicināja uzticēties jūtām. Šīs jūtas tika izteiktas lūgšanās kā “satricinošas/trīsošas sajūtas”.<sup>37</sup> Šāda manipulācijas izmantošana ir raksturīga tieši romantisma ietekmei uz teoloģiskiem skaidrojumiem. Lai arī Kargela izglītība un zināšanas literatūras jomā bija ierobežotas, tomēr šīs izteiksmes un romantisma poētisms viņam nodrošināja vietu Keskikas sapulcēs kā runātājam. Viņa skaidrojumi Svētajiem Rakstiem bija bez racionālas pieejas, un, kā viņš pats ir rakstījis: “Ja mēs patiesi vēlamies saņemt visas jaunās svētības no Svētajiem Rakstiem, tad mums rakstu vieta ir jālasa tā, it kā mēs nekad iepriekš to nebūtu lasījuši un dzirdējuši par

34 James A. Stewart, *A Man in a Hurry* (Nashville: The Russian Bible Society, 1968).

35 Hermanis Redīns, “Kāds vārds par Svētā Gara kristību”, *Atmoda* 4 (1932): 59–60.

36 Ivan Kargel', *Hristos – osvjašhhenie nashe* (Korntalj: Svet na vostoce, 1970), 82.

37 Gregory L. Nichols, op. cit., 235–236.

to skaidrojumu. Tikai šādā veidā Dievs runās caur Vārdu un dos tam dzīvību.”<sup>38</sup> Šāds sentiments liecina par romantisma ietekmi uz Kargela Bībeles hermeneitiku un sludināšanu. Līdzīgi viņš skaidroja arī ticīgo piepildīšanos ar Svēto Garu, kā piemēru izmantojot Jēzus pagremdi un Svētā Gara nonākšanu baloža veidolā. “Cilvēkam ir jāiztukšo sevi, lai debesu Balodis atrod klusu vietu, jo Jēzus pagremdē Svētais Gars atrada šādu vietu Jēzū, kas bija “patiesi nevainīga un svēta vieta”.”<sup>39</sup> Šādā sludināšanas manierē viņš dramatisēja notikumu aprakstus gan no savas, gan citu “īsteni” ticīgo dzīves. Vēl līdzīgus un poētiskus izteiksmes veidus Kargels lietoja, aprakstot Vecās Derības notikumus, tos paralēli saliekot kopā ar Jēzus dzīves notikumiem un skaidrojot kā nepieciešamību atrasties Dieva klātbūtnē un uzturēt sevi šķīstus no pasaules. Kā viens no šādas Bībeles interpretācijas piemēriem ir Kargela sarakstītais darbs “Dieva telts noslēpumi Vecajā derībā”<sup>40</sup>, kur 391 lapaspusē viņš mēģina interpretēt katru saiešanas telts detaļu, salīdzinot to ar Jēzu un atklājot telts nozīmi kā glābēja prototipu.

Kargels savu dzīvi saistīja ar carisko Krieviju, lai gan ceļoja arī uz dažādām Vācijas pilsētiņām un ciemiem, tāpat pavadīja laiku ar savu ģimeni jūras tuvumā un baudīja atpūtas brīžus, tomēr par ikdienas mājvietu uzskatīja Sanktpēterburgu un Karēliju. Viņa vēlme nodibināt Keskvikas kustības centru Krievijā tā arī neīstenojās viņa dzīves laikā. Lai gan Kargelam patika atrasties skaistās dabas vietās un savu dzīves noslēguma posmu viņš pavadīja, daudz staigājot pa klusiem mežiem un pļāvām, tomēr viņš sniedza noteiktu mācību par nepieciešamību praktizēt ticību un to kopt, kur pret citādi domājošiem viņš izteicās tā: “Viņi tic, ka patiesas kristietības dzīve sastāvēs no jaukām jūtām, emocionāliem pacēlumiem, garīga baudījuma, skaistu dziesmu dziedāšanas un iedvesmotu sprediķu klausīšanās utt. Kad viņiem šīs lietas tiek piedāvātas, viņi ir gandarīti. Ja parādās vārdi par Svētā Gara augļiem, par svētu dzīvi vai par visas viņu būtības pārmaiņām, tas viss viņiem šķiet liekulīgi un bezmērķīgi. Un tomēr Dieva nodomi mūsu atpestīšanā ir tie paši; ka mēs kļūstam par līdzību Viņa Vienpiedzimušā Dēla tēlam: tas ir vienīgais iemesls, kāpēc Viņš pēc mūsu atgriešanās mūs neņem uzreiz godībā.”<sup>41</sup>

1906. un 1907. gadā Liepājā un Ventpilī lekcijās, kurās uzstājās jau iepriekš minētais I. Kargels, Ā. Podiņš un J. Krekers, tiek runāts par terminiem, kas baptistiem ir sveši, – par “Svētā Gara kristību”, atsevišķu Svētā Gara “krīzes piedzīvojumu” un pat par “uguns kristību”, un šī sludināšana ietvēra arī romantisma laikmeta dabas metaforas un poēziju.<sup>42</sup>

---

38 Gregory L. Nichols, op. cit., 235–236.

39 Ibid.

40 Grāmata tulkota latviski (Rīga: Viņa Vārds Manī, 2019).

41 Gregory L. Nichols, op. cit., 238.

42 Jēkabs Krekers, Sastapšanās ar to Kungu uguni, *Draugs* 9 (1907).

“Zilā Krusta” apvienības mācītājs Vladimirs Molčanovs (vēlāk viņš top par baptistu mācītāju) kļūst par Kesvikas kustības atbalstītāju un ideju sludinātāju Latvijā. Viņa sākotnējā sastapšanās ar Kesvikas kustības sludināto ir pastarpināta caur baptistu mācītāju un viņa draugu Viljamu Fetleru. Vēlākā periodā viņš pats arī apmeklē Kesvikas konferences. No luteriskās baznīcas Kesvikas kustību atbalsta mācītājs Arvīds Perlbahs, kurš ir draugos ar mācītāju V. Molčanovu un savos sprediķos, kā arī pastorālajā praksē lieto Kesvikas kustības sludināto vēstījumu un nepieciešamos dzīves izmaiņu akcentus. No Septītās dienas adventistu baznīcas ciešā saskarē ar Kesvikas kustību ir mācītājs Jānis Oltiņš, kurš arī ir draugos ar mācītāju V. Molčanovu un pastarpināti ar mācītāju V. Fetleru.<sup>43</sup>

No Latvijas baptistiem laika posmā no 1925. līdz 1934. gadam Kesvikas kustību ir atbalstījuši vairāki mācītāji un draudžu darbinieki. Tie ir bijuši ļaudis, kas ir pārņēmti ar šo lokālās un universālās atmodas ideju. Kesvikā uz konferencēm ir braukuši un garīgo meklējumu piepildījumu raduši O. Blūmītis, K. Grikmanis, A. Korps 1925. gadā, R. Ekšteins 1927. un 1935. gadā.<sup>44</sup>

Kesvikas kustība izmanto dažādus savai garīgajai kultūrai raksturīgus poētiskās izteiksmes līdzekļus un metaforas un Bībeles hermeneitiku, kas ne vienmēr bija pat mācītāju vidē saprotami. Piemērs, kur vienam mācītājam ir jāskaidro cita mācītāja izteiktās domas: “J. A. Freija skatījumu un pret argumentāciju Kesvikas kustības aktivistiem mācītājs Fridrihs Čukurs formulē sekojoši: Dr. Freija mācīto kristīgās dzīves virzienu var raksturot kā tādu, kas ticīgumu un dievbērību saprot ne tikai kā lūgšanu, “svētīšanās”, visādas “svaidīšanas”, “cīnīšanās un dažādas piepildīšanas” dzīvi, bet galvenā kārtā kā krietnu praktisku dzīvi, kas uzrāda patiesīgumu, tuvākmīlestību, labdarību, sociālo taisnību, kristīgu sabiedrisku uzplaukumu.”<sup>45</sup> Šis komentārs izskan vairākus gadus vēlāk, tomēr līdzīgus izteikumus un pretargumentāciju zināmajam Rietumu baptisma paustajam ir iespējams lasīt citu baptistu autoru un mācītāju darbos. Tā, piemēram, mācītājs Jānis Kurcīts raksta: “Nav iespējams staigāt pa līdzšinējām vienaldzības un remdenības tekām, jeb tā saucamajiem “zelta vidusceļiem” – ne svēts, ne grēcinieks. Nē, nē! Tikai pa to teku, pa kuru vada Svētais Gars visā patiesībā, mums būs staigāt.”<sup>46</sup> Šis J. Kurcīša raksts ir ievietots laikrakstā “Jaunais Rīts”, tam būtu jāliek lasītājam saprast, kādas izmaiņas ir nepieciešamas līdzšinējā gaitā. Tomēr šāds teksts ietver romantisma laikmeta un Kesvikas kustības ietekmētas Bībeles vēsts interpretāciju un ir neviennozīmīgi skaidrojams/saprotams. Vēl baptistu mācītājs Jēkabs Dubelzars Sanktpēterburgā

---

43 Vladimirs Molčanovs, atmiņu pieraksti. Privāts arhīvs, glabājas U. Pallo bibliotēkā.

44 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture*, 314.

45 Fricis Čukurs, “Dr. J. A. Freijs kā kristīga personība”, *Rīta Stari* 9 (1937): 260.

46 Jānis Kurcīts, “Uz jauno gadu”, *Jaunais Rīts* 2 (1918): 9.

izdotajā laikrakstā “Jaunības Vēstnesis” apraksta Svētā Gara piedzīvojuma/kristības krīzi, par ko ticīgais var būt drošs, ka tā ir piedzīvota un Svētā Gara piepildījums ar viņu ir noticis.<sup>47</sup> Šādi veidojās tālākā konsekvence mācībai par ticīgā atgriešanās stundu/momentu un šī notikuma iespēju precīzi to aprakstīt, izstāstīt liecībā, un, sastopoties ar neticīgajiem, šis piedzīvojums var kļūt par “evaņģelizācijas tiltu” viņu sarunai un “neticīgā atgriešanai pie Pestītāja”.

Pētījumā atklāto koncentrēšu uz vienu no visaktīvākajiem svētīšanās ceļa sludinātājiem un Keskvikas kustības sludinātās teoloģijas un ideju pārstāvjiem Latvijā – baptistu mācītāju un evaņģēlistu Viljamu Fetleru. Viljamam bija iespēja jau no bērnības mācīties un pārvaldīt vairākas valodas (latviešu, krievu un vācu), kas nodrošināja iespēju kalpot dažādās valodu grupās. Jau bērnības gados V. Fetlers tiek iepazīstināts ar britu mācītāja Č. H. Sperdžena (*Charles Haddon Spurgeon*) kalpošanu un sprediķu manuskriptiem, kurus tam priekšā lasīja māte. Kaut arī Č. H. Sperdžens ir reformātu teoloģijas piekritējs un kritizē Keskvikas kustības izpratni par svētošanu, pats 1856. gada 19. oktobrī 22 gadu vecumā ir piedzīvojis ekstātisku notikumu, kas mainīja viņa sludināšanu un Bībeles izpratni, un viņš kļuva par protestantu reformēto baptistu kopienā.<sup>48</sup> Č. H. Sperdžens 38 gadus bija šīs reformēto baptistu apvienības mācītājs, taču to atklāti kritizēja par liberālismu un pragmatismu un izstājās no šīs apvienības savas dzīves un kalpošanas noslēguma posmā 1887. gadā.<sup>49</sup> Tomēr V. Fetleram ir pieņemams Č. H. Šperdžena evaņģēlikālisms un paustās Bībeles interpretācijas. V. Fetlera labās valodu zināšanas ļāva viņam iegūt tulka vietu miertiesā. Šeit gūtās iemaņas vēlāk lieti noderēja, rakstot juridiski pamatotas vēstules un lūgumrakstus dažādu Austrumeiropas valstu vadītājiem, lai iegūtu lielāku brīvību evaņģēlija sludināšanai un kalpošanai šajās zemēs. “Evaņģēlikālais nemiers” ir iemesls, lai uzsāktu ļoti aktīvu kalpošanu Latvijā un citviet cariskās Krievijas teritorijā. Studiju laikā Lielbritānijā, Č. H. Sperdžena koledžā, V. Fetlers tiek iepazīstināts ar tādiem autoriem un viņu darbiem kā Č. Finnejs, Dž. Noks un D. Breinerts. Šie darbi ir veidoti no pašu autoru sprediķiem, liecībām un ekstātisku piedzīvojumu aprakstiem. Lai arī šī koledža darbojās konservatīvā teoloģijā, kas neatbalsta Keskvikas svētošanas izpratni, tomēr starp studentiem un pasniedzējiem bija arī tādi, kuri iekvēlināja jauno V. Fetleru ar Keskvikas kustības sludināto ticības vēstījumu. V. Fetlera autobiogrāfijā minēto par koledžas laikā piedzīvoto raksturo mācītājs un bīskaps Jānis Kurcīts: “Viņš neprasīja ne praviešu mācības, parādīšanas un svešām mēlēm runāšanu, bet simts

---

47 Jēkabs Dubelzars, *Jaunības Vēstnesis* 13 (1921): 2.

48 Aizsākums 1689. gadā Anglijā; veidojis Otro baptistu ticības apliecības apvienību (*Second London Baptist Confession of Faith*).

49 Darrel W. Amundsen, “The Anguish and Agonies of Charles Spurgeon”, *Christian History Magazine* 29 (1991): 24.

procentēs priekš Kristus dzīvot un strādāt.”<sup>50</sup> V. Fetlers savā būtībā ir ļoti eklektiska persona, līdzīgi citiem atmodu sludinātājiem, un ietekmējās no vairākiem tālaika evaņģelikālisma populārajiem strāvojumiem, tomēr Kesvikas kustības sludinātais viņam bija vispieņemamākais un aktualizējams arī Latvijas baptistu vidū.

V. Fetlera Bībeles hermeneitika, kuru viņš sludināja un atklāja caur saviem darbiem, stipri rezonēja ar Kesvikas konferencēs pazīstamā runātāja no metodistu aprindām Čārlza Invuda (*Charles Invud*) sludināto vēsti un evaņģelikālo “nemieru”: “[..] nepastāv Gara piepildīšana pa mazliet [..]”<sup>51</sup>. Viņš akcentēja pēkšņu krīzes piedzīvojumu: “Apustuļu darbos mēs sastopamies tikai ar piepešu Svētā Gara piepildīšanu!” Vienmēr tika sludināts par nosacījumiem, kam jānotiek visupirms, lai persona varētu piedzīvot Svētā Gara piepildījuma krīzi, un šie nosacījumi ir grēksūdze, pilnīga nodošanās Dievam un ticība. Šo pārliecību V. Fetlers min gan vietējās sanāksmēs un konferencēs, gan arī tulkojot Č. Invuda grāmatu latviski. Šī grāmata būtu analizējama detalizētāk, jo saturs atklāj Kesvikas kustību un tās teoloģiju, taču tam būtu jāveltī atsevišķs pētījums. Šis Č. Invuda grāmatas ievadā V. Fetlers savu pieredzi apraksta kā pārliecību un teoloģisko atziņu: “Es biju kā viens, kas uzgājis zelta āderi. Svētā Gara kristība un piepildīšana ir tas Vasaras svētku spēks, tas pēdējo laiku lietuss, ko Dievs bija pataupījis tam “jaunajam” Izraēlim, Kristus draudzei.”<sup>52</sup>

Noteikti jāakcentē, ka Kesvikas kustība ir sniegusi savu ieguldījumu caur paustajām idejām un teoloģiskajiem akcentiem, kas ilgākā periodā tiek adaptētas kā Vasarsvētku kustību pamatpārliecības un pamatpatiesības.

Pētījums liecina, ka šie četri autori (Č. Finnejs, Dž. Noks, D. Breinerts, Č. H. Sperdžens) ir tie, kas caur saviem darbiem pašā V. Fetlerā veido garīgo ievirzi un izpratni par gaidāmo Lielo atmodu un svētuma praktizēšanu ikdienā. Vēl savā autobiogrāfijā V. Fetlers, kurš, kā jau rakstīju iepriekš, ir ļoti eklektiska persona, piemin Viljama Būta (*William Booth*) – Pestīšanas armijas aizsācēja – ietekmi, kurš pats ir svētošanas kustības teoloģijas pārstāvis. Būts praktizēja evaņģēlija sludināšanu visām ļaužu grupām, jo izteikti vienkāršiem ļaudīm un tiem, kuri nespēja paši sev nodrošināt iztikas minimumu. Tieši šāda praktiskā evaņģelizācija un sociālais darbs bija tas, ko sāka praktizēt arī V. Fetlers. Laika posmā starp revolūciju un Pirmo pasaules karu (1905.–1918. g.) ir salīdzinoši izteikta šķiru nevienlīdzība Latvijā, un tāpēc Fetleram pavērās lielas iespējas garīgajam darbam ar nelabvēlīgās un nabadzīgās šķiras ļaudīm. Garīgā nomāktība, atkarības, sagandētas dzīves, prostitūcija un bezcerība ir tādas sabiedrības fons, kurā ienāk V. Fetlers ar garīgo piedāvājumu – svētīties, atgriezties no ļaunā ceļa un piedzīvot izmaiņas dzīvē.

---

50 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture*, 121.

51 “Svētā Gara pazīšanas zīmes un Vasarsvētku jaukums latviešu kristīgajiem”, *Derīgu Rakstu apgādniecība* 1 (1912).

52 Turpat.

Tieši šādas šķiras ļaudīs ir viegli vērot izmaiņas, un tās liek sajūst Otrās/Lielās atmodas klātbūtni. Šo garīgo piedāvājumu un redzamas izmaiņas dzīvē tiek papildinātas ar jaunu sludināto uzsvāru, kas līdz šim baptistu vidē šādā veidā nav aktualizēts: “Piepildīties ar Svēto Garu un ikdienišķi atjaunoties Svētajā Garā.”<sup>53</sup>

Garīgās prakses aspekts, kam V. Fetlers pievērsa vislielāko nozīmi un uzmanību, bija lūgšana. Šī prakse tika uzskatīta par nozīmīgāko iemeslu atmodai. Visās baznīcu ēkās, kuras V. Fetlers varēja iekārtot, ir atvēlēta īpaša telpa lūgšanām. Piemēram, Lāčplēša ielā 117, Rīgā, Pestīšanas tempļa ēkā, stilizētais tornītis ir lūgšanu telpa, no kuras lūdzējs var ar lūgšanām aizsniegt tālākos Rīgas un Latvijas punktus.<sup>54</sup>

Pēc labiem “atmodas” panākumiem Krievijā V. Fetlers atgriezās dzimtenē Latvijā un turpināja attīstīt atmodas kustību šeit. Pirmā baznīca un draudze, ko V. Fetlers dibina, ir Betānijas baptistu draudze un dievnams, kas iepriekš kalpoja kā krievu armijas garnizona Pareizticīgā baznīca un tika saukts par Golgātas baptistu dievnamu, līdztekus arī latviešu draudze tika dēvēta šādi. Neatkarīgi no Krievijas Pareizticīgās baznīcas spaidiem V. Fetlers turpina savu “atmodas ceļu”. Tiek nodibināta Angļu–Amerikas misija, ar kuras atbalstu tiek veiktas vērienīgas kalpošanas. Šis evaņģēliskais nemiers un Angļu–Amerikas misijas finansiālais atbalsts bija veids, kā attīstīt sociālo darbu un diakonijas kalpošanu, kas nodrošināja cilvēkiem izpratni un praktisko virzību uz cienīgu dzīvi. Tā veidojās cietumu kalpošana, pēc ieslodzījuma izciešanas patversme “Ceriņas oāze”, veco ļaužu pansionāts “Saulriets” un citi, bērnu un jauniešu orķestris – muzikālās izglītības veicināšanas un brīvā laika pavadīšanas iespēja, bāreņu patversmes, garīgās izglītības iestāde un evaņģēlizācijas/misijas skola. Kā arī tiek veikta Latgales misija un sociālais darbs šajā reģionā.<sup>55</sup>

Pētījums atklāj, ka tieši V. Fetlers bija Ksvikas kustības ideju sludinātājs Latvijas baptistiem. Bīskapa Jāņa Tervita vēstures faktu mozaikā par Latvijas baptistiem minēts, ka V. Fetlers un OBDS<sup>56</sup> ir veikuši aktīvus evaņģēlizācijas darbus ārpus dievnamiem. Tie ir bijuši gan Bībeles gājieni, gan dažādas brīvdabas sapulces, kurās iesaistījušies ne tikai baptistu mācītāji, bet arī metodistu mācītāji, biedrības “Zilais Krusts” mācītāji un darbinieki. Šis viss tiek veidots un attīstīts tieši lielajos pārmaiņu, depresijas un garīgā pagrimuma laikos pirms Latvijas valsts dibināšanas. Svētbijības izpausmes un bailes<sup>57</sup>,

---

53 Džons Fetlers, op. cit., 135–171; autoru kolektīvs, *Istorija evaņģēliskih hristian-baptistov* (Vissavienības Evaņģēlisko kristiešu-baptistu padome, Maskava, 1989), 550.

54 James A. Stewart, op. cit., 126–147.

55 Autoru kolektīvs, *Istorija evaņģēl'skih hristian-baptistov*, 550.

56 Otrā baptistu draudžu savienība.

57 “Uzmanies no jebkāda grēka, ko pat nezinot vari izdarīt!” – uzsvārs uz cilvēka svētumu un šķīstību.

kas ir pārmantotas no romantisma laika ietekmes, un mistiskā nezināmā<sup>58</sup> akcents ir padidījis Kesvikas kustības attīstību pasaulē un arī Latvijā periodā no 1910. gada līdz 1934. gadam.<sup>59</sup>

Salīdzinot V. Fetlera un Č. H. Sperdžena atziņas, var atklāt, ka ne visi Sperdžena uzskati bija pieņemami Fetleram, bet sava izteikta līdzība ir. Tādējādi nākas secināt, ka savā kalpošanas darbībā V. Fetlers ir atdarinājis Č. H. Sperdžena rīcību un papildinājis to ar Kesvikas kustības teoloģisko domu un sludināto vēsti.

Kesvikas kustības ietekmēta, savu ceļu no Latvijas baptistu aprindām uzsāk Vasarsvētku kustība. Tā gūst panākumus gan Igaunijā, gan tepat vietējā mērogā. Šī kustība nāk ar “plašu Svētā Gara dāvanu piedāvājuma spektru” pravietojumiem, atklāsmēm un citkārt pat ar emocionālas vardarbības izpausmēm – kā tiesāšanu un nosodījumu pret tiem, kuriem nav šādas Gara dāvanas.<sup>60</sup> Nav tā, ka par Svēto Garu un Viņa dāvanām nebūtu runāts iepriekš, taču tas šobrīd tiek izcelts pavisam citā līmenī un papildināts ar romantisma laikmeta poētiskajām izteiksmēm. Dažu gadu laikā aktīvajā Kesvikas kustībā veidojās šķelšanās starp OBDS un Kesvikas kustības aktīvistiem, kas sadalās baptistu ticības piederīgajos un Vasarsvētku kustības aktīvistos, kurus vada J. Bormanis un viņa līdzgaitnieki. Tā 1931. gadā J. Bormanis nodibina un vada pentakostu draudzi Rīgā “Vasarsvētku blāzma”<sup>61</sup>.

## Nobeigums

Kesvikas kustība ļoti polarizē baptistu draudzēs esošos lajus un arī kalpojošos mācītājus, jo nav vienotas nostājas par vai pret, bet ar savu sludināto vēstījumu un romantisma laikmeta poētisko metaforu lietošanu hermeneitikā tā nereti izpelnās kritiku vai vismaz lokālas apoloģijas no draudzēm vai pat draudžu apvienībām. Tā kā LBDS draudzēm nav bijis izplatīts viens konkrēts Kesvikas kustības iztīrājums, lietošu Latvijas Septītās dienas adventistu baznīcas teikto: “Visprecīzāk šo pilnības mācības teoloģiju pamato Dž. Veslija skaidrojums par pilnību, ko savā uzskatu pamatojumā ir aizguvusi arī Kesvikas kustība: 1. Pilnība ir Dieva mīlestība, kas pārvalda cilvēka sirdi un dzīvi. 2. Cilvēka pilnība nav absolūta. Pilnīgie nekad nav tik pilnīgi, ka tiem vairs nebūtu izaugsmes iespējas. Un pilnīgie nekad nav tik pilnīgi, ka tiem nedraudētu briesmas krist no pilnības stāvokļa. Veslija teoloģija par pilnību ir cieši saistīta ar viņa izpratni par grēku, ko viņš apraksta relatīvā un absolūtā nozīmē. Relatīvā ziņā grēks ir apzināta atšķiršanās no Dieva, un šajā ziņā cilvēks var būt

---

58 Svētā Gara akcentēšana un teoloģiskā mācība par nepieciešamību ikdienišķi piepildīties ar Svēto Garu un to panākt, veicot zināmas garīgās prakses.

59 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture*, 304.

60 Obligāta zīme Svētā Gara kristībai ir glosolālīja.

61 *Blāzma* 1 (1930), 23.

pilnīgs, dzīvojot nepārtrauktās mīlestības attiecībās ar Dievu. Bet absolūtā nozīmē grēks ir Dieva likuma pārkāpšana, un neviens cilvēks nespēj būt pilnīgs attiecībā uz dzīvi absolūtā paklausībā Dieva likumam. 3. Pilnība nozīmē ne tikai grēka apspiešanu, bet gan tā pilnīgu izdeldēšanu no cilvēka dvēseles. Grēkam jātiek izdeldētam pirms cilvēka dvēsele satiekas ar savu Radītāju tiesā. Un tā kā cilvēks satiekas ar savu Radītāju nāves brīdī, kad dvēsele atstāj miesu, tad cilvēkam nāves brīdī jābūt brīvam no grēka vismaz dvēselē, ja ne rīcībā.”<sup>62</sup>

Pētot mācītāja Viljama Fetlera darbu un atziņas, kā evaņģelikālis un aktīvs mācītājs viņš izpilda savu izvirzīto mērķi Latvijā un ārpus Latvijas robežām. Viņš iesaista evaņģelikālās aktivitātēs draudžu pārstāvjus un lajus, taču līdztekus arī sašķeļ sabiedrību – tajos, kas ir dedzīgi, jeb, kā viņš pats lieto izteiksmi, “SvētGarnieki”<sup>63</sup>, un tajos, kas nav tik dedzīgi un nav izpratuši šo piepildīšanos ar Svēto Garu. Šāda rīcība polarizē sabiedrību, un tā ir tiesājoša, arī ar negatīvu ietekmi uz Latvijas baptismsu. Ir bijuši mēģinājumi to izprast un “samierināt puses”, taču tas bijis kā negatīvs ietekmes aspekts līdz pat šodienai.

Pētījums liecina, ka tieši Viljama Fetlera eklektiskā personība un dažādie sakari ar citādi domājošiem mācītājiem radīja iespēju Latvijas baptistiem piedzīvot šo Otrās lielās atmodas izpausmi. Kā iepriekš esmu minējis, šādu atmodu bija iespējams piedzīvot, jo aktīvo darbu veica depresijā un atkarībās grimstoši, nehigiēniskos apstākļos mītoši cilvēki. Šādos cilvēkos salīdzinoši ātrāk iespējams redzēt izmaiņas un tās izcelt kā piemēru apkārtējiem. Šī atmoda nesniedza prognozēto rezultātu ilgtermiņā, bet polarizēja baptistu sabiedrību, kā rezultātā veidojās otrā baptistu savienība. Arī šajā savienībā nebija pilnīgas un izteiktas vienprātības, jo pati OBDS<sup>64</sup> nebija vienota Bībeles hermeneitikā, savukārt LBDS nespēja atspēkot Kesvikas kustību, ieturot baptistiem raksturīgo atziņas/apziņas brīvību un draudžu autonomiju.

Izvēlos nekritizēt Kesvikas kustības darbību Latvijā, bet akcentēt tās pozitīvo pie nesumu. Šajā periodā tiek nostiprinātas sociālā darba aktivitātes: bāreņu patversmes, senioru nami, rehabilitācijas centri atkarīgajiem, veidotas jaunas draudzes un celti dievnamī. Sociālās aktivitātes un diakonija ir kā pielikums šim atmodas ceļam, kas nav klasificējams kā viena romantisma ietekme, par kuru tik ļoti aktīvi V. Fetlers bija iestājies

---

62 Pieejams: <https://adventisti.lv/files/Adventes-vestis/pdf/Adventes-vestis-2014-11.pdf> (skatīts 20.07.2023.).

63 James A. Stewart, op. cit., 112, 118, 147.

64 Pastāv no 1926. līdz 1934. gadam. OBDS pārstāvji uzskatīja, ka draudzēm ir jābūt bez centralizētas vadības hierarhijas un uzspiestas centralizētas teoloģijas izpratnes. Savukārt LBDS pārstāvji aizrādīja un nepiekrita pārlieku izteiktai Kesvikas kustības teoloģijas akcentēšanai OBDS draudzēs un pentakostisma uzsvaram.

Jānis Laudams u. c. *Paskaidrojumi baptistu draudžu locekļiem Savienības padomes sūdzības lietā* (Rīga: Derīgu rakstu apgāds, 1926), 10–15.

un aicinājis Latvijas baptistu sabiedrību caur Kesvikas kustību. Šī kustība ar savu teoloģisko uzsvāru kopumu piedāvā cilvēkiem izmainītas dzīves vērtību, bet, lai to iegūtu, kustības aktīvistiem nepietiek tikai ar verbālo sludināšanu, un šeit savu vietu rod īpaši mīlestības un žēlsirdības praktizēšana.

Vēlos uzsvērt, ka Kesvikas kustības romantisma poētismā veidotais Bībeles hermeneitikas izklāsts ir novērtēts pozitīvi, taču vienlaikus neskaidrā un vājā Bībelē un zinātnē balstītā faktoloģija radījusi labvēlīgu vidi tādiem sekotājiem, kas nekritiski tiesā citādus idejiskus un akadēmiskus pētījumus.

Pamatā visam labi iesāktajam un bēdīgi turpinātajam darbam ir vāja un akadēmiski nepamatota teoloģija un hermeneitika, kas iesaistītos veido par jūsmotājiem un mācītājus par celsmes sludinātājiem, bet ne akadēmiski izglītotiem teoloģijas skolotājiem.

Latvijas baptisti ir izvairījušies kritizēt Kesvikas kustības ietekmi uz LBDS aprindām, bet, kā jau minēju, pētījums atklāj gan labu, gan mulsinošu un pat nevēlamu ietekmi uz LBDS draudzēm.

Vēl ir jāmin, ka Kesvikas kustības un Otrās lielās atmodas kritika nav tikai lokāla, bet arī starptautiska, un ar tās saturu ikviens interesents var iepazīties Akadijas Universitātes (*Acadia University*, Kanāda) profesora Viljama Henrija Breknija (*William Henry Brackney*) pētījumos.<sup>65</sup>

Gan negatīvajai, gan pozitīvajai ietekmei ir pamatoti argumenti, tomēr pastāv iemesls uzskatīt, ka Kesvikas kustības ietekme uz Latvijas baptistu draudzēm ir sastopama vēl šodien, un tieši tāpat ir sastopama arī centralizētās varas pozīcija. Apkopojot pētījuma materiālus un salīdzinot tos ar mūsdienu tendencēm, ir jāsecina, ka nenotiek vēstures restaurēšana un labo prakšu saglabāšana, un destruktīvo prakšu nelietošana ikdienas pastorālajā kalpošanā. Tāpat notiek noslāņošanās un tiesāšana, nosodīšana, kas neveicina vienprātību un savstarpēju cieņu, sadarbību un bibliskās mācības galveno aicinājumu "Dzīvojiet mīlestībā"<sup>66</sup>.

## Summary

### Influence of the Keswick Movement in Latvia from 1906 to 1934

The study is dedicated to the Keswick movement and the means whereby it manifested itself in the world when it began, as well as the strong influence it attained from the poetics of the Romantic era. This poeticism was also used as an aid to biblical hermeneutics, compiling the events of the Old Testament in close connection with the message of the New Testament and the life of Jesus.

---

<sup>65</sup> William H. Brackney, op. cit., 235–243.

<sup>66</sup> Ef 5:2, 2. Jņ 1:6.

The research reveals the involvement of several persons in proceedings of Latvian Baptist churches, for example, I. B. Kargel's life course and influence in Latvia, as well as the impact brought by Pastor W. Fetler.

The study introduces the reader to the hermeneutics of the past and its influence on the events within the period from 1906 to 1934.

The author of the current article refrains from criticizing the activities of the Keswick movement in Latvia, instead aiming to emphasize its positive aspects. The adherents' social work activities included forming of orphanages, senior citizens' homes, addiction rehabilitation homes, new congregations where formed, as well as building churches. Social activities and deacon care served as an appendix to this "path of awakening", which could be classified as one of the influences of romanticism, which W. Fetler advocated so fervently, and called upon the Latvian Baptist community through the Keswick movement. This movement, through its theological emphasis, offered people the value of a changed life. However, to attain it, verbal preaching alone was not sufficient for the movement's activists, and here the practice of love and mercy took its place.

The author would like to emphasize that the Keswick movement's presentation of biblical hermeneutics, shaped by romantic poetics, has created its own positive accent, whilst the unclear and weak factology based on the Bible and science has provided a favorable environment for followers to develop into acolytes who uncritically judge other ideas and academic research.

At the heart of everything that has been well started and continued inopportunately, are weak and academically unfounded theology and hermeneutics, which make those involved into enthusiasts, and pastors – into preachers of the gospel, instead of academically grounded teachers of theology.

Latvian Baptists have avoided criticizing the influence of the Keswick movement in LBDS circles, but, as the author already mentioned, the study reveals both a good influence, as well as a confusing and even harmful impact on LBDS congregations.

**Keywords:** Vladimir Molchanov, Wiliam Fetler, Charles Finney, Ivan Cargel, Second revival, Pentecostal movement, The Higher Life movement, deeper Christian life, the Keswick movement or Keswickianism, The Latvian Baptist Union



© 2025, Uģis Pallo, 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.*, Faculty of Theology, University of Tartu

## INDREK PEKKO

*Prof. Dr.*, Head of Department of Practical Theology & Mission Studies  
Faculty of Theology, University of Pretoria  
Researcher on Spirituality at Department of Theology, University of Latvia

## CHRISTO LOMBAARD

### RETURN TO DENOMINATIONS IN THE BALTICS, POST-COMMUNISM? OBSERVATIONS AND DEMOGRAPHIC TRENDS IN DISCUSSION, WITH LUTHERAN CHURCHES AS CASE STUDY<sup>1</sup>

In this contribution, the authors do four things. In the first part, after preparatory methodological considerations, the second author summarises observations on developments in Christianity post-Communism across the Baltics. In the second part, the authors give a research overview of extant pertinent literature on demographic and related studies on this period and region. In part three, the main segment of this contribution, the first author analyses, from these more general overviews, changes in recent Lutheran ecclesiology in these regions. In the closing

---

<sup>1</sup> This contribution is a further development of a paper presented at the International Sociological Association's RC22 (Sociology of Religion working group) conference "Religion, politics and uncertainty: shifting boundaries" in Vilnius, Lithuania, November 2021.

section, the impressions gained in the first two sections are weighed by the authors in the light of the earlier parts of this contribution.

**Keywords:** religious affiliation, ecclesial orientation, Baltic church denominations

## Methodology and provenance (Lombaard)

Two thematically connected academic contributions, both reflecting on the respective doctoral study processes of the authors, though in other respects not directly related (Rabe<sup>2</sup> in Africa and Breen<sup>3</sup> in Australia), considered

the role of social scientific researchers as insiders or outsiders to their subject matter. Insights from these two publications, and those reflected in a growing number of other publications in their historical wake, broadly steer what follows below. Namely: the authors of the present contribution are I. Pekko, an Estonian theologian; born, raised and educated in the northern-most of the three Baltic countries, thus representing, in most respects, the perspectives of an “insider” to this formally North-European, colloquially East-European region; and C. J. S. Lombaard, a South African theologian and humanities scholar; born, raised and educated in the southern-most country of the African continent, thus representing, in most respects, the perspectives of an “outsider” to this European region. The distinction between these two possible positionings of a social scientific researcher – as insiders or outsiders to our Baltic socio-geographic subject matter considered here – is relatively simple, but not uncontested. This distinction does, however, stand over against the earlier (and in limited academic circles still active) Modernist position that had formerly accompanied social scientific research (which felt itself, in a sense, perhaps inferior to, or under threat from, or simply strove to be on a par with, the methodologies of the natural sciences), which had metamorphosed into, *inter alia*, the ideals of objectivity, specifically in order to help ascertain scientific validity in the social sciences. In a more covert, implied manner, this insider-outsider distinction can also be placed over against the strongly interpretivist scholarly tradition that had accompanied Postmodernism, which tended to found validity most strongly on the theoretical paradigm of the scholar/s involved. Meanwhile, neither of these positions in their extreme forms offer us enough on the dialogical process<sup>4</sup>

---

2 Maria Rabe, “Are you out when you are not in? Revisiting ‘insiders’ and ‘outsiders’ as social researchers,” *African Sociological Review* 7/2 (2003): 149–161.

3 Lauren Breen, “The researcher ‘in the middle’: Negotiating the insider/outsider dichotomy,” *The Australian Community Psychologist* 19/1 (2007): 163–174.

4 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1975); Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927).

involved in trying to understand our “world”<sup>5</sup> – be that the natural/physical, the social or the metaphysical aspects of it.

It has to be acknowledged that, inescapably, all understanding is paradigmatically grounded.<sup>6</sup> Yet, aware as we as scholars may be of our theoretical placements, it is indeed not *only* our own understanding that we study, as a kind of eternal navel gazing. We usually, primarily (with the exception of hermeneuticists, though only when viewed in a certain way, who strive to understand understanding), attempt to understand something “out there” – “reality”, as it were (subtly yet critically conceived, in the line of e.g. Hammersley 1992<sup>7</sup> and Bhaskar 1997;<sup>8</sup> not in any naïve, pre-critical, non-mediated sense). This kind of scholarship requires analytical, dialogical engagement<sup>9</sup> between scholars and their subject matter, as contingent as each of these entities are, and mutually amongst scholars.

Part of this contingency is the placement of researcher in relation to subject matter: up-close and personal, or more distanced and hence in some respects disinterested (which is not to be confused with “uninterested”, which confusion often occurs in popular discourse) or in a sense detached. Hence, “insider-researchers are those who chose to study a group to which they belong, while outsider-researchers do not belong to the group under study,”<sup>10</sup> which distinction certainly indicates a continuum,<sup>11</sup> which, moreover, remains fluid.<sup>12</sup> This applies directly to the co-authors of this contribution too, as will become clear immediately below.

Since the beginning of this millennium, I (Lombaard, as the author of this section of the current contribution, and the second author of the contribution as a whole) had the occasion to travel the Baltics ever more frequently for academic purposes: guest lectureships, conferences and research projects; spending time, including return visits, at almost all of the main academic centra of the Baltic countries. The results include, at present, an academic relationship with LCC International University in Klaipeda,

---

5 Cf. Christoffel Lombaard, “To Understand – The Purpose of Research and of Methodology,” in *Practical Theology and Mission Studies. Understand, contemplate, and do! A South African Perspective*, ed. J. Beukes (Johannesburg: University of Johannesburg Press, 2024), 1–18.

6 As so influentially argued by Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

7 Martyn Hammersley, *What’s wrong with ethnography?* (New York: Routledge, 1992).

8 Roy Bhaskar, *A realist theory of science*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Verso, 1997).

9 Cf. Johannes Froneman and Christoffel Lombaard, “Three broad approaches to the study of religious communication,” *Tydskrif vir Christelike Wetenskap / Journal for Christian Scholarship* 42/3 (2006): 151–158.

10 Lauren Breen, *op. cit.*, 163.

11 *Ibid.*, 170–171.

12 Maria Rabe, *op. cit.*, 150.

Lithuania, that had spanned more than two decades (with the special edition of the journal *Scriptura*, edition 2021/1, as the most recent outcome of this), an annual co-organised exegetical conference, often dual-medium (in-person and online), hosted in Tartu, Estonia (cf. e.g. the special edition of the journal *Usuteaduslik Ajakiri*, edition 2020/77, titled “Job: Intertextually”), a formal relationship established between the Faculty of Theology of the University of Pretoria and the Department of Theology of the University of Latvia, an unfolding Erasmus+ relationship between the Faculty of Theology of the University of Pretoria and Arabic Studies at Tallinn University in Estonia, and, during 2012, a keynote address at a sociology conference in Kaunas, Lithuania. These, as some of the noteworthy cooperative projects, amongst others. Intensive discussions during these years with my various hosts in the three Baltic countries and wide reading about their histories and cultures, were supplemented by informal observations. The latter took the route from casual reflections to, in the present case, this academic contribution, developing from vague initial impressions to collegial conference discussions, to dinner table contentions in order to gauge responses. In time, these ideas led to more careful formulations, later expressed during intellectual conversations.

To formulate “the present case” in such more considered terms, my initial impressions which in time led to this contribution, could be described as follows: In the post-Soviet era religious “scramble” for the Baltics,<sup>13</sup> the initially more North-American originating, more missionary established, more evangelical (in the English rather than the German sense) oriented re/turn to Christianity in parts of the Baltics, where it occurred, began to change after roughly a decade. Where the latter did occur, there was then some drift back to the earlier, pre-Soviet dominant expression of Christianity within particular regions (rather than countries)<sup>14</sup> – that is to say, in two of the three instances. It seemed to me that in formerly Roman Catholic regions, there was at least some movement back to this church tradition; in formerly Russian Orthodox regions, much the same, whereas in regions where the Lutheran tradition had formerly been dominant, the trend seemed to be to remain atheist in orientation. The Lutheran expression of Christianity therefore appeared to be benefitting less than the two more symbolically-inclined expressions of Christianity from this trend to re/turn to Christianity, such as it was.

Vague and insecure as this impression had been, it was also noteworthy to me as a child of the Reformation (even though my church orientation is Calvinist, specifically

---

13 The allusion here is to the title of a famous history of colonising Africa, Thomas Pakenham, *The scramble for Africa* (New York: Avon Books, 1992).

14 Noteworthy was also some small, yet visible (in the news media) “return” to pre-Christian religiosities – a “return”, however, to mostly imagined forms of these expressions of faith, given the paucity of historical sources, hence resulting in syncretistically combined primary, Christian and so-called New Age symbolisms.

South African Dutch Reformed) that, if this observation of trends would be valid, these two more symbolically rich church traditions were in some important sense more resilient than the symbolically more sparse, intellectually more austere Reformation tradition, namely, in bestriding half a century of official Soviet atheism (mid-20<sup>th</sup> century). Given my research interest in Christian spirituality (the latter not in the popular sense of superficial and individualistic *bricolage* meaning-making<sup>15</sup> but as an academic inclination to understand what the key experiences of religious meaning entail<sup>16</sup>), this insight, if valid, could be instructive to characterising in greater depth these streams of Christianity<sup>17</sup> with legitimacy.

For understanding both matters – trends of Baltic religiosity and denominational resilience in coping in politically adverse conditions – this informal observation of mine would be beneficial. That is, given the *if* question: *if* this observation had indeed been accurate. Therefore, not to beg the question, the matter has to be interrogated from another academic angle too: can this casually (non-formally) obtained sense of mine be borne out by the more rigorous demographic analyses of religiosity during this period in the Baltic countries?

To this end, three matters are undertaken below. First, a brief review of the relevant literature is given. On this follows the more demographic analysis, to ascertain to which extent, or not, the observations explained above are borne out. Then, in the closing section, a critical stance is taken on that observation, in order to conclude whether there is any validity in it at all.

Whichever conclusion is reached in this regard, would be valuable to a certain degree only or perhaps more substantively, either by affirming the informal sense gained or by placing that observation in the heuristically useful category of “fruchtbare Mißverständnisse,”<sup>18</sup> as we grow to fuller understanding of Baltic religiosities and of church spiritualities in their relationship to pressing political circumstances.

---

15 Cf. Christoffel Lombaard, “Discernment and Biblical Spirituality – an application: Discernment in the milieu and wake of Nehemiah 8,” *Journal for the Study of Religion* 28/1 (2015): 81–99.

16 Cf. Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, patronen* (Gent: Carmelitana, 2000, as the most important publication in this regard).

17 Cf. Dionne Crafford and Gustav Gous, eds., *Een liggaam, baie lede. Die ekumeniese roeping van die kerk in Suid-Afrika en wêreldwyd* (Pretoria: Verba Vitae, 1993).

18 In another context, Rudolf Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 226.

**Comments on  
the relevant literature**  
(Pekko & Lombaard)

The question, how different denominations have related to this overall post-communist religious situation, is not new or unique – there are already many observations and remarks about this issue from different researchers, mainly in the field of sociology of religion<sup>19</sup> and in the context of the secularisation thesis. However, this question has not been compared and analysed in the concrete context of the three Baltic states as is undertaken here.

From the perspective of sociology of religion, the general conclusion supported by contemporary church history is, indeed, that the Roman Catholic church, as well as different Orthodox churches, have somehow survived the communist and predominantly atheist regimes and ideologies in Eastern and Central Europe better.<sup>20</sup> What are the reasons for these different adaptations of traditional denominations? Also, is the situation in the Baltics related to these wider trends in Central and Eastern Europe, as referred by different researchers?

The relevant literature on these questions leads to four main aspects from which the differences between denominations during and after the socialist period may be described. These are historical, theological, political and national aspects.

Then, how do these aspects play out in the current contexts of the Baltic region?

Towards these ends, a short overview is required of the Baltic religious situation in general, and then more precisely from the perspective of Lutheran churches. The latter stronger focus is both because of the exception of the trend just mentioned in formerly Lutheran regions, and is also a function of the church background of the first author of this contribution (an aspect of the “insider”-status indicated above).

---

19 Detlef Pollack, ed., *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization* (Farnham, Burlington: Ashgate, 2012); Miklós Tomka, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. Religion and Society. Vol. 47, eds. Gustavo Benavides et al. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011); Loek Halman and Ole Eijs, eds., *Religion in Secularizing Society. The Europeans' Religion at the End of the 20<sup>th</sup> Century* (Leiden, Boston: Brill, 2003).

20 Gert Pickel, “Religiosity and Bonding to the Church in East Germany in Eastern European Comparison – is East Germany Following a Special Path?” in *Transformations of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010*, eds. Gert Pickel and Kornelia Sammet (Wiesbaden: Springer VS, 2012), 149; Miklós Tomka, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Religion and Society. Vol. 47, eds. Gustavo Benavides et al. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, 211, 223; Gert Pickel et al., “Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results” in *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization*, ed. Detlef Pollack (Farnham, Burlington: Ashgate, 2012), 248.

## **Baltic trends in Lutheran adherence, post-Communism (Pekko)**

The three small Baltic countries – Estonia, Latvia and Lithuania – are geographically located in the North-Eastern part of the continent of Europe, yet are historically and politically regarded as part of Eastern Europe. Although together forming one geographical and, in some senses, historic Baltic region,<sup>21</sup> each country and nation in reality shows a rather different character. The languages, cultures, religious expressions and, unexpectedly, most of the history, is quite distinct,<sup>22</sup> even when they intertwine. The situation of Christianity is interesting and notable, as well: the region has for centuries been a border between Western and Eastern Christianity, but also a dividing line between Catholic and Protestant traditions.

In more current times, according to the demographic data from 2018 of the influential and highly-regarded Pew Research Center, the religious landscape in the Baltics is, as follows:<sup>23</sup>

- Lithuania is at present overwhelmingly Christian (93%), with three-quarters of its adults identifying as Catholic;
- The adult population of Latvia also is mostly Christian, though not as pronouncedly (77%), and with the share of Catholics in the country being significantly smaller (23%). Substantial portions of Latvia's population are Orthodox Christians (31%) or Lutherans (19%).
- By contrast, only about half of Estonians identify as Christian (51%), and only 1% of the country's adults say they are Catholic. As with Latvia, numerous Estonians are Orthodox (25% of the population) or Lutheran (20% of the population). Most other Estonians (45%) – and about one-in-five Latvians (21%) – are religiously unaffiliated, which refers to those who identify as atheist, agnostic or “nothing in particular”.

This data is indicated by the Pew Research Center (2018) in their graph (Picture 1).

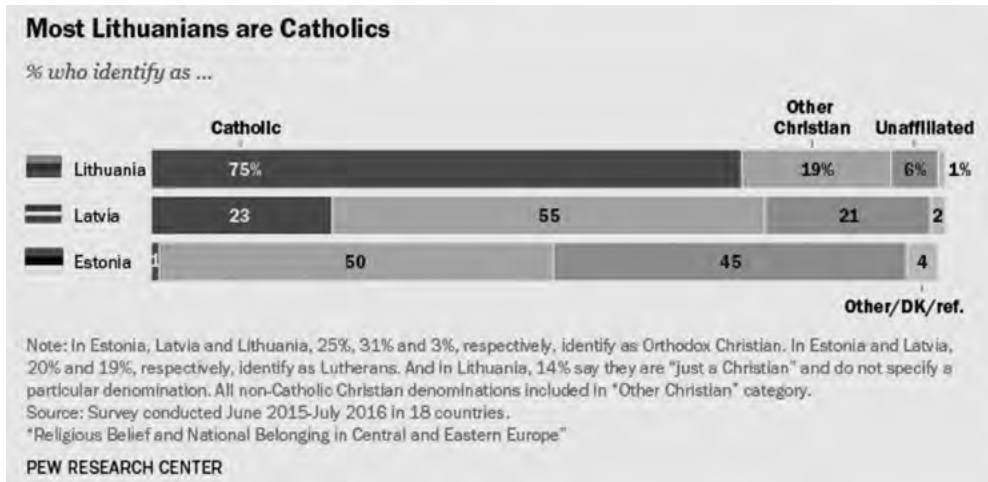
Certainly, the situation of each of the three Baltic Lutheran churches is also quite different, from the number of congregations and level of adherence to their importance and influence on larger society. The largest Lutheran church in the Baltic states is the Latvian Evangelical Lutheran Church (LELC), with 293 congregations and nearly

---

21 Cf. e.g. Andres Kasekamp, *A history of the Baltic states*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Palgrave, 2018).

22 Cf. e.g. Alan Murray, ed., *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Routledge, 2020).

23 Jonathan Evans, “Pope Francis to visit the three Baltic countries – only one of which is majority Catholic,” *Pew Research Center*, 21 September 2018, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/09/21/pope-francis-to-visit-the-three-baltic-countries-only-one-of-which-is-majority-catholic/> (accessed Jul. 6, 2025).



Picture 1

250 000<sup>24</sup> members. This is followed by the Estonian Evangelical Lutheran Church (EELC), with an estimated 150 000 members and 170 congregations, and the smallest is the Evangelical Lutheran Church in Lithuania (ELCL), with only 19 000 members in 52 congregations.

This may be presented in a chart, as follows:<sup>25</sup>

<b>Estonian Evangelical Lutheran Church (EELC)</b> <i>Eesti Evangeelne Luterlik Kirik</i>	<b>Latvian Evangelical Lutheran Church (LELC)</b> <i>Latvijas Evaņģēliski Luteriskā Baznīca</i>	<b>Evangelical Lutheran Church in Lithuania (ELCL)</b> <i>Lietuvos Evangelikų Liuteronų Bažnyčia</i>
170 congregations	293 congregations	52 congregations
228 pastors (incl. 8 bishops, 41 deacons)	136 pastors (incl. 4 bishops), 86 preachers/evangelists	30 pastors (incl. 1 bishop, 2 deacons)
Estimated baptised members: 150 000	Estimated baptised members: 250 000	Estimated baptised members: 19 000

<sup>24</sup> The reported numbers of reported Lutheran memberships can be very different, varying to a surprisingly great extent. In the Latvian case, the numbers range from 250 000 to even 700 000; in Estonia, from 100 000 to 250 000. Such variations are the function of how data had been collected. As former Estonian archbishop Andres Pöder once commented on the General Synod of the EELC: only God knows exactly how many baptised Lutherans there are... (*EELK 27. Kirikukogu 4. istungjärgu protokoll*, Rapla, 25.04.2007, archives of the EELC Consistory).

<sup>25</sup> Data collected from the official websites of churches.

Generally, after the Soviet occupation, the recent history of these Lutheran churches has been quite similar, although, on the other hand, some choices have been made quite differently after regaining independence in the beginning of the 1990s. For example, Jānis Vanags, who was elected archbishop of the Latvian Lutheran church in 1993, has since then steered his church firmly onto a theologically conservative course, the most vivid example being the suspension of the ordination of women, which has brought tension with liberal Western European churches and church associations.<sup>26</sup> Similar developments occurred in Lithuania; in the Estonian church, the directions towards related theological and ethical conservatisms started much later, in the middle of the first decade of this century.<sup>27</sup>

Some shared key characteristics of these trends include declining church memberships, financial issues, complicated relations between the church and the state and, last but not least, trends and developments towards theological and ethical conservatism.<sup>28</sup>

## Comparison, different aspects

### Historical aspect

Taking a closer look at these aspects that have influenced the religious landscape of three Baltic countries, it makes sense to start with historical characteristics.

Reflecting historical circumstances, before Soviet times Lithuania had been Catholic; Latvia had a Catholic Southern and Lutheran Northern part; Estonia was mostly Lutheran. All three countries also had a notable Orthodox influence.<sup>29</sup>

In this respect, the Lithuanian religious landscape had a more Central European “face”, given its close relations with strongly Catholic Poland. Estonia, on its part, had greater German and Scandinavian influences, which also brought along a Protestant (specifically Lutheran) preponderance. In this regard, Latvia found itself in something of a middle position. Although culturally slightly more similar and closer to Estonia, it

---

26 Cf. Mikko Ketola, “The Baltic Churches and the Challenges of the Post-Communist World,” *International Journal for the Study of the Christian Church* 9/3 (August 2009): 225–239; Riho Altnurme, “Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Estland, Lettland und Litauen” in *Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, eds. Peter Maser and Jens Holger Schjöring (Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2003), 63–75.

27 Kalle Kuusniemi, *The Voice of Confessionalism and Inter-Lutheran Relations. The Influence of the Missouri Synod in the Baltic and Ingrian Lutheran Churches, 1991–2001* (Helsinki: Unigrafia Oy, 2015).

28 Indrek Pekko, *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik aastatel 1991–2015 – muutused, identiteet ja teoloogilised hoiakud* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2024).

29 Mikko Ketola, op. cit., 226; Riho Altnurme, op. cit., 63.

is linguistically much closer to Lithuania. Russian influence, which deepened again with the beginning of Soviet era in the 1940s, is stronger there, in Latvia, and in Estonia, than was the case in Lithuania; this is reflected in the demographic composition and hence, as a corollary, also in the presence of the Russian Orthodox church.

Estonia and Latvia have quite similar proportions in ethnic groups – around two-thirds of the population (more than 60%) are Estonians *resp.* Latvians, with one-third Russian-speaking; apart from the latter group, there are also minorities of Ukrainians and Belarussians. Lithuania is different here again, the majority of the population being Lithuanian (84%), and with as largest minority groups, Poles and Russians, both constituting around 5–6% of the Lithuanian population.<sup>30</sup>

The mid-20<sup>th</sup> century Soviet regime did not change only the demographic composition, but also the religious scene of this area. Soviet ideology was strictly against Christian theology and hence, against the churches: strong atheist propaganda and social engineering methods were employed for almost 50 years (which translates to two to three generations), in order to combat any religious idea and movement in each of these countries. By such tactics, the Soviets succeeded particularly against Protestant churches, as it is also notable in former Eastern Germany and the Czech Republic.

To analyse why it is so, further enquiry into the theological, political and national dimensions is required.

### Theological aspects

As Protestant churches become more secular, it is also clear that they can be very different from each other. Protestant churches have gone through different historical developments; they vary in moral and ethical values, liturgical aspects, understanding of ecclesiology and of church-state relations. The face of the Lutheran church can therefore be very diverse worldwide. Thus, unlike the Roman Catholic Church, Lutheranism is not a single entity. It is organised in autonomous regional or national churches,<sup>31</sup> and even then, there can often be diversities within one church body itself.

As an instance to illustrate this, the Estonian Lutheran church has also seen many changes, including different ideologies, since the 16<sup>th</sup> century. Christian Estonia is theologically located between two major Lutheran traditions – the German and Scandinavian Lutheranism, which offer theological nuances that are different in various respects. These two traditions have exerted often unnoticed, whilst, nevertheless, still important influences on today's EELC. Scandinavian Lutheran churches (the biggest one is the Church of Sweden with 5.4 million members) differ from German

---

30 Based on recent official statistics from each of these countries.

31 Hans J. Hillebrand, "Lutheranism," *Britannica*, Last Updated: 11 June 2025, <https://www.britannica.com/topic/Lutheranism/History> (accessed Jul. 6, 2025).

Lutheran churches (the biggest such German body is the Evangelical-Lutheran Church of Hanover with 2.4 million members), because they have a more traditional state-church model. Consequently, the Scandinavian Lutheran churches have a strong connection with the state and retain a privileged position among other churches and religious institutions.<sup>32</sup> Liturgically, the Scandinavian churches also have more high church traditions. However, although they are a strong part of the national identities amongst the Scandinavian peoples, that does not mean that they do not have problems with secularisation.<sup>33</sup>

This theological aspect is supported by the classical thesis of secularisation, that secularisation and low religiosity are in general associated with Protestantism, especially with Lutheranism. Over against the atheistic ideology of the Soviet regime, it is interesting that secularisation has been stronger also in the Protestant churches of Western Europe and in Scandinavia. Indeed, if we compare the religious situation of European countries considering their respective Protestant, Catholic or Orthodox backgrounds, it soon transpires that these so-called Protestant countries have a higher level of secularisation.<sup>34</sup> This finds expression most clearly in the decreasing memberships and thus – the accordingly diminishing importance of those churches in their societies. This is particularly the case in Estonia, where the markedly low statistical parameters of religiosity are often used as an example of the high level of secularisation in this country. Of course, here it is important not to forget the different meanings and definitions of secularisation, as we know that there are different approaches, understandings and theories, which can also be contradictory of one another.<sup>35</sup>

Thus, generally, when speaking of secularisation in Estonia, organisational and institutional secularisation are thought of. Institutional religion is significantly losing its importance. The parameters have been low during the whole of the 20<sup>th</sup> century,

---

32 Eric Lund, “Lutheranism, Scandinavia” in *The Encyclopedia of Protestantism*. Volume 3, L–R, ed. Hans J. Hillerbrand (New York, London: Routledge, 2004), 1205–1212.

33 Grace Davie, “Vicarious religion: A methodological challenge” in *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, ed. N. T. Ammerman (Oxford: Oxford University Press, 2007), 25.

34 Alar Kilp, *Church authority in society, culture and politics after Communism* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2012); Gert Pickel et al., “Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results” in *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization*, ed. Detlef Pollack (Farnham, Burlington: Ashgate, 2012), 248–249.

35 Detlef Pollack et al., “Church and Religion in the Enlarged Europe: Analyses of the Social Significance of Religion in East and West” in *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization*, ed. Detlef Pollack (Farnham, Burlington: Ashgate, 2012), 2–5.

but the most recent decades have shown this clearly as a continuing trend. There are many surveys and studies that deal with this phenomenon.<sup>36</sup>

To put this matter simply: Catholic and Orthodox churches seem to have something which is more attractive to people nowadays. What could it be? Why is it so? There are many reasons, which can be very complex, but the general view is that it may just be the end of the Protestant era, as the German-American theologian Paul Tillich foresaw already shortly after World War II.<sup>37</sup> This means that, although modern “Western” culture and economics are based on the results of the Reformation (in the classic analysis by Max Weber), many tasks of the earlier church (education, healthcare, etc.) have become independent and secular, now regulated by state organisations and institutions other than the church. In countries that are historically Catholic or Orthodox, church affiliation has, however, maintained its position as a cultural norm. Notably in Protestant societies, secularisation, as well as the processes of religious individualisation have developed much more markedly.<sup>38</sup>

Estonian political scientist Alar Kilp beneficially summarised these specific differences, as follows: Lutheranism is a form of an individualised Christianity and, hence, is based more on individuals’ beliefs than on collective religious practices. It means at once that the social and organisational authority of Lutheran churches over its members is weaker. Whereas in the Communist period the inclination was towards weakening the earlier weak bonds between the church and the nation (with Estonia, the Czech Republic and Eastern Germany as the most obvious instances), there was on the other hand a societal dynamic that tended to strengthen such bonds where they had been strong earlier (Croatia, Lithuania, Poland).<sup>39</sup>

Additionally, according to Tomka,<sup>40</sup> another reason can be the conservatism of the Catholic (and this applies also to Orthodox) churches. Closer communal and organisational networks, stronger social control, an anti-individualist reflex, straightforward dogmas and historical resistance to modernisation could retain the respective groups

---

36 One series of sociological surveys “Elust, usust, usuelust” (Life, Faith, Faithlife), has been conducted by the Estonian Church Council every five years since 1995.

37 Paul Tillich, *The Protestant era*, trans. JL Adams, (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

38 Detlef Pollack, ed., *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization and pluralization* (Farnham, Burlington: Ashgate, 2012).

39 Alar Kilp, *Church authority in society, culture and politics after Communism* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2012), 27–30.

40 Miklós Tomka, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Religion and Society. Vol. 47, eds. Gustavo Benavides et al. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011), 227.

of Catholic and Orthodox believers better than Protestant churches could, and hence would provide greater stability for the future.

Indeed, as shown by Census figures from 2000–2021, the percentage of Lutherans in Estonia has decreased from 14% in 2000 to 8% by 2021. Along with this, the Estonian Population and Housing Census in 2011 showed that for the first time in the history of the country, the Orthodox Church had more followers (16% of the Estonian population) than did the Lutheran Church. Furthermore, the membership of the Catholic church had remained stable, even slightly growing, although this being a small group in comparison to others – around 1%.<sup>41</sup>

In Latvia, there is also a trend that the Catholic church is constantly growing and the Lutheran church declining,<sup>42</sup> whereas in Lithuania the number of Lutherans has not changed much during the last decades – why the latter is the case, will be explained below.

### National and political aspects

One important matter on why one or the other denomination could be more successful, is the question of identity, especially when faith has had a strong connection with national identity. Religious affiliation tends to remain high in societies where religious and national or ethnic identities have retained close ties, whereas traditional denominations have been declining in societies where these kinds of connections weakened.<sup>43</sup>

Hence, religious identity becomes more important for minorities, and the more likely religion is an important part of national identities. A relevant example is the Russian minorities in the former Soviet countries. Belonging to the Orthodox church is an important part of their identities as Russians, because being a Russian means almost reflexively also being Orthodox, even if at times the involved Christian religiosity and beliefs may not be as substantial as could be expected, with mostly traditions remaining.<sup>44</sup> Similarly, in Orthodox countries, where religion is part of official and/or

---

41 Demographic and ethno-cultural characteristics of the population, Religious Affiliation, *Population and Housing Census 2011*, [https://andmed.stat.ee/en/stat/rahvaloendus\\_\\_rel2011\\_\\_rahvastiku-demograafilised-ja-etno-kultuurilised-naitajad](https://andmed.stat.ee/en/stat/rahvaloendus__rel2011__rahvastiku-demograafilised-ja-etno-kultuurilised-naitajad) (accessed Jul. 6, 2025).

42 Miklós Tomka, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Religion and Society. Vol. 47, eds. Gustavo Benavides et al. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011), 213–214.

43 Ringo Ringvee, “Religion: Not declining but changing. What do the population censuses and surveys say about religion in Estonia?,” *Religion* Vol. 44, No. 3 (2014): 502.

44 Pew Research Center, “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe,” *Pew Research Center*, May 10, 2017, <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> (accessed Jul. 6, 2025).

unofficial national identities, census data suggest that adherence to the traditional church remains high.<sup>45</sup>

Yet, Lutheran identity and national identity have never been very close to one other in the Baltic countries. The connection between national and religious identities is weak, because the Lutheran Church was controlled by the Baltic German gentry up until the early 20<sup>th</sup> century. Hence, the nation-building processes of the 19<sup>th</sup> century took place to a substantive extent apart from the Lutheran Church.<sup>46</sup> Since the national awakenings in the 19<sup>th</sup> century, when the creation of Estonian and Latvian national identities evolved, the Lutheran church as an institute had no particular part in this process, even if there were some active Estonian-origin pastors involved in this movement. The Baltic *Herrenkirche*, which is the German church representing the upper class of the Baltic society, was not as directly interested in supporting local peasants and their movements. This historical situation led to several developments, with the results which can be traced today. Therefore, Protestant Estonians and Latvians have lost their religious identity as an inherent part of being an Estonian or a Latvian, meaning that people are not quite aware of these connections anymore.<sup>47</sup> Estonian identity has been connected more to language than to religion.<sup>48</sup>

This model was different, for instance, in Catholic Lithuania, where the church was involved in national movements from the beginning. Thus, it became possible that being a Lithuanian at the same time also meant being a Catholic. This connection has survived the Soviet period, and the link between these two identities has remained strong until today – although the content of the beliefs may, of course, vary.<sup>49</sup>

Lithuanian Lutherans also have special relations with this question of their identity – historically and even today they are called a “German church”, although its membership is nowadays mostly Lithuanian. Historically, they have also made a strong contribution to Lithuanian culture, for example in the fields of the education system and

---

45 Ringo Ringvee, “Religion: Not declining but changing. What do the population censuses and surveys say about religion in Estonia?” *Religion* Vol. 44, No. 3 (2014): 504.

46 *Ibid.*, 505.

47 Priit Rohtmetts et al., “The Lutheran Church in Estonian Society: The Impact of Secularisation and Religious Change” in *Old Religion, New Spirituality: Implications of Secularisation and Individualisation in Estonia*, ed. Riho Altnurme (Leiden: Brill, 2021), 29–30.

48 Ringo Ringvee, *op. cit.*, 505.

49 Arūnas Streikus, “Christianity in Lithuania: the 20<sup>th</sup> century,” in *Christianity in Lithuania*, eds. Darius Baronas et al. (Aidai: 2002), 158; Milda Alisauskiene, “The Social History of Irreligion in Lithuania (from the 19<sup>th</sup> century to the present): between Marginalization, Monopoly and Disregard?” in *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe*, eds. Tomáš Bubík et al. (London, New York: Routledge, 2020), 155.

the translation of the Bible.<sup>50</sup> As a small denomination in the shade of the larger Roman Catholic church, the Lithuanian Lutheran Church has, not unexpectedly, a different role in Lithuanian society than held by this denomination in Estonia and Latvia.

Societies in which religious and national identities are strongly connected to traditional religious identities, therefore still accounts for the majority position in countries such as illustrated by Lithuania. Similarly, it is in societies that could be labelled as more religiously mixed, such as in Latvia, or where the connection between national or ethnic identity and religion is weak, such as in Estonia, where traditional religious institutions tend to lose their importance.<sup>51</sup> The three Baltic countries therefore offer good examples of these trends within a relatively small geographical area.

Lastly, here, the question remains as to what were the causes of such low religiosity and the insufficient knowledge of religion currently prevalent in Estonia and Latvia? There are, of course, many factors and combinations, which have led to this situation today. Primarily, though, it is a result of historical development, where different anti-religious ideas have been combined, mixing also with the matters of nationality and national identity, creating the present scenarios. Two of the most important factors were the German and Soviet influence, where, interestingly, the Soviet propaganda for decades managed to incorporate the aforementioned anti-German sentiments successfully into the educational system. Hence, active atheistic propaganda and anti-church attitudes from the mid-1940s influenced three generations over almost 50 years. As a result, there remain still strong effects and inevitable results, although the political and educational systems have been different for some 30 years now.

The Lithuanian path was, clearly, different here to the Estonian and Latvian paths, as indicated above.

### **Conclusion: a return to denominations?**

After the collapse of the Soviet regime began a vibrant rush to the churches, the so-called “church boom” or a return to traditional religions in the Baltics; this took place during 1988–1992. This tendency, however, tapered off after a few years, as swiftly as it had started.

There were many different reasons why churches suddenly became popular during that 1988–1992 period:

---

50 Darius Petkūnas, *Resurgence of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania After the Soviet Era* (Macomb, MI: Lutheran Heritage Foundation, 2008), 9; Arūnas Streikus, “The History of Religion in Lithuania since the Nineteenth Century” in *Religious Diversity in Post-Soviet Society: Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*, eds. Milda Ališauskiene and Ingo W. Schröder (Farnham: Ashgate, 2012), 40.

51 Detlef Pollack, ed., op. cit.

- The wish to restore old family traditions;
- Curiosity about religions and churches, because this had been prohibited for some decades and thus religious observance had become a sign of rebelliousness, alternativity and resistance – aspects which were attractive to younger people;
- The activity of churches, specifically their advertisements;
- The sudden collapse of the old worldview and the accompanying poor economic situation (including job losses, for instance), which brought psychological crises to many, so that they sought pastoral help from the churches.

There are reasons, too, why the situation after a few years changed:

- Traditional churches were not ready, nor perhaps able to work with the increase in numbers, resulting in insufficient resources and skills;
- The generation of young people had grown up with atheistic propaganda and were therefore sceptical of religious ideas; however, they had also lost their religious traditions which, in the relatively short time, the churches could not manage to turn around;
- The churches were themselves weakened, and struggled with different crises. Catholic and Orthodox churches seemed to cope with these matters more successfully, and hence were better able to maintain their position in the society.

It also seems that the aspects that have formed the current religious situation in Central and Eastern Europe, are substantively valid in the Baltics too.

**A methodological conclusion and a theological consideration**  
(Lombaard & Pekko)

To conclude this contribution, the question must be posed as to which extent could the initial observations be upheld? That is, related to the initial impetus for this writing, could the observations described by Lombaard in the second part of the opening methodological section to this contribution be borne out by the more demographic analyses

by Pekko in the main part of this article?

To a substantive extent, that has indeed been the case. Although such analyses will invariably dissolve in the complexity of details, which invariably lead to perplexity, when broadly viewed, the initial thesis still holds: that in the three Baltic states, the pre-Soviet era Roman Catholic and Orthodox churches after the Soviet era experienced a period of resurgence in interest, attendance and support. The Protestant (that is, Lutheran) areas, however, did not.

The theological question then remains – specifically, an ecclesiological question: can it, therefore, be deduced that the two more symbolically oriented churches could more resolutely survive a half-century of politically-imposed atheism, than could the more

rationally oriented Protestant church? Moreover, would this, in all probability, be the case, too, if parallel circumstances occurred? On a more international scope: would the implication then be that Roman Catholicism and Orthodoxy are, in their respective expressions of Christianity, better equipped to recover from such socio-religiously difficult circumstances than is Protestantism? Thematically, a more broadly formulated question would be: is the subsequent implication that, compared to the symbolically oriented and, hence, more experientially inclined churches, rationally oriented and hence, in a sense, more clinically inclined churches, do not exhibit the same resilience in the face of adverse circumstances?

To all four questions, the answer is yes. In this, likewise inherent in most of the other factors indicated above, the question presents itself on the longitudinal hardiness of churches in the Protestant tradition, especially under circumstances of oppression. For the two authors here – one Lutheran, and one Calvinist, hence, both children of the Reformation – this is not a comfortable conclusion to reach. There is nothing either theologically or personally self-serving to be had from these deductions. It seems evident that Protestant churches have much to think through; this is the more so the case during our unfolding era, in which experientiality forms such a core part of the sense of validity, or the personal and cultural resonances of all phenomena.

Other aspects that could follow from this contribution include an analysis to explore why the Anglican Church in the United Kingdom is, as the most rational(ist?) church in the Christian fold, at the same time also losing the greatest social traction. Naturally, with evangelical (in the US sense) / Pentecostal / charismatic churches being the denominations of greatest growth at present, a further question is how the above analysis could be related to them. These and associated matters implied by the findings here ought to be further explored.

## **Kopsavilkums**

### **Atgriešanās pie konfesijām Baltijā pēc komunisma ēras? Novērojumi un demogrāfiskās tendences diskusijā, luterāņu baznīcu piemērs**

Šajā rakstā autori apskata pieteikto tēmu četros posmos. Pirmajā daļā tūlīt pēc metodoloģiskiem skaidrojumiem prof. Dr. Lombards (*Lombaard*) apkopo novērojumus par kristietības attīstību pēckomunisma periodā Baltijā. Novērojumi gūti divu desmitgažu laikā, ik gadu apmeklējot Baltiju, lai piedalītos konferencēs un vieslekcijās par tēmām, kas piederīgas dažādām teoloģijas un reliģijas socioloģijas jomām. Novērojumi vedina domāt, ka Baltijas valstu reģionos, kuros pirms padomju laika Baltijā dominēja Romas katoļu un pareizticīgo konfesijas, kādu laiku pēc padomju ēras beigām, šķiet, notikusi šo divu konfesiju piekritēju atgriešanās. Savukārt agrākajos protestantu, t. i., luterāņu, konfesijai piederīgajos apgabalos (galvenokārt Igaunijā) līdzīga atgriešanās nav notikusi.

Šī raksta otrajā daļā autori sniedz literatūras pārskatu, kas pētījuma kontekstā sniedz informāciju par demogrāfiskajiem datiem un citiem tematiski radnieciskiem pētījumiem, kuros apskatīts šis periods un reģions.

Trešajā – šī raksta galvenajā – daļā pirmais autors, balstoties uz iepriekšējo pārskatu, analizē izmaiņas jaunākajās luterāņu eklesioloģiskajās tendencēs šajos reģionos. Šis pārskats kopumā apstiprina neformāli gūto iespaidu, ka divām baznīcas tradīcijām, kurās izteiktāk novērojams simbolisms – Romas katolicismam un pareizticīgo tradīcijai –, izdevās sekmīgāk atgūties no padomju varas laikā gadu desmitiem uzspiestā publiskā ateisma nekā reformācijas tradīcijai, kuru raksturo racionālistiskāka ievirze.

Tas liek uzdot dažus teoloģiskus jautājumus par racionālistisko un simboliski ievirzīto kristietības izpausmju relatīvo noturību, ne tikai retrospektīvi raugoties uz Baltiju, bet arī domājot par šobrīd un nākotnē pētāmajiem jautājumiem, piemēram, par (izteikti racionālā) anglikānisma ietekmes zudumu Apvienotajā Karalistē.

**Atslēgvārdi:** reliģiskā piederība, racionālisms, simbolisms, Baltijas baznīcu konfesijas.



© 2025, Indrek Pekko, Christo Lombaard, University of Latvia

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

*Dr. habil.*, Senior Research Fellow,  
John Paul II Center for Christian Studies,  
Faculty of Social Sciences and Humanities, University of Klaipėda

# DARIUS PETKUNAS

## REACTION OF THE SOVIET AUTHORITIES TO THE EFFORTS OF THE LITHUANIAN LUTHERAN CHURCH TO JOIN THE LUTHERAN WORLD FEDERATION

The Lithuanian Lutheran Church viewed the Lutheran World Federation (LWF) as a window to the West which would open up the possibility of establishing contacts with Lutheran churches outside the Soviet Union and partly help to overcome its isolation. This goal was opposed by the office of the Commissioner for Religious Affairs in Vilnius, which considered the church's entry into the LWF undesirable in the light of Soviet anti-religious policies. The article describes the church's efforts to become a member of the LWF, as well as the administrative measures taken to thwart this goal. After the church joined the LWF without the permission from the Soviet authorities, the commissioner used all possible means to prevent LWF leaders from visiting Lithuania, since it was believed that such visits would be likely to breathe new life into the congregations.

**Keywords:** Lithuanian Lutheran Church, Commissioner for Religious Affairs in Vilnius, Lutheran World Federation

## **MGB investigation into the church's contacts with the West in the early post-war years**

When the Soviets occupied the Baltic countries, the three surviving churches in the Soviet Union found themselves completely isolated from the Lutheran Churches in the West. Whatever contact pastors were able to make with Lutherans outside the Union was strictly unofficial.

This isolation was keenly felt. There was no one to whom the Baltic Lutherans could look for aid, comfort, counsel, or encouragement. With the passing of time, one possibility presented itself. In 1947, the majority of Lutheran Churches outside the Soviet Union established a new organization of Lutheran Churches – the Lutheran World Federation. In the eyes of the Lithuanian Lutherans, it was almost as though there was now an international organization for Lutherans, a kind of “Lutheran Vatican” which could assist them in this time of Soviet domination.<sup>1</sup>

The isolation of the Baltic Churches, which began in the earliest days of the Soviet regime, made any foreign contact by the church or its pastors a very precarious undertaking. A major program of the Ministry of State Security (MGB, the predecessor to the KGB) was to determine whether Lithuanian pastors did indeed have any contacts with the West. The task of determining this was given to agent “Schultz” (Rus. “Щульц”) from Moscow, former Lutheran Pastor Arthur Pfeiffer, who came to visit Lithuanian pastors beginning in 1949. He was able to report that occasionally Pastor Jonas Kalvanas of Tauragė had corresponded with clergy in Latvia and Russian Orthodox clergy. He was not, however, able to uncover any contacts he may have had with the West. In 1950, “Schultz” reported that he had learned from Kalvanas that he had some acquaintances in Sweden and also in East and West Germany with whom he had corresponded in earlier years. Most of these corresponders had been students with him in Latvia or they were pastors who had repatriated, but Kalvanas told him that he had no idea where they were at the present time or how he could get in touch with them if he wanted to. He said that, in any case, it would be very dangerous for him to have any contact with

---

<sup>1</sup> The Lutheran World Federation was officially organized at a meeting in Lund, Sweden, 30 June to 6 July 1947, for the purpose of reconciling Lutherans who during the Nazi era had been citizens of nations which were at war with each other. A central purpose of the organization was to officially bring to an end anything that might remain of a spirit of antagonism or hostility so that churches in different lands and cultures could learn to work together. The new Federation would make its home in Geneva, Switzerland, a city long associated with the notion of mutual collaboration between the nations. The second meeting of the new Federation was held in Hanover, in the Federal Republic of Germany, 25 July to 3 August 1952. The purpose of this meeting was to delineate the internal organization of the Federation. At this meeting, the departments of Theology, World Service, and World Missions were established, and it was declared that young people in the church should have a voice and vote in the general assemblies of the Federation.

them at all.<sup>2</sup> The security services were not satisfied with the report of “Schultz”, and in 1951 and 1954 they renewed their efforts by sending him once again to Lithuania to see if he could learn more.<sup>3</sup>

Commissioner for Religious Affairs Leonas Pušinis, also investigated the contacts of Lithuanian pastors and had to report to Moscow in 1953 that the only contacts he could uncover were with Lutheran pastors in neighbouring Latvia.<sup>4</sup>

Even during the so-called “thaw”, which had followed Stalin’s death, when some foreign delegations had been permitted to visit Lithuanian Roman Catholic parishes of “reliable” priests, there had been no delegations that visited Lutheran congregations or clergy in Lithuania.<sup>5</sup>

### **Invitation to join the LWF**

Nine years after the establishment of the LWF, the Consistory received on 6 July 1956, an inquiry from the Executive Council, asking about Lutheranism in Lithuania and about conditions in the church. These were matters about which the Consistory dared not speak openly and freely. In a careful reply, Chairman Vilius Burkevičius wrote on 12 September 1956, thanking the Executive Council for writing and asking them for more detailed information about the Federation itself. He asked that the Consistory be sent a copy of the Federation’s constitution.

On 27 September 1956, an invitation arrived on his desk, inviting the Lithuanian Lutheran Church to send two representatives to the Third General Assembly of the LWF to meet in Minneapolis, Minnesota, USA, in August 1957. Burkevičius could do little but thank the Federation for its gracious invitation and inform them that it was their understanding that the Federation’s estimate that there were 215 000 Lutherans in Lithuania was far too high. He gave them a number that corresponded to the number of members which the Consistory had reported to the office of the commissioner in Vilnius.

A copy of the LWF constitution arrived on 19 September. The constitution and invitation both stirred much discussion in the Consistory. In its 3 November meeting, the members wondered whether they were considered to be members of this worldwide organization which was supposed to unite all Lutherans, and Burkevičius was assigned

---

2 28 August 1949, and 14 January 1950, reports from agent “Schultz” to the MGB in Moscow. LYA (Lietuvos Ypatingasis Archyvas (Lithuanian Special Archives)) f. K-1, a 45, b. 704, 60–76.

3 LYA f. K-1, a 45, b. 704, 18–21.

4 1 July 1953, reference by Pušinis. LCVA (Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (Lithuanian Central State Archives)) f. R-181, a 1, b. 70, 59.

5 17 May 1956, letter from Pušinis to Olekas, head of the Propaganda and Agitation Department of the Central Committee of the Communist Party of Lithuania. LCVA f. R-181, a 1, b. 91, 77.

the task of looking into the matter. The members of the Consistory were also excited about the possibility that two Lithuanian representatives might be able to participate in the Federation's General Assembly meeting in far-off America.<sup>6</sup>

In response to inquiries from Burkevičius, the Executive Council of the LWF on 22 November issued a formal invitation to the Lithuanian Church to enter into an official relationship with the Federation. The Consistory would have done so at once were it within its power to do so, but of course, the matter was out of its hands. The LWF was a foreign organization headquartered in the West, far outside the Soviet domain. At that time the most that could be expected from the commissioner and the Lithuanian Communist Party was that the church might be permitted to attend a peace conference, held in Moscow or some other Soviet city. The Consistory could do no more than note in its 6 January minutes that the invitation had been received. Burkevičius and Kalvanas privately decided to contact the Latvians and Estonians to see if they had received similar invitations and to inquire whether they were in any position to move ahead. Both responded that they intended to go to Minneapolis if their governments permitted them to do so.<sup>7</sup>

### **Negative reaction from the Commissioner for Religious Affairs**

A copy of the agenda of the coming assembly arrived on 29 January 1957. On the basis of the proposed program and the decision of its Baltic neighbours to seek permission to attend, the Lithuanian Consistory discussed the matter on 14 March and 11 April, and decided to send a delegation in coordination with the Latvian Church, were the commissioner to permit it.<sup>8</sup> Commissioner Justas Rugienis responded emphatically that it would not be permitted – period. The churches in Latvia and Estonia, however, were permitted to send their representatives.

In the face of this refusal, the Lithuanian Consistory decided in their 13 July meeting to ask the Latvian Consistory to allow its delegation to represent them as well and to address to the Federation assembly a greeting in the German Language which they would provide. Kalvanas and Burkevičius delivered the text to Latvian Archbishop

---

6 3 November 1956, minutes of the Consistory. KA (Lietuvos evangelikų liuteronų Bažnyčios Konsistorijos Archyvas Vilniuje (Archives of the Consistory of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania in Vilnius)) *Konsistorijos protokolų knyga 1955–1990*, 14–15.

7 6 January 1957, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 16–17.

8 14 March and 11 April 1957, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 18–20.

Gustavs Tūrs at a special service on 26 July 1957, at the rededicating of St. Anna's Church in Jelgava.<sup>9</sup>

The Executive Council wanted to learn more about the Lithuanian Church and wrote to Burkevičius on 30 November 1957, requesting clarification and more statistical data. The Consistory decided that, since the LWF was a foreign organization, they would have to seek advice from the commissioner as to how they should respond.<sup>10</sup> Commissioner Rugienis could not decide how to answer this request, and on 23 March the Consistory put the question to him for the second time. On the advice from Moscow, Rugienis finally responded that the Consistory could provide the Federation with some statistical data but nothing over and above the statistical information which they normally supplied to his office in Vilnius. On 19 April, the Consistory sent its statistics to Geneva.<sup>11</sup>

With the tightening of controls during the Khrushchev years, there appears to have been a blackout of contacts between Geneva and the Lithuanian Church which lasted until 1962, when first on 25 May and again on 24 October invitations came for the Lithuanians to attend the Fourth General Assembly in Helsinki to be held in 1963.<sup>12</sup>

### **Attitude of the Baltic Lutherans in exile concerning the admission of the Soviet Baltic Churches to the LWF**

Questions concerning whether permission would be given to attend the Helsinki assembly remained unanswered, but now a further complication arose. Baltic pastors, who had either repatriated or fled to the West, were of the opinion that whatever was left of the churches in their homelands was completely under control of the Soviets and any delegates who came from those countries could not possibly be anything but Soviet “puppets”, which would be used by the KGB to gain a foothold in the Federation. They believed that they alone represented the true position of their mother churches. The Latvian pastors abroad were particularly critical of the Latvian Church at home and the administration of Archbishop Tūrs.

The matter was further complicated by the decision of the Executive Council to place before the LWF delegates a resolution voting the Baltic Churches into full membership. Pastor Ansas Trakis of the *Tēviškė* parish in Chicago was the official delegate

---

9 13 July 1957, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 22–23; *Lietuvos TSR evangelikų bažnyčios kalendorius 1959* (Vilnius: Vaizdas, 1959), 58.

10 4 January 1958, letter from Burkevičius to Rugienis. JKA (Vyskupo Jono Kalvano archyvas Tauragėje (The Document Collection in the Library of Bishop Jonas Kalvanas, Sr. in Tauragė)) [Binder] 1958, unpaged.

11 23 March 1958, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 31–32.

12 19 April 1958, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 33.

of the Lithuanian Church in exile and was undecided as to what course of action he should take in this matter. He had been a classmate of Jonas Kalvanas in Kaunas, and they had been ordained together in Tauragė. He was certain of Kalvanas' integrity, but the attitude of the delegates representing the Latvian and Estonian Churches in exile was to oppose the inclusion of their mother churches into the LWF.

Trakis sought the advice of Juozas Kajackas, Trustee for Lithuanian Affairs in Washington. Kajackas responded to Trakis on 27 June 1963, that he had been visited by Pastor Alexander Veinbergs, a Latvian who complained bitterly about the situation in the Latvian Lutheran Church at home. He said that the Latvian delegates in the general assembly had decided that for moral and political reasons they must strongly oppose the admission of the Soviet Latvian Church into the Federation. He stated that Archbishop Tūrs had been under church discipline before the war and had been made archbishop in a synod which the Soviets called and managed from start to finish. He was a Soviet "puppet" who was permitted to go anywhere he pleased without interference. In short, he must be regarded as completely untrustworthy. Kajackas asked what would be Trakis' reaction were he to see a pastor from the Soviet Lithuanian Church in attendance at the Helsinki assembly.<sup>13</sup>

In his reply to Kajackas on 3 July 1963, Pastor Trakis stated that he had met with Latvian and Estonian pastors in New York to discuss this matter, since it was clear that the Soviet-dominated churches did not represent the people. The delegation disagreed as to how the exile pastors should respond to the requests for membership. He stated that Pastor Veinbergs had not been in attendance at the meeting, but the Latvians had decided that, should the Soviet Latvian Church be admitted to Federation membership, the exile pastors would leave the Federation. The Estonians stated that, should the Soviet Estonian Church be granted membership, they would remain, but would seek to neutralize their influence. The opinion of the Lithuanians was that churchmen in their country were not free to speak their minds, but they were still undecided as to whether or not their church at home should be admitted to membership.

Trakis reported that Pastor Martynas Kavolis of the Toronto *Išganytojo* parish, who had at one time served on the Consistory, had, as far as possible, continued to keep in contact with his friend Chairman Burkevičius. On the basis of their correspondence, it was thought unlikely that any Lithuanian pastor would be permitted to go to Helsinki. Trakis noted that his own close friend Jonas Kalvanas was the true spiritual leader of the church in Lithuania, and recent immigrants from the old country had made it clear to him that Kalvanas remained staunch and unchanged. The other Lithuanian pastors also were trustworthy. Pastor Jurgis Gavėnis had spent time in the Gulag for his zeal,

---

13 27 June 1963, letter from Kajackas to Trakis. LCVA f. 656, a 2, b. 891, 52.

and Pastor Mikas Preikšaitis was an outspoken patriot. Even though the Bolsheviks liked to spring surprises, as when the Hungarian Bishop Lajos Ordass was permitted to go to Minneapolis, it would be more than extraordinarily surprising if any of the Lithuanian clergy would be permitted to attend the Helsinki assembly. He went on to state that although many thought that Ordass was a Soviet agent, he was elected vice-president of the LWF, and when he returned home, he was placed under house arrest. *The Lutheran* – the journal of United Lutheran Church in America, which represented the opinions of the LWF President Franklin Clark Fry, suggested that it was to be expected that every delegation from the east would have in it a Soviet agent and that they probably would not be hard to spot. Despite this, it was important that the beleaguered Lutherans in the captive nations should have this contact with the rest of the church. Therefore, the Federation should not tire in its efforts to bring delegates from these nations to the assembly.

Trakis concluded that no radical position should be taken, but that it should always be emphatically and boldly stated that the churches in the Soviet Baltic Republics and those who speak for them are enslaved. All must be diligent in fighting the diabolical plans of Moscow to convert the world to Communism. On the very day that Trakis and Martynas Brakas, the chairman of the Minor Lithuanian Resistance Movement and member of the Lithuanian Freedom Committee in New York, left for Sweden and Finland, Kajackas wrote in his journal that Brakas thought that it was very unlikely that he would see any Lithuanians in Helsinki. His own thinking on the matter was that it should be noted that the Roman Pontiff permitted Metropolitan Alexis I, the Patriarch of Moscow, to send his representatives to the sessions of the Second Vatican Council, therefore the Lithuanian Lutherans in exile ought not to show themselves more “papal” in their opposition to Moscow than the pope himself.<sup>14</sup>

### **Further efforts to join the LWF**

For their part, the Lithuanians very much wanted to attend the fourth assembly of the Federation. At a meeting of the Consistory Presidium on 21 March 1963, it was decided that Chairman Burkevičius should seek official permission to attend, along with a delegate to be named by him. It was noted that Finland was a country “friendly” to the Soviet Union and the churches in Latvia and Estonia were both planning to send delegates.<sup>15</sup>

---

14 3 July 1963, letter from Trakis to Kajackas. LCVA f. 656, a 2, b. 891, 53–54; 24 July 1963, “Pro Memoria” by Kajackas. LCVA f. 656, a 2, b. 891, 60.

15 21 March 1963, minutes of the Presidium of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 144, 12.

On 27 March, Burkevičius wrote to Commissioner Rugienis giving a short history of the LWF and the invitations which had been issued to the Lithuanians to attend the assemblies of the Federation. He stated that the “infirmity of his health” had made it impossible for him to go to Minneapolis, and that for this reason, the church had contented itself with sending an official greeting. Now a new assembly was planned to be held in Helsinki, and it would be most unfortunate, were the Lithuanian Church to remain separate from its brothers in faith and be unable to send its representative together with the representatives of the Latvian and Estonian Churches to participate in this assembly.<sup>16</sup>

Several months earlier, on 21 December 1962, Commissioner Rugienis had made his own position clear to Moscow in a letter to Chairman Alexey Puzin. He was emphatic in stating that after close examination it was clear that none of the Lithuanian members of the Consistory could be regarded as reliable and suitable to go abroad.<sup>17</sup> Commissioner’s response to the 27 March request came as no surprise. He informed the Consistory that he saw no need for the Lithuanian Church to be represented at Helsinki. On 18 May 1963, the Consistory discussed the matter again and decided to send a telegram to the assembly on 28 July, bringing the greetings of the Lutheran Church in Lithuania.<sup>18</sup>

Five days before the Helsinki assembly opened, an article under the headline “Beware of Our Own Spies” appeared in *Tėviškės žiburiai*, the Lithuanian newspaper in Chicago, by its correspondent J. Grikis in Sweden. Grikis noted that in a few days the Lutheran World Federation would assemble in Finland, a neutral country on which the Soviet Union was able to exercise great influence. The Soviets would undoubtedly try to influence the course of the assembly. It was especially significant that at this assembly the captive and Soviet-dominated churches in Estonia and Latvia were seeking membership in the Federation. The Estonian delegation, which was headed by Archbishop Jaan Kiivit, was under the thumb of the Soviet regime. Strongly opposed to it was the delegation of the Estonian emigrant church, led by Bishop Johannes Oskar Lauri in Sweden. So too, the Latvian Church would be bidding for membership. This church, which was also strongly controlled by the regime, was opposed by the Latvian Church in exile, because it was clear that the Soviets wanted the church at home to pursue its own objectives in the Federation. The Latvians and Estonians abroad have published a booklet that told the story of the brutal domination that militant atheism

---

16 27 March 1963, letter from Burkevičius to Rugienis. LCVA f. R-181, a 1, b. 144, 11.

17 2 December 1962, letter from Rugienis to Puzin. LCVA f. R-181, a 1, b. 134, 73.

18 18 May 1963, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 64.

had visited upon the churches. All patriots must strongly oppose the admission of these churches into the LWF.<sup>19</sup>

The meeting of the assembly was held from 30 July until 11 August. When the question of the admission of the Latvian and Estonian Churches came before the assembly, the emigrant Latvians and Estonians indicated their grave reservations. In his report of 16 September 1963 to Petras Povilas Daudžvardis, the Lithuanian General Consul in Chicago, Trakis stated that although the individual delegates of the churches should be held under suspicion, the Federation decided that the churches themselves should be admitted to membership. If they did not, the communists would be handed a propaganda weapon to use against the church. He went on to say that when the delegates from Latvia and Estonia spoke publicly they followed instructions, but he had spoken to many of them in private and there they spoke quite freely and in very different terms. When asked whether exchange visits between the churches abroad and the churches at home would be possible, they admitted that they were in no position to make any decision about it. Furthermore, when on the floor of the assembly African delegates complained about Western colonialism, the Lithuanian delegate Brakas publicly stated that Soviet colonialism was far more wicked. At least the Western nations had brought Christianity to Africa, but the Soviets did everything in their power to suppress Christianity. As Trakis expected, the Lithuanian Church at home had not been permitted to send any delegate to Helsinki. Their greetings and regrets were read to the assembly. Trakis noted that some of the delegates to the assembly were permitted to visit Leningrad and Moscow and had come back with glowing reports of life in the Soviet Union.<sup>20</sup>

On his way back to Chicago from Helsinki, Pastor Trakis stopped in Germany to visit Pastor Adolfas Keleris and the Lithuanian community. The German Lithuanians expressed great regret that the Lithuanian Church at home was not able to send the delegates to the assembly. Trakis said that he had had a fruitful meeting with Archbishop Tūrs, Prof. Dr. A. Prey, as well as Pastors Pēteris Kleperis and Roberts Priede. He also said that he had given to Tūrs and some of his delegates valuable books unavailable in Lithuania to be delivered by them to Pastor Kalvanas. Among these were some copies of the New Testament, Luther's Small Catechism, and a recently published book on Martynas Mažvydas, the author of the first printed book in Lithuanian language. Kalvanas later commented about Helsinki that it was

---

19 J. Grikis, "Saugomės savųjų šnipų," in *Tėviškės žiburiai* (25 July 1963, No. 30), 1; LCVA f. 656, a 2, b. 891, 61.

20 17 September 1963, "Pro Memoria" by Daudžvardis. LCVA f. 656, a 2, b. 891, 67; LCVA f. 648, a 2, b. 256, 26.

sad that the Lithuanian Church had not been able to join the LWF with its northern neighbours.<sup>21</sup>

Soon officials of the LWF expressed a desire to visit the new member churches in the Soviet Baltic republics. While they were in the region, they ought also to visit the Lithuanian Lutherans with whom they had been in correspondence for almost a decade. They sent their request to Moscow to the office of Religious Affairs. Chairman Puzin decided to ask Rugienis his opinion as to whether it was wise to allow the LWF to visit Lithuania. Rugienis was not favourably inclined. In fact, he recalled that one year earlier the Israeli ambassador to the Soviet Union had travelled from Moscow to Vilnius by car and had created a stir by stopping abruptly in the streets of Vilnius to chat with passers-by. To see such a stranger in a strange foreign automobile created quite a sensation, and Rugienis did not want to see that sort of thing repeated. He was particularly upset that the ambassador and his party had wished to visit a synagogue and to give Russian-Hebrew dictionaries and other literature and to stir up hopes in the Jewish community that they would soon be free to leave for Israel. Rugienis regarded the Israeli ambassador and everyone like him as troublemakers and spies who kept the KGB busy trying to neutralize the effects of their visits. Rugienis vetoed the notion of the LWF visit to Lithuania, giving as his reason the fact that all Lithuanian Lutheran parishes were in zones closed to foreigners. He suggested that Pastor Kalvanas and Chairman Burkevičius could be allowed to go to Riga to meet the foreigners there. In fact, no Lithuanian pastor was permitted to travel to Riga when the Federation leaders made their visit to the Baltic.<sup>22</sup>

Two years later, the Latvian and Estonian archbishops invited the LWF officials to once again visit the Baltic Soviet Republics. This time the Baltic bishops decided that the visit should be coordinated with the Lithuanian Consistory. Excited by the prospect of visitors from the West, the Consistory meeting of 25 August 1966, included a discussion about where such a meeting with foreign church officials could be held. There were no longer parish congregations in Kaunas and Vilnius. Their property had been seized. It was decided that the best location for such a meeting would be Kretinga, Šilutė, or Tauragė. At the same time, Chairman Burkevičius was asked to petition for the return of the Vilnius and Kaunas Churches, so that there would be a suitable place in which to meet with foreign guests.<sup>23</sup> Rugienis, however, was as opposed to a foreign

---

21 24 August 1963, letter from Fricas Šlenteris to Kalvanas. JKA *Atskiri nuorašai nuo 1958.06.27*, unpaged.

22 14 March 1964, letter from Rugienis to Puzin. LCVA f. R-181, a 3, b. 68, 81; Rugienis' report to the Council for Religious Affairs in Moscow for 1964. LCVA f. R-181, a 3, b. 67, 43-44.

23 25 August 1966, minutes of the Consistory. KA *Konsistorijos ...*, 74-75; LCVA f. R-181, a 1, b. 153, 98.

visit as he had been in the past. The Lutheran foreigners would not be permitted to enter the republic, but Pastor Kalvanas and Chairman Burkevičius would be allowed to meet with them in Riga.

So it was that after 10 years of exchanges of correspondence, Chairman Burkevičius and Pastor Kalvanas were able to meet with the General Secretary Andre Appel, Pastor Paul Hansen, head of the Department of Minority Churches, and Ivar Asheim, head of the Department of Theology. On 6 December 1966, Kalvanas reported to Rugienis about the results of these conversations. He stated that Burkevičius and he had responded favourably when asked whether the Lithuanian Lutheran Church would like to join the Federation, which comprises churches representing 70 million Lutherans worldwide, and whether they would like the LWF to take the matter up with the Council on Religious Affairs in Moscow. In the course of the exchange of greetings between the groups, General Secretary André Appel asked that his greeting be conveyed to all parishes and church workers in Lithuania, and Chairman Burkevičius declared his hope that representatives of the LWF would soon be permitted to visit Lithuania.<sup>24</sup>

In accordance with established procedures, the Lithuanian Consistory was obliged to translate the correspondence between the LWF and the Lithuanians into Lithuanian for the benefit of Commissioner Rugienis. In a letter, written on 26 October by the newly appointed General Secretary Carl H. Mau to Burkevičius, Rugienis saw that the LWF wished not only to visit the country but also to provide some material aid to the church by sending books and supporting the training of pastors. In his letter, Mau included the LWF statutes, asked for a copy of the statutes of the Lithuanian Church and noted that a request for membership would have to come from a person or persons authorized to make such a request. In the case of Lithuania that would likely be the church's Consistory. The same day, former General Secretary Appel wrote to Pastor Kalvanas, saying that the time was now ripe for the Lithuanian Church to seek membership. He stated that the Federation was ready and willing to help the church in a variety of ways with material aid, assistance in the training of pastors, theological literature, and other help to parishes.<sup>25</sup>

The delegation's impressions about the visit to the Soviet Union were published under the title "Lasting Impressions About the Worship Life of the Churches in the Soviet

---

24 6 December 1966, Kalvanas' report to Rugienis. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 22; JKA *Pasaulinė Liuteronų Sąjunga 1966–1967*, unpaged; 14 January 1967, letter from Kalvanas to Kristupas Gudaitis. JKA *Atskiri nuorašai nuo 1958.06.27*, unpaged. *Lietuvos TSR evangelikų bažnyčios kalendaris 1968* (Vilnius: Vaizdas, 1968), 69.

25 26 October 1966, letter from Mau to Burkevičius. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 27–28; JKA *Pasaulinė ...*, unpaged; 26 October 1966, letter from Appel to Kalvanas. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 23; JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

Union". The article appeared in the November 10 issue of *Junge Kirche* published in Dortmund. The delegates expressed their great joy at being able to visit Lutheran communities in Latvia and Estonia, and for having been able to talk with representatives of the Lithuanian Lutheran community, which was the only minority church in Europe not in the LWF. They expressed some concern that nowhere was there a regular continuing program to prepare pastors. Since there were no seminaries, the training of future pastors was limited to short courses, held only periodically. In a meeting with representatives of the Council for Religious Affairs, they stated that their priority was to provide Bibles and theological literature for the churches and to open the way for them to participate fully in the general assemblies of the Federation and its other programs. They also asked about the possibility that the Council might provide some official recognition to the small scattered groups of Lutherans that still existed in various parts of the Soviet Union. The Executive Committee also sought to establish some ecumenical contacts by visiting Baptist and Orthodox churches in Leningrad and the Russian Orthodox Theological Academy in that city.<sup>26</sup>

The report that Kalvanas delivered in person to Rugienis on 6 December 1966, raised great concerns for the commissioner and his assistant Andrej Murnikov. It appeared that foreign Lutherans wanted to undo their anti-church policies which they had been working so hard to accomplish and to rebuild what they had been systematically tearing down. Rugienis inquired about the health of Chairman Burkevičius and then casually stated that what Kalvanas reported would, of course, be carefully considered but that there was no need to rush into establishment of any kind of continuing relationship with the LWF.<sup>27</sup>

### **Church's decision to join the LWF bypassing the Council for Religious Affairs**

Kalvanas and Burkevičius thought that it was time to act and to move forward to bring the Lithuanian Lutheran Church into the LWF despite Rugienis' prohibitions. It had to be done in such a way that Chairman Burkevičius would appear to be neutral and uninvolved. Together, Kalvanas and Burkevičius resolved to use the occasion of the annual New Year's service, which would be held in 1967 in the Skirsnemunė church on 8 January. It was decided that Chairman Burkevičius would find it impossible to attend on that day, and that despite his absence, all Lithuanian Lutheran pastors and parish chairmen, along with

---

26 Translation of the article into Russian for Rugienis. *JKA Pasaulinė ...*, unpaged.

27 12 December 1966, handwritten entry by Kalvanas to the letter, listing the copies of documents given to Rugienis. *JKA Pasaulinė ...*, unpaged.

the members of the Consistory and the audit commission, would be present and would formally petition the LWF in Geneva for membership.

What they planned was, of course, highly irregular and quite illegal. It was a Sunday church service being turned into a kind of synodical meeting without permission from Vilnius or even the local executive committee. Furthermore, the purpose of this “synod” was to act without authorisation to request permission to join a Western group.

Twenty-seven parish chairmen, eight pastors, and six deacons, together with the Consistory and audit commission, met and, drawing attention to the fact that both the Latvian and Estonian Churches had been included in the Federation, formally asked to be admitted. Burkevičius, of course, was not present, but he lost no time in firing off a letter on the very next day, 9 January 1967, to General Secretary Appel in Geneva, formally requesting the admission of the Lithuanian Lutheran Church to membership in the Federation.<sup>28</sup>

The deed was done. The letter made it through the KGB censors unopened, and within a few days, it arrived on the desk of General Secretary Appel. On the same day, 9 January, Burkevičius sent a note to Rugienis, stating that he had been requested by the Church to send to Geneva a request for membership, and he had done what he had been requested to do. Enclosed in a letter was the application for membership.<sup>29</sup>

### **The commissioner’s reaction**

Rugienis was at the time busily preparing an annual report to Moscow. Now he added to it this information, stating that the Lutherans, who otherwise seemed very quiet, were getting on the international front as a result of their contacts with the LWF in Riga in 1966. The LWF appeared to be very interested in the situation of the Lithuanian Church, even to the point of suggesting that they would like to send theological literature and help to improve the training of the pastors. Prompted by the Federation, the Lithuanians had for the first time called an illegal meeting of the Consistory and congregations and had produced an official petition for membership. Burkevičius, who had always presented himself as loyal and obedient, had now shown himself to be two-faced. He had agreed that the matter of LWF membership could not be brought up, but he had broken his word. He had been responsible for the meeting. He had sent the request to Geneva, and then after that had simply informed Rugienis of this *fait*

---

28 8 January 1967, “Declaration of the Evangelical-Lutheran Church in the Lithuanian SSR on the Matter of Joining the Lutheran World Federation (LWF).” LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 41; JKA *Pasaulinė ...*, unpagged.

29 9 January 1967, letter from Burkevičius to Appel. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 41; JKA *Pasaulinė ...*, unpagged; 9 January 1967, letter from Burkevičius to Rugienis. JKA *Pasaulinė ...*, unpagged.

*accompli*. The commissioner further noted that since the Riga meeting Kalvanas had been in frequent contact with the LWF officials.<sup>30</sup>

On 24 January 1967, Kalvanas was informed by the Tauragė executive committee that he was to appear before Rugienis in two days. Burkevičius was also to attend, but he pleaded illness, and Kalvanas stood alone before Rugienis and Murnikov on January 26. He was reprimanded for having worked together with Burkevičius to gather signatures and send a request for membership in the LWF to Geneva without permission. Rugienis announced that he had decided that from now on Burkevičius would be required to have an assistant who would do all the real work, while he continued only as a figurehead. Furthermore, from this point forward, all foreign correspondence must cross his desk in Vilnius.<sup>31</sup> On 14 March, Rugienis reported to Piotr Makarcev, Deputy Chairman of the Council for Religious Affairs in Moscow that the Lithuanians had taken this illegal action and that he had decreed that he must henceforth specifically approve all foreign correspondence of the Lutheran Church. He included as evidence a facsimile of the Lutheran petition.<sup>32</sup>

Rugienis was faced with an accomplished action. If he would not allow the Lithuanian Church to take its place in the LWF, it could be generally stated that Soviet claims about freedom of conscience and religion were empty words. He did what he could. His actions were a strong reprimand to Burkevičius and Kalvanas, and it was now clear that if the church took other actions out of line with instructions, the repercussions would be more serious.

Rugienis was limited in what further he might choose to take. He instructed the Consistory to request that the LWF not act on their application until they were able to be in attendance at a meeting of the assembly. Rugienis could not rescind their application, but he could delay their acceptance.<sup>33</sup> No Lutheran pastors had yet been allowed to go abroad, nor would they be permitted to do so any time soon. The Consistory's letter to the LWF, dated 25 June, read, as follows: "We would like to send a delegation of members of the Consistory there so that, if necessary, we can make a report about the life of our Church in Soviet Lithuania. Therefore, we ask that this issue be considered only in our presence."<sup>34</sup>

---

30 Rugienis' report to the Council for Religious Affairs in Moscow for 1966. LCVA f. R-181, a 3, b. 72, 33–34.

31 24 January 1967, letter from Tauragė district Executive Committee to Kalvanas. JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

32 14 March 1967, letter from Rugienis to Makarcev. LCVA f. R-181, a 3, b. 75, 7.

33 12 June 1967, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 68; KA *Konsistorijos ...*, 74–75.

34 25 June 1967, letter from Burkevičius to Mau. JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

## **Admission of the Church to the LWF**

The letter crossed in the mail letter from Appel to the Consistory, dated 27 June 1967. Therein, he stated that he was happy to announce that in its meeting in Waterloo, Ontario, Canada, the Executive Committee had acted positively on the application of the Lithuanian Church for admission. “The Lutheran Church of the Republic of Lithuania of the Soviet Union is accepted as the Federation Church.” Now only one obstacle remained. There would be a one-year waiting period, because the statutes required that no church could join the Federation if more than one-third of the member churches disagreed.

Rugienis’ ploy was of no effect. The Executive Committee of the Federation had already decided to accept the Lithuanians, and it was not likely that any member churches were going to object. In fact, it was likely that many of them had never heard of Lithuania, since there was no longer any country of that name on the map. Appel concluded his letter by stating that the good thoughts and prayers of the member churches and the Executive Committee were with the Lithuanians, and that they would look forward to working with them in the future.<sup>35</sup>

Interpreting the situation in his own way, Rugienis reported to Moscow in January 1968 that the officials in the Lutheran Federation had now declared their solidarity with the Lithuanian Church to work together toward the future. He noted also that the officers of the LWF were very anxious to come to Lithuania, where they would undoubtedly encourage and stir up the spirits of both clergy and laity.<sup>36</sup>

## **Commissioner’s determination to prevent the LWF officials from visiting Lithuania**

Because they had met only two pastors of the Lithuanian Church in Riga, the officers of the LWF wanted to come to Lithuania to take a look at the church which they were now admitting into membership. On 29 June 1967, Appel wrote to Burkevičius that he and his colleagues were anxious to come to Lithuania. They would be traveling to the Soviet Union on 13–28 September and would like him to coordinate with the appropriate Soviet officials in Vilnius so that they could come also to Lithuania. He went on to state that there should be ample time for them to have a lengthy visit.<sup>37</sup>

---

35 27 June 1967, letter from Appel to Burkevičius. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 77; JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

36 Rugienis’ report to the Council for Religious Affairs in Moscow for 1967. LCVA f. R-181, a 3, b. 74, 44–45.

37 29 June 1967, letter from Appel to Burkevičius. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 74; JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

Burkevičius and Kalvanas took the request to Commissioner Rugienis who responded that he wanted to think about it for a while. On 28 July, Kalvanas wrote to Appel that the commissioner was taking the matter into consideration, but they had not yet received any decision from him.<sup>38</sup> As late as 9 August, nothing had been heard, so the Consistory into its minutes wrote the statement that Appel and his associates wanted to come, and that for this reason they were making preliminary arrangements for the LWF officials to meet in Tauragė, Žemaičių Naumiestis, or Šilutė, of course, with the kind permission of the commissioner.<sup>39</sup>

Now Rugienis had to make a decision. He decided that he could not permit the visit. He did not want the Lutherans to be stirred up. Pastor Kalvanas had to send regrets to Mau, stating that the Consistory had been informed that the visit could not be held – most likely, because all Lithuanian Lutheran parishes were in closed territories.

Indeed, in his 20 November 1967, letter to Chairman Vladimir Kuroyedov in Moscow, Rugienis stated that this proposed visit of the Lutherans had provoked much discussion not only in his office but also in the Central Committee of the Lithuanian Communist Party and various other governmental agencies. It was decided that this visit was not advantageous, since the only open city in the country was Vilnius, and there was no longer a Lutheran parish, church, or pastor there. Furthermore, most of the churches were located as far away from Vilnius as 300–350 kilometres.<sup>40</sup> The Moscow Council responded on 2 December that it concurred with his decision. There was no reason why the Lutheran Consistory should invite any LWF delegation to visit the Lutheran churches.<sup>41</sup>

The Consistory got the message. When it received the word that the officers of the Federation again wished to visit the Soviet Union on 10–24 March, they could only take in the information without comment.<sup>42</sup> Later, the visit moved up to 27 May, and Paul Hansen wrote to Burkevičius, asking that the Consistory coordinate matters with the Latvians and Estonians, so that the LWF officials could visit some pastoral conferences and parishes.<sup>43</sup>

Kalvanas was permitted to go abroad for the first time in 1968, when he received invitation to attend a conference of Lutheran minority churches, held by the LWF

---

38 28 July 1967, letter from Kalvanas to Appel. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 87; JKA *Pasaulinė ...*, unpaged.

39 9 August 1967, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 80; KA *Konsistorijos ...*, 74–75.

40 20 November 1967, letter from Rugienis to Kuroyedov. LCVA f. R-181, a 3, b. 75, 152.

41 2 December 1967, letter from Makarcev to Rugienis. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 100.

42 6 December 1967, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 151; KA *Konsistorijos ...*, 78.

43 22 February 1968, letter from Hansen to Burkevičius. LCVA f. R-181, a 1, b. 147, 107.

in Budapest, Hungary. There he met Appel and Hansen who once again expressed the desire to visit Lithuanian parishes while on their upcoming tour to the Soviet Union in June 1968. Kalvanas told them that, since there was no Lutheran church in Vilnius, it would be best to postpone any visit to the country until later. What could be arranged was for some Lithuanian pastors to meet with them in Latvia and Estonia. At the same meeting, delegates of the Baltic Churches were asked what the Federation could do to help them in the education of pastors, ministry among young people, and other areas of concern. They were told that the churches had no need of any material aid. What was needed was moral support and increased friendly contacts with other Lutherans.<sup>44</sup>

Subsequently, Pastor Kalvanas and Pastor Gustavas Rauskinas met on 11–13 June in Riga with officers from Geneva, including Carl Mau and Paul Hansen. In his report to Rugienis, Kalvanas relayed what train they had taken, what hotel they stayed in, and where they had taken their meals. He even mentioned their visit to the Salaspils where there had been a Nazi concentration camp and of their trip by taxi to Sigulda where a special service was held in which Paul Hansen preached in German and Pastor Harald Kalnins (Kalniņš) translated his words into Latvian. He mentioned that after the service a lady came to Pastor Hansen and gave him a piece of paper on which the following words were written in German: “There were two asses standing in our pulpit and braying. Neither one of them knew the Bible nor was either of them converted.” Hansen reported this incident at the restaurant of the hotel “Riga”, and the Latvians assured him that this was not normal. It was a sectarian attempt to embarrass the Lutherans. Kalvanas went on to state to Rugienis that he would have liked to have a long personal conversation with the visitors, but it was impossible because of the loud popular music that was being played in the restaurant. He mentioned also that Hansen gave Pastor Rauskinas three Bibles and gave him two Bibles. He also gave them some theological booklets which he had brought along. There were also some ecumenical meetings and a meeting with comrade Prolets Liepa, Latvian commissioner for Religious Affairs, who spoke about religious life in Latvia. He stated that when he personally was asked to describe church life in Lithuania, he stated: “We have seven pastors, but only six of them are preaching because Chairman Burkevičius is ill.” Pastor Kalvanas seemed to have a gift for spinning a tale so that he was able to go on at great length while revealing very little.<sup>45</sup>

The Geneva officials were still wondering when they would be able to visit Lithuania. A new occasion to bring up the matter came on 14 September 1969, when the newly elected Latvian Archbishop Jānis Matulis was to be officially installed. The LWF

---

44 6 May 1968, Kalvanas' report to Rugienis, 1968. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 108.

45 20 June 1968. Kalvanas' report to Rugienis. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 106–107.

officials announced that they would like to come to Lithuania on 16–17 September. The Consistory sent off a hurried reply on 21 August, stating that, although they would appreciate the visit and would do everything possible to bring it about, the final decision about it was not in their hands.<sup>46</sup>

Moscow responded favourably, saying that the LWF officials would be allowed to come to Lithuania, and the visitors were issued visas to permit them to visit Tauragė. Elated Geneva officials wrote to Kalvanas: “We have gotten all the necessary permissions and we are coming.” Kalvanas met them at the installation service in Riga, where he was informed by them that they would not be coming to Lithuania after all.<sup>47</sup>

What happened was recounted in a report by Rugienis to Chairman Kuroyedov in Moscow in January 1970. He stated that the Lutherans were trying to solidify their relationship with the Federation. The LWF had been told in Budapest that there would be no visits allowed, but despite that, they still tried to do everything possible so that they could learn about Lutheran church life in Lithuania. They were even allowed to get visas in Geneva to come to Tauragė, even though everyone knew that this simply was not permitted. When they got to Moscow the whole matter was cleared up, and they were not allowed to sneak into Lithuania. There was no need for them to continue corresponding, for they had written no less than 12 letters to Lithuanian Lutherans and had even gone so far as to invite Kalvanas to come to Switzerland for a vacation with all expenses paid. “We immediately informed Kalvanas that if he needed a rest, we could arrange for him to visit one of our sanatoriums and rest centres.” Kalvanas read his correspondence from Geneva very carefully and tries to fulfil their requests minutely, Rugienis added.<sup>48</sup>

Now plans were being made for the fifth general assembly of the Federation to be held in 1970 in Porto Alegre, Brazil. Delegates from Lithuania were sent official invitations to attend as full members. On 21 August, the Consistory decided to send an official request to Rugienis for permission to Kalvanas to go to Porto Alegre.<sup>49</sup> The matter was discussed again in the 5 December 1968 meeting, at which Burkevičius stated that he thought that Brazil was very far away to go for a meeting but that if the Baltic Churches together could form a delegation to attend, then Pastor Kalvanas ought to be the one

---

46 21 August 1969, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 77; KA *Konsistorijos* ..., 84–85.

47 Rugienis' report to the Moscow Council for Religious Affairs in Moscow for 1969. LCVA f. R-181, a 3, b. 78, 56.

48 Rugienis' report to the Moscow Council for Religious Affairs in Moscow for 1969. LCVA f. R-181, a 3, b. 78, 56–87.

49 21 August 1969, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 77; KA *Konsistorijos* ..., 86.

sent to represent the Lithuanians.<sup>50</sup> Rugienis, however, had no intention whatever of allowing Kalvanas or any other Lithuanian pastor to visit a non-Socialist country, and he made that clear in his reply.

It was only five weeks before the assembly was to convene in Porto Alegre that Geneva caved into the complaints of some member churches concerning the abuses of human rights in Brazil, and it was decided to move the meeting to Evian, France. Because of the complaints raised by many factions, including youth delegates, the LWF was completely restructured, and a resolution on human rights was passed along with a recommendation that each member church now declare pulpit and altar fellowship with all other Federation churches.

The Lithuanian embassy in exile and the Lithuanian Lutherans abroad were still under the mistaken impression that Kalvanas was going to participate in this meeting and put forward reports that he was indeed present. Juozas Kajeckas, Trustee for Lithuanian Affairs in Washington, on 24 July even wrote that this was the first time that a Lithuanian pastor had been able to come to the West, when in fact Kalvanas never got any further West than the border with Kaliningrad Region on the westside of Tauragė.<sup>51</sup>

It was a matter of some concern to the LWF that, although they were permitted to visit Moscow, Leningrad, Riga, and Tallinn, they were not permitted to enter Lithuania at all, not even to visit the open city of Vilnius. Federation officials in Geneva determined that it must simply be the result of some bureaucratic misunderstanding that could be easily cleared up. On 1 October 1970, Appel again was fishing for an invitation, writing to Kalvanas that he would very much like to come to make a visitation of the Lutheran Church in Lithuania.

Kalvanas responded in the letter of 29 October, which was closely examined by Rugienis, in which he thanked Appel for the offer of a relaxing visit to Switzerland and stated that unfortunately there simply had not been enough time to assemble all the necessary documents. He also regretted that fate had not allowed the Lithuanian delegates to attend the general assembly in Evian along with the Estonian and Latvian delegates. As he had said in the past, he and the church would be delighted to have visitors from Geneva but the matter was out of their hands. He would have to take it up again with the commissioner for religious affairs.<sup>52</sup>

Rugienis, of course, would not allow any such visit, and he wrote to Moscow in January 1971 that these incessant requests were becoming of a nuisance. It was his opinion that Appel and his “gang” were trying to sneak into Lithuania using as a pretext

---

50 5 December 1969, minutes of the Consistory. LCVA f. R-181, a 1, b. 163, 112–113; KA *Konsistorijos* ..., 86.

51 24 July 1970, “Pro memoria” by Kajeckas. LCVA f. 648, a 2, b. 163, 35; LCVA f. 656, a 2, b. 46, 43.

52 29 October 1970 letter from Kalvanas to Appel. LCVA f. R-181, a 1, b. 175, 21.

the statement that they merely wanted to catch a quick glance at spiritual life in the country. They had been told quite clearly time and time again that they could not come, but they kept hammering away and pushing to get their way. In addition, although Kalvanas appeared to be collaborating with the government, it was clear that, were the LWF officials to come, this would certainly enhance his reputation and his authority in the church, and it would likely spark new life in the congregations.<sup>53</sup>

Apparently Rugienis thought that to satisfy the LWF officials it would be sufficient to allow Kalvanas to visit them in Geneva. Therefore, for the first time, a Lithuanian Lutheran pastor was permitted to enter a non-Socialist country, a country which was one of the financial centres of world capitalism. On 26 March, Kalvanas had a 60 minute meeting with General Secretary Appel. Concerning it, he reported back to Rugienis that he told the general secretary that the Lithuanian Church had 20 000 members.<sup>54</sup>

Later, in 1972, the LWF had issued a general information bulletin which stated that the Lithuanian Church was not open to public view by the rest of the world churches because of governmental policies. Perhaps it was hoped that such a public statement would move the commissioner in Vilnius to rethink his position.<sup>55</sup> It did not. Lithuania remained closed. On 15 February 1973, Murnikov wrote to Moscow that his department was happy to allow Lithuanian pastors to attend the LWF meetings in Latvia and Estonia because that kept the foreigners from coming to Lithuania.<sup>56</sup>

It would not be until 1977, ten years after the church had joined the LWF, that the commissioner's office would show any change of heart in this regard and give permission for LWF officials to visit Lithuania. On 8 May 1978, European Secretary Paul Hansen, accompanied by Risto Lehtonen, director of the Department of Church Cooperation, came to Vilnius for the first time and met with representatives of the Lithuanian Church.<sup>57</sup>

---

53 Rugienis' report to the Council for Religious Affairs for 1970. LCVA f. R-181, a 3, b. 81, 43.

54 29 March 1971, Kalvanas' report concerning the meeting with Appel. JKA *LTSR ev. liut. bažnyčios pirmojo pokarinio visuotinio sinodo, įvykusio Kretingos bažnyčioje 1955.05.22 byla*, unpaged. *Evangelikų bažnyčios kalendorius 1972*. (Vilnius: Vaizdas, 1972), 28.

55 Excerpt from the article: "Vibrant Lutheran Parish Life in the Soviet Union," published on August 23, 1972, in *LWF Information*. JKA *Atskiri nuorašai nuo 1958.06.27*, unpaged.

56 Murnikov's report to the Council for Religious Affairs for the year 1972. LCVA f. R-181, a 3, b. 88, 30.

57 "Aukšti svečiai iš Ženevos Vilniuje" ("Distinguished guests from Geneva in Vilnius"), in *Evangelikų bažnyčios kalendorius 1979*. (Vilnius: Vaizdas, 1979), 11–12.

## Conclusion

The Lithuanian Lutheran Church saw the Lutheran World Federation as an organization that could pave the way for establishing links with Lutheranism in the West during the period of Soviet dominion. In 1956, the LWF established communication with the Lithuanian Church, but with the tightening of controls during the “Khrushchev Thaw”, the contacts between Geneva and the Church apparently were interrupted until 1962.

Unlike the Latvian and Estonian Lutheran Churches in Exile, the Lithuanian Lutheran Church in Diaspora did not object to the Lithuanian Church joining the LWF. However, the Church was denied entry by the office of the Commissioner for Religious Affairs in Vilnius. Despite the commissioner’s objections, the Church applied for membership in January 1967.

The commissioner considered this action disloyal to the Soviet government, but he could not rescind it, as this would mean that Soviet claims to religious freedom were empty words. He could only instruct the Consistory to ask the LWF not to take any action on the Church’s application until its representatives could attend the assembly meeting. No Lutheran pastor had yet been allowed to travel abroad, nor would be permitted to do so in the near future. The commissioner’s ploy had no effect. The Federation’s Executive Committee had already decided to grant membership to the Lithuanian Church.

Although Bishop Jonas Kalvanas was allowed to attend LWF events, the commissioner used all possible means to prevent its leaders from visiting Lithuania. In his opinion, such visits would likely breathe new life into the congregations. It was not until 1977 that the commissioner gave permission for LWF officials to visit Lithuania. The first such visit took place in 1978.

## Kopsavilkums

### **Padomju varas iestāžu reakcija uz Lietuvas Luterāņu baznīcas centieniem pievienoties Pasaules Luterāņu federācijai**

Lietuvas Luterāņu baznīca uzskatīja Pasaules Luterāņu federāciju par organizāciju, kas padomju varas apstākļos varētu radīt iespēju pavērt ceļu saišu nodibināšanai ar luterānismu Rietumos. 1956. gadā PLF nodibināja sakarus ar Lietuvas baznīcu, tomēr, pastiprinoties kontrolei “Hruščova atkušņa” laikā, kontakti starp Ženēvu un baznīcu pārtrūka un, iespējams, neatsākās līdz 1962. gadam.

Atšķirībā no Latvijas un Igaunijas trimdas luterāņu baznīcām, Lietuvas luterāņu baznīca diasporā neiebilda pret Lietuvas baznīcas pievienošanos PLF. Tomēr Reliģijas lietu padomes komisāra birojs Viļņā atteica baznīcai uzņemšanu. Neskatoties uz komisāra iebildumiem, baznīca 1967. gada janvārī iesniedza pieteikumu uzņemšanai PLF.

Komisārs uzskatīja šo rīcību par nelojālu padomju valdībai, tomēr nevarēja atsaukt šo pieteikumu, jo tas nozīmētu, ka padomju apgalvojumi par PSRS pastāvošo reliģisko

brīvību ir tukši vārdi. Viņš varēja tikai uzdot konsistorijai lūgt PLF neveikt nekādas darbības attiecībā uz Lietuvas baznīcas pieteikumu līdz brīdim, kamēr tās pārstāvji varēs apmeklēt asamblejas sanākumi. Nevienam luterāņu mācītājam vēl nebija atļauts ceļot uz ārzemēm, šāda atļauja nebija paredzama arī tuvākajā nākotnē. Par spīti tam, komisāra stratēģija neļāva panākt cerēto – PLF izpildkomiteja jau bija nolēmusi uzņemt Lietuvas baznīcu federācijā.

Lai gan bīskapam Jonam Kalvanam bija atļauts apmeklēt PLF pasākumus, komisārs izmantoja visus iespējamus līdzekļus, lai nepieļautu PLF vadītāju vizīti Lietuvā. Viņaprāt, šādi apmeklējumi varētu iedvest jaunu dzīvību draudzēs. Tikai 1977. gadā komisārs deva atļauju PLF amatpersonām apmeklēt Lietuvu. Pirmā vizīte notika 1978. gadā.



© 2025, Darius Petkunas, University of Latvia

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

*Mg. theol.*, PhD student, Faculty of Humanities, University of Latvia

# LĪGA PURIŅA

## THEOLOGY AFTER THE ENLIGHTENMENT: HOW METHOD RESHAPES THE CONTENT OF CHRISTIAN FAITH

The author of the current paper argues that Enlightenment rationalist methods reduce God to a concept, revelation to human reflection, and Christ to a moral ideal. While theology, which is grounded in God's self-revelation, preserves the classical faith of the Nicene Creed. She concludes that the chosen theological method directly shapes both the content of the Christian faith and the status of theology as an autonomous discipline.

**Keywords:** Rationalism, epistemology, theological method, Gordon Kaufman, Karl Barth, revelation

### Introduction

Since the Enlightenment, the pressure of rational and critical inquiry from philosophy and the broader culture has forced theology to justify itself on its own terms. This pressure redirected theology away from speaking about God toward speaking about human consciousness, ethics, and culture. Some theologians support it, while others oppose it, but the author's interest is: what are the consequences? What happens, if a theologian applies and prioritises the epistemological requirements of rationalism? For example, what happens with the doctrines of God, Christ, and revelation? Furthermore, it also raises the question of whether theology can remain an autonomous discipline or must it become another branch of the humanities.

The current article explores this problem by comparing two contrasting approaches represented by Gordon Kaufman and Karl Barth. Kaufman, in this study, stands for the constructive turn in modern theology, where theology is understood as imaginative concept-making in dialogue with culture, science, and ethics. Barth puts forward theology which starts from God's own act of revelation, in which God freely addresses humanity.

The main argument proposed in this article is that the method determines the content. In other words, when theology uses a constructivist method, then God becomes a concept, revelation is reduced to constructive work and reflection on human experience, and Christ loses its place in the Trinity and becomes simply an ethical ideal. However, if theology begins with revelation, then God is affirmed as a triune being, revelation is an event, and Christ can be recognized as the incarnate Son. Furthermore, the author of this article argues that methodological approach affects not only the content of Christian faith, but also determines whether theology maintains its independence in the university or whether it merges with the humanities.

This article is based on research initially undertaken by the author in her master's thesis, and addresses the consequences that were not fully addressed in the initial study.

### **The Enlightenment's challenge to the Christian faith**

In the Age of Enlightenment, the way people viewed faith claims changed, as reason gradually became the primary criterion for truth.<sup>1</sup> If previously one's faith could be based on divine revelation, tradition, or church teachings, then now it had to be supported with rational argument and evidence that could be observed and tested. This change led to new discoveries and knowledge in science, philosophy, and politics. However, it also created many challenges for theology.

For example, David Hume, sceptical of religious claims, maintained that faith is rational only if it is supported with evidence.<sup>2</sup> For that reason he dismissed miracles and doctrines, arguing that they could never outweigh the reliability of the natural laws they contradicted.<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, by contrast, was less concerned with proof than with society. He proposed a "civil religion" that would bind citizens together around shared moral values and ease the tension between loyalty to church

---

1 Ronald S. Love, *The Enlightenment* (USA: Bloomsbury Publishing, 2008), 89.

2 David O'Connor, *Hume on Religion* (London: Routledge, 2001), 10.

3 *Ibid.*, 12.

and state.<sup>4</sup> At the same time, Immanuel Kant took a different direction. He regarded the classical (ontological, cosmological, and teleological) arguments as unconvincing for God's proof, and believed that speculative reason by itself could never demonstrate God's existence.<sup>5</sup> So, he tied belief in God with moral reasoning and practical necessity.<sup>6</sup> Kant believed that humans can be moral without God. At the same time, the concept of God is required for attaining the supreme good (*summum bonum*), which unites virtue with happiness.<sup>7</sup> Since virtue does not guarantee happiness, Kant argued that God, as the ultimate grounds of reason and power, must secure that the virtuous ultimately receive the happiness they deserve, whether in this life or the next.<sup>8</sup>

In short, theology shifted away from God's self-revelation toward human reason and experience, including evidence, utility, and morality. So the question changed from "What has God revealed?" to "How can religion remain credible and useful?"

In this context rose the modern liberal theology. In order to keep theology as part of the university, theologians such as Friedrich Schleiermacher redefined faith as rooted in human consciousness as "intuitions of the universe" particularly in the "feeling of absolute dependence."<sup>9</sup> Since this feeling is universal to all people, the Christian faith can become understandable and close even to those "imbued with the wisdom of the century", as he called the modern man.<sup>10</sup> Thereby, theology maintained intellectual respectability, but at the cost of shifting its centre from God to humanity.

Against this background, the author of the present article asks how Enlightenment rationalism continues to shape theological method and what happens when theology begins with construction rather than revelation. The author's argument is that method is decisive: it not only reshapes the content of Christian doctrine, but also determines whether theology can remain an autonomous discipline or whether it dissolves into the humanities. How this happens can be seen by examining the work of Gordon Kaufman.

---

4 Richard Boyd, "On the Primacy of Peoplehood: Nations and Nationalism in Rousseau's Social Contract", in *The Cambridge Companion to Rousseau's Social Contract*, ed. David Lay Williams et al. (UK: Cambridge University Press, 2024), 200.

5 Johnston E. Walter, "Kant's Moral Theology," *Harvard Theological Review* 10.3 (July 1917): 273–274.

6 *Ibid.*, 282.

7 *Ibid.*, 272.

8 *Ibid.*

9 Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith*, 3<sup>rd</sup> ed., trans. Paul T. Nimmo (UK, London: T&T Clark, 2016), 24, 55.

10 Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, trans. Richard Crouter (UK: Cambridge University Press), 3.

## Kaufman and the constructive turn

Gordon D. Kaufman (1925–2011) was a theologian who came from a Mennonite family, where he grew up with strong values of pacifism, community, and ethical responsibility.<sup>11</sup> Before turning to theology, he studied sociology, which encouraged him to think in terms of culture and history.<sup>12</sup> In turn, his later experiences (such as refusing to fight in World War II and teaching in India) confirmed for him that theology should be meaningful and ethically responsible.<sup>13</sup> But how?

According to Kaufman, the task of theology is to address questions that concern the ultimate concern of people.<sup>14</sup> But to approach this ultimate concern, theologian can start with any preliminary concern.<sup>15</sup> In *An Essay on Theological Method*, Kaufman explains that theology cannot begin with revelation because, he argues, the theologian already assumes that we know what “God” and “revelation” mean, and it would imply an unmediated access to God, which humans do not have.<sup>16</sup> For this reason, theology must start anthropologically, as an “imaginative construction”.<sup>17</sup> Kaufman describes it in three steps: first, experience is formed into a picture of the world; second, the concept of God is introduced to relativise this picture (or “horizon”) and prevent absolutism; third, human life is reinterpreted theistically through this concept.<sup>18</sup> In other words, a theologian first identifies some problem or human need and then creates a concept of God that is “applicable to” or appropriate to it.

Because theology for Kaufman is constructive, its sources are correspondingly wide. Kaufman draws freely from literature, psychology, sociology, natural science, and philosophy, while treating church tradition and doctrine as cultural resources to be reinterpreted.<sup>19</sup> Bridge concepts, such as Tillich’s “ultimate concern” or Buber’s “I–Thou,” and even non-theological categories like Freud’s “unconscious” or Darwin’s “evolution,” can also serve as tools for shaping theological imagination.<sup>20</sup>

---

11 Gordon Kaufman, “My Life and My Theological Reflection: Two Central Themes,” *American Journal of Theology & Philosophy* 22.1 (January 2001): 63.

12 *Ibid.*, 66.

13 *Ibid.*, 65–77.

14 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 3<sup>rd</sup> ed. (USA: Scholars Press, 1995), 1. Here Kaufman refers to Paul Tillich.

15 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 1.

16 *Ibid.*, 3–4.

17 *Ibid.*, 55.

18 *Ibid.*, 55–73.

19 *Ibid.*, 80.

20 *Ibid.*, 75.

This decision, while sounding rational and practical, reshapes theology. It becomes a constructive discipline rather than a receptive one. The implications of this method for Christian doctrine will be seen in Kaufman's treatment of God, revelation, and Christ.

## God

Kaufman treats "God," much like "world", as a conceptual construct.<sup>21</sup> For him, the God-concept functions as an ultimate point of reference that enables human beings to orient their lives, gather their experiences into coherence, and interpret them as meaningful.<sup>22</sup> It gives a sense of purpose and love, which makes existence appear ordered, especially in moments of crisis. As Glenda Hildebrand points out, Kaufman is less concerned with demonstrating God's existence than with identifying what helps people deal with meaninglessness; in that light, the very assumptions of faith become, for him, the evidence of God.<sup>23</sup> Thus, the God-concept for Kaufman functions as the ultimate point of reference, standing above all other elements of experience. But that's not enough, the idea has to resonate with people. For this idea of God to resonate, it needs to feel personal and relatable. That's why Kaufman uses human qualities and terms like "Lord" and "father" not to define what God truly is, but to embody ideals we cherish, like compassion, loyalty, forgiveness, and love.<sup>24</sup>

Building on this approach, Kaufman then places "serendipitous creativity" at the very centre of how we think about God.<sup>25</sup> By this, he does not mean only artistic expression, but the whole span of beginnings and growth: the origins of the universe, the development of living beings, and the unfolding of the future.<sup>26</sup> He also rereads Trinity through this lens: "Father" as the source of creative beginnings, "Son" as the embodiment of creativity in Jesus, and "Spirit" as the continuing presence of God's creativity.<sup>27</sup> At the same time, Kaufman insists on a distinction between the "available God," the concept we can grasp and speak of, and the hidden "real God," who always remains beyond

---

21 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 26–27.

22 *Ibid.*, 33.

23 Glenda Hildebrand, "Imaginatively Constructing God Concepts: Exploring the Role of Imagination in Gordon Kaufman's Theological Method" (master's thesis, Institute for Christian Studies August, 1988), 17.

24 Myriam Renaud, "Gordon Kaufman's Humanizing Concept of God", *Zygon: Journal of Religion and Science* 48.3 (2013): 524.

25 Gordon Kaufman, "A Religious Interpretation of Emergence: Creativity as God," *Zygon: Journal of Religion and Science* 42.4 (December 2007): 916.

26 Gordon Kaufman, *In the Beginning... Creativity* (US: Augsburg Fortress, 2004), 100–103.

27 Gordon Kaufman, *Jesus and Creativity* (US: Fortress Press, 2006), Kindle edition, 123.

us.<sup>28</sup> Theology, therefore, is not a reception of revelation handed down once for all, but an ongoing work of shaping, testing, and revising concepts that allow human beings to orient their lives and find meaning.

## Revelation

For Kaufman, the question of revelation is inseparable from his constructive understanding of God as mystery. The central issue is not whether God exists as the ultimate ground of reality (because this may indeed be true), but how such a claim can be apprehended within human limits. Hence, Kaufman stresses the difference between the order of being and the order of knowing.<sup>29</sup>

Kaufman agrees that God may be the ground of all reality, but still, human beings never encounter God directly.<sup>30</sup> What we know of the world comes to us through the lenses of experience, reason, and language. Revelation, therefore, cannot be treated as a simple disclosure of divine truth, but is always seen through history, concepts, and language.<sup>31</sup>

Unlike Schleiermacher, Kaufman does not appeal to a universal, pre-linguistic religious feeling.<sup>32</sup> Still, experience remains significant, as the arena in which theological concepts are tested.<sup>33</sup> He argues that language shapes experience, while experience influences language, and this leads to revisions in theological concepts.<sup>34</sup> As Kaufman argues, only through imagination – our ability to generate and refine concepts – can we “overcome its often naive, inhuman and idolatrous conceptions of God, thus gradually developing images and concepts genuinely worthy of human worship.”<sup>35</sup> However, in this perspective, revelation is not seen as a supernatural interruption, but rather as a gradual unveiling that arises from imaginative construction. Revelation coincides with theology’s constructive labour. To articulate, test, and reconstruct the concept of God is, for Kaufman, to take revelation seriously.<sup>36</sup>

Critics often argue that this approach reduces theology to subjectivity. Kaufman replies that concepts are not infinitely malleable: they carry histories and internal

---

28 Michael D. Williams, “Jesus And The Theological Imagination In The Work Of Gordon D. Kaufman,” *JETS* 32.2 (June 1989): 219.

29 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 5.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 10.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, 43.

36 *Ibid.*, 82.

limits.<sup>37</sup> Theology's task is to identify what gives the concept of God its significance and to set criteria for its responsible use.<sup>38</sup>

### Jesus Christ

In Kaufman's constructive method, Jesus Christ appears as one of the most potent concepts of the Christian tradition. Just as "God" or "world" are imaginative constructions, "Jesus Christ" also belongs to this constructive work.<sup>39</sup> And it is the concept through which Christians express their highest meaning of life and hope.<sup>40</sup> Ultimately, in Kaufman's view, Jesus Christ functions as the central concept: not God's own self-revelation, but the most powerful human image of love, freedom, and creative potential.

Because the method is constructive, Jesus cannot be seen ontologically. Kaufman reads him not as a divine-human mediator, but as a person in whom people experienced extraordinary creativity.<sup>41</sup> The ethic of *agapē* that Jesus showed is the symbol of this creativity: it relativises all human powers and invites us to live with love and responsibility.<sup>42</sup>

What are the consequences of this method for Jesus Christ as Saviour? In classical theology, Jesus Christ is the one who reconciles humanity with God, but in Kaufman's theology, it is the paradigm of moral transformation.<sup>43</sup> This in turn means, that salvation is not an event of God's act, but a process of human growth, to which Jesus is our exemplar.

### Theology: Its task and addressee

If theology cannot begin with direct knowledge of God revealed in Jesus Christ, then logically one must start with human language about God. Following Wittgenstein, Kaufman refers to theology as a kind of "grammar."<sup>44</sup> For him, it studies how words like "holy," "divine," or "God" are used, how they function in religious life, and how they can

---

37 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 43.

38 Ibid.

39 Gordon Kaufman, "Mystery, God and Constructivism," in *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives*, ed. Michael Scott and Andrew Moore (USA, New York: Ashgate Publishing, 2007), 14–17.

40 Ibid.

41 Gordon Kaufman, *Jesus and Creativity* (US: Fortress Press, 2006), Kindle edition, 16.

42 Ibid., 277.

43 Ibid., 53.

44 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 11.

be criticised or reshaped.<sup>45</sup> The critical question is not whether these words describe a hidden divine reality, but what role they play in making life meaningful.

In this way, theology is not a matter of deepening tradition, but of reforming it. In this context, Kaufman explains three levels of theology.<sup>46</sup> The first tried “to set forth as adequately as possible a picture of God, humankind and the world as they are”.<sup>47</sup> The second realises that these are human constructions and asks if they are justified. But the third level accepts imagination as its task and creates new concepts of God “to which thoughtful contemporary men and women can give themselves.”<sup>48</sup> For Kaufman, only this third level is real theology.<sup>49</sup>

The result is that the task of the theologian is to deal with culture. Theology must give concepts that help people live, face crises, and seek fulfilment.<sup>50</sup> What counts as theology is measured not by the truth of revelation but by the usefulness of its concepts. Consequently, theology becomes a mode of public discourse, addressing issues such as justice, the environment, and human freedom, not as outcomes of faith in God, but as its primary criteria.

The following chapter shifts focus to a theological paradigm that does not begin with human construction but with God’s own initiative in revelation, raising questions: What knowledge of God emerges when the starting point is God’s revelation rather than human imagination? And how is the vocation of theology redefined when its content is received rather than constructed? To address these issues, the author will turn to the theology of Karl Barth.

## **Karl Barth and God’s self-revelation**

Karl Barth (1886–1968) exemplifies a paradigmatic theological method that resists assimilation into philosophy, anthropology, or cultural studies. Against the modern tendency to begin with human experience or symbolic imagination, Barth insists that theology has its legitimacy only when it proceeds from God’s act of self-revelation.<sup>51</sup>

Barth’s own intellectual journey sharpened this conviction. Educated in the liberal Protestant centres of Germany, he studied under Adolf von Harnack and Wilhelm

---

45 Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 11.

46 *Ibid.*, 45.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, 47.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God*, vol. I/1, trans. G. W. Bromiley et al. (UK, London: T&T Clark, 2009), 22.

Herrmann,<sup>52</sup> and initially embraced Herrmann's emphasis on the immediacy of religious experience (*Gotteserlebnis*).<sup>53</sup> Yet the trauma of the First World War and the support of his teachers thereof convinced him that theology built on cultural ideals or moral consciousness was not only unstable but susceptible to ideological misuse.<sup>54</sup> Out of this crisis emerged a decisive reorientation: theology must no longer begin with the human, but with God's free initiative to reveal God's self.

Bruce McCormack has described Barth's stance as a form of critical realism: critical, in that human cognition and theological language are limited and provisional; realist, in that God's reality and self-disclosure are independent of human perception.<sup>55</sup> On this basis, revelation cannot be treated as a static source under human control. Instead, for Barth, it is an event in which God himself addresses humanity *ubi et quando visum est Deo* – where and when it pleases him.<sup>56</sup> The theologian does not construct knowledge of God; instead, they respond to God's initiative with listening, obedience, and confession.

This approach distances Barth from the so-called “neo-orthodoxy” label often attached to him.<sup>57</sup> He rejected the idea that church dogmas are timeless deposits of divine truth. Instead, he regarded doctrines as witnesses to revelation, e.g., fallible human words that point to God's act and must continually be tested against it.<sup>58</sup> In this sense, dogmatics is not a scholastic system but the ongoing task of the church. Let us see, how this method agrees with Christian faith.

## God

For Karl Barth, “God” is not an abstract postulate or a generalised idea but a living subject who reveals himself. Knowledge of God arises not from human speculation but from God's own act of self-disclosure.<sup>59</sup> Barth's theology is shaped by his insistence that God is eternally triune. In continuity with Athanasius, he resists any account that treats the Son or the Spirit as less than fully divine, for such reduction inevitably collapses

---

52 Christophe Chalamet, “Barth and Liberal Protestantism,” in *The Oxford Handbook of Karl Barth*, ed. Paul D. Jones and Paul T. Nimmo (UK: Oxford University Press, 2019), 133.

53 Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (UK: Oxford University Press, 1997), 76.

54 Christophe Chalamet, op. cit., 134.

55 Bruce L. McCormack, op. cit., 67.

56 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God*, Vol. I/1, op. cit., 23.

57 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1968), 3. And see also: Cornelis van der Kooij, *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God: A Diptych*, (Brill, 2005), 3.

58 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* I.1, (op. cit.), 1.

59 *Ibid.*, 116.

into myth-making, projecting human traits onto the divine and mistaking them for God's will.<sup>60</sup>

According to Alan Torrance, a central feature of Barth's theology is the way revelation is bound up with God's own being.<sup>61</sup> Barth does not treat revelation as a separate event or piece of information; rather, he insists that God himself is the revealer, the act of revelation, and the effect it produces. Torrance interprets this as a profoundly trinitarian insight: knowledge of God always arises within the relations of Father, Son, and Spirit.<sup>62</sup> George Hunsinger further clarifies this by stating that God's Trinity is not something that develops or changes in relation to creation; instead, God has always existed in this triune nature.<sup>63</sup>

Barth's approach challenges the assumption that "God" names a ready-made concept to which Christianity simply adds content.<sup>64</sup> In *Credo* he stresses that when believers confess faith "in God," they are not polishing an idea already at hand.<sup>65</sup> They begin, rather, from a position of ignorance, meaning – apart from God's own act of self-disclosure, we do not know what the word "God" signifies. Even agnosticism, Barth contends, does not provide a neutral position, since the "unknown God" of philosophy becomes an idol in its own right. For him, it is only God's free act of revelation that breaks through this barrier and makes faith possible, as the human response to being addressed by God.<sup>66</sup>

Katherine Sonderegger points out that for Barth's, the doctrine of God is not "propositional", that is, it is not "an attempt to explain God or to make him rational, plausible, and convincing."<sup>67</sup> Barth distances himself from philosophical concepts and abstractions, preferring a corporeal and figurative language. However, Sonderegger believes that this is not because he is not "academic", but because Barth understands God as a "concrete Subject" who reveals himself in his actions.<sup>68</sup>

And yet, this person is not an "other" (in the physical sense). Sonderegger points out that for Barth "there is no God or divine nature "behind" or "outside" the mighty

---

60 Alan Torrance, "The Trinity," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, (op. cit.), 76.

61 Ibid.

62 Ibid.

63 George Hunsinger, "Election and the Trinity: Twenty-five Theses on the Theology of Karl Barth," *Modern Theology* 24.2 (April, 2008): 190.

64 Karl Barth, *Credo*, trans. Robert McAfee Brown (US, New York: Charles Scribner's Sons, 1962), 11.

65 Ibid.

66 Ibid., 12.

67 Katherine Sonderegger, "God," in *The Oxford Handbook of Karl Barth*, (op. cit.), 217.

68 Ibid., 219.

works”.<sup>69</sup> Therefore, there are no divine statements (predicates) that can be defined in advance. For Barth, it is the other way around – God fulfils or limits on his part, and we then express that with language.

R. T. te Velde explains that, for Barth, God’s personhood also means God’s love and God’s will to be our God.<sup>70</sup> However, Barth does not understand love as a concept/abstraction, but as the essence of God – that which God himself is. In R. T. te Velde’s summary, this means four things: 1) For Barth, God’s love is not the “highest good” that God shares with us somehow detached from personal fellowship, but is identical with His goodness that He gives us by giving Himself; 2) God’s love is, regardless of our qualities or respect for Him; 3) God’s love is an end in itself; it is not subordinate to a higher goal (for example, our salvation); 4) God’s love does not mean that God needs partners of reciprocal love for His self-satisfaction.<sup>71</sup>

As a person, God for Barth also remains radically different from creation. Daniel Migliore explains that this means that God does not become a “completely unknown god” or a philosophical abstraction, but that He is “completely different” (*ganz anders*) for Barth.<sup>72</sup> This otherness appears “most completely and most shockingly” in the crucified Jesus.<sup>73</sup> With the “completely different” God, in Migliore’s view, Barth wanted to emphasize God’s freedom, not God’s distance from people.

## Revelation

For Barth, revelation is not a theory or principle but an event.<sup>74</sup> It does not arise from religious longing or cultural imagination; rather, it is God’s free and sovereign act of self-disclosure.<sup>75</sup>

The shape of revelation is always threefold: the incarnate Word in Jesus Christ, the written Word of Scripture, and the proclaimed Word of preaching.<sup>76</sup> These forms are not parallel human activities but modes of God’s own self-communication. Speaking about these forms, the incarnation is the once-for-all moment in which God becomes visible in human history.<sup>77</sup> Scripture is not revelation in itself but the canonical witness

---

69 Katherine Sonderegger, op. cit., 221.

70 R. T. te Velde, *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School: A Study in Method and Content* (Germany: Brill, 2013), 358.

71 Ibid.

72 Daniel L. Migliore, “Afterword,” in *The Oxford Handbook of Karl Barth*, (op. cit.), 688.

73 Ibid., 689.

74 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* I.1, (op. cit.), 115.

75 Ibid.

76 Ibid., 142.

77 Ibid, 113.

to that event.<sup>78</sup> And proclamation, though it may take the shape of a sermon or a liturgy, becomes genuine only when God chooses to speak through it.<sup>79</sup> In each case, the initiative belongs wholly to God, not to the church or the theologian.

Barth's stance gives rise to a very particular way of thinking about knowledge. He does not dismiss historical study, church authority, or even rhetorical skill.<sup>80</sup> All of these can prepare the ground and shape the church's life. But none of them, he insists, actually produces revelation. At best they create a setting, like empty vessels, waiting for God's act.

At the centre of this structure stands Jesus Christ. To confess that "the Word became flesh" is to recognise that revelation is not a set of timeless truths behind the text, nor a hidden reality to be uncovered by philosophical analysis, but the person of Christ Himself.<sup>81</sup> In Him, God has once and for all spoken and acted: "God with us." Scripture and proclamation point beyond themselves as witnesses, but revelation in its fullness is nothing less than Christ. To acknowledge this is already to confess that theology depends not on the human capacity to find God but on God's grace in choosing to be found.

## Jesus Christ

For Barth, Jesus Christ is nothing less than God Himself in person, the eternal Son who has become human for the sake of reconciliation.<sup>82</sup> This conviction stands at the heart of his theology: no knowledge of God bypasses Christ, and no truth about humanity apart from Him. To speak of revelation, covenant, or salvation is therefore to speak of Christ, because He is the concrete form in which God gives Himself to the world.

Such an emphasis places Barth squarely in the Alexandrian tradition of Christology.<sup>83</sup> As Charles T. Waldrop has shown, Barth does not present Christ as a human being specially related to God, as Antiochene theology often suggested. Instead, he insists on the unity of one subject: the Logos who assumes human nature.<sup>84</sup> Christ is not a man through whom God does creative work; He is God who truly becomes man. This means that Christ's humanity and divinity cannot be separated or balanced as two parts, but must be confessed as a single person.

---

78 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* I.1, (op. cit.), 105.

79 Ibid., 85.

80 Ibid., 145.

81 Ibid., 113.

82 R. T. te Velde, op. cit., 358.

83 Charles T. Waldrop, *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character* (Berlin: Mouton Publishers, 1984), 8.

84 Ibid.

From this flows Barth's Christocentrism. Kenneth Kanzer rightly observes that, for Barth, God is known only in Christ.<sup>85</sup> The incarnation is not an optional act but the eternal decision of the triune God in which the Son takes up the task of salvation. Even doctrines such as the virgin birth acquire their meaning here: not as a question that needs to be investigated in natural science, but as signs that salvation and God's covenant are wholly God's gift.<sup>86</sup>

According to Thomas F. Torrance, Christ, for Barth, is axis around which all reality turns.<sup>87</sup> In his account, knowledge, truth, history, and creation itself are intelligible only in relation to Him. And for this reason, theology cannot speak of "God" or "humanity" in the abstract. It must address the God who became human, and the humanity that is defined by that encounter.

If Christ is the axis of all reality, then His significance cannot be limited to knowledge or creation alone; it must also encompass salvation. Who Christ is, already determines what salvation is. Therefore, salvation, for Barth, is not a separate stage that follows creation and fall but the fulfilment of God's covenantal decision from the very beginning.<sup>88</sup> Reconciliation is not a reaction to sin but the expression of God's eternal will to be "our God." In Christ, creation, covenant, and redemption form a single movement of divine faithfulness. God does not withdraw when humanity breaks the covenant. Rather, He confirms it all the more, bearing sin to restore communion. "God with us" means that reconciliation is grounded entirely in God's free self-determination, not in human capacity or initiative.<sup>89</sup>

Does Barth therefore reject human rationality as being completely useless? No. As Michael D. O'Neil points out, according to Barth's commentary on Romans, salvation for Barth involves both God's action and man's free participation.<sup>90</sup> The knowledge of God gained through faith is possible only because God himself creates and gives it, but on the other hand, this knowledge is not passive or merely intellectual. It demands a concrete and free response from man that personally involves him.

---

85 Kenneth Kantzer, "The Christology of Karl Barth," *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 1.2 (Spring 1958): 25.

86 *Ibid.*, 25.

87 Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910–1931* (UK, London: SCM Press, 1962), 209.

88 *Ibid.*, 210.

89 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of Reconciliation IV/1*, trans. G. W. Bromiley (London: T&T Clark, 2009), 77.

90 Michael D. O'Neil, *Church as Moral Community: Karl Barth's Vision of Christian Life, 1915–1922* (England: Authentic Media, 2013), 104.

This has two implications. First, salvation is both objective and subjective: God's act of reconciliation in Christ is decisive and complete, yet it also summons a human response of faith and obedience. Second, salvation cannot be collapsed into moral progress, social reform, or even the search for existential meaning. It is, rather, God's own being-for-us. His refusal to abandon creation and His self-binding to humanity in Christ.

### **Theology: Its task and addressee**

For Barth, theology is neither philosophy nor grammar but the church's own discipline of self-examination under the Word of God.<sup>91</sup> Dogmatics, in this sense, is not a system of doctrines but the ongoing task of asking whether our proclamation truly comes from Christ, leads to Christ, and corresponds to Christ.<sup>92</sup>

As observed before, for Kaufman, theology lies within the humanities, and Barth, to some degree, actually would agree that theology shouldn't be an autonomous science among others. In his view, it cannot be proved in principle that theology deserves its own faculty; any other discipline could, in theory, examine the church's language.<sup>93</sup> Yet, in practice, no other discipline does so, for none is concerned to listen for God's Word. The autonomy of theology, then, lies not in academic independence but in obedience to revelation.<sup>94</sup> Theology remains distinct, because no other discipline is ordered toward this object.

For Barth, the church itself is not an institution with ownership of revelation, but an event; namely, it exists only when God, through Word and Spirit, addresses His people.<sup>95</sup> Theologians, therefore, live in constant dependence, recognising that human speech is always fallible and provisional, yet trusting that by grace it may become a genuine witness.<sup>96</sup> Meanwhile, dogmatics is not the invention of new systems but the church's continual readiness to be corrected, judged, and renewed by God's free Word.<sup>97</sup>

---

91 Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* I.1, (op. cit.), 1–2.

92 Ibid., 3.

93 Ibid.

94 Ibid., 3–4.

95 Ibid., 85.

96 Ibid., 3.

97 Karl Barth, *The Word of God and Theology*, trans. Amy Marga (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2011), 213.

## Implications for theology today

This study suggests that where theology begins decisively shapes where it ends. A method grounded in God's self-revelation moves in a very different direction than one rooted in human language, experience, or culture. By setting Kaufman's constructive proposals alongside Barth's revelatory dogmatics, the author of the current article has tried to show how these methodological choices colour the way we speak about God, revelation, Jesus Christ, and the tasks theology faces today. If theology begins with rationalism and culture, the classical loci are reshaped:

- God becomes a concept, a guiding idea which develops over time;
- Revelation is reduced to human concept-making;
- Jesus Christ is made as a moral example rather than the Son of God;
- Theology's task becomes cultural translation rather than a kind of critical ecclesial witness – the Church's own self-examination of its speech about God.

However, one could ask – so what? Why would one care? What happens if a theologian works with concepts and just wants to search answers to human suffering or lead people to more ethical society? Here are my concerns:

**Firstly**, in relation to God, the author is concerned that he is not the living God anymore, but a human “highest value”. Maybe “highest of the highest”, but still our value, to which we actually mirror ourselves. This, unfortunately, leads either to ideology (liberal or fundamental at the ends of the spectrum) or to idolatry of ourselves. And “God” then becomes an instrument for human projects rather than the living Lord.

**Secondly**, suppose we adopt a rationalistic approach in theology and begin with human concerns (such as questions about gender, ecology, clerical positions, or even our ultimate concerns – pain and death). In that case, it means gaining knowledge in various sciences, including psychology, ecology, anthropology, and others. It could be argued that this approach privileges those with higher education, since it assumes that faith grows best through wide cultural learning. However, that the word of God is only accessible to people educated in history, psychology, and the natural sciences, – who have the opportunity to learn it and also the opportunity to understand it.

**Thirdly**, the author is concerned about Jesus Christ and moralising in God's name. If Jesus Christ is just a moral example, then salvation is reduced to ethics, to “self-improvement” or “moral uplift”. This leads either to moralism or despair, when people realize they cannot live up to the ideal.<sup>98</sup> Even more, if salvation is an anthropological project, namely, improvement or deepening of our own spirit, rather than God's act of reconciliation, then in this scheme, revelation often is reinterpreted as our inner

---

<sup>98</sup> The author of the current article strongly suggests to read Donald H. Juel, “Encountering the Sower,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 56.3 (July 2002).

recognition of the divine. Revelation becomes our consciousness, and the Holy Spirit is confused with our own spirit.

At the same time, the author acknowledges two pressure points in Barth's position: its apparent inaccessibility to outsiders and its strict Christological exclusivity. The author's suggestion is that these concerns are best addressed not by softening revelation but by developing a richer account of the Holy Spirit. In other words, there is a need for a more robust pneumatology. Not for the sake of epistemology, but for theology itself. Instead of asking primarily "how do we know" or "how can we prove that we know", theologians should ask, "how does God's covenant take place in human life?"

## Conclusion

The study has shown how two different methods lead theology in very different directions. When Gordon Kaufman begins from human imagination, the doctrine of God, revelation, and Christ are reinterpreted in conceptual and ethical terms, and theology takes its place among other humanities. When Karl Barth begins from God's revelation, theology remains a discipline that speaks of God as a living subject and keeps its independence from the humanities and social sciences.

The contrast makes clear that human criteria of rationalism or usefulness cannot secure theology's identity. Its autonomy depends on whether it allows itself to be judged by revelation.

These findings, developed in the author's master's thesis, aim to contribute to current debates about the future of theology in the university and the church.

## Kopsavilkums

### Teoloģija pēc apgaismības laikmeta: kā metode pārveido kristīgās ticības saturu

Rakstā analizēts, kā apgaismības laikmetā nostiprinātā racionalitāte ir ietekmējusi kristīgās teoloģijas metodi un saturu un kā šis pārmaiņas turpina ietekmēt teoloģijas pašizpratni mūsdienās. Pētījuma jautājums ir šāds: kā mainās kristīgās ticības saturs, ja teoloģija tiek pakārtota apgaismības laikmeta prasībām pēc racionālas un pieredzē balstītas izziņas? Un kas notiek ar pašu teoloģijas disciplīnu? Vai tā vēl spēj saglabāt savu identitāti kā zinātne par Dievu vai arī pārtop par vienu no humanitāro un sociālo zinātņu nozarēm?

Pētījumā izmantota salīdzinošā metode un pētītas divu kontrastējošu teologu – Gordona Kaufmana un Karla Barta – teoloģiskās metodes. Lai veiktu konsekventu salīdzinājumu, pētījumā tiek apskatīta katra autora izpratne par teoloģijas metodi un avotiem, bet pēc tam tiek parādīts, kā šī metodoloģija ietekmē konkrētus teoloģiskus jautājumus: Dievu, atklāsmi, Jēzu Kristu un teoloģijas vietu akadēmiskajā vidē.

Salīdzinošā analīze parāda: ja teoloģija par primāro kritēriju sev piemēro racionalitātes epistemoloģiju un pieredzē balstītu izziņu, tad kristīgās ticības saturs un identitāte mainās. Un, proti, Dievs vairs nav neatkarīgs, aktīvs subjekts, bet kļūst par cilvēka konstruktū; atklāsme kļūst par cilvēka konstruktīvo darbu; Jēzus Kristus kļūst par paraugu un morālu ideālu, bet teoloģija – par humanitāro zinātņu nozari.

Vienlaikus autore atzīst, ka arī Barta pieeja nav pilnīga, proti, tā ir stingri kristocentriska un tādējādi nepieejama cilvēkiem ārpus baznīcas. Lai risinātu šo jautājumu, autore uzskata, ka teologiem nepieciešams nopietnāk attīstīt pneimatoloģiju.



© 2025, Līga Puriņa, University of Latvia

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

*Dr. theol.*, LU Humanitāro zinātņu fakultātes Teoloģijas un reliģijpētniecības nodaļas profesors un vadošais pētnieks

# RALFS KOKINS

## REDAKCIONĀLĀS ANALĪZES NOZĪME JAUNĀS DERĪBAS TEKSTU EKSEĢĒZĒ

Redakcionālā analīze (*Redaktionsgeschichte, Redaktionskritik, Redaction Criticism*) ir svarīga metode Jaunās Derības pētniecībā, ar kuras palīdzību varam izdibināt, kā konkrētu grāmatu autori ir apzinājuši, vākuši un apstrādājuši mutiskus un rakstiskus avotus, kā notikusi informācijas atlase un apmaiņa, kā materiāli tikuši pārstrādāti un sakārtoti un kā veidojušies teksti to gala redakcijā. Šī metode, kas Latvijā dažādu mītu un aizspriedumu dēļ praktiski netiek lietota, teologam var būtiski palīdzēt ekseģētiskajā darbā, hermeneitikā, jautājot par noteiktām teoloģiskām idejām un literārām parādībām vai arī pētot, kā teoloģiskie vēstījumi tikuši pielāgoti, kāda ir to ietekme noteiktā kontekstā. Praktiski piemēri no sinoptiskajiem evaņģēlijiem parādīs šīs metodes “koordinātes” citu pētniecības metožu kontekstā, kā arī palīdzēs saprast praktiskā lietojuma soļus un šīs metodes pienesumu tekstu pētniecībā un aktuālā interpretācijā.

**Atslēgvārdi:** redakcionālā analīze, Jaunās Derības ekseģēze, pētniecības metodika, sinoptiskie evaņģēliji, tekstu interpretācija.

**Redakcionālās analīzes problemātika. Ievads** Šīs nelielās publikācijas mērķis ir iedrošināt teologus nebaidīties lietot redakcionālo analīzi Jaunās Derības ekseģēzē un tekstu pētniecībā. Diemžēl Latvijā šī pašu teologu attīstītā un ilgākā laikā pārbaudītā metode vēl joprojām diezgan konsekventi tiek noraidīta kā neticības un “liberālisma” izpausme, skaidri iezīmējot mūsu atpalcību ekseģēzes un hermeneitikas laukā. Uz redakcionālo analīzi nevajadzētu skatīties ar aizdomām un bailēm. To lietojot, tā izrādās negaidīti palīdzīga dažādu tradīciju un novirzienu teologiem.

Katrs būs dzirdējis vārdu “redigēt”, kas nozīmē teksta savešanu kārtībā, lai to varētu publicēt. Tāpat arī redaktors ir persona, kas atlasa, apstrādā un sagatavo tekstus publicēšanai, nevis nodarbojas ar kādu saturu cenzēšanu, slēpšanu vai transformēšanu. Redakcionālā analīze (turpmāk – arī RA) jeb redakcionālā kritika (oriģinālais vācu termins pētniecībā *die Redaktionsgeschichte* vai *Redaktionskritik*) ir ļoti svarīgs metodiskais solis Jaunās Derības (turpmāk – arī JD) oriģināltekstu analīzē, ko augstāka līmeņa pētījumos nebūtu ieteicams izlaist. Vienkāršas nezināšanas un dažādu aizspriedumu pret zinātni vai zinātnisko pētniecību dēļ šī metode praktiskajā tekstu eksegēzē bieži tiek vai nu izlaista pavisam, vai arī lietota tikai formāli (ļeksīša pēc vai izmantojot jau gatavu informāciju no kāda pētījuma), bez jēgpilna rezultāta. Laikam tas lielākais pārpratums ir domāt, ka šī metode automātiski iezīmē teologa nostāšanos pret baznīcas mācību, ir izteikti “liberāla” (tātad kaitīga), tā nodarbojas ar Bībeles tekstu autenticitātes un literārās integritātes apšaubīšanu, piemeklējot vēlamajiem ieskatiem pašu izdomātus “pierādījumus”.

### Kas ir šī metode?

Ļoti vispārīgi RA varētu raksturot Bībeles, bet sevišķi jau JD pētniecības metodi, par kuru pamatos zināja jau 18. gadsimtā, bet sistemātiski izvērsti tā tika attīstīta tikai pēc Otrā pasaules kara. Specifiski kā JD tekstu pētniecības metode vai pilnas eksegēzes svarīgs metodiskais solis tā apzināti jautā un cenšas noskaidrot, kādā veidā kādas konkrētas grāmatas autors vai redaktors strādājis ar zināmu tradīciju un avotu materiālu, nonākdams pie teksta, kādu to sastopam tā gala redakcijā.

Lai no kāda teologa uzrakstīta raksta vai pētījuma apraksta izveidotu publikāciju, ir vajadzīgs redakcionāls process. Piemērs tādām procesam varētu būt Jāņa evaņģēlijs, kuru to savā nopietnībā, skaistumā, dziļumā un daudzpakāpju uzbūvē lasām mūsdienās un kurš ir gala iznākums ļoti garam un sarežģītam redakcionālam procesam<sup>1</sup>. Arī JD kanona vēsture aizsākas 1. gadsimta otrajā pusē, kad draudzes sāka lietot apustuļa Pāvila vēstules dievkalpojamos, tāpēc tās sāka apzināt, vākt, saglabāt, pārrakstīt un ar tām dalīties. Arī tas ir sava veida redakcionāls process, tāpat kā četru kanonisko evaņģēliju izveidošanās no mutiskām un rakstiskām Jēzus tradīcijām. Arī paša JD 27 grāmatu kanona veidošanās no tūkstošiem dažādu grāmatu, mutisku un rakstisku avotu klāsta<sup>2</sup> ir uzskatāma par gigantisku redakcionālu procesu, kam grūti atrast analogus visā vēsturē.

---

1 Sk. jautājumus par Johanneisko skolu JohEv autorības un redakcionālās attīstības jautājumu kontekstā: Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes: eingeleitet und erklärt*, Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 39–44, 115–158.

2 Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 5. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 18–26.

Sistemātiski tas ir jautājums, kā tad tika izvēlēti avoti, kā tie tika apstrādāti, savienoti, transformēti, kas no tiem tika pavairots un kā avoti tikuši lietoti kādu konkrētu teoloģisku saturu nodošanai, ņemot vērā aktuālo situāciju un jautājumus, adresātu vajadzības un citas lietas. Tāpēc redakcionālā analīze ir cieši saistīta ar visiem citiem ekseģēzes metodiskajiem soļiem – *teksta kritiku, literārkritiku, tradīciju kritiku, formu kritiku, konteksta un motīvu analīzi* u. c.

**Metodiskā literatūra** Par redakcionālo analīzi kā ekseģēzei būtisku metodisku soli atrodams ļoti plašs literatūras klāsts. Manuprāt, labākie un sistemātiskākie metodiskie izdevumi ne vienmēr ir tie jaunākie, tāpēc pēc savas pieredzes norādīšu tikai dažus ieteicamos, kas kļuvuši par sava veida “klasiku”, izturējuši laika pārbaudi un tiek plaši lietoti teoloģijas studijās un pētniecībā Rietumu pasaules universitātēs:

- *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. by Stanley E. Porter (Leiden / New York / Köln: Brill, NTTS 25 [*New Testament Tools and Studies*, vol. 25], 1997);
- Donald R. Catchpole, “Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament,” in S. E. Porter, *Handbook to the Exegesis of the New Testament* (Leiden: Brill, NTTS 25, 1997), 167–187.
- Martin Ebner, Bernhard Heiningen, *Exegese des Neuen Testaments* (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2005);
- Robert H. Stein, *Gospels and Tradition. Studies on Redaction Criticism of the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: MI: Erdmans, 1991);
- Thomas Söding, Christian Münch, *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005), 100–108.
- Joachim Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg: Furche-Verlag, 1966);
- Īsai un sistemātiskai uzziņai ieteicami šķirkļi arī lielajās teoloģiskajās enciklopēdijās (TRE, RGG u. c.) u. c.

**Kur šī metode visbiežāk sastopama, un kā tā darbojas?**

Visbiežāk un uzskatāmāk ar RA var saskarties sinoptisko evaņģēliju (MtEv, MkEv un LkEv) pētniecībā, sākot jau ar *literārkritiskās analīzes* tālāku izvērtējumu. Mēs redzam dažādas literārkritiskās hipotēzes, kas nodarbojas ar literāro saistību pētniecību sinoptiskajos evaņģēlijos un sinoptiskajā tradīcijā kopumā (ieskaitot plašo avotu materiālu). Piemēram, ja salīdzinām trīs sinoptisko evaņģēliju tekstus un par pamatu ņemam divu vai četru avotu hipotēzi (ka MtEv un LkEv ir divi literārie pamatavoti – MkEv un kāds hipotētisks Jēzus vārdu avots, ko apzīmē ar Q, un

papildus vēl kādi tikai MtEv un tikai LkEv zināmi avoti)<sup>3</sup>, tad redzam, kādas līdzības un reizē arī atšķirības atrodamas vienā un tajā pašā Jēzus dzīves epizodes attēlojumā trijos evaņģēlijos. Saskaņā ar šo konkrēto hipotēzi MtEv un LkEv pamatā izmanto MkEv kā literāro avotu, no tā ņemot stāstījuma karkasu (Jēzus dzīves notikumu secību), bet katrs vienas un tās pašas epizodes pārstāsta nedaudz atšķirīgā veidā<sup>4</sup>. Ja pie Lūkas kāds no MkEv pārņemts stāstījuma fragments tiek transformēts, uzlabots vai papildināts, tad RA kā metode jautā nevis par to, ko tad LkEv ir mainījis (ar to nodarbojas drīzāk literār-kritika), bet gan – **kāpēc** tas tika darīts, kāpēc tas vai cits materiāls tika papildināts vai izlaists, kāpēc pastāstīts citiem vārdiem?

Tas neizbēgami noved pie nākamā jautājuma: ko tad īsti Lūka akcentē, kādus uzsvarus, kādu implicīto vēstījumu viņš ienes kopējā sinoptiskajā skatījumā uz Jēzu? Tajā pašā laikā RA kā metodisks solis nenodarbojas ar avotu analīzi, nejauc par vēsturisko Jēzu un ticību (tam ir citi metodiskie soļi), bet gan pievēršas teksta gala redakcijai pārliecībā, ka tā nav ne burtiska inspirācija, ne nejaušība, bet gan apzināta teoloģiski motivēta izvēle saskaņā ar Kristus atklāsmi. Līdz ar to RA akcentē autora teoloģisko ieguldījumu, nevis redz viņu kā vienkāršu informācijas “pusvadītāju”, pierakstītāju, “Dieva rakstvedi” vai bezkaislīgu pareizo avotu kopētāju.

Tekstam vienmēr ir savs **konteksts**, tas vienmēr atkarīgs no noteiktām tradīcijām. Tradīciju analīze pēta izmantotās tradīcijas noteiktā kontekstā, tas arī dod zināmu ieskatu teksta attīstības vēsturē, palīdz atbildēt uz jautājumiem par tā gala redakcijas īpatnībām, autora nolūkiem, kā šīs tradīcijas tiek pārstrādātas. Tradīcijas tiek saglabātas un tālāk nodotas, pateicoties redakcijai.

Kad 19. gs. beigās sāka veidoties modernā *formu kritika* (sākumā tā bija tikai sinoptiskās tradīcijas stāstījumu formu analīze), kas interesējās par tradīciju senākajiem un sākotnējiem elementiem, evaņģēlisti tika saredzēti kā tradīciju materiāla vācēji, apkopotāji un tālāk nodevēji (šāds process arī nozīmēja neizbēgamu šī tradicionālā materiāla transformāciju), taču mūsdienās RA šajā sakarā vairāk jautā tieši par redaktora nolūkiem, pirms ķeras klāt tekstu teoloģiskajai interpretācijai. RA pēta, kā redaktors rīkojas ar viņa rīcībā nonākušajiem avotiem/tekstiem – gan mutisko, gan rakstisko tradīciju. RA parasti secīgi apkopo literāros faktus, kas palīdz koriģēt it kā pašsaprotamas interpretācijas<sup>5</sup>.

---

3 Udo Schnelle, op. cit., 190–198.

4 Par sinoptisko evaņģēliju literārkritiku, literārkritiskajām hipotēzēm un avotu (mutisko un rakstisko tradīciju) attīstību sk. jebkuru JD zinātnisko ievadgrāmatu, piem., Udo Schnelle, op. cit., 185–303; Petr Pokorny, Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 2007), 321–479 u. c.

5 Par redakcionālās un formu kritikas saistību sk.: H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Tübingen: UTB 2, 2004), 115–126 (redakcionālā kritika) un 131–147 (formu kritika).

## Redakcionālā procesa soli

Redakcionālais process ietver informācijas vākšanu, apmaiņu, atlasi, apstrādi, sakārtošanu, korekciju, gala redakciju (publikāciju)<sup>6</sup>. Par Jēzus notikumu bija daudz atmiņu, mutisku un rakstisku materiālu. Ar pašas Jaunās Derības palīdzību var lieliski attēlot šo redakcionālo procesu. Biežāk demonstrētie un diskutētie piemēri no meto-diskajām mācību grāmatām var būt palīdzoši nopietnam ekseģētiskam darbam ar Jaunās Derības grieķu tekstiem<sup>7</sup>.

Redakcionālā procesa iesākums ir šo tradīciju **apzināšana, vākšana un secīgs izklāsts**, kā tas tik skaisti formulēts LkEv 1,1–4:

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξεν κάμοι παρηκολουθηκότει ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.<sup>8</sup> // Kad jau daudzī sākuši aprakstīt lietas (diēghēsiv)<sup>9</sup>, kas notikušas mūsu vidū, kā tās mums atstāstījuši pirmie aculiecinieki un Dieva vārda kalpi, tad arī es, visam no sākuma izsekojis, nolēmu tev, cienījamā Teofil, to pēc kārtas uzrakstīt, lai tu pārliecinātos par tās mācības patiesību, kas tev darīta zināma.

Arī Matejs ne tikai izmantoja Marka evaņģēliju un hipotētisko Jēzus vārdu avotu *Logia Q* kā avotus, bet arī apzināja papildu materiālus (mutiskus stāstījumu fragmentus, varbūt arī kādu atmiņu pierakstus) par vēsturisko Jēzu un iekļāva to savā evaņģēlijā<sup>10</sup>. Tādi mutisku tradīciju fragmenti evaņģēlijos ar noteiktu teoloģisku vēstījumu varētu būt: *Magnificat* (LkEv 1,4–55), Caharijas pravietojums (LkEv 1,67–79), Jēzus piedzimšanas

6 Šie ir klasiski minētie redakcionālā procesa soli, kas aprakstīti jebkurā metodiskā mācību grāmatā, piem., Martin Ebner, Bernhard Heininger, *Exegese des Neuen Testaments* (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2005), 351s.

7 Thomas Söding, Christian Münch, *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005), 100–108; izvērstākā, taču mazāk sistemātiskā formā: Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, 7. Auflage (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk; 7. Aufl., 1982), 228–238.

8 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. 28. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 177.

9 No šī JD lietotā vārda tika atvasināta arī viena no vēsturiskajām literārkritiskajām hipotēzēm – diegēzes jeb Šlaiermahera (*F. D. E. Schleiermacher*) hipotēze (19. gs. beigas): sinoptiskie evaņģēliji uzskatāmi par gala redakciju garākam daudzu atsevišķu stāstījumu pierakstīšanas procesam; sk.: Udo Schnelle, op. cit., 187s.

10 Martin Ebner, Bernhard Heininger, op. cit., 352.

stāsts (LkEv 2,1–14), Lieldienu stāstu materiāli (Emmaus mācekļu stāsts LkEv 24,13–35; salīdzinājumā ar MkEv 16,12–13).

Tradīciju, materiālu ir daudz, tāpēc autoriem (evaņģēlistiem) neizbēgami bija jāizdara ierobežojoša **izvēle**. Ja runājam par to pašu Lūku, tad ne visa viņam (vai tolaik) pieejamā informācija par “notikumiem, kas norisinājušies mūsu vidū” (LkEv 1,1), nonāca viņa sarakstītajā evaņģēlijā un citos sacerējumos. Lūka izdara šādu *izvēli*, to redzam visā evaņģēlija gaitā attiecībā pret dažādiem avotu un tradīciju materiāliem: sekojot Marka stāstījuma karkasam, viņš pilnībā ignorē, piemēram, garāku pasāžu MkEv 6,45–8,3, jo droši vien pamanīja pārāk masīvas līdzības un pat dublēšanos materiālu klāstā. Lūka no sinoptiskā tradīciju materiāla izlaiž arī garās debātes par šķīstības un citiem jautājumiem, kas vairs nebija aktuālas ārpus Palestīnas, evaņģēlijam izplatoties pagāniskajā kultūrvīdē. Līdzīgi rīkojas arī Matejs: viņam bija pieejamas veselas divas versijas ar mācekļu izsūtīšanas runām, viena Marka versijā (MkEv 67–13), bet otra avota Q versijā (Q materiāls LkEv 10,1–12 par septiņdesmit mācekļu izsūtīšanu)<sup>11</sup>. Abus šos stāstus Matejs apvieno vienā plašākā, elegantāk izstāstītā mācekļu izsūtīšanas materiālā (MtEv 10,1–42). Tāpat arī Matejs no Marka stāstījuma izlaiž gan eksorcisma ainu Kapernaumas sinagogā (MkEv 1,23–28), gan arī stāstu par nezināmu cilvēku paveiktu eksorcismu – “Kas nav pret mums, tas ir ar mums” (MkEv 9,38–41)<sup>12</sup>.

Tāpat varētu vēl pieminēt arī klasisko JohEv 20,30ss: “Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.”<sup>13</sup> // “Vēl daudz citu zīmju Jēzus darīja Savu mācekļu priekšā, kas nav aprakstītas šinī grāmatā” – tā tad ne viss no pieejamā materiāla tika ietverts uzrakstītajā evaņģēlijā, par ko liecina daudzās *Agrafas* (“nerakstītie Jēzus vārdi” jeb JD kanoniskajos evaņģēlijos neatrodami vēsturiskā Jēzus vārdi)<sup>14</sup> un nezināmo evaņģēliju fragmenti (*Papyrus Egerton 2, Papyrus Oxyrhinchos POx 840 un POx 1224, Papyrus Cairensis 10 735, Faijūmas fragments, Strasbūras (Strasbourg) koptu fragments u. c.*)<sup>15</sup> seno rokrakstu (pārsvarā pirmo gadsimtu papirusu) veidā.

---

11 Udo Schnelle, op. cit., 223. Par avotu *Logia Q*: 219–239.

12 Martin Ebner, Bernhard Heininger, op. cit., 352; Thomas Söding, Christian Münch, op. cit., 102.

13 Nestle–Aland, op. cit., 374.

14 Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 4. Auflage, 1985), 615–618; Padziļināti par Agrafām – Otfried Hofius, “Versprengte Herrenworte; Fragmente unbekannter Evangelien,” in Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 6. Aufl., Band I: *Evangelien* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1990), 76–89.

15 Joachim Jeremias, “Fragmente unbekannter Evangelien,” in Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Band I: *Evangelien*, 81–89.

## Materiāla pārskatīšana

Sinoptiskā materiāla salīdzināšana un literārā kritika (analīze) uzskatāmi pierāda, ka neviens no sinoptiskajiem evaņģēlijiem sev pieejamās tradīcijas nepārņēma tieši un

burtiski, pat ne Marks kā viens no visas sinoptiskās tradīcijas avotiem<sup>16</sup>. Transformāciju diapazons ir ļoti plašs: piemēram, Lūka veic būtiskus stilistiskus uzlabojumus un papildinājumus teju visos no Marka pārņemtajos tekstos. Metodiskajās grāmatās parasti aplūkots klasiskais piemērs par Jēzus kārdināšanas stāstu, salīdzinot visas trīs sinoptiskās paralēles (MtEv 4,11; MkEv 1,12s un LkEv 4,3–13)<sup>17</sup>. Mateja evaņģēlijā atrodamajos brīnumstāstos atkal ir manāma skaidra tendence koncentrēties uz Jēzus vārdiem, attiecīgi saīsinot naratīvos elementus (MtEv 9,1–3; MkEv 2,1–5 un 3,18–26; MkEv 5,21–43)<sup>18</sup>. Metodiskajā ievadkursā ar studentiem mēdzam analizēt hrestomātisku gadījumu no MkEv 1,2s, kur evaņģēlists dzejas veidā citē, kā pats to raksta, pravieti Jesaju:

*καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,*

*ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·*

*φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·*

*ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,*

*εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.<sup>19</sup>*

*// Itin kā rakstījis pravietis Jesaja: redzi, Es sūtu Savu vēstnesi Tavā priekšā,*

*kas sataisīs Tavu ceļu,*

*saucēja balss tuksnesī:*

*sataisiet Tam Kungam ceļu,*

*dariet līdzenas Viņa tekas!*

Šis ir plaši aplūkots un arī no seno rokrakstu viedokļa analizēts gadījums<sup>20</sup>. Oriģinālteksta zinātnisko izdevumu kritiskajos aparātos gan atklājas negaidītais, ka patiesībā šis rindas ir kombinācija no vairākām Vecās Derības rakstu vietām – *Exodus* 23,20, *Maleahijas* 3,1 un *Jesajas* 40,3 – saskaņā ar *Septuagintas* (LXX) tekstu. Sinoptiskajā

16 Udo Schnelle, op. cit., 190–198.

17 Martin Ebner, Bernhard Heining, op. cit., 352.

18 Ibid., 352s.

19 Nestle–Aland, op. cit., 102.

20 Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftliche Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, II Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 293–294 u. c.

paralēlē MtEv 3,3 citēts tikai Jes 40,3 (LXX)<sup>21</sup>, bet LkEv 3,3ss citēts jau plašāks teksts no Jes 40,3–5 (LXX)<sup>22</sup>.

Tālāk notiek tradīciju **sakārtošana un savienošana**, piemēram, 1Kor 11,23–26:

*Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον <sup>24</sup>καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. <sup>25</sup>ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. <sup>26</sup>ὡσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ. <sup>23</sup> // Jo no Tā Kunga es esmu saņēmis, ko arī jums mācīju: ka Tas Kungs tanī naktī, kad tas tapa nodots, ņēma maizi, pateicās, pārlauza un sacīja: ņemiet, ēdiet. Tā ir Mana miesa, kas par jums top dota; to dariet, Mani pieminēdami. Tāpat arī bīķeri pēc vakarēdiena un sacīja: šis bīķeris ir jaunā derība Manās asinīs. To dariet, cikkārt jūs to dzerat, Mani pieminēdami. Cikkārt jūs no šīs maizes ēdat un no šī bīķera dzerat, pasludiniet Tā Kunga nāvi, tiekāms Viņš nāk.*

Runājot par redakcionālu darbību JD tekstos, noteikti būtu jāmin arī **tradicionāla materiāla ievietošana**. Tas atklājas, eksegētiski salīdzinot sinoptiskās paralēles, piemēram, Jēzus līdžību par Ķēniņa dēla kāzu mielastu MtEv 22,1–14 ar LkEv 14,15–24<sup>24</sup>.

Radakcionāls darbs skaidri parādās pie Mateja un Lūkas, kā viņi abi **pārkārto un transformē** no Marka pārņemto stāstījuma materiālu (piemēram, salīdzinot secīgi saistītas Jēzus dzīves epizodes, piemēram, neauglīgā vīģes koka nokaltēšana un Tempļa tīrīšana MkEv 11,12–14 un 1–20, ar sinoptisko paralēli Mateja evaņģēlijā (MtEv 21,10–17 un 18–21<sup>25</sup>, kur abas no MkEv ņemtās epizodes tiek samainītas vietām).

Redakcionāls darbs var būt arī dažādi **gramatiski, stilistiski un teoloģiski labojumi** vai pat uzlabojumi pārrakstāmajā rokrakstā, dažādi **skaidrojoši papildinājumi** (sevišķi jau MkEv 7. nodaļā, ja diahroni skatāmies tekstu variantus pa gadsimtiem senajos rokrakstos)<sup>26</sup>.

Tā var būt arī **Svēto Rakstu citātu ievietošana** (klasisks piemērs ir kaut vai labi zināmā Rakstu vieta par Mateja aicināšanu MtEv 9,9–13. Izmantojot MkEv 2,13–17, Matejs

21 Nestle–Aland, op. cit., 5.

22 Ibid., 189.

23 Ibid., 540.

24 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, edited by Kurt Aland, ed. 15. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 244.

25 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 237s.

26 Udo Schnelle, op. cit., 242ss.; Nestle–Aland, op. cit., 129–133.

Marka stāstījumā ievieto vēl citātu no Hozejas 6,6 (saskaņā ar Septuagintas jeb LXX tekstu *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*)<sup>27</sup>.

Tie var būt **ģeogrāfiskas, topogrāfiskas, vēsturiskas un citas informācijas papildinājumi un skaidrojumi** (piemēram, JohEv 19,13)<sup>28</sup>. Arī Matejs bieži mēdz citēt Praviešus un Likumu, savukārt Lūkas pārņemto MkEv materiālu mēdz paplašināt ar ģeogrāfisku (LkEv 5,17 sal. ar MkEv 2,1) un vēsturisku (pazīstamais Lūkas sinhronisms LkEv 3,1–3) informāciju<sup>29</sup>. Tāpat fiksējami dažādi **komentāri** (JohEv 2,22), ebrejisko terminu pārnesumi grieķu valodā (sevišķi MkEv) utt.

Bieži tekstu gala redakcijās atrodami arī **saīsinājumi, papildinājumi, precizējumi, summējumi** (LkEv 9,37–43a salīdzinot ar avotu MkEv 9,14–29)<sup>30</sup>. Dažādi skaidrojoši papildinājumi stāstītāja komentāru veidā bieži atrodami Jāņa evaņģēlijā (JohEv 2. nodaļa; 12,38–41 saistībā ar citātu no Svētajiem Rakstiem), tāpat arī Marka evaņģēlijā (MkEv 2. un 7. nodaļā). Tā, piemēram, evaņģēlists Lūka atstāstītas Jēzus līdzības par atraidni un nekrietno tiesnesi ievadā (LkEv 18,1) lūko dot tai **savu nosaukumu**: “Ἐλεγε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν”<sup>31</sup> // “Viņš tiem stāstīja līdzību par to, kā tiem aizvien būs lūgt Dievu un nebūs pagurt”, un tieši tāpat tas notiek arī sekojošajā līdzībā par farizeju un muitnieku (LkEv 18,9): “Ἐἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ’ ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην.”<sup>32</sup> // “Bet tādiem, kas paši bija pārliecināti, ka viņi ir taisni un ar nicināšanu skatījās uz visiem citiem, Viņš stāstīja šādu līdzību: [..]” Marks pēc 1. nodaļā tik dramatiski aprakstītajiem eksorcismiem un dziedināšanām dod summējošu atskatu uz šo Jēzus darbību (MkEv 1,34): “καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν.”<sup>33</sup> // “Un Viņš dziedināja daudzus, kas sirga ar dažādām kaitēm, un izdzina daudz ļaunu garu, un Viņš ļauniem gariem neļāva runāt, jo tie Viņu pazina.” Lūka savā II grāmatā pēc aprakstītā Vasarsvētku notikuma un Pētera sprediķa dod lasītājiem summējošu kristīgās draudzes raksturojumu (Acta 2,44–47):

---

27 “Man patīk žēlastība, ne upuris”; sk. sinoptisko izvērsumu Nestle–Aland, op. cit., 23s.; *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 82s.

28 Nestle–Aland, op. cit., 368., papildinošs paskaidrojums *εἰς τόπον λεγόμενον λιθόστρωτον, Ἑβραϊστί δὲ γαββαθα* iepretim sinoptiskajam materiālam.

29 Martin Ebner, Bernhard Heininger, op. cit., 353.

30 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 155.

31 Nestle–Aland, op. cit., 258.

32 *Ibid.*, 259.

33 *Ibid.*, 106.

“Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. <sup>43</sup> ἐγένετο δὲ πάση ψυχῇ φόβος, πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο. <sup>44</sup> πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ <sup>45</sup> καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν. <sup>46</sup> καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας <sup>47</sup> αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ’ ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.”<sup>34</sup> // “Bet visi ticīgīe turējās kopā, un viss tiem bija kopīgs; viņi pārdeva savus īpašumus un rocību un izdalīja visiem, kā kuram vajadzēja. Viņi mēdza ik dienas vienprātīgi sanākt Templī, pa mājām tie lauzā maizi un baudīja barību ar gaviļēm un vientiesīgu sirdi, slavēdami Dievu, un viņi bija ieredzēti visā tautā. Bet Tas Kungs ik dienas pievienoja viņiem tos, kas tika izglābti.”

Tieši tādu pašu redakcionālu summējumu Lūka izdara arī Acta 4,32–35 un citviet. No šiem dažiem piemēriem varam izdarīt noteiktus secinājumus par redakcionālajiem procesiem Jaunajā Derībā, piemēram, kā tie paši evaņģēlisti atsevišķas tradīcijas, mutiskos un rakstiskos avotus apvienoja vienā stāstījumā, kā materiālu apkopojumus sakārtoja un noveda līdz gala redakcijai. Tieši tāda izskatās redakcionāla darbība. Katrs evaņģēlists ar sev pieejamajiem avotiem un informāciju rīkojas atšķirīgi – kamēr Marks apzinātās Jēzus tradīcijas saliek ļoti savdabīgā (atšķirīgā no JohEv) hronoloģiskā secībā un topogrāfiskā ietvarā (ar trīsdaļīgu stāstījumu: Jēzus darbība Galilejā, ceļš uz Jeruzalemi un notikumi Jeruzalemē)<sup>35</sup>, Matejs un Lūka demonstrē sistemātiskāku pieeju, daudz nelauzīdami galvu par savdabīgo Jēzus dzīves hronoloģisko secību, ko pamatā pārņem no Marka. Mateja un Lūkas redakcionālā darbība izpaužas arī tādā veidā, kā viņi sagrupē tematiski saistītus tekstus, piemēram, LkEv 11,1–13 (par lūgšanu, kas MtEv parādās 6,9–15 un 7,7–11) vai arī LkEv 12,22–34 (nezūdīšanās par laicīgām lietām, kas pie MtEv parādās 6,19–21 un 25–34)<sup>36</sup>. Arī Matejam ir tendence apvienot atsevišķus izteikumus un to salikumus (piecās) garās runās, arī viņš tomēr grupē stāstus pēc žanra. Plaši izmantotie piemēri ir līdžību runas Mateja 13. nodaļā vai 10 brīnumstāstu cikls 8. nodaļā<sup>37</sup>.

34 Nestle–Aland, op. cit., 385.

35 Sk.: Udo Schnelle, op. cit., 248ss (Gliederung, Aufbau und Form des Markusevangeliums).

36 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 171s, 182s.

37 Sk.: Udo Schnelle, op. cit., 269ss (Gliederung, Aufbau und Form des Matthaesevangeliums).

Tādā pašā veidā RA gaitā jāpamana, kā sarežģītu, grūti uztveramu vai arī pašsaprotamu elementu gadījumā notiek materiāla **izlaišana** (var salīdzināt MtEv 8,28–34 ar tā sinoptisko avotu MkEv 5,1–20)<sup>38</sup>.

Metodiskajā literatūrā redakcionālā darbība tiek attiecināta arī uz **tēlu, simbolu, motīvu un atziņu pārņemšanu uz savu individuālo pieredzi**, kā arī uz dažādiem apzinātiem **literārajiem paņēmieniem**, kā dramatisāciju, vispārinājumiem, atkārtojumiem, pat relektūrām (spilgts piemērs ir JohEv padziļinošās relektūras), tēmu turpinājumiem, paplašinājumiem (kā tas notiek JohEv 11. nodaļā, sevišķi jau 11,45–53), summējošu kop-savilkumu veidošanu (MkEv 1,32; Acta 2,42–47), tradīciju pārstāstīšanu (hrestomātiskais salīdzinājums starp MkEv 6,45–52 un MtEv 14,22–33)<sup>39</sup> u. c. Dažādos līmeņos veiktajam teksta un tradīcijas salīdzinājumam seko nākamie teksta analīzes soļi – *žanru, formu, motīvu, kontekstu analīze* u. c.

## **Metodes praktiskais lietojums: ieteikumi**

Kā praktiski sākt izmantot šo metodi patstāvīgā eksegētiskā darbā? Ar ko sākt redakcionālo analīzi?

Vienmēr var sākt ar vienkāršāko – tekstu salīdzinājumu, sākot apzināti jautāt, kāpēc tas vai cits tiek vai netiek darīts. Salīdzinot tekstus, vispirms uzmanība jāpievērš **izmaiņām vārdu izvēlē**. Pēc tam jāanalizē fiksēto izmaiņu ietekme uz teksta formu. Praktiskā eksegētiskā darbā fiksējamas un analizējamas izmaiņas var būt šādas<sup>40</sup>:

- Stilistiski un lingvistiski uzlabojumi: vārdu izvēle, teikumu struktūra, stāstījuma laiks, forma utt.
- Teoloģiski uzlabojumi, korekcijas, transformācijas: vārdu izvēle, jauni elementi vai izlaistas lietas teksta saturā, atsevišķu elementu uzsvari un vārdu kārtības maiņa, izmaiņas teksta struktūrā, elementu secībā utt.
- Saīsinājumi, izlaidumi, paplašinājumi.
- Tradīciju vai tradicionālu materiālu iekļaušana.

Redzot teksta vai tradīciju attīstību laika gaitā, ļoti palīdzīgi ir mērķtiecīgi pārjautāt, konkrēti kādi aspekti no sākotnējā materiāla tiek pārņemti, pasvītroti un tālāk attīstīti un kas tiek ignorēts, nogludināts, pamazināts.

**Praktisks piemērs redakcionālās analīzes metodes lietojumam** (šis ir tikai viens eksegēzes solis, nejaukt ar teksta pilnu eksegēzi, hermeneitiku u. c.!)

---

38 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 78.

39 *Ibid.*, 38.

40 Thomas Söding, Christian Münch, op. cit., 104s.

Pieņemsim, ka vēlamies izpētīt no Marka evaņģēlija nākušās rakstu vietas, kurās minēts apustulis Pēteris. Kopumā rodas iespaids, ka Pēteris ir vīrišķīgs, taču reizē arī ļoti emocionāls, impulsīvs, ātras dabas cilvēks. Viņš bieži pārprot vai pat pilnīgi aplami saprot Jēzus sacīto un darīto. Tomēr katrā no trim sinoptiskajiem evaņģēļiem ir savas nianšes.

Kad MkEv izskan pirmais Jēzus ciešanu un nāves iepriekšpasludinājums, Jēzus “[.] sāka tos mācīt, ka Cilvēka Dēlam daudz būs ciest un vecaju un augsto priesteru, un rakstu mācītāju atmestam tapt, un tapt nokautam un pēc trim dienām augšāmcelties” (MkEv 8,31), Pēteris to nevar saprast, Viņam Jēzus vārdi ir nepieņemami: “*Un Pēteris, Viņu savrup vedis, iesāka Viņu apsaukt. Bet Viņš, apgriezdamies un Savus mācekļus uzlūkodams, apsauca Pēteri, sacīdams: “Atkāpies no Manis, sātan! Jo tu nedomā pēc Dieva, bet gan pēc cilvēku prāta.”*” (MkEv 8,32b–33)

Evaņģēlija beigās, kad Jēzus jau ir apcietināts, Pēteris kategoriski noliedz, ka bijis kopā ar Jēzu un viņu pazīst:

*Un, kad Pēteris bija pils pagalmā, nāk viena no augstā priestera kalponēm un, redzējama Pēteri sildāmies, to uzlūkoja un sacīja: “Tu taču arī biji ar Jēzu Nacarieti!” Bet viņš liedzās, sacīdams: “Es Viņu nepazīstu un nesaprotu, ko tu runā.” Un tas izgāja priekšnamā. Un kalpone viņu atkal redzēja un sāka stāstīt tiem, kas klāt stāvēja: “Šis vīrs ir viens no tiem.” Bet viņš atkal liedzās. Un pēc maza brīža tie, kas apkārt stāvēja, atkal Pēterim sacīja: “Patiesi, tu esi viens no tiem, jo tu esi galilietis.” Un viņš sāka lādēties un dievoties: “Es nepazīstu to cilvēku, par ko jūs runājat!” (MkEv 14,66–71)*

Iepriekš gan viņš Jēzum bija kvēli apliecinājis:

*“Un, pat ja visi apgrēcinātos, tomēr es ne.” Un Jēzus tam sacīja: “Patiesi Es tev saku: šodien, šinī naktī, pirms gailis otrreiz dziedās, tu Mani trīskārt aizliegsi.” Bet tas runāja vēl daudz vairāk: “Jebšu man būtu līdz ar Tevi jāmirst, taču es Tevi nekad neaizliegšu.” Un tāpat arī sacīja viņi visi. (MkEv 14,29–31)*

Šiem tik dramatiskajiem Marka tekstiem sinoptiskās paralēles atrodamas gan Mateja, gan Lūkas evaņģēlijā: MkEv 8,31–33 sinoptiskās paralēles ir MtEv 16,21ss un LkEv 9,22<sup>41</sup>; MkEv 14,29–31 sinoptiskās paralēles ir MtEv 26,26–29 un LkEv 22,14.21–23

---

41 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 151.

(un ārpus sinoptiskās tradīcijas pat JohEv 13,21–26)<sup>42</sup>; MkEv 14,66–71 ir ar sinoptiskajām paralēlēm MtEv 26,69–75 un LkEv 22,56–62 (un arī JohEv 18,25–27)<sup>43</sup>.

Šeit nepieskarsimies abu (Mateja un Lūkas) sinoptisko paralēļu literārkrītam izvērtējumam, bet gan apzināti iešaurināsimies līdz jautājumam, kā tad evaņģēlists Lūka ar šo Marka stāstījumu rīkojas, salīdzinot ar Mateju, cik daudz viņš no Marka vielas pārņem, kādā veidā to pārstāsta un cik būtiskas korekcijas tajā ienes.

Lūka neseko Pētera negatīvajam attēlojumam Marka evaņģēlijā, viņš mēģina šo situāciju attēlot smalkāk. To ir vērts pasvītrot tāpēc, ka arī Matejs savā stāstījumā uzņem šo dramatisko gaisotni no MkEv 8,31-33: Pēteris pēc Jēzus pasludinājuma pasauc viņu savrup un arī mēģina “apsaukt” (jau MkEv 8,32 *apsaukšanai* izmantots tas pats vārds *ἐπιτιμᾶν*<sup>44</sup>, ko Jēzus lieto dēmonu izdzīšanas un dziedināšanas stāstos, piemēram, MkEv 1,25, apsaucot dēmonus!). Jēzus arī Mateja evaņģēlijā reaģē neierasti asi, Marka materiālu vēl paspilgtinādams ar “tu Man esi par apgrēcību”: “ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων”<sup>45</sup> // “*Atkāpies no Manis, sātan, tu Man esi par apgrēcību. Jo tu nedomā pēc Dieva, bet gan cilvēku prāta.*” (MtEv 16,23)

To vajadzēja pieminēt, lai ieraudzītu, ka Lūka rīkojas atšķirīgi no Mateja, viņš šos dramatiskos asumus vienkārši ignorē. Arī abās atlikušajās epizodēs Lūka izsakās eleganti lakoniski, relativizējot Marka evaņģēlijā manāmo dramatikumu. Lūka ar to liek lasītājam izprast šo epizodi plašākā stāstījuma kontekstā: par Jēzus aizliegšanu atbildīgs ir sātans jeb tas ļaunums, kas mīt dziļi cilvēka dabā un posta dzīvi un attiecības. Domājot lasītājs no plašāka Lūkas stāstījuma (kas galu galā ietver arī viņa 2. grāmatu jeb Apustuļu darbu grāmatu) sapratīs, ka Pēteris to nožēlos un atgriezīsies, pēc Vasarsvētkiem arī viņš pats zinās, kurp jādodas, kas jāsaka un jādara (viņš vairs nebaidīsies un neslēpsies, visu sapratīs, nebūs vairs skubināms un pārliecināms), līdz beidzot Jēzus dēļ izcietīs mocekļa nāvi. “*Es esmu lūdzis par tevi, lai tava ticība nemitētos. Un, kad tu atgriezīsies, tad stiprini savus brāļus! Bet tas viņam sacīja: Kungs, es esmu gatavs ar Tevi iet cietumā un nāvē.*” (LkEv 22,32s) Tas liek mums citām acīm paraudzīties uz Jēzus vārdiem un arī Pētera cilvēciski tik saprotamo reakciju un dedzīgo apņemšanos. Tieši tādā pašā veidā Lūka mīkstina arī ainu par Jēzus aizliegšanu (LkEv 22,56–62), uzsvāru pārnesdams uz garīgām kopsakarībām. Viņš nepārņem asos vārdus no Marka, Lūkas stāstījumā Pēteris visas trīs reizes aizbildinās ar nezināšanu. Viņš arī atceras vārdus, ko Kungs viņam iepriekš bija sacījis Augšistabā, viņš iziet ārā un gauži raud (LkEv 22,2). Līdz ar to Lūka paver iespēju

---

42 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. 15., 288.

43 *Ibid.*, 306.

44 Nestle–Aland, *op. cit.*, 137.

45 *Ibid.*, 52.

Šī teksta interpretētājam to savienot ar savas dzīves pieredzi, grūtajiem jautājumiem, morālajām dilemmām.

No šī nelielā praktiskā piemēra mēs redzam, ka redakcionālajā analīzē nav nekā no tām šausmām, kuras ir destruktīvas tekstiem un ticībai un kuras piesauc dažādie mīti par šo un arī citām kritiskajām metodēm. Tas ir tikai palīdzošs rīks pētnieka rokās.

Redakcionālā analīze kā metode pieprasa godprātīgu **kontekstuālo salīdzinājumu**, lai noteiktu teksta koordinātes plašākā kontekstā. Redakcionāls process nozīmē, ka sākotnējais materiāls tiek ielikts jaunā kontekstā. Tas ir būtisks jautājums, cik lielā mērā un kā kontekstuālo pozīciju nosaka tradīcija un cik lielā mērā tā atkarīga no paša redaktora, un kā redakcionāli izveidotais konteksts ietekmē teksta hermeneitiku, uztveri, attieksmi. Tas ir arī mūžsenais jautājums JD teoloģijā, kā četrus evaņģēliju, Apustuļu darbu, dažādu vēstuļu un Apokalipses kopums (noslēgts 27 grāmatu kanons, kas liecina par sarežģītu redakcionālu procesu) iespaido veidu, kā mēs uztveram, interpretējam un lietojam katru no šiem tekstiem atsevišķi.<sup>46</sup> Strādājot ar RA augstākā līmenī, neizbēgami nāksies spert soļus tālāk starpnozaru pētījumu laukā, jo tikai ar teoloģiskām vai tekstuālām (bibliskām) zināšanām var nepietikt. Daudzos gadījumos jāpievēršas arī sociālās, kulturālās un politiskās vides salīdzinošiem jautājumiem, jo gan teksti, gan tradīcijas un to elementi neizbēgami nonāk arvien jaunā ģeogrāfiskā, sociālpolitiskā, mentālā, psiholoģiskā, kulturālā un reliģiskā situācijā un vidē.

Šī jaunā vide parasti atstāj ietekmi uz veidu, kā materiāls tiek pasniegts, uz žanru, motīviem, uz teoloģiskajiem akcentiem utt.<sup>47</sup>

## Nobeigums

Šīs nelielie redakcionālās analīzes piemēri (kas atkarīgi no teksta un mūsu pašu uzdotajiem jautājumiem par to) ir tikai izejas materiāls tālākai teksta interpretācijai, kas joprojām ir paša teologa rokās. Šī metode strādā tikai tad, ja godprātīgi izpildīti citi ekseģēzes soļi, sākot ar *tekstkritiku* (seno rokrakstu izvērtējumu un teksta variantu izpēti senajos rokrakstos), *literārkritiku*, *konteksta analīzi* un citiem soļiem, kā arī tikai tad, ja tiek strādāts ar grieķu oriģinālteksta zinātniski kritiskajiem izdevumiem.

Šī metode kļūst bezjēdzīga, ja ir vēlme halturēt un iet to vieglāko ceļu, pārkopējot gatavus, šķietami “pareizākus” viedokļus. Metode prasa secīgu darbu un elementārus, loģiskus spriedumus par novēroto tekstos. Izglītotam teologam šī metode nekādā ziņā nav sarežģīta un lieka. Metode arī nedeterminē interpretāciju kādā noteiktā virzienā (tie ir plaši izplatīti mīti par šo un citām zinātniski pētnieciskajām metodēm kā “liberālām”,

---

<sup>46</sup> Thomas Söding, Christian Münch, op. cit., 105.

<sup>47</sup> Ibid., 105.

destruktīvām utt.), jo tā paliek paša teologa atbildība. Nopietni strādājot ar tekstiem, ir jālieto noteiktas metodes. Viss, kas nepieciešams, ir godīga pievēršanās tekstiem, neaizbildinot savu slinkumu un nezināšanu ar “Gara iedvesmu” vai dogmatisku pārliecību par sagaidāmo rezultātu vēl pirms kādas analīzes veikšanas. Teologa uzdevums ir sniegt arvien jaunā vēsturiskā kontekstā jaunu un unikālu teksta interpretāciju, nevis atgremot kaut kur dzirdētas, aizvakar formulētas “lielās patiesības”. Tekstos ir jādzīvo, teksti arvien no jauna ir godprātīgi jāinterpretē, un to nevar paveikt bez konkrētu metožu izmantošanas.

Izmaiņas, ko redaktors ir apzināti vai neapzināti ienesis sākotnējā avotā, sniedz norādes par viņa teoloģisko ieceri un tālaika kontekstu, un vienmēr ir gandarījums, ja kaut ko no tā šodien varam atšifrēt. Izmantoto tradīciju nozīme autora literārajā darbā un tas veids, kā tradīcijas tiek izmantotas, zinātniekam daudz atklāj par nolūkiem, adresāta situāciju, par komunikācijas raksturu.

Jā, tradīcijas mēdz būt konservatīvas, bet pat tās attīstās, transformējas, nemitīgi mijiedarbojas ar vidi, tās elementiem un mainās. RA palīdz izsekot tradīciju attīstībai, līdz ar to tā sniedz būtisku ieguldījumu agrīnās kristietības teoloģiskās vēstures izpratnē – kā tik svarīgās atmiņas par vēsturisko Jēzus notikumu saglabājušās, apkopotas un tālāk nodotas.

## Summary

## Editorial Analysis in Exegesis of New Testament Texts

This paper introduces the readers to the practical application steps of Redaction Criticism in the exegesis and research of the New Testament. Examples drawn from the Synoptic Gospels demonstrate how the authors of these books identified, collected, and processed both oral and written sources, how information was selected and exchanged, how materials were reworked and arranged, and how the texts reached their final redacted form. Within the circles of Latvia’s conservative churches, various myths and prejudices persist concerning this and other methods of New Testament study. The article seeks to dispel these misconceptions by presenting the possible research questions and the logical sequence of methodological steps, thereby enabling theologians to assess the method’s usefulness and encouraging them to apply it independently in their study of New Testament texts.

**Keywords:** editorial analysis, New Testament exegesis, research methodology, synoptic gospels, textual interpretation



© 2025, Ralfs Kokins, 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.*

# UĢIS SILDEGS

## DRAUDZĪBAS DIEVIŠKĀS SAITES: JOHANA GEORGA HĀMAŅA TEOLOGISKAIS SKATĪJUMS UZ DRAUDZĪBU

Šis pētījums aplūko 18. gadsimta domātāja Johana Georga Hāmaņa skatījumu uz draudzību kā dievišķu saikni, kas pamatojas Dieva mīlestībā. Analizējot Hāmaņa vēstules Imanuelam Kantam un Johanam Gotfrīdam Herderam, tiek iezīmētas viņa draudzības idejas galvenās iezīmes, ko ietekmēja 1758. gada garīgā konversija, kritika pret apgaismības racionālismu un uzskats, ka valoda ir dievišķs tilts starp cilvēkiem. Lietojot konceptuālo un tematisko analīzi, darbs izskata draudzības praktiskos aspektus, teoloģisko pamatu un metakritisko dinamiku, uzsverot tās spēju mainīt cilvēkus un konfliktus kā cilvēka vājuma izpausmi ideālā dievišķā kontekstā. Hāmaņa idejas sniedz rīkus mūsdienu digitālā laikmeta vērtēšanai, kur virspusējas attiecības bieži aizsedz īstu autentiskumu, tā mudinot atgriezties pie draudzības kā cilvēka dzīves fundamentālas vērtības.

**Atslēgvārdi:** Johans Georgs Hāmanis, draudzība, apgaismība, metakritika, Imanuels Kants, Johans Gotfrīds Herders, kenoze, *parrësia*, valoda, digitālais laikmets.

### ļevads

Digitālo un sociālo mediju laikmetā, kas nereti veicina trauksmi un atsvešinātību, Johana Georga Hāmaņa filozofija piedāvā spēcīgu alternatīvu. Hāmanis draudzību uztvēra kā dievišķi iedibinātu dimensiju un garīgu tiltu starp cilvēkiem. Pēc 1758. gada garīgās konversijas viņa

skatījums uz apgaismības ideāliem radikāli mainījās, izveidojot metakritisku pieeju.<sup>1</sup> Šī pieeja ir sistemātiska saprāta kritika, kas līdzās prātam par patiesas izziņas pamatu izvirza valodu, ticību un savstarpējās attiecības. Tā ne tikai apšaubā Kanta “tīrā saprāta” dogmatismu, bet arī sniedz holistisku alternatīvu, kur draudzība iegūst dziļu un praktisku nozīmi.

Hāmaņa ietekme uz domāšanu 18. un 19. gadsimtā, jo īpaši caur Johanu Gotfrīdu Herderu (1744–1803), bija kā svarīgs tilts starp viņu un vēlākajiem domātājiem. Viņš konceptualizēja draudzību kā būtisku garīgu saikni, kura atspoguļo Dieva mīlestību un sekmē garīgo izaugsmi. Lai arī viņš nav atstājis vienotu, sistemātisku traktātu par šo tēmu, tomēr viņa dzīve un darbi sniedz pietiekami daudz materiāla. Analizējot Hāmaņa saraksti ar Herderu un Kantu, šis pētījums atklāj gan draudzības saišu intensitāti, gan spriedzi, ko radīja būtiskas filozofiskās un personiskās atšķirības, piemēram, Hāmaņa kritika par Kanta racionālismu. Izmantojot konceptuālo analīzi, kas balstīta uz Hāmaņa primārajiem tekstiem (N, ZH, R)<sup>2</sup>, un tematisko analīzi, balstītu uz sekundāro literatūru, šis darbs pēta draudzības praksi, tās teoloģisko pamatojumu un metakritisko dinamiku. Mērķis ir noskaidrot, kā Hāmaņa idejas var sniegt ieskatu un risinājumus mūsdienu atsvešinātības problēmām. Balstoties uz konkrētiem piemēriem no Hāmaņa vēstulēm, pētījums demonstrē draudzības nozīmi kā garīgas vienotības un konfliktu risināšanas instrumentu, nodrošinot vēsturisku un ētisku kontekstu mūsdienu sociālo mediju telpai, līdz ar to sniedzot pamatu, lai izvērtētu iespēju veidot dziļākas, ticībā sakņotas saiknes digitālajā vidē.

---

1 Metakritika, kā to ieviesa Johans Georgs Hāmanis savā darbā *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), ir definējama kā augstāka līmeņa kritika, kas vēršas pret pašu kritikas pamatpieņēmumu, īpaši Imanuela Kanta transcendentālās filozofijas kontekstā. Šī pieeja ne tikai apšaubā Kanta “tīrā saprāta” autonomiju, bet arī uzsver, ka racionālā domāšana nevar pastāvēt izolēti no valodas, vēsturiskām tradīcijām un ticības elementiem, kas veido cilvēka izziņas pamatu. Hāmaņa metakritika dekonstruē Kanta “transcendentālo sapni” – ideju par saprāta spēju sasniegt objektīvu patiesību caur *a priori* kategorijām –, atklājot tās dogmatisko raksturu un aicinot uz holistisku skatījumu, kurā saprāts ir cieši saistīts ar sensorisko pieredzi, kultūras kontekstu un iracionālajiem aspektiem. Šī koncepcija, kas radusies kā tieša reakcija uz Kanta *Kritik der reinen Vernunft* (1781), iezīmē pāreju uz metafilozofisku refleksiju, kas ietekmēja romantisma filozofiju un turpmāko kritisko domāšanu, uzsverot zināšanu fragmentāro un kontekstuālo dabu. Šāda kritika pati par sevi ir paradoksāla – izmantojot filozofiju, lai apšaubītu tās pašas robežas.

2 Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer un Arthur Henkel (Wiesbaden: Insel Verlag, 1955–1979) (saīsināti ZH); Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler (Vienna: Thomas-Morus-Press im Verlag Herder, 1949–1957), 6 vols. (saīsināti N); Johann Georg Hamann, *Schriften*, ed. Friedrich Roth (Berlin: G. Reimer, 1821–1843), 8 vols. (saīsināti R).

## Vēsturiskais konteksts

18. gadsimta Eiropā dominēja apgaismības ideāli, saprātam kļūstot par augstāko autoritāti. Kēnigsbergā, kas bija nozīmīgs intelektuālais centrs, Imanuels Kants (1724–1804)

pauda apgaismības racionālo optimismu, aicinot “uzdrīkstēties zināt” un uzsverot autonomā saprāta spēju sasniegt patiesību. Paralēli šai tendencei bija attīstījies *Freundschaftskult* jeb draudzības kults, kas, iedvesmojoties no piētisma, apgaismības humānisma un antikajiem modeļiem, draudzību paaugstināja par morālu un intelektuālu ideālu, akcentējot savstarpējo respektu, atbalstu un garīgu tuvību, kas izpaudās vēstuļu rakstīšanā un veltījumu veidošanā.<sup>3</sup>

Johans Georgs Hāmanis (1730–1788), kurš dzimis Kēnigsbergā, tika pakļauts daudzveidīgām ietekmēm, tostarp darbībai tirdzniecībā Rīgā, literārajiem pulciņiem Londonā un kristīgās ticības konversijai. 1758. gadā, piedzīvodams eksistenciālu krīzi Londonā, Hāmanis pieredzēja garīgu atklāsmi, kas nebija tikai intelektuāls notikums, bet gan dziļi personiska un reliģiska pārmaiņa. Šī pieredze mudināja Hāmani atteikties no apgaismības ideāliem un kļūt par vienu no tās izcilākajiem kritiķiem.<sup>4</sup> Viņš bija pārliecināts, ka apgaismības racionālā loģika atņem dzīvei dziļumu, noslēpumu, ticību un individuālo unikalitāti (N I, 18).<sup>5</sup>

Hāmanis bija sarežģīta un daudzpusīga figūra. Viņa īsie un aluzīvie darbi bieži bija reaktīvi un tiecās atbildēt uz citu domātāju darbiem, nevis veidot savu sistemātisku filozofiju. Savukārt Hāmaņa izpratne par draudzību kļuva par intelektuālu sacelšanos, iezīmējot protestu pret apgaismības pārāk sterilo saprātu. Viņa vēstules tādiem domātājiem kā Kants un Herders iemiesoja šo pārliecību, apliecinot intelektuālas un sirsnīgas cilvēciskās saiknes. Draudzība Hāmanim bija neatsverama un fundamentāla vērtība,

---

3 Sal.: Rasch, Wolfdietrich, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts: Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1936). Grāmata apraksta draudzības evolūciju kā kultūras ideālu un literāru motīvu 18. gadsimta vācu literatūrā, izsekojot tās saknēm no vēlinā baroka perioda caur piētismu un apgaismību līdz Frīdriha Gotlība Klopštoka darbiem. Tā apgalvo, ka draudzība pārgāja no formāla, humānistiska koncepta izglītoto elites vidū uz sentimentālu, individualizētu saiti, kas atspoguļoja plašākas sociālās pārmaiņas, tostarp sekularizāciju un pilsoniskās identitātes uzplaukumu, vienlaikus pretrunīgi saistot to ar vācu nacionālās kopienas jēdzieniem.

4 Sk.: Isaiah Berlin, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (London: John Murray, 1993).

5 Hāmanis redzēja apgaismības racionālismu kā abstraktu konstrukciju, kas reducē dzīvi uz mehāniskiem likumiem un loģiskām struktūrām, tā atņemot tai dziļumu – to bagātīgo, daudzslāņaino pieredzi, kas ietver emocijas, valodu un sociālās saites, nevis tikai abstraktas kategorijas. Viņš uzskatīja, ka šāda pieeja dehumanizē pasauli, pārvēršot to par dabas redukciju – bez simboliem, metaforām un dievišķas klātbūtnes, kas piešķir dzīvei transcendentālu dimensiju. Visbeidzot, Hāmanis uzskatīja, ka apgaismības universālās patiesības ir pretrunā ar individuālo unikalitāti, jo tās ignorē laika, vietas un personiskā konteksta specifiku, kur patiesība ir iemiesota individuālā izteiksmē, nevis abstraktā loģikā.

kas sniedza gan praktisku, gan garīgu atbalstu, palīdzot tam pārvarēt finansiālas un personiskas grūtības. Savās vēstulēs viņš apraksta draudzību kā “mājas otra sirdī”, tā uzsverot tās garīgo nozīmi kā patvērumu (N I, 302). Draudzības saites ļāva viņam saglabāt ticību un identitāti racionālā apgaismības laikmetā, kas centās atdalīt prātu no empīriskās un garīgās sfēras.

## Draudzība praksē

Hāmaņa filozofija un personīgās attiecības bija cieši savijušās. Vēstules bija nozīmīgs emocionāls un praktiska atbalsta instruments.<sup>6</sup> Viņa sarežģītās attiecības ar tādiem izciliem domātājiem kā Immanuelis Kants un Johans Gotfrīds Herders atklāj, ka draudzība ir daudzpusīga – tajā var savīties un sadzīvot gan harmonija, gan spriedze. Saiknē ar Herderu, kurš sevi humoristiski dēvēja par “turku kamieļu vadītāju”, kas ievāc Hāmaņa gudrības augļus (ZH II, 315)<sup>7</sup>, dominēja savstarpējs prieks un iedvesma. Savukārt Hāmaņa dialogi ar Kantu bieži bija saspringti. Hāmanis asi kritizēja Kanta racionālismu, un tas radīja emocionālu distanci.<sup>8</sup>

Hāmaņa un Kanta attiecības veidoja cieņas un kritikas mijiedarbe. Viņu draudzība aizsākās Kēnigsbergā 18. gadsimta 50. gados un turpinājās, neraugoties uz dziļajām filozofiskajām atšķirībām. Kants palīdzēja Hāmanim profesionāli, nodrošinot viņam tulkotāja-sekretāra amatu un ļaujot viņa dēlam bez maksas apmeklēt lekcijas. Kants izrādīja respektu pret Hāmani, kā Herders kādā vēstulē tam raksta: “Kants šķiet mani pilnīgi norakstījis, bet par tevi viņš runā ar cieņu.” (ZH II, 265) Hāmanis apbrīnoja Kanta raksturu, dēvējot viņu par “labu un cēlsirdīgu” draugu (ZH IV, 317). Tomēr vienlaikus Hāmanis neatturējās no intelektuālas konfrontācijas ar Kantu. Jau savos pirmajos darbos, piemēram, “Sokratiskajās cēldomās” (1759), Hāmanis rotaļīgi izaicināja Kanta racionālismu, mudinot viņu pievērsties kristietības garīgajai bagātībai (N I, 18).<sup>9</sup>

Hāmaņa vispazīstamākais darbs ir viņa “Metakritika par prāta purismu”,<sup>10</sup> kas ir tiešs un nepārprotams uzbrukums Kanta “Tīrā prāta kritikai”. Hāmanis apgalvoja, ka

---

6 James C. O’Flaherty, *Johann Georg Hamann* (Boston: Twayne Publishers, 1979), 25.

7 Johann Gottfried Herder, *Selected Writings on Aesthetics*, trans. and ed. Gregory Moore (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 325–326.

8 Jozefs Šimons, “Tīrā prāta kritikas autors Kants un lasītājs Hāmanis” // *Ziemeļu mags: Johans Georgs Hāmanis*, sast. Raivis Bičevskis (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2014), 87.

9 Par to vairāk sk.: Uģis Sildegs, “Hāmaņa autorības sākums: Londonas krīze un Sokratiskās cēldomas” // *Ziemeļu mags: Johans Georgs Hāmanis*, sast. Raivis Bičevskis (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2014).

10 Johann Georg Hamann, “Metacritique on the Purism of Reason,” in *Writings on Philosophy and Language*, trans. Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 205–218.

Kants maldās, meklējot “tīru” jeb patstāvīgu prātu, kas varētu darboties neatkarīgi no pieredzes. Hāmanis uzskatīja, ka Kanta meklētie *a priori* spriedumi – universālas un nepieciešamas zināšanas – nav iespējami bez valodas, kas pēc savas būtības ir “netīra”, jo valoda ir piepildīta ar “paražām un ieradumiem” (N III, 286–287). Tāpēc viņš secina, ka Kanta “tīrais” prāts nemaz nevar būt tik tīrs, kā viņš to iedomājas. Hāmanis pat publiski pauda šo kritiku, tomēr mazinot tās asumu un pat atturoties no “Metakritikas” publicēšanas viņa dzīves laikā.<sup>11</sup> Taču vienlaikus viņa “Metakritika” ir Kanta “transcendentālā sapņa” dekonstrukcija (N III, 284), kas atklāj, ka tīrais saprāts nevar pastāvēt neatkarīgi no valodas, tradīcijām un ticības, jo tie ir savstarpēji cieši saistīti.<sup>12</sup>

Hāmaņa konfrontācija ar Kantu, savā rakstā apsūdzot viņu “misticismā”, Kantā izraisīja apjukumu, taču neizpostīja viņu attiecības (ZH VII, 355). Piemēram, vēstulē Kristianam Jakobam Krausam (1784), kritizējot Kanta filozofijas elitārismu un atsvešinātību no cilvēciskās pieredzes, viņš apzīmē Kantu kā filozofisku “spekulētāju pie krāsns ar naktscepuri” (oriģinālā vācu valodā: *Spekulator am Ofen mit der Nachtmütze*), kas ļaunlaicīgi uz “lielu, labi disciplinētu armiju”, metaforiski – racionālās elites atbalstu (ZH V, 291). Šādi Hāmanis attēlo Kantu kā distancētu intelektuāli, kurš no savas komforta zonas apsūdz sabiedrību glāvēlībā, ignorējot emociju un ikdienas dzīves nozīmi patiesības meklējumos.

Hāmaņa draudzība ar Herderu, kas sākās 1764. gadā, bija ļoti nozīmīga un spraiga. Viņu draudzības attiecības ir nodēvētas par vienu no ievērojamākajiem 18. gadsimta personības un cilvēcības paraugiem (N III, 50f). Hāmanis darbojās kā Herdera mentors,<sup>13</sup> palīdzot viņam veidot skatījumu uz valodu kā uz vēsturi un savstarpējām attiecībām balstītu fenomenu (ZH III, 8). Viņu sarunas bija dinamiskas, apvienojot asprātību un kritiku, un tās balstījās uz kopīgajām interesēm par valodu, ticību un apgaismības ideālu

---

11 Kā Hāmanis paskaidroja Herderam, šis darbs netika publicēts, jo viņu saistīja draudzība ar Kantu: “Jo es [uzskatu] autoru par savu senu draugu un, gandrīz jāsaka, par savu labdari, jo par savu pirmo amatu gandrīz pilnībā esmu pateicīgs viņam.” (ZH IV, 317) Neraugoties uz visām intelektuālajām un personiskajām atšķirībām, Hāmanis vērtēja Kantu nepārprotami augstu; Kants bija pietiekami laipns, lai ļautu Hāmaņa dēlam apmeklēt viņa lekcijas bez maksas. Līdz ar to, kā Hāmanis sacīja Herderam, “Atmetot viņa autorības veco ādamu, viņš ir patiesi izpalīdzīgs, pašai izpalīdzīgs un būtībā labs un cēlsirdīgs cilvēks ar [daudziem] talantiem un nopelniem.” (ZH V, 432)

12 Te Hāmanis kritizē Kanta analītiskos spriedumus, apgalvojot, ka tie ietver “gnostisku naidu pret matēriju vai mistisku mīlestību pret formu” (*einen gnostischen Haß gegen Materie, oder auch auf eine mystische Liebe zur Form*). Viņš apsūdz Kanta sistēmu misticismā, jo tā abstraktu formu vērtē augstāk par materiālo realitāti. Šī apsūdzība mulsināja Kantu, kurš Hāmaņa uzsvāra uz ticību uztvēra kā “entuāzismu” (*Schwärmerei*). Tomēr, neskatoties uz intelektuālajām domstarpībām, abu personiskās attiecības saglabājās – par to liecina viņu pastāvīgā sarakste un savstarpējā cieņa.

13 Johann Gottfried Herder, *Selected Writings on Aesthetics*, trans. and ed. Gregory Moore (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 2–3.

kritiku. Tā bija savstarpēja sadarbība, kurā mācekļība un teoloģiskās domstarpības mijiedarbojās.

Spridze viņu starpā īpaši saasinājās saistībā ar Herdera "Traktātu par valodas izcelsmi" (1772), kurā valoda analizēta kā cilvēciska konstrukcija. Kad Herders savā traktātā apgalvoja, ka valoda ir cilvēka veidojums, Hāmanis ļoti asi iebilda, apgalvodams, ka valoda ir dievišķa dāvana, kas ir cieši saistīta ar Logosu (N III, 32). Viņu sadursme par valodas izcelsmi – Herdera vairāk antropocentriskais, uz cilvēku centrētais viedoklis pretstatā Hāmaņa dievišķi cilvēciskajai sintēzei – bija meistarklase tā sauktajā "meta-kriticismā", Hāmaņa metodē, atmaskojot pieņēmumus, lai atklātu dziļākas patiesības. Viņš ne tikai nepiekrita Herderam, bet vērsa Herdera loģiku pret viņu pašu, radoši un metodiski atklājot tās trūkumus, lai asinātu sava drauga domāšanu.

Šī patiesības paušana, lai arī reizēm asa, tiecās uzasināt Herdera domāšanu, iezīmējot draudzību kā "dzelzs asināšanu pret dzelzi" (Sal. pam. 27:17). Neraugoties uz spriedzi, viņu saites izturēja, pateicoties kopīgai apņēmībai izprast valodas garīgo dziļumu, kā arī Hāmaņa pārliecībai, ka "jebkurš pārrāvums starp draugiem ir visbriesmīgākā lieta" (ZH V, 168). Hāmaņa un Herdera draudzība bija intelektuāli ļoti auglīga, jo sevišķi attiecībā uz viņu kopīgo uzsvāru uz valodu kā kultūras un gara dzīves fenomenu. Herders pārņēma Hāmaņa skatījumu uz valodas jušanas un poētiskajām saknēm, kas stipri ietekmēja viņa paša darbu par tautas tradīcijām un vēsturi, t. sk. latviešu.<sup>14</sup> Dziļāka analīze parāda, ka Hāmaņa teoloģiskais ideāls, lai arī augsts, praksē tomēr saskārās ar cilvēcisko vājumu, kas ir redzams arī viņa attiecībās ar Kantu, kur emocionālā atsvešinātība kontrastēja ar Hāmaņa ideālajiem draudzības mērķiem.<sup>15</sup>

Hāmanis uzskatīja, ka draudzība ir svēta telpa, kas ir rūpīgi jāsargā. Viņš to definēja kā dziļu un intīmu saikni, kurā draugu domas un pieredze ir tik vērtīgas, ka viņš ir gatavs tās sargāt no svešiniekiem. Hāmanis rakstīja, ka viņu draugu atziņas ir vienīgais īpašums, kurā viņš atļaujas būt "savtīgs un pat greisirdīgs" (R I, 4), tādējādi uzsverot šo attiecību ekskluzivitāti un nozīmi. Viņa plašā sarakste bija spēcīgs pretstats apgaismības racionālismam. Kamēr Kants un citi apgaismotāji strādāja ar abstraktām idejām un universāliem principiem, Hāmanis izmantoja vēstules, lai veidotu konkrētas un dzīvas attiecības, kas balstītas uz personīgu pieredzi, jūtām un intelektuālu mijiedarbību. Šī korespondence nebija tikai domu apmaiņa, bet gan draudzības iemiesojums, kas kontrastēja ar sterilām filozofiskām debatēm.<sup>16</sup>

---

14 Christina Jaremko-Porter, "Johann Gottfried Herder and the Latvian Voice" (doktora disertācija, University of Edinburgh, 2008), 97–104.

15 John R. Betz, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 34–37.

16 Oswald Bayer, *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*, trans. Roy A. Harrisville un Mark C. Mattes (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012), 3–7.

Lai gan Hāmanis uzskatīja, ka konflikti draudzībā paver iespēju izaugsmes iespējām, viņš arī atzina, ka cilvēka egoisms un nepilnības bieži vien traucē šim procesam. Ideāli draudzība būtu vieta, kurā draugi var pārvarēt vājības, tomēr reālajā dzīvē cilvēka nespēja iemiesot dievišķās pazemības un pašaieliedzības ideālu padara šo izaugsmi sarežģītu (ZH II, 194). Spriedze starp ideālo un reālo ir redzama viņa sarežģītajās attiecībās ar Kantu un Herderu.

**Kenotiskā draudzība** Hāmaņa draudzības nebija tikai filozofiski konstrukti, bet arī dzīvas un praktiskas attiecības, kas savijās ar viņa teoloģisko un filozofisko pasaules redzējumu. Draudzība atspoguļoja dziļo vajadzību pēc atbalsta un izaugsmes, iemiesojot viņa idejas ikdienā. Viņa plašā sarakste, ko veidoja tūkstošiem vēstuļu gadu desmitu gaitā, ne vien veicināja intelektuālu domapmaiņu, bet arī sniedza emocionālu mierinājumu grūtos brīžos un palīdzēja saglabāt ticību.<sup>17</sup> Līdz ar to draudzība viņam bija pastāvīgs instruments, kas atbalstīja gan prātu, gan dvēseli, kļūstot par dzīves nepieciešamību, nevis tikai greznību.

Pamatojoties uz Hāmaņa attiecībām ar Kantu un Herderu, var skaidri redzēt, ka viņu draudzība nebija vienkārša un mierīga, bet gan izaicinošs un dinamisks process. Dialogi nebija tikai formālas filozofiskas debates, bet gan intensīvas intelektuālas cīņas, kurās dominēja savstarpējs respekts un vēlme meklēt patiesību.<sup>18</sup> Hāmaņa intelektuālās cīņas veidoja viņa metakritisko pieeju, kurā viņš atmaskoja filozofisko ideju slēptos pieņēmumus. Tomēr vienlaikus šīs cīņas radīja arī spriedzi. Kanta racionālismu Hāmanis uzskatīja par paternalistisku un atsvešinātu no reālās dzīves, jo tas ignorēja cilvēka pieredzes un jūtu svarīgumu. Šīs domstarpības atklāja, ka pat dziļās draudzības saitēs var pastāvēt ievērojams sapratnes trūkums un pat konflikti.

Hāmaņa teoloģijai ir raksturīgs drosmīgs apgalvojums – draudzībai piemīt sakrāls raksturs. Šī saikne ir cieši saistīta ar Kristus-Logos jēdzienu, kur Kristus, iemiesotais Vārds (Jņ. 1:14), ir pats Dievs, kas atsakās no savas dievišķās godības, lai kļūtu par cilvēku.<sup>19</sup> Šo procesu apzīmē ar terminu “kenoze” (grieķu val. *κένωσις* – ‘iztukšošana’) (Fil. 2:6–7), kas Hāmaņa interpretācijā nozīmē Dieva nolaišanos un runāšanu caur cilvēciskiem, iemiesotiem un ierobežotiem līdzekļiem (N II, 204).<sup>20</sup> Atsaucoties uz patristisko

---

17 James C. O’Flaherty, op. cit., 24.

18 Charles M. Djordjevic, “Who Guards the Guardians? Kant, Hamann, and the Violence of Public Reasoners,” *Philosophical Journal of Conflict and Violence* 3.2 (2019): 1–19.

19 John R. Betz, op. cit., 51.

20 Termins “kenoze” Hāmaņa interpretācijā patiesi apzīmē Dieva nolaišanos cilvēciskajos ierobežojumos, ļaujot komunikācijai caur radītiem līdzekļiem, piemēram, dabu, vēsturi un valodu. Hāmanis to izsaka šai fragmentā: “Runā, lai es tevi redzētu! – Šī vēlēšanās ir piepildīta caur

un luterāņu tradīciju, Hāmanis uzsver Kristus kenozes nozīmi kā dievišķās tuvošanās un pašiztukšošanās aktu, kur Dievs komunicē “ar radību caur radību” (N II, 198).

Šī iemiesošanās teoloģija postulē, ka dievišķā patiesība atklājas nevis caur apgaismības abstrakto logosu, bet gan caur cilvēciskiem ierobežojumiem – valodu, vēsturi un sensorisko pieredzi. Hāmanis šo principu attiecina uz visām patiesām cilvēku attiecībām un savienībām, bet īpaši uz draudzību. Viņa izpratne par draudzību atspoguļo šo kenotisko modeli, kur notiek sevis iztukšošanās akts. Tātad šāda sevis atvēršana un tuvošanās ir iespējama caur ierobežotām radībām, kādi esam paši.

Hāmanis raksta: “Kas par noslēpumu, kas par baudījumu, ko nevar aptvert, slēpjas uzticamu dvēseļu savienībā!” (R I, 4) Šis citāts iezīmē, kā drauga smieklī vai asaras var pārveidot otra pasauli, sapludinot prātus un sirdis un radot savstarpējas pārmaiņas. Hāmaņa skatījumā tas nav tikai empātijas, sociāla kontrakta vai psiholoģiskās saiknes jautājums, bet dievišķa kopība, kur draugi piedalās viens otra dzīvē, daloties ar savu ievainojamību un trauslumu, līdzīgi kā Kristus iesaistījies cilvēces vēsturē. Atšķirībā no Aristoteļa utilitārajām draudzībām vai Kanta racionālajiem ietvariem, Hāmaņa draudzības saites ir kenotiskas, atspoguļojot Dieva mīlestību un “cilvēka analogiju ar Radītāju” (N II, 206).

Valodai šajā kontekstā ir izšķiroša loma. Hāmanis valodu neuzskatīja par apgaismības sterilo rīku, bet gan par dievišķu dāvanu, mediju un sakramentu, kas ir *shekhinah* – vissvētākā vieta, tabernakls jeb dievišķā klātbūtne (N III, 237). Valoda nav cilvēcisks izgudrojums, lai izteiktu abstraktas idejas, bet gan galvenais veids, kā Dievs sevi atklāj. Tāpēc draudzībā valoda kļūst par svētu telpu, kurā notiek dievišķā atklāsmē. Caur vārdiem, vēstulēm un atklātību draugi ne tikai veido savstarpēju saikni, bet arī pieskaras mūžībai, kopīgi atšifrējot Dieva “grandiozo stāstu”.<sup>21</sup>

Tātad Hāmaņa redzējumā draudzības saites nav vien pievienoti elementi, bet gan pašas cilvēciskās eksistences kodols – dimensija, kas to definē, jo cilvēks ir radīts tieši attiecībām un šo attiecību dēļ. Šī ideja bija kā neatraujams pavediens Hāmaņa priekšstatu audumā. Cilvēks nav vientuļa sala, bet attiecībās austeris gobelēns, ko prasmīgi veido Dieva roka caur saitēm ar līdzcilvēkiem, mudinot katru atklāt savu dievišķi doto patību. No 1758. līdz 1784. gadam viņa epistulārie darbi atklāj providenci kā augstāko roku – neredzamu, visvarenu spēku, kas caur draudzības pārbaudījumiem, pārmaiņām un sakrālajiem brīžiem īsteno pestīšanas plānu.<sup>22</sup>

---

radišanu, kas ir runa uz radību caur radību; jo diena dienai stāsta, un nakts naktij pasludina šīs ziņas.” (N II, 198) Tā ir atsauce uz Psalmu 19:2–3, lai attēlotu radišanu kā dievišķu uzrunu radības pazemīgām, ierobežotām formām.

21 John R. Betz, op. cit., 336.

22 Īpaši argumentēti šo domu izsaka Gvena Grifita Diksone (*Gwen Griffith Dickson*) grāmatā *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism* (New York: Walter de Gruyter, 1995). Hāmaņa domāšanu

Hāmaņa draudzība ar Kantu un Herderu bija daudz vairāk nekā tikai kolēģu attiecības – tās bija viņa intelektuālā laboratorija. Viņa sarakste, kuru veidoja tūkstošiem ar tinti rakstītu lapu, bija viņa ideju asinsrite, kurā viņš pārbaudīja, attīstīja un precizēja savus uzskatus. Šīs attiecības nebija tikai intelektuālas, bet arī dvēseliski ciešas, kas liecina par to, cik svarīgas tās bija Hāmaņa dzīvē. Vēstules šajā laikmetā, kad informācija ceļoja lēni, bija vienīgais veids, kā uzturēt regulāru saikni. Hāmaņa draugi ļoti augstu vērtēja pat viņa īsākās piezīmes, jo tās nebija tikai informācijas nesēji, bet gan dziļas, personiskas komunikācijas pierādījums, kas atšķīrās no tā laikmeta akadēmiskajām un publiskajām debatēm. Hāmanis izmantoja draudzību, lai praksē īstenotu savu filozofiju, demonstrējot, ka patiesība atklājas personīgā mijiedarbē, nevis abstraktās loģiskās konstrukcijās.<sup>23</sup>

Hāmaņa *parrësia*, kas aizgūta no sokratiskā un paulīniskās tradīcijas, bija teoloģisks pienākums paust patiesību draugu garīgajam labumam.<sup>24</sup> Pasludinot sevi par “viscēlāko grēcinieku”,<sup>25</sup> viņš uzdrošinājās koriģēt savus draugus, piemēram, Kantu un Herderu, lai veicinātu viņu konversiju, uzskatot, ka “īsta draudzība” prasa “degošu sirdi” (R 7:156–157; ZH 5:182). Šī atklātība tomēr riskēja ar atsvešinātību, kā redzams 1759. gada strīdā ar Kantu un Berensu,<sup>26</sup> kā arī viņa kritikā Herdera traktātam.

---

caurvij izpratne, ka visa vēsture, dzīve un filozofija tiek pareizi interpretētas tikai tad, ja to uzskata par Dieva un cilvēku attiecību iemiesojumu. Šāda pieeja dēvēta par “relacionālu metakriticismu”. Hāmaņa izpratnē dievišķi-cilvēciskās attiecības nav abstrakts teoloģisks jēdziens, bet gan visaptverošs princips, kas organizē visu realitāti, sākot no Dieva dabas un cilvēka būtības līdz valodai, zināšanām, seksualitātei un attiecībām ar dabu. Tās ir dinamiskas, intīmas un ietver Dieva aktīvu iesaistīšanos pasaulē un cilvēka dzīvē.

23 Ronald Gregor Smith, *Johann Georg Hamann, 1730–1788: A Study in Christian Existence* (London: Collins, 1960), 22, 37.

24 *Parrësia*, kā to apraksta Mišels Fuko savā darbā *Fearless Speech* (2001), ir antīkās filozofijas prakse, kas ietver patiesības teikšanu ar personisku risku, lai uzlabotu klausītāja morālo vai garīgo stāvokli. Fuko uzsver, ka tas aizgūts no sokratiskā tradīcijas, kur Sokrats izmantoja atklātu kritiku, lai veicinātu pašizziņu un tikumību, un paulīniskās tradīcijas, kur apustulis Pāvils kristīgajā kontekstā akcentēja patiesības izteikšanu kā garīgu pienākumu, lai glābtu dvēseles (piemēram, 1. Kor. 9:19–23).

25 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel on Hamann*, trans. Lisa Marie Anderson (Evanston: Northwestern University Press, 2008), 16.

26 1759. gada strīds ar Kantu un Berensu: pēc Hāmaņa konversijas viņa draugi – Kants un Johans Kristofs Berenss (tirgotājs un apgaismības atbalstītājs) – divas reizes mēģināja viņu pārliecināt atgriezties pie racionālisma, apšaubot konversijas derīgumu. Hāmanis atbildēja ar “Sokratisķajām cēldomām” (1759), veltītām “diviem” (Kantam un Berensam), kur kritizēja viņus kā apgaismības “apgaismotājus”, kas zaudējuši dzīves dziļumu. Šis strīds radīja spriedzi, bet neiznīcināja draudzību; tas bija *parrësia* akts, lai veicinātu viņu garīgo atmodu (Uģis Sildegs, “Hāmaņa autorības sākums: Londonas krīze un Sokratisķās cēldomas” // *Ziemeļu mags: Johans Georgs Hāmanis*, sast. Raivis Bičevskis (Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2014), 138–144).

Hāmaņa *parrēsia* jeb “drosme teikt patiesību” bija cieši saistīta ar viņa teoloģiskajiem uzskatiem. Viņš uzskatīja, ka patiesības teikšana atdarina Kristus kenotisko jeb “sevis iztukšošanas” mīlestību un pazemību. Tas nozīmē, ka, sakot patiesību, cilvēks atsakās no personīgajām ērtībām un varas pozīcijām, lai kalpotu otra garīgajai izaugsmei, tieši tāpat kā Kristus atsacījās no savas dievišķās godības, lai kalpotu cilvēcei. Šī pieeja izskaidro Hāmaņa draudzības sarežģīto dinamiku. Viņš spēja drosmīgi kritizēt savus draugus, piemēram, Kantu, vienlaikus saglabājot dziļu lojalitāti. Šī kritikas un lojalitātes līdzāspastāvēšana ir *coincidentia oppositorum*<sup>27</sup> – pretstatu saskaņa. Hāmanis atturējās publicēt kritiskākos darbus, piemēram, “Metakritiku” (1784), Kanta dzīves laikā. Tas liecina, ka viņa mērķis bija nevis publiski apkaunot, bet mīlestībā veicināt draugu garīgo un intelektuālo izaugsmi. Šajā kontekstā konflikti draudzībā Hāmanim nebija tikai personiskas nesaskaņas, bet gan instrumenti izaugsmei. Šī pieeja savienoja stingru kritiku ar dziļu lojalitāti un teoloģisku mērķi. Kenozes un *parrēsia* savienība Hāmaņa draudzībā ietvēra sevis iztukšošanu patiesības vārdā, lai draudzība kļūtu par vietu, kurā iemiesojās dievišķā mīlestība.

## Garīgā izaugsme caur konfliktu

Hāmaņa metakritika ne vien apšaubīja apgaismības autonomijas ideālus, bet arī saistīja to ar draudzības praksi kā filozofisko ideju reālu iemiesojumu. Reaģējot uz Kanta “tīrā saprāta” dogmatismu (ZH 5, 432), Hāmanis uzsvēra, ka saprāts ir nesaraucjami saistīts ar cilvēka pieredzi, ieskaitot attiecības, emocijas un valodu.<sup>28</sup> Viņš draudzību tvēra kā metakritikas “laboratoriju”, kur teorētiskās debātes transformējās par praktisku mijiedarbi, atklājot gan saprāta ierobežojumus, gan cilvēka atkarību vienam no otra.

Hāmaņa draudzība ar Herderu bija kā metakritikas praktiska izpausme, kas izcēlās viņu diskusijās par valodas izcelsmi. Hāmanis noraidīja Herdera antropocentrisko skatījumu, uzstājot, ka valoda ir dievišķa dāvana, kas ne tikai savieno cilvēku ar Dievu un līdzcilvēkiem, bet arī atspoguļo kenotisko tuvību, kurā Dievs runā “caur radību”.<sup>29</sup> Šīs debātes, kaut reizēm asas, veicināja abpusēju garīgo un intelektuālo izaugsmi: Herders smēlās no Hāmaņa idejām, kas vēlāk ietekmēja *Sturm und Drang* kustības poētisko

---

27 *Coincidentia oppositorum* jeb pretstatu sakrītība ir metafizisks princips Johana Georga Hāmaņa filozofijā, kas aizgūts no Nikolaja no Kūzas (1401–1464) un attēlo šķietami pretrunīgu elementu vienotību dievišķajā realitātē. Hāmanis to izmanto, lai kritizētu apgaismības racionālismu, apgalvojot, ka pretstati – piemēram, saprāts un ticība, dievišķais un cilvēciskais vai valoda un ideja – nav nesavienojami, bet harmoniski savstarpēji saistīti Dieva radītajā pasaulē, atklājot dziļākas patiesības caur paradoksu. Šis jēdziens uzsver viņa uzskatu, ka tīrs saprāts, atdalīts no pieredzes un ticības, ir iluzors, jo pretstati pastāv dievišķā sintēzē.

28 Johann Georg Hamann, “Metacritique on the Purism of Reason”, 205–218.

29 John R. Betz, op. cit., 177.

un vēsturisko izpratni, savukārt Hāmanis guva iedvesmu no Herdera entuziasma un radošās enerģijas, stiprinot draudzības kā svētas saiknes nozīmi.

Attiecībās ar Kantu metakritika ilustrēja saprāta kritikas dinamiku draudzībā. Hāmanis kritizēja Kanta “tīrā saprāta” koncepciju kā atsvešinātu, kas ignorē saprāta atkarību no pieredzes un attiecībām. Darbā “Metakritika par saprāta purismu” viņš apgalvoja, ka Kanta filozofija atdala saprātu no valodas un emocijām, šādi padarot to par abstrakciju. Šī kritika ietekmēja viņu draudzību, jo Kants viņa argumentus uztvēra kā brīžam nesaprotamus. Konflikts skāra arī emocionālo līmeni: Hāmanis vēlējās empātiju no sava drauga, taču Kants atbildēja distancēti, radot vilšanos (ZH V, 289–292). Taču vienlaikus šī dinamika veicināja izaugsmi – Hāmanis pilnveidoja savu metakritisko pieeju, savukārt Kants ieguva jaunas idejas savai filozofijai.

Šī dinamika ilustrē, ka Hāmaņa vēstuļu rakstīšana kā taustāms, fizisks process radīja kontrastu ar apgaismības abstraktajām idejām, kurās saprāts tika atdalīts no reālās dzīves pieredzes un ikdienas konteksta.<sup>30</sup> Kopumā Hāmaņa metakritika – viņa metode, lai kritiski izvērtētu un atmaskotu filozofisko priekšnoteikumu ierobežojumus, – nebija tikai teorētiska konstrukcija, bet praktisks instruments, kas caur konfliktiem un konfrontācijām veicināja personisko un garīgo izaugsmi, vienlaikus atklājot cilvēka dabiskās ierobežotības, piemēram, egoismu, neizpratni un atkarību, no dievišķās žēlastības.

## **Hāmaņa draudzība digitālajā laikmetā**

Hāmaņa metakritika nav tikai vēsturisks paņēmieni, bet arī precīzs diagnostikas rīks, lai izprastu mūsdienu digitālās komunikācijas dziļākos paradoksus. Hāmanis kritiski vērtēja apgaismības centienus radīt “tīru saprātu”, kas būtu atdalīts no empīriskās pieredzes, emocijām un valodas. Viņš uzskatīja, ka šāda atdalīšana noved pie valodas, kas zaudē savu jēgu. Šī doma ir satraucoši līdzīga tam, kā darbojas mūsdienu sociālie tīkli. Tāpat kā 18. gadsimta filozofi centās “attīrīt” prātu, mūsdienu algoritmi mēģina reducēt cilvēku savstarpējo saskarsmi uz klikšķiem un īkšķiem, kas ir tikai kvantitatīvi dati. Rezultātā mēs iegūstam komunikāciju, kas ir racionāla algoritmu līmenī, bet tai trūkst emocionāla un garīga dziļuma. Mērķis panākt “iesaisti” noved pie satura, kas ir labs mijiedarbību ģenerēšanai, tomēr nespēj radīt to dziļumu, kuru Hāmanis uzskatīja par īstās jēgas un patiesības avotu.

Šī analogija parāda, ka digitālais laikmets, lai gan šķiet progresīvs, ironiski atkārtoti apgaismības laikmeta kļūdas, radot dziļu saiknes krīzi. Pastāv tieša saistība starp apgaismības laikmeta ticību universālai, racionālai patiesībai un digitālā laikmeta paļaušanos uz algoritmisku perfektumu un visaptverošu savienojamību. Kā norāda Šerija

---

<sup>30</sup> Oswald Bayer, op. cit., 28–29.

Tērkle savā darbā *Alone Together* (“Vieni kopā”), mūsdienu tehnoloģija, soloties būt “mūsu intimitātes arhitekts”, paradoksāli noved pie “dziļas vientulības” un tikai veicina izolāciju.<sup>31</sup> Algoritmi, kas tiek pasniegti kā neitrāli un pasīvi, patiesībā ir izstrādāti, lai maksimizētu laiku, ko lietotāji pavada platformās. Tie to panāk, veidojot “atbals kame- ras” un pastiprinot emocionāli uzlādētu, bet virspusēju saturu. Tas rada apburto loku: vientuļi cilvēki meklē saikni tiešsaistē, savukārt platformu dizains viņu vientulību tikai vēl vairāk pastiprina.<sup>32</sup> Šais vietnēs un platformās digitālais stress un sociālo mediju gaidas tikai vēl vairāk saasina konfliktus pusaudžu draudzībās, tā atklājot, cik smagas sekas ir virspusējai, tehnoloģiju diktētai saziņai.<sup>33</sup>

Hāmaņa kritika neaprobežojas tikai ar problēmas diagnosticēšanu; tā piedāvā arī risinājumu, kas balstās uz morālu un garīgu reakciju, nevis tikai uz tehnoloģiskiem uzlabojumiem. Hāmanis uzskatīja, ka patiesa komunikācija notiek caur iemiesotu valodu, kura ir cieši saistīta ar mūsu pieredzi un sajūtām, nevis ar abstraktām idejām. Digitālā draudzība, kura aprobežojas ar populētiem profila attēliem, ir sekls aizvietotājs autentiskai, fiziskai klātbūtnei un emocionālai saiknei. Kā norāda pētījumi par autentiskuma lomu sociālo mediju iesaistē, piemēram, autentiskums sociālajos medijos nav tikai tendence, bet gan nepieciešamība jēgpilnu kontaktu veidošanai.<sup>34</sup> Hāmanim patiesa draudzība nav par to, lai iedzīvinātu ideālu tēlu, kas ir izveidots sabiedrības vai sociālo tīklu standartu ietekmē, bet gan pieņemtu drauga nepilnīgo, autentisko, nefiltrēto klātbūtni un meklētu dziļāku savstarpēju sapratni. Viņa teoloģija piedāvā divus galvenos modeļus, kā veidot dziļākas un jēgpilnākas attiecības.

1. Kenoze jeb sevis iztukšošana ir radikāls modelis digitālajai draudzībai, kas ir tiešs pretstats sociālo tīklu loģikai. Platformu mērķis ir sevis izcelšana un sociālā kapitāla krāšana, bet kenotiskā draudzība ir aicinājums atteikties no īkšķu un sekotāju medīšanas. Patiesa draudzība ir individuāli jūtīga, prasa gatavību būt atvērtam un ievainojamam, kas par prioritāti izvirza otra labklājību, nevis sava tēla pilnību.
2. *Parrësia* ir drosme teikt patiesību, pat ja tas ir grūti un var izraisīt nesaskaņas. Hāmanis to uzskatīja par teoloģisku pienākumu, kas kalpo drauga garīgajam

---

31 Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011), 1–3.

32 Sherry Turkle, op. cit., 13–20.

33 Amanda Lenhart et al., “Teens, Technology and Friendships,” Pew Research Center, August 6, 2015, <https://www.pewresearch.org/internet/2015/08/06/teens-technology-and-friendships/> (skatīts 26.11.2025.), 23.

34 Maria Bertocchi, “*BeReal or BeFake? Diving into Social Media Authenticity*” (maģistra darbs, Università degli Studi di Padova, 2024), [https://thesis.unipd.it/retrieve/2b0f5ca6-449a-44e7-89fc-0f7c93078f4b/Bertocchi\\_Maria.pdf](https://thesis.unipd.it/retrieve/2b0f5ca6-449a-44e7-89fc-0f7c93078f4b/Bertocchi_Maria.pdf) (skatīts 26.11.2025.), 45.

labumam. Digitālajā vidē, kas atalgo glaimus un virspusēju pozitīvismu, *parrēsia* ir šis pretestības akts. Tā pārveido komunikāciju no sevis reklamēšanas par ievainojamības un atklātības telpu, kur konflikti nav šķērslis, bet gan izaugsmes iespēja.

Hāmaņa kritika par “tukšām plāpām” trāpīgi atspoguļo mūsdienu digitālās vides problemātiku. Algoritmi tiek izstrādāti, lai noturētu lietotāju uzmanību, prioritizējot emocionālu un virspusēju saturu, kas izraisa ātru, bet īslaicīgu iesaisti. Hāmanis uzskatīja, ka valodai būtu jākalpo dievišķās patiesības un labuma meklējumiem, nevis virspusējai izklaidei.<sup>35</sup> Viņa metakritika aicina apšaubīt digitālās savienotības pieņēmumu un mudina prioritizēt kvalitāti, nevis kvantitāti.<sup>36</sup> Kenotiskā pašiztukšošanās var mazināt digitālo skaudību<sup>37</sup> un veicināt autentiskas saites. Piemēram, atteikšanās no filtrētiem selfijiem par labu īstām sarunām ar draugiem atspoguļotu Hāmaņa iemiesoto draudzību, kurā saikne ir taustāma un jūtama.

Tāpat Hāmaņa draudzības teoloģija ir morāls aicinājums rīkoties. Tā norāda, ka digitālās dzīves problēmas (vientulība, trauksme) nav tikai psiholoģiskas vai tehniskas, bet gan sekas filozofijai, kas ir abstrahējusi cilvēka pieredzi. Tādēļ potenciālais risinājums ir meklējams, atgriežoties pie autentiskas, ķermeniskas un nefiltrētas draudzības, kas ir pretstats virspusējam un mehāniskam attiecību modelim.

## Secinājumi

Johana Georga Hāmaņa draudzības teoloģija ir spēcīgs un aktuāls arguments pret apgaismības laikmeta racionālisma un mūsdienu digitālās vides virspusību. Šis pētījums demonstrē, ka Hāmaņa metakritika nav tikai teorētisks paņēmieni, bet arī praktisks diagnostikas rīks, kas atsedz mūsdienu komunikācijas ilūziju un tās radīto atsvešinātību. Hāmaņa redzējums par draudzību kā dievišķu, iemiesotu un valodā balstītu saikni ir tiešs izaicinājums sociālo tīklu algoritmiskajai loģikai. Kamēr algoritmi komunikāciju reducē līdz skaitāmiem datu punktiem (klikšķi, īkšķi utt.), Hāmanis atgādina, ka patiesas attiecības veidojas caur nepilnīgu, nefiltrētu un autentisku klātbūtni. Viņa dzīves paraugi, piemēram, sarežģītās attiecības ar Kantu un Herderu, atklāj, ka patiesa draudzība ir nevis utopija,

---

35 Jean M. Twenge, *iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy – and Completely Unprepared for Adulthood* (New York: Atria Books, 2017), 50–70.

36 Janna Anderson and Lee Rainie, “The Future of Well-Being in a Tech-Saturated World,” Pew Research Center, April 17, 2018, <https://www.pewresearch.org/internet/2018/04/17/the-future-of-well-being-in-a-tech-saturated-world/> (skatīts 26.11.2025.).

37 Tracy Vaillancourt et al., “Social Media Friendship Jealousy,” *Evolutionary Psychology* 22.1 (2024): 14747049231225738, <https://doi.org/10.1177/14747049231225738> (skatīts 26.11.2025.).

bet gan dinamisks process, kurā harmonija un konflikti savijas, veicinot garīgu izaugsmi.

Hāmaņa idejas piedāvā konkrētu rīcības modeli. Viņa kenozes (sevis iztukšošanas) un *parrēsia* (drosme teikt patiesību) koncepcijas pārveido komunikāciju no virspusējas sevis reklamēšanas par ievainojamības un atklātības telpu. Tas nozīmē atteikties no ideāla tēla veidošanas un pieņemt, ka draudzība prasa pazemību un drosmi būt patiesam. Šis radikālais skatījums norāda, ka risinājums digitālās vides radītajām problēmām (vientulība, trauksme, tukšas plāpas) nav jaunu lietotņu izstrāde, bet gan atgriešanās pie draudzības, kas ir nefiltrēta, ķermeniska un autentiska. Hāmaņa idejas aicina apšaubīt un atmaskot slēptos digitālo platformu priekšnoteikumus, kas attiecības ir padarījuši par precī. Lai pilnīgāk izprastu draudzības teoloģijas nozīmi un lietojamību, būtu vērts salīdzināt Hāmaņa uzskatus par draudzību ar citu nozīmīgu domātāju, piemēram, Aristoteļa, Augustīna vai Kirkegora, viedokli. Šāda analīze varētu atklāt, kā Hāmaņa unikālā teoloģiski eksistenciālā perspektīva atšķiras no citām filozofiskām tradīcijām, kas pētījušas draudzību, sniedzot vēl dziļāku ieskatu mūsdienu cilvēka sociālās un garīgās dzīves problemātikā.

## Summary

### Divine Bonds of Friendship: Johann Georg Hamann's Theological Perspective on Friendship

This study examines the 18<sup>th</sup>-century thinker Johann Georg Hamann's view of friendship as a divine bond based on God's love. By analysing Hamann's letters to Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder, the key features of his idea of friendship are outlined, which were influenced by his spiritual conversion in 1758, his critique of Enlightenment rationalism, and his belief that language is a divine bridge between people. Using conceptual and thematic analysis, the paper explores the practical aspects of friendship, its theological foundation, and its metacritical dynamics, emphasizing the ability of friendship to transform people and view conflicts as an expression of human weakness within an ideal divine context. Hamann's ideas provide tools for evaluating the modern digital age, where superficial relationships often obscure true authenticity, thereby encouraging a return to friendship as a fundamental value of human life.

**Keywords:** Johann Georg Hamann, friendship, Enlightenment, metacritique, Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, kenosis, parrhesia, digital age, language



© 2025, Uģis Sildegis, 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/>).

# MADARA STĀDE

## GARĪDZNIĒKU TĒLI NACIONĀLĀ TIPIZĒJUMA KOPAINĀ SVENA KUZMINA ROMĀNĀ “SKAISTUMS UN NEMIERS”

Rakstā skatīta garīdznieku Georgija Gaponā un Kārļa Šillinga saistība ar slāvu (ukraiņu, krievu) un vācbaltiešu reprezentācijām Svena Kuzmina romānā “Skaistums un nemiers”. Pētījums ir balstīts uz imagoloģisku romāna lasījumu, koncentrējoties uz tēlos ietvertajiem imago tipiem, pretstatiem (imagēmām), vērotāja pozīciju un tipiskojuma konceptu. Tika konstatēts, ka Gaponā un slāvu reprezentācijā bieži ietvertas pretrunas un to citādiskojuums rada lielāku distanci ar latviešu paštēlu. Savukārt Šillings un vācbaltieši romānā attēloti kā “iekšējais citāda”, kas tiešā veidā konfliktē ar darbā atveidotajiem latviešiem.

**Atslēgvārdi:** imagoloģija, garīdznieki, tautu tēli, imago tips, imago, jaunākā latviešu literatūra.

### levads

Lai gan romānu sērijas “Es esmu...” galvenā koncepcija ir saistīta ar dažādu 19. un 20. gs. latviešu rakstnieku dzīvesgājuma pārskatīšanu, iespējams apgalvot, ka šī sērija tiecas no jauna aktualizēt arī pārdomas par latviešu nacionālo pašapziņu, kā arī iezīmēt to vēsturisko vidi un apstākļus – tostarp citu tautu ietekmes –, kuros šī pašapziņa ir veidojusies. Līdzīgi kā tās priekšgājējā “Mēs. Latvija, XX gadsimts”, arī sērijā “Es esmu...” liela nozīme vēsturiskās vides konstruēšanā ir dažādu tautu un etnisko grupu mijiedarbei, turklāt atsevišķos gadījumos tautu īpašības tiek koncentrētā veidā apkopotas arī atsevišķos personāžos, kas tādos gadījumos kļūst par nacionālā tēla ilustrāciju. Šajā ziņā sērijas darbu vidū jo īpaši izceļams godalgotais, Kārļa Skalbes jaunības dienām veltītais Svena Kuzmina

romāns “Skaistums un nemiers”<sup>1</sup>, kurā nacionālo tēlu konstruēšanā iesaistīta īpaša personāžu grupa: dažādu kristīgo konfesiju garīdznieki. Balstīdamies uz vēsturisku personu biogrāfijām, Kuzmins ir spējis daudzpusīgi atveidot nacionālās piederības un reliģisko elementu saikni – tas galvenokārt īstenots caur pareizticīgo priesteru Georgija Gapona un luterāņu mācītāja Kārļa Šillinga tēlu, kas plašākā mērogā pārstāv slāvu<sup>2</sup> un vācbaltiešus, starp kuriem romāna latviešiem jāatrod ceļš uz pašiem savu valsti un nacionālo identitāti.

Šis raksts tiecas atklāt, kā romānā atveidotie garīdznieku tēli tiek iesaistīti nacionālā tipizējuma veidošanā, par pētījuma teorētisko pamatojumu izmantojot imagoloģiju – teoriju kopumu, kas pēta nacionālos tēlus literatūrā. Literāru tautu tēlu analīze ir būtiska, jo tas palīdz atklāt sabiedrībā un kultūrā dziļi iesakņojušās uzskatu sistēmas attiecībā pret nacionalitāti un “citādo”, kas joprojām turpina pastāvēt arī mūsdienās. Itāļu pētniece Paola Gentile atzīmē, ka imagoloģijai veltītajā literatūrā reliģija bieži tiek izcelta kā viena no galvenajām nacionālo tēlu definējošajām iezīmēm, piemēram, pretstatījumā “Ziemeļi–Dienvīdi”, kur protestantiskās kultūras tiek pretstatītas katoliskajām<sup>3</sup>. Šajā pētījumā izmantots līdzīgs princips, lai analizētu Svena Kuzmina romānu “Skaistums un nemiers” un reliģiskā kontekstā skatītu pretstatu pāri “Austrumi–Rietumi”<sup>4</sup>, ko šajā gadījumā iemieso romānā atveidotie pareizticīgo un luterāņu garīdznieku tēli.

---

1 Romāns izpelnījies atzinīgu kritiķu novērtējumu un ieguvis vairākus nozīmīgus apbalvojumus, tostarp Latvijas Sabiedriskā medija gada balvu kultūrā “Kilograms kultūras” 2023. gadā un Latvijas Literatūras gada balvu 2024. gadā.

2 Lai gan lielāko daļu no minētā slāvu tēla romānā veido krievu kultūras motīvi un ar tiem saistītie stereotipi, šī tēla konstrukcijā iekļauti arī ukraiņu identitātes elementi, kas norāda uz plašāku tēlu grupas definējumu.

3 Paola Gentile, “Religious Images of the Netherlands in Italy: An Analysis of Press Articles and Novel Translations,” *Dutch Crossing* 44 (2020): 81.

4 Pretstatījums “Austrumi–Rietumi” arī ir ticis aprakstīts imagoloģijas pētījumos, piemēram, Manfred Beller, “East/West,” in *Imagology, the cultural construction and literary representation of national characters*, eds. M. Beller, J. Leerssen (Amsterdam: Rodopi, 2007), 315–318; Joep Leerssen, “Imagology: On Using Ethnicity to Make Sense of the World,” *Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines* 10 (2016): 18.

**Teorētiskās  
pamatnostādes  
nacionālā tipizējuma  
pētniecībai romānā**

Imagoloģija (latīņu val. *imago* ‘tēls’) ir salīdzinošās literatūrzinātnes apakšnozare, kas pievēršas tipizētu nacionālo tēlu pētniecībai un starpkultūru reprezentācijai literatūrā. Tā tiecas raksturot un analizēt attieksmes, kas jau izsenis pastāvējušas naratīvos, proti, binārās opozīcijas “savējais–citādais” un “šeit–citur”, ar kuru palīdzību tiek konstruēti un pretstatīti tautu tēli un ģeogrāfiski reģioni<sup>5</sup>. Šo procesu pētniecība atklāj, kā konkrēta indivīdu grupa uztver un atveido svešiniekus, kā arī to, kā šī grupa redz pati sevi attiecībā pret “citādo”. Lai gan “citādais” parasti tiek attēlots kā telpiski attālināts no “savējā”, komparatīviste Brižita Lehesa (*Brigitte Le Juez*) izceļ arī kategoriju “iekšējais citādais” (angļu val. *Inner Other*) jeb tautas un etniskās grupas, kas pastāv līdzās “savējam” tajā pašā teritorijā<sup>6</sup>. Šāda situācija vērojama arī S. Kuzmina romānā, jo īpaši Latvijas teritorijā mītošo krievu, vācbaltiešu un ebreju tēlojumā un to mijiedarbē ar latviešiem, tāpēc “iekšējā citādā” jēdzienu nepieciešams ņemt vērā arī šajā pētījumā.

Holandiešu imagologs Jūps Lērsens (*Joep Leerssen*) uzsver, ka imagoloģijai jānošķir stereotipizēta tautu atveide no faktuāliem aprakstiem<sup>7</sup>. Imagoloģisku tēlu konstrukcijā ir iesaistīti ar konkrēto tautu saistīti stereotipi un klišejas, ko imagoloģijā dēvē par imagotipiem<sup>8</sup>. Tie var izpausties gan kā vienkārši apgalvojumi, gan novērojumu attiecināšana uz kādu tautu bez pētījumos pierādīta pamatojuma, kas norāda uz to, ka imagotipi izsaka iedomātas, nevis faktos balstītas iezīmes<sup>9</sup>. Imagotipizējumu iespējams īstenot gan caur vispārinājumu, kad vienlaikus tiek atveidota visa tauta kopumā (piemēram, “kā jau pie krieviem, dzert sāka labu laiku iepriekš”<sup>10</sup>), gan caur tipiskoju<sup>11</sup>, kad vienā tēlā koncentrēti konkrētai tautai piedēvētie imagotipi (“viņam piemita īstens Vidzemes laucinieka šarms”<sup>12</sup>). Šis pētījums koncentrējas uz otro imagotipizācijas veidu, jo tajā iekļauti arī gadījumi, kad romānā atveidotie garīdznieki plašākā mērā pārstāv veselās tautas tēlu.

---

5 Brigitte Le Juez, “Cosmopolitan Theory: Examining the (Dis-)location of Imagology,” *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory* 7 (December 2021): 6–27.

6 Ibid., 17.

7 Joep Leerssen, “The Rhetoric of National Character: A Programmatic Survey,” in *Poetics Today* 21 (2000), 267.

8 Manfred Beller, “Perception, image, imagology”, 9.

9 Joep Leerssen, “Image,” in *Imagology, the cultural construction and literary representation of national characters*, eds. M. Beller, J. Leerssen (Amsterdam: Rodopi, 2007), 342.

10 Svens Kuzmins, *Skaistums un nemiens* (Rīga: Dienas Grāmata, 2023), 297.

11 Joep Leerssen, “Type,” in *Imagology, the cultural construction and literary representation of national characters*, eds. M. Beller, J. Leerssen (Amsterdam: Rodopi, 2007), 450.

12 Svens Kuzmins, op. cit., 103.

Imagoloģiski tēli nav statistiski vai viendabīgi – laika gaitā un vēsturisku pārmaiņu ietekmē tie uzkrāj vairākus imago tipu slāņus, kas nereti nonāk krasā pretstatā viens ar otru<sup>13</sup>. Šajā ziņā imagoloģijā par hrestomātisku kļuvīs piemērs par vāciešiem, kuri no romantiskiem sapņotājiem (19. gs.) pārtapa par vienu no kareivīgākajām tautām Eiropā (20. gs.). Šādas bieži sastopamas pretrunu sistēmas viena tēla robežās tiek sauktas par imagēmām (angļu val. *image*), un to analīze palīdz dekonstruēt pat šķietami stabilus tautu tēlus; arī šajā pētījumā tām tiek pievērsta pastiprināta uzmanība.

Lai veiktu pilnvērtīgu nacionālo tēlu analīzi tekstā, nepieciešams ņemt vērā arī skatpunktu un subjektīvo nostāju, caur ko tiek īstenots kādas tautas imago tipizējums. Šim nolūkam imagoloģijā tiek aktualizēts šķirums starp paštēlu (angļu val. *auto-image*) un sveštēlu (angļu val. *hetero-image*)<sup>14</sup>. Paštēls atspoguļo autora uzskatus un attieksmi pret savu kultūru, tāpēc tas ir cieši saistīts ar “savējo” – tuvo, pazīstamo. Savukārt sveštēls pārstāv “citādo” – citas tautas un etniskās grupas, kas dažādās pakāpēs atšķiras no autora paštēla. Tomēr, kā atzinusi literatūrpētniece Ilze Ļaksa-Timinska, šādos gadījumos “ir iespējams runāt tikai par tekstā identificējamo rakstnieka paštēlu, kas nav vienādojams ar rakstnieka reālo personību un uzskatu sistēmu”<sup>15</sup>. Iespējams, šī sarežģītuma dēļ Jūps Lērsens min vēl vienu jēdzienu pāri: vērotājs (angļu val. *spectator*) un vērojamais (angļu val. *spected*), kas bez autora ietver arī teksta vēstītāju un tēlus<sup>16</sup>. Arī šajā darbā, runājot par skatpunktu, caur kuru realizēta imago tipizācija, tiek lietoti termini “vērotājs” un “vērojamais”. Savukārt, minot tautas tēlu kopumā saistībā ar “savējo” un “citādo”, tiek izmantoti termini “paštēls” un “sveštēls”.

Vērotāja noteikšanu romānā “Skaistums un nemiers” dažbrīd sarežģī komplicētā vēstījuma struktūra, kuras izveidē Svens Kuzmins iedvesmojies no Kārļa Skalbes pasakas “Kā es braucu Ziemeļmeitas lūkoties”<sup>17</sup>. Romāna galvenais, vizuālais vēstītājs ir realizēts pirmajā personā; viņa identitāte netiek atklāta, taču var minēt, ka vēstītājs vismaz daļēji uzņemas autora pozīciju – par to liek domāt dažādas piebildes romāna tekstā,

---

13 Joep Leerssen, “Image”, 333–334.

14 Joep Leerssen, “Imagology: History and Method”, 17–32.

15 Ilze Ļaksa-Timinska, “Mēģinot izprast 20. gadsimta 20. gadu padomju latviešu identitāti. Roberta Eidemana garā stāsta “Ielenktie” imagoloģisks lasījums,” *Letonica* 56 (2024): 37.

16 Joep Leerssen, “Imagology: History and Method”, 27. Šis koncepts daļēji pārklājas ar naratoloģijā iedibinātajiem fokusētāja un telpiskā skatījuma jēdzieniem, piemēram, Jānis Ozoliņš, *Ievads naratoloģijā* (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2025), 75, 80. Nākotnē par liederīgu uzskatāma ciešāka naratoloģijas un imagoloģijas teorētiskā sasaiste attiecībā uz vērotāja subjektīvās pozīcijas izpēti, taču tas nav šī raksta mērķis.

17 K. Skalbes pasaka sākas ar teikumu “Kāds jūrnieks man pastāstīja šādu pasaku”, kuru S. Kuzmins sava romāna sākumā pielāgojis kā “Kāds rakstnieks man pastāstīja šādu stāstu”.

kurās vēstītājs aktualizē savu nostāju vai izvēles vēstījuma virzībā<sup>18</sup>. Kārlim Skalbem vēltajos fragmentos vizinošo vēstītāju nomaina pats Skalbe, kurš pirmajā personā stāsta par saviem piedzīvojumiem. Tātad šajos fragmentos imagoloģiskais vērotājs ir Skalbe, kurš pats sastopas ar sevis raksturotajiem tautu tēliem, tostarp mācītāju Kārli Šillingu. Par Krievzemes notikumiem romānā vēstīts trešajā personā, kombinējot dažādu tēlu skatpunktus ar vizinošā vēstītāja redzējumu. Šajā gadījumā imagoloģiskā vērotāja pozīciju uzņemas gan tēli, gan pats vēstītājs. Šādu vērotāju daudzveidību attiecībā pret vērojamo nepieciešams ņemt vērā analīzes gaitā, jo tā var ietekmēt tēlu detalizāciju.

Lai konstatētu romāna garīdznieku tēlos iekļautos imago tipus, imagoēmas, tipiskuma gadījumus, kā arī skatpunkta un subjektivitātes iezīmes, tika izmantota tuvlasīšanas metode, jo īpaši koncentrējoties uz Gaponam un Šillingam vēltajiem fragmentiem. Vienlaikus pēc nepieciešamības tika skatīti arī papildu teksti (vēsturnieku pētījumi, atmiņu stāsti) un atsevišķos gadījumos lūgti romāna autora komentāri.

### **Lejūgt velnu droškā: priesteris Georgijs Gapons un slāvu tēlu reprezentācija romānā**

Lai gan konceptuāli romāns “Skaistums un nemiers” ir vēltīts Kārļa Skalbes agrīnajai daiļradei un jaunības gadiem, vērā ņemama daļa no darba teksta vēsta arī par tālaika notikumiem Maskavā un Sanktpēterburgā. Būtiska nozīme šajos fragmentos ir reliģijai, kas nereti ir vienīgais mierinājums romānā atveidotajiem strādniekiem un zemniekiem, kuru dzīves apstākļi ir visnotaļ skaudri un bezcerīgi<sup>19</sup>. Iespējams, tāpēc Svētās sinodes virsprokurors Konstantīns Pobedonoscevs romāna sākumā izsaka pieņēmumu, ka “dzīve Krievijas impērijā ir garīgā prakse”<sup>20</sup>.

Zīmīgi, ka romāna vēstījums par Krievzemes notikumiem sākas tieši baznīcā: tiek aprakstīta aina baznīcas pagrabā ierīkotā elektrosadales stacijā, kur viens no varoņiem – Ivans Kaļajevs<sup>21</sup> – pieslēdz strāvu pilsētas iluminācijām par godu cara Nikolaja II

---

18 Šajā gadījumā vajadzētu pieņemt, ka vēstītājs pārstāv nevis reālo darba autoru, bet gan romāna implicīto, fiktīvo autoru.

19 Šo tēlu dzīves apstākļu skarbums un neparedzamība romānā izpaužas gan ikdienas ainu aprakstos, gan, piemēram, Hodinkas lauka traģēdijas tēlojumā, kur vairāk nekā tūkstoš zemnieku un pilsētnieku tika nomīdīti līdz nāvei Nikolaja II kronēšanai vēltītajās svinībās, lai tiktu pie dāvanu paciņām.

20 Svens Kuzmins, op. cit., 59.

21 Ivana Kaļajeva tēls vienlaikus ir arī vēsturiska persona – sociālistu revolucionāru partijas jeb eseru biedrs un vēlāk arī terorists. 1905. gada februārī Kaļajevs ar paštaisītu spridzekli noslepkavoja cara tēvoci, lielkņazu Sergeju Aleksandroviču, par ko tika sodīts ar nāvi (Anke Hilbrenner, “Of Heroes and Villains – The Making of Terrorist Victims as Historical Perpetrators in Pre-Revolutionary

un Aleksandras Fjodorovnas kronēšanai<sup>22</sup>. Neparastā vide – elektrosadales stacija baznīcas pagrabā – jau sākotnēji rosina asociācijas ar binārajām opozīcijām “zinātne–relīģija”, “profānais–sagrālais” un plašākā mērā norāda arī uz paradoksiem tautā, kas šo vidi apdzīvo. Šādu iespaidu pastiprina arī apkārtējo tēlu rīcība un reakcija: diakons pārmet krustu Kaļajeva rokām un elektrības slēdzim, bet baznīcas apmeklētāji ir manāmi satraukti – elektrības pieslēgšanas brīdī kāda večiņa nokrīt zemē un skaļi vaimanā: “Ой, Боженька милостивый, ой да помогу<sup>23!</sup>”<sup>24</sup> Šāda kontrastu amplitūda norāda uz imagēmas lietojumu jau pašā romāna sākumā – šajā gadījumā to veido tieksme uz progresu (diakona atbalsts) un bailes no jaunā, nezināmā (večiņas reakcija), kā arī iepriekš minētās binārās opozīcijas. Baznīcu šajā ainā iespējams uztvert arī kā krievu sabiedrības mikromodeli: nemiers un pretrunas dievnamā plašākā mērā atspoguļo tos pašus procesus arī Krievijas impērijā kopumā.

Baznīcas fragments funkcionē kā iepazīšanās ar slāvu tēlos ietvertajiem pretstatiem, bet to izvērsums meklējams vienā no košākajiem Krievzemes fragmentu personāžiem romānā: pareizticīgo priesteri Georgijā Apolonovičā Gaponā, kurš, tāpat kā vairums citu romāna personāžu, balstīts uz reālas vēsturiskas personas. Tāpat kā romānā, arī īstajam priesterim Gaponam bija būtiska loma 1905. gada revolūcijas notikumos – tieši viņa vadītā Pēterburgas strādnieku organizācija un tās atbalstītāji 1905. gada 22. janvārī<sup>25</sup> devās pie cara Nikolaja II uz Ziemas pili Pēterburgā ar petīciju par strādnieku apstākļu uzlabošanu. Šī datuma notikumi tiek dēvēti arī par Asiņaino svētdienu – pie Ziemas pils Gaponā vadītos protestētājus (daži no tiem nesa ikonas, krustus un cara portretus) sagaidīja bruņots karaspēks. Pret gājiena dalībniekiem atklāja uguni, un, pēc konservatīvām aplēsēm, sadursmē tika nogalināti ap 150 cilvēku un vēl aptuveni 450 tika ievainoti<sup>26</sup>.

Gaponu iespējams uzskatīt par kontrastiem bagātāko slāvu personāžu romānā, turklāt pretrunīgums izpaužas gandrīz katrā no šī tēla aspektiem, tostarp arī viņa attiecībās ar garīgumu un reliģiskām institūcijām:

---

Russia,” in *Victimhood and Acknowledgement: The Other Side of Terrorism*, ed. P. Terhoeven (Berlin: De Gruyter, 2018), 19–38).

22 Svens Kuzmins, op. cit., 22–23.

23 Vai, mīļo Dieviņ, vai, palīdzi! (Krievu val.)

24 Svens Kuzmins, op. cit., 22.

25 9. janvārī pēc vecā stila.

26 Walter Sablinsky, *The Road to Bloody Sunday. Father Gapon and the St. Petersburg Massacre of 1905* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 238–243; 267. Aplēses par mirušo un ievainoto skaitu stipri atšķirās: Krievijas impērijas prese centās šos skaitļus atveidot daudz zemākus, nekā tie patiesībā bija, savukārt Rietumu presē upuru skaits tika pārlieku pārspīlēts. Šajā rakstā izmantotas konservatīvas laikabiedru aplēses, kuras savā pētījumā detalizēti skatījis Volters Sablinskis.

*Georgijs Gapons kreisi noskaņotu inteligentu vidū bija iemantojis slavu kā vājprātīgs priesteris, kurš gatavs izsaukt Dievu uz dueli un iejūgt droškā velnu. Viņš nepārtraukti spēkojās ar Garīgās akadēmijas vadību, vienmēr bija uz atskaitīšanas robežas, taču neizskaidrojamā veidā tomēr pamanījās neizkrist.*<sup>27</sup>

Gapona gaitas romānā saglabā visnotaļ ciešu saikni ar reālajiem biogrāfiskajiem faktiem: tiek minēta gan priesteru ukraiņu izcelsme, kas noprotama pēc tēla runas iezīmēm, gan dažādi atgadījumi un notikumi no paša priesteru atmiņu tēlojumiem<sup>28</sup>. Tomēr veids, kādā šie elementi tiek kombinēti un papildināti romāna tekstā, vērš priesteru tēlu tikpat neparedzamu un haotisku kā visu slāvu koptēlu romāna gaitā. Ar Gaponu saistītie fragmenti un situācijas brīžam sasniedz pat absurda robežu, turklāt tajos saskatāmas arī vairākas nacionālās klišejas, piemēram, pārmērīgs alkohola patēriņš un vētrains emociju izpausmes. Tas redzams epizodē, kad pie Gapona vēršas kāds vīrs no kaimiņu draudzes ar lūgumu novadīt aizlūgumu par viņa nelaiķa sievu. Gapons piekrīt, taču tas sadusmo kaimiņu draudzes priesteri:

*Bet vakarā atceres mielastā iespēries kaimiņu draudzes priesteris, pielējies kā ūdensvedējs, un grasījies Gaponu sist ar krucifiksu. Bēru viesi, savukārt, cēlušies kājās, lai klapētu piedzērušos priesteri. Kurš kuru pieklapēja, to es diemžēl nezinu – tāpat kā to, vai šis stāsts vispār ir patiess [..].*<sup>29</sup>

Valodas lietojums, piemēram, sarunvalodas vārdi “iespēries”, “pielējies” un “klapēt”, piešķir tekstam spēcīgu emocionālo nokrāsu un atkārtoti modelē situāciju, kurā profānais (ķildas, stiprs reibums) tiek kombinēts ar sakrālo (nelaiķa izvadīšana), veidojot kārtējo imagēmu. Citādiskojošs elements šajā fragmentā ir paša vēstītāja nostāja – vēstītājs piepeši iezīmē savu distancēto pozīciju, atklājot, ka tieši viņš ir imagoloģiskais vērotājs. Iepriekš konstatētā vēstītāja sasaiste ar implicīto autoru norāda uz to, ka šajā gadījumā vērotājs apraksta notikumus no pozīcijas, kurā latvieši ir paštēls, bet slāvi – sveštēls jeb “citādaiss”.

Sižeta gaitā Gapona tēls piedzīvo kardinālas pārmaiņas. Var apgalvot, ka šis process plašākā mērā ilustrē arī pārmaiņas, ko revolūcijas laikā piedzīvo krievi – tāpat tiek fiktsēts laika posms, kad notiek imagoloģijā definētā imago tipu “slāņu” maiņa, un rezultātā tautas tēlā rodas jaunas pretrunas. Lai gan krievu tēlu tautība romānā ne vienmēr tiek

<sup>27</sup> Svens Kuzmins, op. cit., 55–56.

<sup>28</sup> Georgy Gapon, *Istoriya Moey Zhizni* (Moscow: Kniga, 1990).

<sup>29</sup> Svens Kuzmins, op. cit., 70; šis fragments, lai gan pasniegts mākslinieciski paspīlgtinātā veidā, ir balstīts uz paša Gapona atmiņu pierakstiem, konkrētāk, par viņa priesteru gaitām Poltavā (Georgy Gapon, op. cit.).

tiešā veidā nosaukta, tādi elementi kā krievu valoda un sadzīves reālijas (piemēram, tautisks zemnieku krekls) norāda uz tēlu piederību pie konkrētas nacionālās grupas. Turklāt gadījumos, kad tēli pieder pie citas tautas, piemēram, pie ebrejiem, somiem, armēņiem, tas tekstā tiek eksplīcēts. Tātad Gapona pārmaiņas galvenokārt saistītas tieši ar slāvu tēlu grupu.

Sākotnējais Gapona raksturojums izceļ viņa piederību pie pareizticīgās konfesijas garīdzniecības – tiek aprakstīts priesteru tērps un āriene, kā arī iespaids, ko Gapons priesteru veidolā atstāj uz apkārtējiem:

*Priesteru tērpā, kas sniedzās līdz potītēm, viņš bija elegants kā šaha figūra. Bronzas krusts uz krūtīm padarīja iespaidu vēl nopietnāku. Garie piķa melnie mati un bārda piešķīra viņam gandrīz pravietisku izskatu. Nesagatavotam cilvēkam sarunā ar Gaponu varētu rasties sajūta, ka viņa tumšo acu skatiens svilina ādu.<sup>30</sup>*

Gapona ārieni šajā fragmentā drīzāk varētu saukt par tipizētu, jo tajā izcelti vizuālie elementi, kas bieži sastopami pareizticīgo priesteru apģērbā un izskatā. Taču vienlaikus tāda iezīme kā priesteru svilinošais skatiens norāda uz intensīvu, stihisku emocionalitāti, kas iepriekš konstatēta romāna slāvu tēlos (piemēram, bērnu mielasta ainā). Pārmaiņas Gapona izskatā un uzvedībā sākas drīz pēc viņa iesaistīšanās politiskajos procesos un pilsētas labdarības struktūrās, un rezultātā priesteru tēls iegūst ikdienišķākas šķautnes:

*– Svētotēv, tu pārāk daudz pīpē, – viņa teica un izņēma papirosu no Gapona pirkstiem.*

*– Gara diena, Sašiņ. [...] – Gapons atbildēja un ar zābakiem kājās iekrita čikstošajā atsperu gultā. Ķēdē iekārtais krucifikss noslīdēja no viņa krūtīm.<sup>31</sup>*

Šajā fragmentā tiek izvērstas sadzīves ainas, kurās redzami dzīves apstākļi, kādos nācās dzīvot lielai daļai tālaika Sanktpēterburgas iedzīvotāju. Fragmenta turpinājumā Gapona dzīvesbiedre Aleksandra – viena no viņa vadītā Sv. Oļgas bērnu nama aizbildnēm – spodrīna viņa krucifiksu ar zobu pulveri, kamēr pats Gapons vannā spēlējas ar papīra kuģīti. Tekstā tiek minētas priesteru sasvīdušās drānas un blusas viņa krūšu apmatojumā. Šajos fragmentos priesteru, harismātiskā oratora un strādnieku tiesību aizstāvja loma kļūst otršķirīga un Gapons lasītājam atklājas kā vienkāršs cilvēks – tāds pats kā citi pilsētas iedzīvotāji.

---

<sup>30</sup> Svens Kuzmins, op. cit., 56.

<sup>31</sup> Turpat, 141.

Viskrasākās pārmaiņas priestera tēlā notiek pēc Asiņainās svētdienas, līdz ar revolūcijas sākumu. Gaponam nākas mainīt savu ārieni, lai izvairītos no aresta par strādnieku gājiena vadīšanu – viņam tiek apgriezti mati un bārda, kurus viņa sekotāji saglabā kā relikvijas<sup>32</sup>. Savukārt pēc matu griešanas ainas Gapons attālinās no jebkādiem vizuālajiem elementiem, kas viņu saistītu ar garīdzniecību vai slāvu kultūru; tā vietā viņš sāk līdzināties modīgam ārzemniekam:

*Piecēlās Gapons dzeltenīgā uzvalkā ar puķainu kravati ap kaklu. Viņš izskatījās ne vairs pēc priesteru, bet gan pēc spāņu flamenko mākslinieka: gludi skuvies, ar smalkām, modīgām ūsiņām, kas līdzinājās pie virslūpas pielīmētam korpju auklas gabalam.*<sup>33</sup>

Tādējādi Gaponu pārmaiņas sasniedz augstāko punktu vienlaikus ar revolūcijas sākumu, kas ir izšķirošs brīdis arī visas tautas pārmaiņu kontekstā. Tas atkārtoti ilustrē priesteru tēla saikni ar nacionālo portretējumu kopumā.

Rezumējot – priesterim Gaponam ir vairākas funkcijas kopējā slāvu reprezentācijā romānā. Pirmkārt, viņš iemieso vairākas slāvu tēlos bieži ietvertas imāģēmas (profānais–sagrālais, tradicionālais–nekonvencionālais) un šādos brīžos funkcionē kā koncentrēta sveštēla reprezentācija. Otrkārt, Gaponu tēla mainīgums un nestabilitāte (vizuāli, ideoloģiski, mentāli) ilustrē pārmaiņas, ko revolūcijā piedzīvo vesela tauta. Svarīgi atzīmēt, ka slāvu tēlu citādiskošanās bieži iesaistīti tieši reliģiskās ikdienas elementi, tostarp priesteru apģērbs, cilvēku lūgšanās īpatnības, izpratne par to, kas ir svēts, – tas apstiprina ievadā minēto apgalvojumu par reliģijas nozīmi literāras tautu tipizācijas procesos.

### **Dieva dārznieks: mācītājs Kārlis Šillings un vācbaltiešu reprezentācija romānā**

Atšķirībā no stihiskajām, haotiskajām brāzmām, ar ko saistīti romāna notikumi Krievzemē, vācbaltiešu tēls romānā rosina pretēju – stabilu un atturīgi vēsu – iespaidu, vismaz līdz brīdim, kad arī Latvijas teritorijā sākas 1905. gada revolūcija. Vācbaltiešu klātbūtne un pārsvars pār latviešiem romāna sākumā rada bezcerīgi nomācošu iespaidu, vēl jo vairāk tāpēc, ka tiek aprakstīta arī pašu latviešu pārvācošanās.

Tā kā vācbaltiešu apraksti galvenokārt īstenoti tajos fragmentos, kur vēstījumu pirmajā personā virza pats Skalbe, tad arī distance starp latvisko vērotāju un vācbaltiešu

---

<sup>32</sup> Svens Kuzmins, op. cit., 280.

<sup>33</sup> Turpat, 321.

vērojamo ir mazāka nekā slāvu tēlu gadījumā, kur vērotāja pozīcija galvenokārt pausta trešajā personā vai ar hronoloģisku nobīdi. Skalbe romānā ir noraidošs pret vācu ietekmi uz latviešiem, jo īpaši saistībā ar muižniecības un zemnieku attiecībām, kurās viņš vācbaltiešu rīcību rezumē šādi: “Šitā parazitū banda visai tautai sēd uz kakla!”<sup>34</sup> Tāpat romānā skarta garīdzniecības ciešā saistība ar vācbaltiešu kultūru un muižniecību – jo īpaši caur Nītaures mācītāja Kārļa Šillinga tēlojumu.

Pirmoreiz Šillings romānā attēlots pēc tam, kad mācītājs ļauj Skalbem pārļaut nakti savās mājās, kur abi pavada kopīgu vakaru, diskutējot par cenzūru un latviešu tiesībām uz pašnoteikšanos. Vērā ņemama ir krasā atšķirība starp Gaponu un Šillinga raksturošanas paņēmieniem. Gaponam veltītajos teksta fragmentos sastopami detalizēti, pat eksotizējoši apraksti par priesteru ārieni un tās izmaiņām, savukārt Šillinga ārējais izskats netiek aprakstīts nemaz. Varētu teikt, ka mācītāju raksturo nevis viņa āriene, bet drīzāk ap viņu valdošā kārtība un dzīves telpā sastopamie priekšmeti: pūkainas čības ar bumbulīšiem, vienkāršs, bet mīlīgi iekārtots salons, holandiešu krāsns. Atmosfēras paspilgtinājumam tiek attēlots, kā Šillinga meita blakusistabā vingrinās klavierspēlē, turklāt mūzikas skaņas iezīmē arī pavērsienus Šillinga un Skalbes dialogā<sup>35</sup>. Šāda pieeja, iespējams, rāda, ka no vērotāja skatpunkta vācbaltiešu mācītāja tēls tiek uztverts kā pazīstams, tāpēc tajā nav nepieciešama lieka detalizācija.

Dialogā ar Skalbi Šillings pauž, ka “latvietim konstitūcija būs ļaunāka par nāvi”, un uzsver augstākas varas nepieciešamību attiecībā pret latviešiem, pamatojot to ar kārtību, kas pastāv dabā<sup>36</sup>. Iespējams, caur Šillinga teikto tiek pausts uzskats, ko pārstāvēja vairums tālaika vācu muižniecības Latvijas teritorijā – tajā brīdī mācītājs ir ne tikai individuāls tēls, bet arī veselas etniskās un kultūras grupas iemiesojums jeb tipiskojums. Par būtisku uzskatāma arī galvenā varoņa un Šillinga diskusija par cenzūru un tās nepieciešamību attiecībā uz latviešiem pieejamo literatūru. Kad Skalbe jautā mācītājam, vai tas sevi uzskata par Dieva cenzoru, Šillings atbild:

*– Akurāt otrādi, Kārli. Vai es rožu krūmam varu aizliegt augt? Jā! Es varu viņu noģiftēt jeb ar saknēm no zemes izraut. Bet vai es varu viņam to atļaut? Nē. Es varu domāt, ka viņam to atļāvis esmu, bet ne jau manas gribēšanas un atļaušanas dēļ viņš augs un būs. Es cenzors esmu varbūt tikai savā draudzē, bet arī tur man dot par mēru atļaušanu nebūs brīv, jo es caur savu iejaukšanos rožu krūmu tikai*

---

34 Svens Kuzmins, op. cit., 411.

35 Turpat, 14–16.

36 Turpat, 16.

sakropļošu. Vai redzat nu, cik bezspēcīgs esmu? Ne es atļaut ko varu, nedz noliegt. Tikai... Kā lai pasaka? Dem folgen, was in der Natur geschrieben steht<sup>37</sup>.<sup>38</sup>

Šillinga atbilde ir izsvērta un racionāla, kas plašākā mērā saskan ar romānā konstruēto rezervēto un punktuālo vācbaltiešu sveštēlu<sup>39</sup> un kontrastē ar slāvu tēlu emocionalitāti un neparedzamību. Ievēribas cienīga ir arī mācītāja tendence sarunā lietot vācu valodu, automātiski pieņemot, ka sarunbiedrs viņu sapratīs. Dabas simbolikas lietojums tautas apzīmēšanai, kā arī nepieciešamība pēc metaforiska “dārznieka” šīs tautas un zemes uzraudzīšanai lielā mērā saskan ar vācbaltiešu konstruēto Baltijas tēlu un savu lomu tajā. Ģermāniste Ulriķe Plāta (*Ulrike Plath*) šo motīvu saista ar *Heimat* jeb dzimtenes konceptu, kurā vāciskā ietekme ir atbildīga par līdzsvara un kārtības ieviešanu nepieradinātā, mežonīgā vidē<sup>40</sup>. Šillinga teikto caurvij pārlicēība, ka hierarhiskās attiecības starp mācītāju un draudzi un plašākā mērogā arī starp vācbaltiešiem un latviešiem sakņojas dabiskos, dievišķos un tātad neapstrīdamos likumos. Tieši šis uzskats tālākajā romāna gaitā noved pie tiešas konfrontācijas ar revolucionāri noskaņotajiem latviešu tēliem.

1905. gada vasaras nogalē, kad Krievijas impērijā arvien plašāka vērtās revolucionārā kustība, Vidzemes un Kurzemes guberņā norisinājās laukstrādnieku streiki, kurus Nītaurē un Skrīveros palīdzēja organizēt LSDSP biedrs Jānis Liepiņš (Steņka)<sup>41</sup>. Viena no īpatnējākajām protestēšanas formām bija t. s. baznīcu demonstrācijas. Šādu demonstrāciju iemesli bija vairāki: pirmkārt, baznīcas bieži vien atradās netālu no muižām, kurās tika izvietotas karaspēka vienības nemieru apspiešanai, un, otrkārt, mācītāji visbiežāk pārstāvēja tieši muižnieku intereses un nosodīja streikotāju un demonstrantu rīcību<sup>42</sup>. Tātad baznīca un tās garīdznieki streikojošo uztverē iemiesoja vācbaltiešu vērtības un identitāti, kas daudzu gadsimtu garumā bija dominējusi pār visu latvisko un rosināja latviešu dusmas un pretošanos. Romānā “Skaistums un nemiers” aprakstītās baznīcu demonstrācijas Ērgļos un Nītaurē lielā mērā ilustrē šo nostāju ar vairākiem konkrētiem piemēriem. Vispirms tiek aprakstīta demonstrantu pulcēšanās ap Ērgļu draudzes

---

37 Sekot tam, kas dabā ierakstīts (vācu val.).

38 Svens Kuzmins, op. cit., 16.

39 Būtiska tēlu grupa vācbaltiešu reprezentācijā romānā ir muižnieki, tostarp barons fon Tranzē-Rozeneks un Oskars fon Gerstenmeijers, kuru portretējumā arī redzamas iepriekš minētās iezīmes.

40 Ulrike Plath, “Heimat: Rethinking Baltic German Spaces of Belonging,” in *Kunståestuslikke Uurimusi* 23(3–4): 55–78.

41 Līga Lapa, “Mežabrāļi Vidzemē 1906. gadā,” *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, 4 (2009): 71–91.

42 Līga Lapa, “Kaujinieku darbība 1905. gada otrajā pusē,” *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, 4 (2010): 44–68.

mācītāja Kēlera muižu. Kad Kēlers beidzot atsaucas prasībām iznākt pie demonstrantiem, viņam iespēj rokās sarkanu karogu ar pavēli “ņem savu krustu un nes uz baznīcu!”<sup>43</sup>. Arī šajā fragmentā mācītāja reakcija nav izteikti emocionāla – tā vietā, lai atklāti protestētu, Kēlers bez ierunām pieņem karogu un nes to procesijai pa priekšu, kamēr demonstranti viņu pavada dziedādami un smiedamies. Drīz vien pūļa uzmanību novērš vietējās muižas pārvaldnieks, un tālākais mācītāja liktenis lasītājiem paliek nezināms<sup>44</sup>. Gadījums ar Kēleru romānā veido tematisku ievadu par baznīcu demonstrācijām, kam seko izvērstāks fragments par citu atgadījumu – šoreiz par mācītāju Kārli Šillingu.

Romānā detalizēti tēlota 1905. gada 5. jūnijā notikusī baznīcas demonstrācija Nītaurē, kuras aprakstus autors balstījis galvenokārt uz vēsturiskām liecībām un Latvijas Valsts vēstures arhīvā atrodamiem pratināšanas protokoliem<sup>45</sup>. Dievkalpojuma laikā baznīcā ierodas demonstranti, tostarp studenti, skolēni un amatnieki, kuri liek Šillingam novilkt mācītāja drānas, kamēr viens no galvenajiem aģitatoriem, Jānis Liepiņš, kāpj kancelē un saka draudzei runu, kurā citē Jēkaba vēstuli no Jaunās Derības:

*– Jūs gribat dzirdēt Dieva vārdu? Tad uzklausiet! – viņa vārdi atbalsojās baznīcas augstajās velvēs. – Jēkaba vēstule, piektā nodaļa. Raudiet un vaimanājiet, bagātnieki, par tām nelaimēm, kas jums nāk virsū! [...] Jūsu bagātība ir sapuvusi, un jūsu drēbes ir kodes saēdušas. Jūsu zelts un sudrabs ir sarūsējis, un viņu rūsa būs jums par liecību un saēdīs jūsu miesas kā uguns. Jūs esat sev mantas krājuši pēdējās dienās! [...] Raugi, alga, atrauta strādniekiem, kas ir nopļāvuši jūsu laukus, brēc, un pļāvēju saucieni ir sasnieguši tā Kunga Cebaota, lai ko tas arī nozīmētu, ausis!<sup>46</sup>*

Fragments par demonstrāciju un Liepiņa uzrunu draudzei sniedz būtisku ieskatu tajā, kāda ir romāna paštēla (latviešu) attieksme ne tikai pret Šillingu, bet visu vācbaltiešu pārstāvēto sveštēlu kopumā. Liepiņa izvēle citēt Jēkaba vēstules fragmentu, kurā skatītas attiecības starp bagātajiem un nabagajiem<sup>47</sup>, norāda uz līdzīgām attieksmēm starp pārtikušo vācbaltiešu muižniecību un latviešiem, no kuriem lielākā daļa bija strādnieki un zemnieki. Tiek uzsvērtā muižnieku paaudzēm krātā bagātība un šīs bagātības

---

43 Svens Kuzmins, op. cit., 330.

44 Turpat, 331.

45 Autora komentārs 03.09.2025.

46 Svens Kuzmins, op. cit., 334–335.

47 Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (New York: De Gruyter, 2000), 677–678. Vēstules teksts tiešā veidā vēršas pie klausītājiem, tāpēc, iespējams, tā sākotnējā funkcija bija uzrunāt draudzi gadījumos, kad to nespēja garīdznieks. Vēstulē tiek pārspriesti dažādi ar kristīgo morāli saistīti principi, t. sk. pacietība, žēlastība un pretošanās kārdinājumam, tostarp tieksmei uz mantu un bagātībām.

saistība ar smagu, bieži vien neapmaksātu darbu, kas bijis jāveic latviešu strādniekiem. Tātad, vērsoties pret mācītāju Šillingu un Nītaures baznīcu, demonstranti vērsās pret vācbaltiešiem un muižniecību kopumā.

Vienlaikus izvēlētais Jaunās Derības fragments norāda uz pārmaiņu iestāšanos – tiek norādīts uz iepriekšējās greznības un dzīvesveida novecošanu un strādnieku pretošanos vecajai kārtībai. Konkrētajā gadījumā šis paralēlais tēlojums tiek īstenots caur garīdznieku, tādējādi padarot Šillingu par tautas tēla reprezentāciju. Pēc izģērbšanas Šillings no baznīcas tiek padzīts un tonakt bēg arī no mācītājmuižas, ap kuru vakarā sapulcējies demonstrantu pūlis. Tālākais Šillinga liktenis romānā netiek izvērsti tikpat rūpīgā detalizācijā – tas liek domāt, ka galveno funkciju tēls jau ir izpildījis caur divām atmiņā paliekošām ainām, proti, diskusiju ar Kārli Skalbi un baznīcas demonstrāciju. Patiesās vēstures notikumi pret mācītāju nebija žēlīgi – 10. septembrī Šillings tika nošauts paša dzīvoklī par sadarbošanos ar žandarmēriju<sup>48</sup>. Vēl tuvāku vācbaltiešu tēlam un *Heimat* principam Šillingu vērs vēsturiskie dati – vāciski izdotajā laikrakstā *Rigasche Rundschau* mācītājam veltītajā nekroloģā rakstīts: “Viņa sirds piederēja viņa vēsturei un tēvzemei. [...] Viņš bija caur un caur luterānis un vācietis.”<sup>49</sup>

Kopumā var secināt, ka Šillinga tēls un viņa pārstāvētā vācbaltiešu tēlu grupa romānā ir statiska – tā nepiedzīvo kardinālas pārmaiņas savu vērtību, uzskatu vai estētikas kategorijās. Tā vietā izmaiņas notiek varas attieksmēs starp vācbaltiešiem un latviešiem, kad latviešu tēli sāk pretoties sev uzspiestajai pakļauto lomai. Šillinga tēls šajā procesā jau atkal aktualizē tipiskojuma principu imagoloģisku tēlu izveidē, jo vairākos fragmentos mācītājs funkcionē kā visas vācbaltiešu tēlu grupas ilustrācija. Salīdzinoši zemais detalizācijas un citādiskojuuma līmenis, kā arī hronoloģiski pietuvināta pirmās personas vērotāja pozīcija vācbaltiešu atveidē norāda uz to, ka Šillings un vācbaltieši kopumā romānā tiek attēloti kā “iekšējais citādis” – sveštēlu kategorija, kas paštēlam ir pietiekami labi zināma un tāpēc neprasa papildu skaidrojumus.

## Nobeigums

Pētījuma atradumi rāda, ka reliģijai joprojām ir būtiska nozīme literāru tautu tēlu konstrukcijā arī jaunākajā latviešu literatūrā. Abos analizētajos garīdznieku tēlos – Georgijā Gaponā un Kārli Šillingā – tika konstatēti vairāki imagoloģijā definēti procesi, tostarp citādiskošana, tipiskošana, imagēmas, vērotāja un vērojamā attieksmes un “iekšējā citādā” reprezentācija. Visproblemātiskākie pētījuma aspekti bija imagoloģiskā vērotāja pozīcijas noteikšana un slāvu tēla definēšana. Vērotāja jautājumu sarežģī romāna vēstījuma struktūra, kurā

---

48 “No iekšzemes,” *Mājas viesis* 37, 14. sept. 1905.

49 “Pastor Karl Schilling – Nitau,” *Rigasche Rundschau* 9, sept. 1905 (autores tulkojums).

notikumi atveidoti pamīšus caur galvenā vēstītāja un vairāku tēlu skatpunktu, taču pēc analīzes tika secināts, ka lielākajā daļā gadījumu vērotāja paštēls ir saistīts ar latvisko identitāti, caur kuru tiek pozicionēta nostāja pret slāvu un vācbaltiešu sveštēliem. Savukārt slāvu tēla definēšanas problemātika saistīta ar neskaidro šķirumu starp ukraiņu un krievu raksturojumu romānā – abu tautu imago tipu pārklāšanās dēļ konkrētas tautas konstatēšana brīžiem nebija iespējama, taču to piederību plašākai grupai (slāvi) joprojām varēja noteikt pēc vairāku elementu kombinācijām (religiskā piederība, valoda, sadzīves reālijas). Tas norāda uz to, ka romānā drīzāk akcentētas kopīgās, nevis atšķirīgās iezīmes, kas atrodamas abu tautu tēlos.

Gapona un Šillinga sasaistē ar plašākām tautu reprezentācijām vērojamas gan līdzības, gan atšķirības. Abi garīdznieku tēli atsevišķos momentos funkcionē kā vesela tautas tēla reprezentācija, kas norāda uz tipiskojuma klātbūtni šo tēlu atveidē. Tas īstenots gan caur paralēlismiem (Gapona pārmaiņas līdztekus visas tautas pārmaiņām revolūcijā), gan imago tipu apkopojumiem vienā personā (Šillinga nostāja pret latviešiem kā plašākas vācbaltiešu nostājas ilustrācija). Gapona un slāvu tēlos biežāk izcelti kontrasti un pretrunīgums, kas norāda uz lielāku imago tipu klātbūtni šo tēlu atveidē. Savukārt Šillinga un vācbaltiešu reprezentācijā pretstati netika konstatēti un to tēls romānā ir viendabīgāks. Tādējādi abu tautu reprezentācijas veido savstarpēju bināro opozīciju: vācbaltieši pārstāv racionālos, stabilos Rietumus, savukārt slāvu tēli – emocionālos, mainīgos Austrumus.

Ar Gaponu saistītajos fragmentos spēcīgāk izpaužas arī citādiskojums, kas brīžiem robežojas ar eksotizēšanu (piemēram, Gapona kā priestera ārienes aprakstā); citādiskojuma iespaidu pastiprina arī vērotāja pozīcija romānā, kas iezīmē lielāku imago loģisko distanci starp latviešiem un slāviem. Turpretī ar vācbaltiešiem šī distance ir manāmi mazāka – uz to norāda paša vērotāja (tobrīd – Skalbes) mijiedarbe ar Šillingu, kā arī mazāka detalizācija vācbaltiešu atveidē. No tā iespējams secināt, ka Šillings un viņa pārstāvētie vācbaltieši romānā tēloti kā “iekšējais citālais”. Kā rāda fragmenti ar mācītājiem Kēleru un Šillingu, latviešu attiecības ar vācbaltiešu garīdzniecību romānā tiek atveidotas kā atsvešinātas un brīžiem naidīgas, iespējams, šo tautu starpā izsenis pastāvošās koloniālās dinamikas dēļ.

Lai gan var secināt, ka garīdznieku tēli ir snieguši pietiekami plašu pētījuma materiālu sākotnējās imago loģiskās metodoloģijas aprobācijai, turpmāk nepieciešami plašāki pētījumi par reliģijas un nacionālā tipizējuma sasaisti latviešu literatūrā, jo īpaši darbos, kas attēlo vairāku kultūru mijiedarbi vēsturiskā vai mūsdienu kontekstā. Izvērstāk jāpēta arī reliģisko elementu iesaiste ne tikai sveštēlu, bet arī latviešu paštēla veidošanā jaunākajā latviešu literatūrā, lai sekotu līdzī reliģijas nozīmei aktuālajās nacionalitātes atveides tendencēs.

## Summary

### Clerical Characters in the Scheme of National Typification in Svens Kuzmins' Novel "Beauty and Unrest"

The article examines the relationship between clerical characters and the image of nations or ethnic groups in Svens Kuzmins' novel "Beauty and Unrest". The analysis concentrates on the Russian Orthodox priest Georgy Gapon and the Baltic German pastor Karl Schilling, who are based on real historical figures. Gapon embodies the emotional and paradoxical Slavic identity, whereas Schilling represents the rigid, hierarchical Baltic German tradition. On a broader scale, this exemplifies the East-West binary opposition.

The analysis is based on the theoretical framework of imagology, concentrating on the concepts of imagotypes, imagemes, the spectator's position and imagological typification. It can be surmised that both Gapon and Schilling, as well as Slavs and Baltic Germans are repeatedly positioned as hetero-images (Others) in opposition to the Latvian auto-image (the Self). The character of Gapon contains multiple imagemes (contradictory traits) and is exoticized throughout the novel. Schilling and the Baltic Germans, on the other hand, are depicted as the "Inner Other" – a category, which is more familiar to the Latvian auto-image, whilst causing a conflict more frequently. Such depiction of clerics continues to illustrate the importance of religious themes not only in literature as a whole but in the depiction of national characters as well.

**Keywords:** imagology, clergy, national images, imagotype, imageme, recent Latvian literature



© 2025, Madara Stāde, 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/>).

Pētījumu finansē Atveseļošanas un noturības mehānisma atbalstīts projekts "Latvijas Universitātes iekšējā un ārējā konsolidācija" (Nr. 5.2.1.1.i.0/2/24/1/CFLA/007).

# GUNITA TĀLBERGA

## COMMUNICATING THE CHRISTIAN GOD TO THE WORLD OF SPORTS: THE USE OF GOD'S NAMES AND TITLES IN SCRIPTURE AND PRINTED TESTIMONIES

This study explores how the Christian faith is communicated within the world of sport by comparing the use of God's names and titles in Scripture and contemporary printed testimonies. Drawing on quantitative and qualitative analysis of 175 testimonies, the study finds that "God", "Jesus", and "Christ" are the most frequently used titles, whereas references to the Father and the Holy Spirit are comparatively limited. Although biblical language continues to shape modern testimonies, communication about the Triune God appears somewhat imbalanced. The research provides practical insights for Christian sports ministry and the evangelical church, encouraging a more theologically balanced portrayal of God.

**Keywords:** Names and titles of God, the Trinity, God the Father, Jesus Christ, the Holy Spirit, Christomonism, Scripture, Christian theology, faith and sport, testimonies, sports ministry, evangelical Christianity

### Introduction

The contemporary evangelical movement, which seeks to uphold a strong belief in the Bible and personal commitment to Jesus Christ as the way to salvation while engaging with culture, scholarship, and ecumenical efforts, arose in the 1940s. It began to focus on athletes more intensively in the 1950s and 1960s, when pioneering mission agencies were launched.<sup>1</sup> Today,

---

<sup>1</sup> William J. Baker, *Playing with God: Religion and Modern Sport* (London: Harvard University Press, 2007), 198–202.

sports ministry is an integral part of the overall world evangelization effort. It is an approach that uses sport, fitness, play, and athletic relationships as a means to share the gospel, disciple believers, and demonstrate Christian values. Initially influenced by international organizations or movements, sports ministry in many countries has grown through local initiatives encouraging athletes and coaches to connect faith with sport. Special editions of the New Testament and the Bible, created for the sports community, have served as important tools for spreading the gospel through various mission agencies. Testimonies of people involved in the sports world usually appear as colourful supplements to these editions. Numerous brochures and books have also featured athletes or coaches sharing their Christian faith. Produced and translated into various languages, these resources have gained wide circulation. Eight such publications are analysed in this study.

The transmission of information and teaching about God in verbal form is central to communicating the Christian faith because the Creator of the universe is not directly observable. Testimonies of God's works are passed from generation to generation primarily through words, and the Bible serves as the central written document describing YHWH, the God of Israel, whom Christians worship. The present research is conducted through the lens of conservative evangelical theology, in which the Scriptures are recognised as the unique divine revelation. From this perspective, the Bible has historically shaped how conservative evangelical Christians represent God in words. The question this study raises is to what extent the Bible continues to shape the way conservative evangelical Christians (particularly in sports ministry) communicate about God YHWH<sup>2</sup> in the 21<sup>st</sup> century.

It has been suggested that Christianity today tends toward Christomonism because of its strong emphasis on Christocentrism.<sup>3</sup> Christomonism in this context refers to a theological imbalance in which Jesus Christ becomes the exclusive focus of faith and theology, while the roles of God the Father and the Holy Spirit are largely overlooked or diminished. The aim of this research was to obtain representative data to assess the extent of Christomonism within written testimonies produced by the evangelical movement and directed towards the global sports community.

---

2 I use "God YHWH", "Saviour YHWH", and "King YHWH" to specify how the Hebrew name YHWH is used for God. These terms may sound unfamiliar because most Bible translations do not render the personal name of the God of Israel in a transliterated form.

3 Aira Līcīte, "Trīs savienoti teoloģiski 'lielumi': radīšana, Jēzus, Svētais Gars" / "Three Interconnected Theological 'Entities': Creation, Jesus, the Holy Spirit", *Ceļš* 74 (2023): 53–68; Ben C. Blackwell, "Christocentrism Has Become Christomonism," 2 January 2013, <https://du-nelm.word-press.com/2013/01/02/christocentrism-has-become-christomonism/> (accessed Oct. 6, 2024).

To achieve this aim, the following tasks were undertaken: (1) to investigate how the writers of the New Testament referred to the Christian God, analysing their use of divine names and titles in continuity with the Old Testament; (2) to examine how names and titles representing YHWH are used in the testimonies of sportspeople published in printed editions of the twenty-first century; and (3) to compare the depiction of the Christian God, as expressed through divine names and titles, in biblical texts and in contemporary printed testimonies.

### **The writing of primary names and titles of God in the Scriptures**

The variety of God’s names in the Bible holds deep significance and reflects different aspects of His character and His relationship with people. His names often emphasise His attributes, roles, and actions. There are about five hundred names and titles in the Bible for the only supernatural, personal, and eternally living being who brought everything into existence, sustains it, and cares for it according to His will.<sup>4</sup> The number of names and titles of God in the Bible varies depending on how they are counted. Some are proper names, while others are titles, attributes, or metaphors, and these categories often overlap. Symbolic designations in Scripture reflect the pictorial thinking of Eastern cultures and help the human mind grasp the infinite God through everyday language.<sup>5</sup>

The word “God” (Heb. *‘ēl*, *‘ēlōah*, *‘ēlōhîm*; Gk. *theos*) is the most frequently used designation in Scripture. These Hebrew words – *‘ēl*, *‘ēlōah*, and *‘ēlōhîm* – generally convey the idea of a transcendent being of superhuman strength. In the Scriptures, an adjunct or an attribute is often added to distinguish the one and only eternally living God from other supernatural mighty beings. For example, characteristic names such as “God of gods” (Deut 10:17; Ps 136:2; Dan 2:47), “YHWH, the God of Israel” (Exod 5:1; Josh 8:30), or “the living God” (Deut 5:26; Dan 6:26) are used. The prophetic message through titles clearly shows the contrast between YHWH and other gods worshiped by human beings: “But YHWH is the true God (*‘ēlōhîm*), he is the living God (*‘ēlōhîm*), and an everlasting King ... Thus shall you say to them: ‘The gods (*‘ēlāhayyā*)<sup>6</sup> who did not make the heavens and the earth shall perish from the earth and from under the heavens” (Jer 10:10–11).

---

4 John Avery, *The Name Quest: Explore the Names of God to Grow in Faith and Get to Know Him Better* (New York: Morgan James, 2015), 5.

5 Herbert Lockyer, *All the Divine Names and Titles in the Bible: A Unique Classification of All Scriptural Designations of the Three Persons of the Trinity* (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 74.

6 Some portions of Scripture are written in Biblical Aramaic (Ezra 4:8–6:18; 7:12–26; Jer 10:11; Dan 2:4b–7:28). The word *‘ēlāh* is the usual designation for “God” or “god” in Biblical Aramaic; *‘ēlāhîn* is its plural form. Unlike in Hebrew, there is no plural of majesty in which the word for God is

Similar designations for God are found in the texts of the New Testament – for example, “the living God” (Acts 14:15; 1 Tim 3:15; 4:10; Heb 3:12; 9:14), “the living and true God” (Acts 14:15), and “the only true God” (John 17:3). The appellation “Lord of lords” found in Deuteronomy 10:17 and Psalm 136:3 is used later in the New Testament. And the apostles added the title “King of kings” (1 Tim 6:15; Rev 17:14; 19:16).<sup>7</sup> However, the title “God of gods” does not appear directly in the New Testament. Nevertheless, the supremacy of God YHWH is expressed through other titles or descriptive statements (cf. 1 Cor 8:5–6).

The four Hebrew letters יהוה, transliterated as YHWH, constitute God’s personal name, which might be vocalised as “Yahweh”. People forgot the exact pronunciation, since it became customary not to vocalise the *Tetragrammaton* from the beginning of the second century before Christ. The intention was to honour God’s sanctity. Substitutes were used while the text was read, and one of them was the Hebrew word *’ăḏōnāy*. In the Scriptures, the noun *’ăḏōn* expresses ownership or mastery over other beings and is most often used to describe the human lordship, while the word *’ăḏōnāy*, used over three hundred times, refers only to God and his ruling over all creation. A literal translation of this Hebrew noun would be “my Lords”, but most English translations render it “the Lord” or “my Lord”, because grammatically it is considered to be plural of majesty.<sup>8</sup> The honorific plural is a recognised feature of Hebrew and other Semitic languages, used to express greatness and majesty. However, theologically, the plural form *’ăḏōnāy* – like *’ēlōhîm* – can be seen as reflecting the nature of the one Creator, who is progressively revealed in Scripture as Father, Son, and the Holy Spirit.<sup>9</sup>

When the Hebrew Scriptures were translated into Greek between the third and second centuries before Christ, various approaches were used to transliterate God’s personal name, such as writing ΙΑΩ, ΖΖ, or ΠΙΠΙ. But the Greek words *kyrios* (Lord) or *theos* (God) were also used as substitutions for YHWH in the texts. Documents from the fourth century onward provide clear evidence that *nomina sacra* form of *kyrios*

---

plural, but construed as singular. Therefore, in biblical Aramaic the plural always means “gods”. Here *’ēlāhayyā* is the determined plural form.

7 In the Old Testament, this title “king of kings” is applied only to earthly rulers of great empires (Ezra 7:12; Ezek 26:7; Dan 2:37). In the New Testament, however, the title is applied exclusively to Christ, highlighting His supreme sovereignty.

8 John Avery, *The Name Quest*, 22–28; Kristin De Troyer, “The Names of God. Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses”, *Lectio Difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis* 2 (2005); Al Garza, *One Trinity: Re-examining the Nature of God from Genesis to Revelation* (Lakewood, NJ: Sefer Press Publishing, 2020); R. Laird Harris et al., “0027 יהוה”, in *The Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980).

9 Herbert Lockyer, *All the Divine Names*.

was used in place of YHWH, likely under the influence of oral tradition.<sup>10</sup> When the first Latin translations from Greek appeared, the practice was carried on in writing *dominus* as DMS or DÑS.<sup>11</sup>

Probably Martin Luther was the first translator of Scripture who attempted to help readers discern the name YHWH in the translated text; he decided to write the four capital letters HERR (meaning “LORD” in German).<sup>12</sup> His contemporary William Tyndale, the first to translate the Bible into English from Hebrew and Greek, adopted this idea and wrote LORDE.<sup>13</sup> Both of them used this distinction only in the Old Testament. In the Hebrew translations of the New Testament during the early modern period, *kyrios* was often translated as *ʾăḏōnāy* to present that Jesus is YHWH, while later modern translations more often have chosen to render it *ʾăḏōn*.<sup>14</sup>

In summary, a variety of writing styles has emerged in Bible translations with regard to God YHWH, and these have, in turn, influenced the writing of God’s names and titles in other types of texts, including hymns, liturgy, and testimonies.

## Revelation of the triune YHWH through God’s names in the New Testament

God’s revelation in history is gradual. There is only one true and living God YHWH, but this God exists as God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit. They are equal in essence, completely united in their goal but distinct in function. The triune nature of God was partially revealed in the Hebrew Scriptures, and it became explicit after Christ Jesus came to earth, died and was resurrected. Soon the Spirit of Holiness<sup>15</sup> could come to the earth in a mighty manner and expand the active work through God’s people to apply

---

10 Norm Mundhenk, “Jesus Is Lord: the Tetragrammaton in Bible Translation”, *The Bible Translator* 61.2 (2010): 55–63; Kristin De Troyer, “The Names of God”.

11 Joanna Grzybowska, “Latin Nomina Sacra in the Early Fifteenth-Century Manuscript of the Wycliffite Bible”, *Language and Literary Studies of Warsaw* 6 (2016): 211–28; “Codex Bezae”, Cambridge University Library, MS No. 2.41 <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/9> (accessed Jan. 5, 2025); “Codex Amiatinus”, Library of Congress, MS 2021668243, <https://www.loc.gov/item/2021668243> (accessed Jan. 5, 2025).

12 Martin Luther, *Biblia – Das ist – die ganze heilige Schrift Deudsch* (Augsburg: Steyner, 1535), <https://archive.org/details/lutherbibel1535> (accessed Jun. 15, 2025).

13 David Rolph Seely, “William Tyndale and the Language of At-one-ment”, in *The King James Bible and the Restoration*, ed. K. P. Jackson (Provo, UT: BYU Religious Studies Center, 2011), 25–42.

14 Al Garza, “Jesus Is Lord (Adonai)”, *Academia Letters* (2021), Article 2050.

15 In Hebrew, the Spirit of God is also called *rûah haqqôdeš* (Spirit of Holiness). Paul, drawing on his background, likely echoed the phrase in Romans 1:4. Whereas most English translations render “holiness” descriptively, this research paper treats it as a significant part of the title and capitalises both words.

the finished work of Jesus Christ in the lives of human beings. The texts of the New Testament provide evidence that the communication of the Christian God in the early stage of Christianity was often expressed as lived experience of the Three.

The titles “Triune God”, “Triune YHWH”, and “Triunity”, often used in this research, are not found in the Bible but are proposed to emphasise God’s existence as “three is one and one is three”. Like biblical titles and proper names, they convey meaning about who God is. The question of God’s triune nature has long been studied in systematic theology and is beyond the scope of this paper. For this study, it is important to note that the Triunity remains a mystery to the human mind, a metaphysical reality with no complete comparison in the physical world. When Jesus Christ is mentioned, the Father and the Holy Spirit are also implied; similarly, speaking of the Father or the Holy Spirit necessarily includes the other two, since they are inseparable in being, nature, and purpose. This study examines whether communication about the Triune God – through names and titles – is expressed explicitly and directly, or implicitly and obscurely, with regard to His unique triune nature. The analysis will first focus on the use of God’s titles and names in the Scriptures, and then on their use in modern testimonies.<sup>16</sup>

The most common pattern in the Epistles was to refer to God the Father with the word “God” (Gk. *theos*) and to God the Son as “Lord” (Gk. *kyrios*). In many cases, at the beginning of the letter, the word “God” is complemented with the word “Father” (cf. Gal 1:4; 1 Thess 1:1–3; 1 Pet 1:1–3), while the word “Lord” is connected to “Jesus Christ” (cf. Col 1:3; James 1:1). This is especially common in the benediction: “Grace to you and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ” (Rom 1:7b; 1 Cor 1:3; 2 Cor 1:2; Gal 1:3; Eph 1:2; Phil 1:2; 1 Thess 1:1;<sup>17</sup> 2 Thess 1:2; Philem 1:3). In total, seventeen letters of the twenty-one epistles of the canon include such blessings with grace and peace from God in the introduction.<sup>18</sup>

In sixteen letters, the active work of both the Father and the Son is clearly emphasised in the greeting of grace and peace. However, the manuscript copies of Paul’s letter

---

16 For the purpose of textual-critical analysis, the following edition will be used: Eberhard Nestle et al., *Novum Testamentum Graece*, 28<sup>th</sup> ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016).

17 Manuscripts  $\alpha$ , A, I, K, L, P, 33, 81, 104 and others have “grace to you and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ”. In contrast, manuscripts B, F, G,  $\Psi$ , 0278, 629 and others end simply with “grace to you and peace”.

18 There are also slightly different wordings of this benediction: “Grace, mercy, and peace from God the Father and Christ Jesus our Lord” (1 Tim 1:2b; 2 Tim 1:2b); “Grace, [mercy], and peace from God the Father and Christ Jesus our Savior” (Titus 1:4b); “May grace and peace be multiplied to you in the knowledge of God and of Jesus our Lord” (2 Peter 1:2); “Grace, mercy, and peace will be with us, from God the Father and from Jesus Christ the Father’s Son, in truth and love” (2 John 1:3); “To those who are called, beloved in God the Father and kept for Jesus Christ: May mercy, peace, and love be multiplied to you” (Jude 1b–2).

to the Colossians show variation. Several manuscripts in the introductory blessing of the letter (Col 1:2b) mention only the Father (B, D, K, L, Ψ, etc.), while other copies contain the common reading: “Grace to you and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ” (x, A, C, F, G, I, etc.).

There is only one instance among all seventeen letters where the Father, Son, and Spirit are all mentioned explicitly in the traditional benediction. In the introduction to his first letter, the apostle Peter writes, “according to the foreknowledge of God the Father, in the sanctification of the Spirit, for obedience to Jesus Christ and for sprinkling with his blood: may grace and peace be multiplied to you” (1 Pet 1:2). However, in other passages, the three are mentioned together, or in very close proximity, to show clearly the collaborative work and oneness of the Triune God. Examples in Table 1 show that this communication is not strictly formulaic, yet it is explicit enough for the reader.

**Table 1.** Examples of explicit communication about the Triune God in the New Testament epistles

Scripture passage	God the Father	God the Son	God the Holy Spirit
Rom 1:1–7	God, God our Father	Christ Jesus, Jesus Christ, the Son of God, Jesus Christ our Lord, the Lord Jesus Christ	the Spirit of Holiness
Rom 8:9–11	God	Christ, Jesus, Christ Jesus	the Spirit, the Spirit of God, the Spirit of Christ
Rom 8:16–17	God	Christ	the Spirit
Rom 15:15–19	God	Christ Jesus, Christ	the Holy Spirit, the Spirit of God
1 Cor 2:9–16	God	Christ	the Spirit, the Spirit of God
1 Cor 12:4–6	God	Lord	Spirit
Gal 4:6	God, Father	Son	the Spirit of his Son
Eph 1:3–14	God, Father	Lord Jesus Christ, Christ, Jesus Christ, the Beloved	Holy Spirit
Titus 3:4–7	God our Saviour	Jesus Christ our Saviour	the Holy Spirit
Heb 9:13–14	God, the living God	Christ	eternal Spirit
1 John 4:2	God	Jesus Christ, Jesus	the Spirit of God
Jude 20–21	God	Lord Jesus Christ	the Holy Spirit

The Greek word *theos*, meaning God, is the most frequently used title in the Septuagint. Of its approximately 3100 occurrences, most refer to YHWH. *Theos* appears about 1300 times in the New Testament and is found in every book. In most cases, it refers to YHWH as God the Father, but about a dozen passages use *theos* in reference to God the Son (e.g. John 20:28; Rom 9:5). In Acts 5:3–4, lying to the Holy Spirit is equated with lying to God, thus indicating the Spirit’s divinity. The phrase “Spirit of God” appears twelve to fourteen times in the New Testament, further affirming the divine identity of the Holy Spirit. However, in both “Son of God” and “Spirit of God”, the title “God” stands exclusively for the Father.<sup>19</sup>

The word *kyrios* is used about 6,000 times in the Septuagint, and for the early disciples referring to Jesus as Lord (Gk. *kyrios*) was a key declaration of faith because it connected Him with YHWH.<sup>20</sup> Some of these verses are cited in the New Testament. For instance, the apostle Paul, in 1 Corinthians 2:16, gives a partial citation of Isaiah 40:13. Sometimes in the New Testament, the word *kyrios* denotes specifically Jesus Christ (Matt 7:21–22; 12:8; Rom 4:24), but other times it refers to YHWH, the God of Israel as revealed in the Old Testament (Matt 1:20–24; 2:19–23; 4:7–10; Rom 4:8). In two cases it designates the Father distinctly (Matt 11:25; 2 Cor 6:18), and in one case the Holy Spirit (2 Cor 3:17). The name “Spirit of the Lord” was often used in the Old Testament, and its continuous use in the New Testament (Luke 4:18; Acts 5:9; 8:39; 2 Cor 3:17–18) connects the Spirit with both the Father and Jesus, implying the lordship and authority of YHWH as expressed through the work of the Spirit. Thus, this phrase indirectly indicates that the Holy Spirit is YHWH. In many cases, it is not an easy task to discern the referent of *kyrios* in the New Testament. The study of various manuscripts of Acts has led to the conclusion that some scribes, through exegesis of the nearby context, attempted to remove ambiguity, but the results were not univocal.<sup>21</sup>

The title “Saviour” (Heb. *mōshîa*; Gk. *sōtēr*), like “Lord”, is a divine designation from the Hebrew Bible that is transferred to Christ in the New Testament and emphasised repeatedly. Christ Jesus became the embodiment of the Old Testament prophecies that reveal YHWH as the only eternal deliverer (Isa 43:11; Hos 13:4).<sup>22</sup> Most likely, in his second letter, the apostle Peter applied the combined title “Lord and Saviour” to Jesus Christ,

---

19 Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008), 21–50; Herbert Lockyer, op. cit.

20 Al Garza, *Jesus Is LORD?: The Search for the Sacred Names for Jesus in the New Testament* (Lakewood, NJ: Sefer Press Publishing, 2024).

21 Larry Weir Hurtado, “God or Jesus? Textual Ambiguity and Textual Variants in Acts of the Apostles”, in *Texts and Traditions (Essays in Honour of J. Keith Elliott)*, vol. 47, ed. P. Doble and J. Kloha (Leiden: Brill, 2014), 239–54.

22 Herbert Lockyer, op. cit., 198–99.

intentionally connecting Old Testament prophecies with his own eyewitness testimony of Christ. Through the threefold use of the phrase “our Lord and Saviour Jesus Christ” (2 Pet 1:11; 2:20; 3:18) he affirms to the readers of the letter that Jesus is the eternal YHWH.

Notably, the personal name of Jesus in Hebrew is *yēšûaʿ* – a shortened form of *y<sup>h</sup>hōšûaʿ*, which may be translated as “YHWH is salvation” or “YHWH saves”. This theophoric name encapsulates the salvific mission attributed to Jesus in the New Testament (Matt 1:21). In addition to the personal name, the New Testament frequently employs the title *Christ* (Gk. *Christos*), which translates the Hebrew term *māšîaḥ* and denotes “the anointed”. This title conveys the messianic identity of Jesus and underscores his divinely appointed role as king, priest, and saviour within the broader framework of Jewish expectation (cf. Ps 2; Isa 61:1; Dan 9:25–26). However, the theological and linguistic significance of the proper name *yēšûaʿ* and the title *māšîaḥ* is obscured in most translations of the New Testament.

In total, the Greek word *sōtēr* occurs 24 times in the New Testament. In each case, either directly or through contextual implication, Jesus Christ is revealed as Saviour YHWH. He is described as the saviour of the world (John 4:42; 1 John 4:14), saviour of all men (1 Tim 4:10), and saviour of Israel (Acts 5:31; 13:23). In fifteen of these occurrences, the possessive pronoun “our” is added to express and emphasise the personal experience of salvation. This highlights the intimate relationship believers have with Jesus, who is YHWH, in His redemptive work.<sup>23</sup>

In six verses, Jesus is explicitly confirmed to be Saviour YHWH by the combined use of the titles “Lord”, “Christ”, and “Saviour” within the same reference (Luke 2:11; Phil 3:20; Tit 1:4; 2 Pet 1:11; 2:20; 3:18). In four verses, titles “Christ” or “Jesus Christ” is linked with the title “Saviour” (John 4:42; Eph 5:23; 2 Tim 1:10; Tit 3:6). Eight verses speak of God as Saviour (Luke 1:47; 1 Tim 1:1; 2:3; 4:10; Tit 1:3; 2:10; 3:4; Jude 25), and three verses describe God the Father as sending Jesus to be the Saviour (Acts 5:31; 13:23; 1 John 4:14). The verse 2 Pet 3:2 is unique as the broader context and ambiguous use of “Lord and Saviour” forms a theological link between YHWH revealed in the Torah and Jesus as YHWH. Two additional verses are ambiguous (Tit 2:13; 2 Pet 1:1). They may be interpreted as directly naming Jesus Christ as both God and Saviour, but it is also possible that the designation “our God” refers to the Father, considering the general pattern of apostolic letters and the communication style of the authors of Titus and 2 Peter.

There are no significant textual variations in Titus 2:13 across the manuscript tradition, apart from minor differences in the form of Jesus’ name. However, 2 Peter 1:1–2 is transmitted with some notable differences. For example, Codices  $\alpha$  and  $\Psi$  read “of our Lord and Saviour Jesus Christ” in 2 Peter 1:1, instead of “our God and Saviour

---

<sup>23</sup> 1 Tim 1:1; 2:3; 2 Tim 1:10; Tit 1:3–4; 2:10, 13; 3:4, 6; 2 Peter 1:1–2, 11; 2:20; 3:18; Jude 25.

Jesus Christ". The earliest known manuscript of Peter's letters (P72) renders 2 Peter 1:2 as follows: "Grace to you, and peace be multiplied in the acknowledgement of God Jesus our Lord." Later manuscripts, however, vary: "of God and Jesus our Lord" (B, C), "of God and Jesus Christ our Lord" (κ, A), "of our Lord" (P, Ψ), "of our God" (1243), and the like. The differences across the manuscripts are not significant enough to obscure the theological emphasis on the identification of Jesus with the God YHWH; however, they do demonstrate that within the biblical texts, creative variations in the communication about God can be found.

### **Salvation as collaboration by the Father, the Son and the Spirit**

In four verses, the title "Jesus Christ" (or "Christ Jesus", "Christ") is used in reference to the Saviour, with no explicit mention of the Father or the triune framework in that particular verse (John 4:42; Eph 5:23; 2 Tim 1:10; Tit 3:6).

However, salvation is presented as the collaborative work of the Father, the Son, and the Holy Spirit, when we consider 2 Timothy 1:10 and Titus 3:6 in context.

Human beings receive salvation from eternal death through the grace and purpose of God the Father. Jesus Christ is called the Saviour because He brought the eternal plan from the heavenly realm into reality on Earth. The fulfilment of salvation is lived out through the Holy Spirit, who comes as a gift from God the Father to dwell in believers. The Spirit of Holiness regenerates new life in believers and fills them with power, love, and self-control. This empowers them to live out the gospel of salvation and to proclaim it to others, even in the midst of suffering (2 Tim 1:6–14; Tit 3:4–7).

A clear reflection of the Triunity at work in the process of salvation is also seen in Peter's preaching in Jerusalem (Acts 5:29–32). A similarly rich perspective is presented in 1 John 4:7–21, where the apostle John describes God the Father as the source of love, the sending of the Son as the ultimate manifestation of that love (1 John 4:9–10, 14), and the presence of the Holy Spirit as the ongoing testimony and assurance that God abides in believers (1 John 4:13–16). These passages together highlight the united and active roles of the Father, Son, and Holy Spirit in the outworking of divine love and redemption.

God's supernatural power in this world is exercised through the Holy Spirit. The Old Testament reveals that the Spirit (Heb. *rûah*) is an eternal creating, sustaining, and vivifying force with personal attributes, such as speaking, guiding, feeling, and acting with intention. A literal translation of *rûah* is wind or breath, and the breath of YHWH in the Old Testament is portrayed as the full force of God's power exerted against natural elements that stand in opposition.<sup>24</sup> The Spirit is God in motion, making and remaking

---

<sup>24</sup> Lloyd R. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, Centre for Pentecostal Theology Classics Series (Cleveland, TN: CPT Press, 2011), 14.

the creation according to His wisdom. The Spirit has a significant role within the salvation history of Israel as a nation (cf. Exod 15:8–10; Ezek 36:22–37:14) and within all humanity (Rom 1:1–6). The apostle Paul writes in 1 Corinthians 12:3 that no one is able to say “Jesus is Lord” (i.e. Jesus is YHWH) except by the Holy Spirit. The breath of God is the empowering Spirit who enables human beings to act according to God’s will and to fulfil His purposes.

There are four passages in the apostolic letters where the noun *sōtēr* (“Saviour”) appears in close proximity to either the noun *dynamis* (“power”) or the verbs *dynamai*, *endynamoō* (“to be able, strong”), within the surrounding context (Philippians 3:10–21; 1 Tim 1:12–20; 2 Pet 1:1–4, 10–21). In these instances, YHWH is revealed more fully through deeper insight – as God the Father, Jesus Christ, and the supernatural power that proceeds from them. This supernatural power is the life-giving Spirit of Holiness (Rom 1:4). We will take a closer look at one of these passages.

In Philippians 3:10–21, the apostle Paul encourages believers to press on towards spiritual maturity by following Christ with wholehearted devotion. He acknowledges that he has not yet attained perfection or full maturity, using the metaphor of a race to describe his ongoing effort. He presses forward toward the goal, which he identifies as “the prize of the upward call of God in Christ Jesus”.<sup>25</sup>

The apostle Paul contrasts earthly life with heavenly life – the former being perishable, the latter eternal. Philippians 3:10–11 serves as a transition between the themes of “righteousness through faith in Christ” (i.e. justification) and “pressing on toward perfection in holiness” (i.e. sanctification). The fulfilment of both is the resurrection in a glorified body. Thus, Philippians 3:10–11 and 3:20–21 may be seen as forming an *inclusio*, emphasising resurrection as the ultimate goal of sanctification or, in other words, salvation.

The noun “power” (Gk. *dynamis*), linked to the theme of resurrection at both the beginning and the end of this passage, reflects Paul’s communication in his letter to the Romans, where he connects resurrection and transformation with the work of the Spirit in direct language (cf. Rom 1:1–4; 8:11). In his letters Paul refers to the Spirit by various names: “the Spirit of God” (Rom 8:9), “the Spirit of the living God” (2 Cor 3:3), “the Spirit of Jesus Christ” (Phil 1:19), “the Spirit of Christ” (Rom 8:9), “the Spirit of Holiness” (Rom 1:4), “the Holy Spirit” (1 Thess 4:8), “the Spirit of life” (Rom 8:2),

---

25 Text-critical evidence reveals a notable variant in Philippians 3:14, where the 9<sup>th</sup>-century Greek manuscripts F and G omit “of God” (*tou theou*). This shorter reading is also found in the writings of Clement of Alexandria (late 2<sup>nd</sup> to early 3<sup>rd</sup> century). The omission may reflect an early textual tradition, but it rather seems to be an interpretive tendency of the particular scribes. For example, the scribes of the same manuscripts F and G appear to have added *theou* in Philippians 3:6, rendering the phrase as “God’s congregation”. A similar addition *tou theou* is found in minuscules 0282 and 629. However, these readings of Philippians 3:6 are not supported by other manuscripts, indicating that they reflect isolated scribal insertions.

“the Spirit of faith” (2 Cor 4:13), and “the Spirit of the Lord” (2 Cor 3:17). He also employs metaphorical language to describe the Spirit indirectly, referring to Him as a “seal” (2 Cor 1:22), “treasure in jars of clay” (2 Cor 4:7), or the “power of God” (2 Cor 13:4).

Although the Spirit plays an essential role in salvation, the biblical authors do not designate the Spirit explicitly as Saviour. Rather, the title is reserved for the Father and the Son, while the Spirit’s work in salvation is portrayed descriptively.

### **Is counting God’s names and titles informative at all?**

Quantitative content analysis was pioneered as a formal research method in media studies and communication research in the early 20<sup>th</sup> century. It has since become a widely used method in various fields, including sociology, education, psychology, and religious studies.<sup>26</sup> Although rarely used as the primary method in theological research, word-count statistics has become a common tool in studies drawing on Scripture, especially with the advent of computers. Legitimate questions arise, however: how informative is counting of words (in this case, names and titles of God), and what are the limitations of this method?

The frequency of various key terms, for example, can reveal thematic emphases in the texts or highlight the development of specific vocabulary across manuscripts. It may also characterise the linguistic style of authors or translators. However, raw word counts can be misleading without considering the broader narrative or theological context, as seen with the title “Saviour”. Additional examples further illustrate the limitations of relying solely on quantitative content analysis and underscore the importance of combining it with qualitative analysis in this kind of research to draw sound conclusions.

God YHWH is always dynamic and active in His creation, and His nature is reflected even in the dynamic character of the Hebrew language. The title “Creator” as a noun does not appear in the Hebrew Bible, but it is found in several English translations: three times in the KJV, three times in the ESV, and eight times in the NIV.<sup>27</sup> The Hebrew texts of Scripture are rich with themes of creation by YHWH, but these are expressed

---

26 Diane M. Badzinski, Robert H. Woods, and Chad M. Nelson, “Content Analysis”, in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. S. Engler and M. Stausberg (New York: Routledge, 2022), 180–93.

27 As counted by the search tool of the Blue Letter Bible, [www.blueletterbible.org](http://www.blueletterbible.org) (accessed Jun. 7, 2025). The full names of the Bible translations mentioned in this research are as follows: AMP, Amplified Bible; ASV, American Standard Version; CSB, Christian Standard Bible; DBY, Darby Translation; ESV, English Standard Version; HNV, Hebrew Names Version; KJV, King James Version; NASB, New American Standard Bible; NET, New English Translation; NIV, New International Version; NKJV, New King James Version; NLT, New Living Translation; WEB, Webster’s Bible; YLT, Young’s Literal Translation.

through various verbs. The Hebrew Bible emphasises God’s creative activity rather than the formal title “Creator”. However, because active participles can function as substantives in Hebrew, participles such as *bôrē* (from *bārā*, to create), *‘ōsê* (from *‘āśā*, to make), and *mōshîa’* (from *yāšā*, to save) may be translated as “the Creator” (instead of “the creating one”), “the Maker” (instead of “the making one”), and “the Saviour” (instead of “the saving one”).

For instance, in Psalm 121:2 and Psalm 124:8, YHWH is described with the participle *‘ōsēh* – literally “the one making heaven and earth”. In these cases, “Maker of heaven and earth” is more accurate rendering, as it conveys the ongoing action expressed in the Hebrew. However, the Septuagint translators rendered the phrase with a past-tense participle verb in Greek, and this approach of translating the action as past was carried into the Latin tradition and later in other translations, including English, French, Russian, German, and Latvian.<sup>28</sup> Most English Bibles have followed this pattern (e.g. KJV, NKJV, ESV, NLT, NASB, AMP) and have used the verb “made” in translation. In contrast, the NIV and CSB employ the title “Maker” in both psalms. The YLT translates this participle in Psalm 121:2 as “maker” (lowercase) but in Psalm 124:8 as “Maker” (uppercase), whereas the DBY renders it as “maker” in Psalm 124:8 and “made” in Psalm 121:2. The NET is distinctive in using the title “Creator” in both verses.

The authors of the New Testament continued the dynamic approach of the Hebrew language by favouring verbs over nouns to express their experience with the One who brings all things into existence. The Greek title “Creator” (Gk. *ktistēs*) appears in the original text of the New Testament only once, in 1 Peter 4:19. However, there are verbal expressions that many English translations render with the noun “Creator” (e.g. Matt 19:4 and Col 3:10 in some versions, and Rom 1:25 in most). The noun “Maker” (Gk. *poētēs*) in reference to God does not occur in the Greek text of the New Testament, but it appears in certain English renderings (KJV, ASV, HNV, WEB) of the Greek noun *dēmiourgos* in Hebrews 11:10. Other translations prefer “builder” (ESV, NIV, CSB, NASB, etc.) or “constructor” (YLT, DBY) to translate this word.

One more unique example in the whole Bible is the book of Esther, which describes God’s activity without mentioning any of His names. There is no direct description of the involvement of YHWH, but a careful reader who knows the context of the Hebrew Bible recognises that more than mere chance is shaping all the events.

---

28 The noun *ktistēs*, meaning “Creator”, is used eight times in the LXX: 2 Kings (i.e., 2 Samuel) 22:32; Jdt 9:12; 2 Macc 1:24; 7:23; 13:14; 4 Macc 5:25; 11:5; Sir 24:8. A Hebrew text is available for comparison only in 2 Kings/2 Samuel 22:32, where the Hebrew word *šûr*, literally “rock”, is rendered as *ktistēs*. This rendering represents an interpretive translation: the term *ktistēs* conveys the notion of “founder”. While the Hebrew text employs the metaphorical title for God, *šûr* (“rock”), the LXX translation emphasizes the conceptual link between the rock as the foundational element of a structure and God as the ultimate founder of the world.

When we observe how the authors of the Gospels present YHWH as Triunity, we find that the words “Father” or “Jesus” are sometimes not mentioned explicitly, yet the idea is conveyed in the context of the narrative (e.g., Matt 3:16–17; John 14:26).

An interesting case to observe is John’s third letter, where the word “God” is mentioned three times, while the word “truth” appears six times. Although the author does not point directly to Jesus or the Holy Spirit, the broader context shows that “truth” here refers to YHWH in general, and more specifically to Jesus and the Holy Spirit. Absolute truth is a unique attribute of YHWH (cf. Exod 34:6; Isa 45:19), and John had already used this theme in his earlier communication to affirm the divine nature of Jesus (cf. John 1:14; 14:6; 1 John 5:20) and of the Holy Spirit (cf. John 16:13; 1 John 5:6). Thus, in this letter the Triune God is communicated indirectly.

When comparing the use of names and titles for Christ in the New Testament, we see that the authors of the Gospels and Acts most often used the name “Jesus”, whereas the authors of the Epistles more frequently employed the title “Christ” or the combined form “Jesus Christ”. Although the terminology varies, a unified theological emphasis remains across the diverse New Testament writings.<sup>29</sup>

The title “Lord” appears in at least 23 of the 27 books of the New Testament. It is applied to Jesus approximately 650 times, about 170 of which occur in the Gospels.<sup>30</sup> Among all New Testament authors, Luke and Paul use this title most frequently. However, Paul most likely did not use “Lord” in his letter to Titus. In contrast, medieval manuscripts (F, G, K, L, P, 104, 630, 1175, etc.) have reading *kyriou iēsou christou* in Titus 1:4, likely to align the traditional benediction of grace and peace with that found in Paul’s other letters.

A noteworthy insight from Johannine literature<sup>31</sup> is that a single author may adopt different communicative strategies depending on the circumstances of writing, the type of the text, and the intended audience. In the Gospel of John, the word *kyrios* is used 53 times, and most of the cases are related to Jesus. Throughout Revelation, *kyrios* occurs about 22 times.<sup>32</sup> The phrase *kyrios ho theos*, which appears 10 times in Revelation, links the book to the Septuagint tradition translating the Hebrew “*yhwh ʾēlōhîm*”. This title

---

29 Herbert Lockyer, *op. cit.*, 101–5.

30 *Ibid.*, 191.

31 Johannine literature refers to the collection of New Testament writings attributed to the apostle John (the son of Zebedee). It includes the Gospel of John, three epistles, and the book of Revelation. Although the authorship of these books has been debated, these writings share thematic and linguistic similarities. The evangelical movement draws from internal and external evidence to conclude that the apostle John is the author of all these texts. Wayne Grudem et al., ed., *The ESV Study Bible* (Wheaton, IL: Crossway Bibles, 2008).

32 The word count may slightly differ in various manuscripts or translations.

consistently emphasises divine authority, worship, and judgement. It primarily designates God the Father while often implicitly encompassing the Son and the Spirit, if readers engage with the deeper theological context and the incomprehensible nature of YHWH.<sup>33</sup> However, the apostle John may not have used the word *kyrios* at all in his three letters. The reading appears only once, in 2 John 3, and among the earliest manuscripts it is attested solely in  $\alpha$ .

These examples from the Scriptures show that counting God's names and titles in Scriptures (and, correspondingly, in testimonies) may provide some insight, but that it does not offer definitive conclusions about the author's knowledge of God or of Scripture. Several important considerations explain why such counting cannot be done mechanically and why results must be interpreted contextually. Firstly, communication about YHWH occurs both explicitly, through names and titles, and implicitly, through descriptions of divine actions as well as symbolic and metaphorical language. Secondly, the specifics of a given language may affect the use of names and titles. Thirdly, words used to characterise God through titles are drawn from everyday human language and may serve other purposes in the text; capitalization alone should not be taken as a signal to count names and titles of God. Finally, due to the complex nature of YHWH, it is often difficult – or even impossible – to determine whether a reference concerns the Father, the Son, or the Holy Spirit.

This thorough examination of the use of primary names and titles of God in the Scriptures has provided a clear foundation for further analysis of contemporary Christian communication.

### **The sample and procedure of the contemporary Testimony analysis**

Testimonies from eight gospel-proclaiming editions aimed at the world of sports were examined.<sup>34</sup> The sample consisted of 21<sup>st</sup>-century publications that were accessible to the author and written in languages the author understands. These editions were produced by five organiza-

---

33 Rev 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 18:8; 19:6; 21:22; 22:5, 6.

34 *FCA Sports New Testament* (Kansas City, MO: Fellowship of Christian Athletes); *The Experience: Run with Perseverance the Race Marked Out for Us* [Canada], n.p., n.d.; *Put' k pobede: Novyi Zavet so svidetel'stvami sportsmenov*, (Belarus: Printkorp); *Hockey Player's New Testament: Toward the Goal* (Toronto: Hockey Ministries International, Canadian Bible Society); Alex Dias Ribeiro, *Power to Win: Riveting Stories of Struggle and Triumph to Inspire You* (Author's edition, 2016); *Struggle and Triumph: Chasing More Than Gold and Silver, English Bible* ([USA]: Athletes in Action, Biblica); *Patiesā uzvara: trenēties un trenēt: Jaunā Derība, dzīvesstāsti, palīgmateriāli* (Rīga: biedrība "Uzvara, kas iedvesmo"); *More Precious Than Gold: New Testament with Insights from Olympic Athletes* ([France]: Alliance biblique française).

tions engaged in Christian sports ministry and one Bible society. Editions containing the New Testament or the full Bible were also issued in collaboration with various Bible societies. The analysed publications are listed in Table 2, arranged by estimated year of publication.

**Table 2.** List of printed publications analysed in this research

No.	Name of the edition	Year of publishing	Missionary organization	Language	Type of publication	Number of testimonies
1.	<i>FCA Sports New Testament</i>	2003	Fellowship of Christian Athletes	English	New Testament	21
2.	<i>The Experience</i>	c. 2008	Athletes in Action	English	Brochure with testimonies	7
3.	<i>Put' k pobede</i>	c. 2009	Athletes in Action with ECSU and ISC <sup>35</sup>	Russian	New Testament	25
4.	<i>Hockey Player's New Testament</i>	2012	Hockey Ministries International	English	New Testament	32
5.	<i>Power to Win</i>	2016	Atletas de Christo	English translation	A book with testimonies	27
6.	<i>Struggle and Triumph</i>	2016	Athletes in Action	English	Bible	15
7.	<i>Patiesā uzvara</i>	2018	Uzvara, kas iedvesmo	Latvian	New Testament	32
8.	<i>More Precious Than Gold</i>	2024	Alliance biblique française	English	New Testament	16

Using quantitative content analysis, each testimony was examined for the most significant New Testament keywords referring to the triune YHWH: “God”, “Lord”, “Saviour”, “Father”, “Christ”, “Jesus”, “Jesus Christ”, “Holy Spirit”, and “Spirit”. Counting was carried out manually using MS Excel, and only texts containing testimonies were

<sup>35</sup> European Christian Sports Union and International Sports Coalition.

coded. In total, 175 testimonies of varying lengths were analysed.<sup>36</sup> Words appearing in headlines or in highlighted sentences that repeated content from the main text as a design feature were also counted. In the *More Precious Than Gold* edition, a Bible verse accompanied each testimony. Names and titles of God in these verses were counted separately. Words in Latvian and Russian texts were counted in their respective languages but are presented in English here for ease of reading.

Qualitative content analysis was further applied to explore indirect communication about YHWH as the Father, the Son, and the Holy Spirit. For example, adjectives such as “godly”, “Christian”, “spiritual”, used in the testimonies, are derived from titles referring to YHWH. The expression “Son of God” simultaneously conveys information about Jesus as the Son and God as the Father. To detect patterns of communication as accurately as possible, it was significant to analyse indirect communication as well.

Additionally, a qualitative content analysis, combined with quantitative analysis, was conducted to examine other terms used to address God (beyond the previously mentioned keywords) and to assess how many authors used each particular designation. This involved identifying every capitalised or non-capitalised word referring to YHWH (names, titles, or metaphorical expressions) throughout the testimonies.<sup>37</sup> Each designation was counted once per testimony, with the total frequency reflecting the number of testimonies in which it appeared.

However, this study has several limitations, since the character of YHWH and His creation, as revealed in the Bible and in daily experience, is complex and may at times appear confusing. For example, phrases such as “love of God”, “truth of God”, “peace of God”, “power of God”, “life of God”, and “wisdom of God” are theologically inseparably connected to Jesus and the Holy Spirit, because the fulness of love, truth, peace, power, life and wisdom is ultimately revealed in the world through them. Determining whether these words, when found in testimonies describing Christian experience, can be personalised and automatically equated with Jesus and the Holy Spirit would require a deeper theological discussion. In this study, such expressions were counted as metaphorical titles of God only when they directly referred to God, similarly to how Jesus did in John 14:6.

---

36 The book *Power to Win* contains 33 chapters, but only 27 were included in the analysis because these were written as personal testimonies. The remaining chapters were excluded because they consisted of a magazine article, a historical account of the movement, a compilation of multiple testimonies, a creative retelling of the testimony of Jesus, an invitation to surrender to God, and an invitation to the readers to write their own testimony.

37 In Bible translations, the capitalisation of nouns has often reflected stylistic preferences rather than grammatical rules, both in manuscripts and printed editions. Consequently, capitalisation cannot serve as a reliable criterion for counting God’s names and titles.

The metaphorical title “Word” was counted only when directly referring to Jesus, as in the testimony of N. O., a high jumper: “For Nicola, faith is ‘marvellous’ and the teaching of the Bible is ‘magnificent’, but this remains nothing more than a good story unless you meet the Word, which is to say to meet Jesus, who lived a couple of thousand years ago and still lives today.”<sup>38</sup> In contrast, it was not counted as a divine title of God in expressions such as “FCA ... challenges people to study the Word of God.”<sup>39</sup>

Aspects of the fruit of the Spirit (cf. Gal 5:22–23) were described across the testimonies without explicit mention of the Spirit – for example, joy and peace (cf. Rom 14:17). Professional ice-hockey player M. F. admits, “Sure I want to win a Stanley Cup but at the end of the day the cup really means nothing. Real joy comes from a relationship with Christ and fulfilling your purpose.”<sup>40</sup> Retired ice-hockey player D. P. recalls meeting Christian football players: “I recognized that these athletes had a peace and joy that I had never seen at the hockey rink ... and I wanted that!”<sup>41</sup> Reflecting on his career, retired professional rugby player O. K. says, “I just wanted to laugh because of the joy bubbling up inside me. ... God is the one who fills me with joy when I play rugby. For me, he is the source of all happiness. With Christ in me, I feel a level of peace and happiness that is indescribable.”<sup>42</sup> Theologically, when athletes speak about walking with God and describe experiencing the fruit of the Spirit, they are indirectly pointing to the Holy Spirit. However, since the scope of this research is limited to names and titles of God – whether explicit or implicit – such references were not included in the data.

The noun “spirit” in Scripture may refer to the Holy Spirit, who is YHWH, to created metaphysical beings, or to the life-force of humans and animals given by YHWH. Exegetical study shows that the adjective “spiritual” and the adverb “spiritually” in the New Testament usually denote the work of the Holy Spirit.<sup>43</sup> However, when one analyses the testimonies, it is not always straightforward to determine whether these derivatives of “spirit” refer specifically to the Holy Spirit, and at times such discernment may remain somewhat subjective. For example, phrases like “spiritual battle” or “spiritual life” may generally describe the metaphysical realm in contrast to the physical, yet in Christian texts they most often imply the presence and activity of the Holy Spirit.

In this research, the following words and expressions encountered in the testimonies were treated as references to the Holy Spirit, given their Christian context:

---

38 *More Precious Than Gold*, 3.

39 *FCA Sports New Testament*, n.p.

40 *The Experience*, n.p.

41 *Hockey Player’s New Testament*, n.p.

42 *More Precious Than Gold*, 19.

43 Gordon D. Fee, *God’s Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 28–32.

- “spiritual life”, since authors spoke about maturity in spiritual life, and theologically this indicates greater submission to the Holy Spirit in daily living (related terms: “spiritual growth”, “growth spiritually”, “spirituality”, “spiritual prosperity”);
- “spiritual discipline”, which refers to intentional practices designed to open a person to the transforming work of the Holy Spirit (including “disciplined spiritually”, “prepared spiritually”);
- “spiritual legacy”, or the enduring impact of one’s faith and walk with God on others, made possible through the work of the Holy Spirit;
- “spiritual battle”, or conflict in the metaphysical realm in which both the Holy Spirit and evil spirits are active;
- “spiritual victory”, or overcoming obstacles, temptations, or evil through the power and guidance of the Holy Spirit;
- “spiritual support”, in which the Holy Spirit is actively involved through the service of human beings to strengthen one’s faith and walk with God;
- “spiritual honeymoon”, a metaphorical description of a season of closeness and freshness with God, prompted by the Holy Spirit;
- “spiritual head”, a leadership position or role of authority discerned through prayer and guidance of the Holy Spirit.

**The use of God’s names and titles in the contemporary Testimonies compared to Scripture**

The frequency of God’s names across the testimonies in various editions produced for the global sports community reveals distinct patterns in the portrayal of the Christian God. Table 3 presents the number of mentions for each counted keyword. Overall, the data indicate that authors predominantly use the word “God” and various Jesus-

related terms to address the divine. *Power to Win* (edition 5 in the table) and *Patiesā uzvara* (number 7), which contain longer testimonies, exhibit substantially higher counts for almost all designations. The words “Father” and “Holy Spirit” (or simply “Spirit”) occurred more frequently in editions with longer testimonies than in those with shorter ones.

However, the frequency of mentions of various names and titles of God does not consistently demonstrate a direct correlation with the length of the testimonies. A representative comparison of quasi-randomly selected testimonies is provided in Table 4. The title “God” appears more frequently in the longer testimonies, but the number of Jesus-related titles may be similar in both short and long testimonies. Notably, the titles “Father” and “Holy Spirit” are absent from all these testimonies, regardless of their length, whereas the use of the titles “Lord” or “Saviour” is sporadic.

**Table 3.** Use of God’s names and titles in eight publications

Names and titles of God	Numbers of the editions from the Table 2								Total
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	
God	67	37	92	66	286	98	392	76	1,114
Lord	13	1	16	14	35	10	30	5	124
Saviour	10	0	5	8	10	0	9	3	45
Father	0	0	0	0	13	2	22	2	39
Christ	34	5	9	21	93	5	21	3	191
Jesus	18	8	22	23	96	12	80	15	274
Jesus Christ	12	2	10	10	27	1	24	2	88
Holy Spirit	1	0	1	0	6	1	9	1	19
Spirit	0	0	0	0	0	0	4	0	4

**Table 4.** Frequency of key divine names and titles in testimonies of varying length

Total word count in the testimony	Author’s initials and the number of the edition	God	Jesus	Christ	Jesus Christ	Lord	Saviour
108	(S. B.) – No. 4	4	4	–	–	–	–
304	(J. B.) – No. 6	4	1	3	1	2	–
353	(J. R.) – No. 2	3	–	–	1	–	–
357	(M. S.) – No. 1	4	1	1	1	–	3
369	(N. O.) – No. 8	6	5	–	–	–	–
461	(V. F.) – No. 3	6	1	1	–	2	–
1009	(A. L.) – No. 7	21	2	3	1	–	–
2466	(D. D.) – No. 5	21	4	1	–	3	–

The most frequently used general name “God” appears a total of 1114 times, consistently ranking highest across all editions. Out of the 175 testimonies, only 14 did not use the word “God” at all. A similar consistency is observed with words referring to Jesus, underscoring His central role in the testimonies. The personal name “Jesus”, the title “Christ”, and the combined form “Jesus Christ” occur in every edition, with a total of 553 instances – almost half as often as “God”. Within the testimonies, “Jesus”

and “Christ” are more often used separately than in combination, reflecting a tendency either to emphasise His personal name or His messianic title. Brevity may also play a role, as using a single name is shorter and more natural. Data in Tables 3 and 4 further indicate that overall, the personal name “Jesus” is more common than the title “Christ”. A meaningful insight emerges when we compare the use of the name “Jesus” and the title “Holy Spirit” in the New Testament and in contemporary testimonies. The name “Jesus” appears about 900 times in the New Testament.<sup>44</sup> The title “Holy Spirit” appears about 100 times,<sup>45</sup> roughly 11% as often as “Jesus”. The book of Acts is the most comparable biblical text to contemporary testimonies in terms of genre, as it concisely documents the works of God on the earth after the resurrection of Jesus Christ and the outpouring of the Holy Spirit. In this book, the title “Holy Spirit” occurs roughly 60% as often as “Jesus” and at about 25% of the frequency of all designations referring to Jesus.<sup>46</sup> By contrast, in the testimonies across eight contemporary editions, the title “Holy Spirit” appears between 0% (editions 2 and 4) and 9% (edition 7) of the number of occurrences of “Jesus”, highlighting a consistent pattern of lower frequency across contemporary testimonies. On average, the title “Holy Spirit” is used approximately 4% as often as “Jesus” in the analysed sample. The most recent edition, produced for the 2024 Olympic and Paralympic Games in Paris, adopted a distinctive design feature by adding a key Bible verse to each testimony, with one exception. The distribution of divine titles across these 15 selected verses was as follows: “God” 14 times, “Jesus Christ” 6 times, “Jesus” 3 times, “Christ” 1 time, “Lord” 4 times, “Father” 4 times, “Spirit” 1 time, “Word” 1 time, and “Light” 1 time. From the above perspectives, the Holy Spirit receives comparatively little attention in contemporary testimonies, indicating a relative underrepresentation in how Christians communicate about YHWH within the world of sports.

The title “Father” appeared 39 times (16 of these as “Heavenly Father”), though its distribution across editions and testimonies was uneven. The highest concentration was found in *Patiesā uzvara* (No. 7), with 22 occurrences in 12 testimonies, and in *Power to Win* (No. 5), with 13 occurrences in 5 testimonies. Both editions feature longer testimonies. By contrast, *Struggle and Triumph* (No. 6) contained only two occurrences across two testimonies, while *More Precious Than Gold* (No. 8) included two instances in a single testimony.

---

44 Software BibleWorks 7 shows 917 appearances in the Greek text of Bible Works New Testament Morphology. The Blue Letter Bible search engine shows variation in English translations: AMP 1205, ASV 883, CSB 911, DBY 905, ESV 925, KJV 942, NET 1157, NIV 1251, NKJV 941, NLT 1442, WEB 942, YLT 932.

45 *Ibid.*, 301.

46 Data were taken from [www.blueletterbible.org](http://www.blueletterbible.org) (accessed Aug. 5, 2025) and Herbert Lockyer, *op. cit.*, 101–4.

In four editions (Nos. 1–4) produced during the first 15 years of the 21<sup>st</sup> century, the title “Father” did not appear in any testimony. However, expressions such as “His son”, “Son of God”, “God’s son”, “child of God”, “children of God”, and “daughter of God” indirectly pointed to the Father, with “God” functioning as a synonym. These indirect references were found in all editions: two testimonies in No. 1, one testimony in No. 2, two testimonies in No. 3, and five testimonies in No. 4. Although the context does not always clarify that “God” refers specifically to the Father, this is generally assumed given its typical New Testament usage. Only four testimonies addressed Jesus directly as “God”.

The title “Lord”, which draws a connection between the Old and the New Testaments, is encountered in the testimonies of all books. For example, professional cyclist V. L. shares, “Jesus has given us the command to go and preach – professional athletes, too, need to hear the Gospel of our Lord Jesus Christ.”<sup>47</sup> Physically well-trained man V. A. says, “Today I have many testimonies of the power of the Lord Jesus in my weakness.”<sup>48</sup> Eighteen occurrences of the word “Lord” refer to citations from the Scripture: Old Testament (Deut 31:6; Josh 1:9 [5 times]; Ps 37:4; Prov 3:5–6; 16:3; Isa 43:2–3; Jer 1:9; 29:11) and the New Testament (Rom 10:9–10; 14:7–8; Eph 5:9–11; Col 3:13, 23 [2 times]). In some Old Testament citations, “LORD” is capitalised, while in others it is not, even within a single edition, though both cases reflect YHWH in the Hebrew text.

While it is often unclear from the context whether the title “Lord” was intended to refer specifically to Jesus or generally to YHWH, the authors of the testimonies, like the authors of Scripture, use the title to affirm God’s sovereignty over their lives, their circumstances, the world, and the realm of evil spirits within it. For instance, basketball player L. L. states her trust as follows: “No matter what your situations are, being in the inner city or in broken homes, the Lord’s grace is so amazing. He’ll cover you.”<sup>49</sup> Ice-hockey coach B. K. writes, “I had absolutely no desire to do it, but I trusted the Lord and allowed His will to take place.”<sup>50</sup> Basketball player K. D. admits, “I have to be thankful to the Lord for the gifts He’s given me. My gift back to Him is to always be humble and work as hard as I can.”<sup>51</sup> Football player A. testifies, “Alex asked me if I had sought help in occult forces. I replied yes and he made me repeat a prayer of renunciation of all those things and confess the Lordship of Christ in my life.”<sup>52</sup>

---

47 *Patiesā uzvara: trenēties un trenēt*, 54.

48 *Ibid.*, 81.

49 *FCA Sports New Testament*, n.p.

50 *Patiesā uzvara*, 45.

51 *Struggle and Triumph*, n.p.

52 *Power to Win*, 117.

As noted earlier, one of the early confessions of the Christian faith was “Jesus is Lord” (1 Cor 12:3; Rom 10:9), or referring to Jesus as “the Lord and Saviour” (2 Pet 1:11; 2:20; 3:18). This confession continues to be expressed in a similar manner today. In 18 testimonies, the authors spoke of Jesus as “Lord and Saviour” when describing the turning point in their lives or bearing witness to Him. In addition, five authors write about giving their lives to the Lord, and 18 authors speak about accepting Jesus as their Saviour, trusting Him as Saviour, or inviting others to do so.

Furthermore, there were testimonies that pointed to God as Saviour, either through the use of verbs or through detailed descriptions of redemption experiences. For example, track-and-field athlete R. K. testifies, “It is difficult to explain exactly how and in what order, yet I remember that after a short time of great resistance, I realised that I had accepted the saving work of Jesus Christ.”<sup>53</sup> Football player A. describes how God saved him from drowning while surfing and from a car crash. Afterwards, a teammate helped him to see “that Jesus was the only way to my eternal salvation”<sup>54</sup>. Formula racer A. D. R. recounts how athletes had used the “Jesus saves” slogan on their sports equipment.<sup>55</sup>

To analyse each testimony according to the pattern of references to the Christian God YHWH, who reveals Himself as the Father, the Son, and the Holy Spirit, general patterns of communication in the New Testament were taken into consideration. The title “God” usually refers to the Father, unless it is clearly addressed to Jesus; “Lord” primarily refers to Jesus, unless cited from the Old Testament. As mentioned earlier, communication about the triune God and His works may be expressed directly, through names and titles, or indirectly, through adjectives derived from the titles, such as “godly”, “Christian”, or “spiritual”. Both direct and indirect communication through names and titles was included in data. The results of this analysis are shown in Table 5.

The most common pattern of communication in contemporary testimonies is the combination “God and the Son”, appearing in 110 of the 175 testimonies. This mirrors the predominant pattern of communication in the New Testament epistles and suggests that the authors frequently address God in relation to Jesus, emphasising the centrality of Christ in building a relationship with God. By contrast, exclusive focus on Jesus is relatively rare, with references to the Son (the Lord Jesus) alone occurring in only six testimonies. This limited occurrence of solely Christ-focused references indicates that the testimonies generally avoid a tendency towards Christomonism, maintaining

---

53 *Patiesā uzvara*, 62.

54 *Power to Win*, 106.

55 *Ibid.*, 91–92.

**Table 5.** Patterns of references to God YHWH in testimonies across eight editions

Pattern of references in communication	Edition numbers (see Table 2) and testimony counts with particular combinations								Total
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	
God (Father)	4	2	3	5	0	6	1	5	26
God and the Son	13	4	19	20	13	8	23	10	110
God, the Son, the Holy Spirit	2	1	1	4	14	1	8	0	31
God and the Holy Spirit	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Son and the Holy Spirit	1	0	0	0	0	0	0	0	1
The Son (Lord)	1	0	2	3	0	0	0	0	6
<b>Total</b>	21	7	25	32	27	15	32	16	175

instead a relational framework that connects Jesus to God the Father. However, as mentioned earlier, there appears to be underrepresentation of the Holy Spirit.

Explicit reference to the Holy Spirit alongside the Father and the Son was observed in 31 testimonies in seven of the eight editions. While God the Father and His Son were addressed directly in most cases, the Holy Spirit was addressed directly in 15 testimonies and indirectly in 16 testimonies. There was only one testimony with an indirect reference to all three. For various examples of triadic references, see Table 6, in which phrases enclosed in square brackets represent indirect designations.

Being Christ-centred is biblical and does not compromise the Father and the Holy Spirit, because the Holy Spirit always directs people to Christ, so that He is glorified (John 15:26; 16:14), and the Father has exalted Jesus and glorified Him, while Jesus glorifies the Father (John 8:54; 13:31–32; Phil 2:9–11). This is the unity of the three – never competing, always in perfect love. However, problems arise when Western Christianity equates salvation with justification and forgets about sanctification, that is, the transformation towards the likeness of Christ through the agency of the Holy Spirit to glorify the Father.<sup>56</sup>

In testifying about the works of God, disciples of Christ today should be more attentive in communicating the role and function of the Holy Spirit, while keeping Christ at the centre. This should be done not only descriptively but also through the direct use

<sup>56</sup> Aira Līcīte, op. cit.; Dallas Willard, “Spiritual Formation as a Natural Part of Salvation”, in *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective*, ed. J. P. Greenman and G. Kalantzis (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 45–60.

**Table 6.** Examples of triadic references across seven editions

Author's initials and the number of the edition	Father	Son	Holy Spirit
G. P. – No. 1	God	Christ	the Holy Spirit
T. D. – No. 1	God, [His Son], [God's son]	Christ, Jesus, Jesus Christ, God's son, [Christian], [Christianity]	[spiritual victory]
M. P. K. – No. 2	God	Christ, Jesus, [Christian]	[spiritual legacy]
A. E. – No. 3	God	Lord, Christ, Jesus Christ	the Holy Spirit
G. W. – No. 4	God	Lord, Christ, [Christians]	[spiritual discipline]
E. S. – No. 4	[godly], [godliness]	[Christian]	[spiritually discipline is the name of the game]
S. G. – No. 4	God	Christ	[spiritual life]
S. D. – No. 4	God, [godliest]	Lord, Jesus, [Christian]	[spiritual support]
E. L. – No. 5	God	Lord, Christ, Jesus, Jesus Christ	the Holy Spirit
A. D. R. – No. 5	God	Christ, Jesus	[spiritual head of Athletes of Christ], [spiritual honeymoon]
L. – No. 5	God	Christ, Jesus, Jesus Christ	[spirituality]
M. M. – No. 6	God, Heavenly Father	Lord, Christ, Jesus	the Holy Spirit
G. R. – No. 7	God, Father	Lord Jesus Christ, Jesus, the Son, [Christian]	the Holy Spirit
R. M. – No. 7	God	Jesus	the Holy Spirit

of the title “Holy Spirit”, as the early disciples did. However, this does not necessarily mean that every testimony in every edition must contain explicit communication of the Trinity. Just as the Scriptures, taken as a whole, provide a complete picture of God through their diverse books, so the various testimonies within a single edition, when viewed together, should convey a fuller picture of who God is and of His works on the earth today.

The analysis revealed the variety of titles and metaphorical expressions used to address YHWH in the testimonies, which may be grouped into several thematic

categories. (Numbers in parentheses indicates the number of testimonies in which a particular title appeared.) Divine identity and holiness are expressed in titles such as Creator (5), Maker (2), God in Heaven, one true God, Truth (4), Truth of God, Son of God /His Son (9), God's one and only Son (2), Holy God, and the Holy One of Israel. Power and sovereignty over all creation appear in names like the Beginning and the End, Almighty Creator, Architect, Almighty God, God of miracles, King, King of Heaven, and Lord of lords. Relational closeness and care are conveyed through Love (2), Friend, and Shepherd. God's role in salvation is reflected in titles such as Redeemer (2), Lawyer, and Healer. Life and sustenance are expressed in living God (3), Life (5), Eternal Life, and metaphorical images like the only true Nourishment, Bread, Bread of Life (2), Vine (2), and Source (3) or Water. Finally, God's stability, hope, and revelation are captured in Strength (2), Rock (2), Rock of Ages, Light (5), Way (6), and Word (5). Although this variety represents only about 8% of the Scriptural depth and richness in referring to YHWH, it shows that contemporary testimonies continue to reflect biblical language from both the Old and New Testaments.

The title "Creator" or "Maker" was mentioned in seven testimonies, but in some testimonies the authors refer to God as Creator only in a descriptive manner. For example, former basketball player A. P. writes, "I am convinced that in life everything falls into place if we live with the awareness that we were created to live for God's glory eternally, not for our own glory in this temporal world."<sup>57</sup> Basketball coach A. V. R. testifies, "I believe in God, who created this world and humanity, and who sent His Son, Jesus Christ, to pay for our sins on the cross."<sup>58</sup> Floorball coach M. S. admits, "I believe that God has created each of us with a purpose or calling."<sup>59</sup> A similar thought is expressed by the runner A. T.: "Our task is to seek Him [God] and His mind, His plan for our lives, because only He can reveal what we were created for."<sup>60</sup> Fitness coach E. E. says, "I believe that God has created human beings for love."<sup>61</sup>

Alongside various scriptural titles and metaphorical designations, testimonies employed some creative expressions to address and describe God. For example, He was titled "the Most Important". Professional baseball player M. S. described God as a fellow rider on a two-seater bicycle, sitting in the front and steering.<sup>62</sup> In four testimonies, God or Jesus, directly or indirectly, was called "Coach" or "Coach of Life".

---

<sup>57</sup> *Patiesā uzvara*, 27.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>62</sup> *FCA Sports New Testament*, n.p.

Runner A. T. admits, “Jesus is my personal Trainer, present in every training session. He is a good listener when I speak with Him, and a truthful advisor when I am ready to listen to Him.”<sup>63</sup> God is portrayed as a coach indirectly through the words of S. K., a former athlete currently working as track-and-field coach: “The most important thing is to trust and rely on God, knowing that He has the best training plan for my life.”<sup>64</sup> American football coach T. D. encourages others, “Let Jesus Christ coach you through life. You can’t lose.”<sup>65</sup>

Taking into consideration that titles such as “Judge”, “Righteous Judge”, or “Referee” could unite scriptural revelation about God with recognisable experiences from the sports world, it is noteworthy that none of the authors of 175 testimonies referred to YHWH using any of these titles. This contrasts with the communication about YHWH in the first century, when the title “Judge” was used as a designation of God and the Lord Jesus (Acts 10:42; Heb 12:23), even through a sports metaphor (2 Tim 4:8). Since the title “Judge” as ascribed to God unites the Old and the New Testaments (cf. Gen 18:25; Ps 7:11; 50:6; Isa 33:22), it is significant to continue emphasising that YHWH is not only Lord and Saviour, but also the Righteous Judge.

## Conclusion

The use of God’s names and titles represents an important means of communicating about Him to reveal His character. Although no single title sums up the whole revelation of God YHWH, each title contributes uniquely to the multifaceted picture of the only everlasting personal being who is active and present in all earthly happenings.

This study has shown that communication about YHWH through names and titles, both in Scripture translations and in testimonies, is not strictly formulaic but allows God’s gift of creativity to be expressed. It was observed that the authors of the New Testament introduced new titles for YHWH not found in the Old Testament. In addition, contemporary testimonies communicating about God reflected biblical language to some extent while also incorporating modern metaphorical titles, such as “Coach” or “Coach of Life”.

Notably, the persistent use of titles “God”, “Lord”, and “Saviour” demonstrates an unbroken line of theological emphasis, bridging the Old Testament, the New Testament, and present-day witness. At the same time, the authors of the testimonies, whether intentionally or unintentionally, have refrained from using the unifying title “Judge”.

---

63 *Patiesā uzvara*, 72.

64 *Ibid.*, 65.

65 *FCA Sports New Testament*, n.p.

Yet the recovery of this title in communication remains significant for expressing God's character in its fulness.

In the New Testament, God's complex and incomprehensible triune nature is revealed more clearly and openly through His names and titles than in the Old Testament. The titles attributed to the Father, Son, and Holy Spirit, not only emphasise His divinity but also highlight the relational aspects within the Trinity. The authors of contemporary testimonies have maintained an openness and boldness in speaking about the revelation of the triune YHWH as manifested through His works in their lives. Nevertheless, these narratives do not articulate, through titles and names, the roles of the Father, Son, and Holy Spirit as explicitly and directly as the New Testament writings do. This study has shown that there is indeed a risk of a tendency towards the underrepresentation of the Father or the Holy Spirit in communication about God YHWH. Christians should be aware of it. However, further research should include an analysis of the appearance of the fruit of the Spirit in the testimonies, to obtain more precise data on this issue.

One practical application of this research is that it may encourage deeper discussions among Christian sports chaplains, athletes, coaches, and missionaries, as well as within the wider evangelical world, including pastors and church members. It seems possible that the limited explicit references to the Father and the Holy Spirit are influenced by several overlapping factors. These may include a general neglect of teaching and communication about the Holy Spirit in many church settings, the communication guidelines of sports ministry movements that shape how testimonies are shared, the influence of the language found in the Bible translations that Christians read daily, or the fact that those who testify are still young in their faith and therefore express themselves in simpler terms. It may also be that testimonies are often viewed as primarily intended for non-believers, which encourages communicators to prioritise clarity and accessibility of the gospel message over theological depth. This research invites more intentional reflection on how the Christian God YHWH is represented in testimonies.

Theologian A. Līcīte, through the study of systematic theology, has suggested the holiness of God as a unifying principle that connects creation, salvation, and sanctification in forming a theological understanding of the Trinity.<sup>66</sup> Future research in practical theology could undertake a content analysis of various teaching materials used in sports ministry and conduct interviews with those involved in this ministry, so as to explore more deeply their views on whether creation, salvation, and sanctification should be integrated as a single unit in the process of world evangelisation and, if so, how this integration should be carried out.

---

<sup>66</sup> Aira Līcīte, *op. cit.*

Kopš 20. gs. otrās puses sporta vide daudzviet pasaulē ir atzīta par nozīmīgu evaņģelizācijas lauku. Lai aizsniegtu cilvēkus sporta pasaulē ar evaņģēlija vēsti, tiek veidoti īpaši izdevumi, kuros iekļautas liecības. Šajā pētījumā, izmantojot kvantitatīvo un kvalitatīvo satura analīzi, tika izpētītas 175 liecības angļu, krievu un latviešu valodā no astoņiem dažādiem izdevumiem, izvērtējot tiešo un netiešo komunikāciju par Bībelē atklāto Radītāju Jahvi – Tēvu, Dēlu un Svēto Garu. Raksts atspoguļo konsekventu Dieva vārdu un titulu lietojumu Vecās un Jaunās Derības tekstos un rāda, cik lielā mērā Bībelē lietotā valoda un komunikācijas modeļi atrodami mūsdienu liecībās, kas publicētas sporta pasaulei veltītajos evaņģelizācijas izdevumos 21. gs. sākumā.

Rezultāti rāda, ka mūsdienu drukātajā saziņā dominē tādi tituli un vārdi kā Dievs, Jēzus un Kristus, bet specifisks vēstījums par Tēvu un Svēto Garu sastopams salīdzinoši retāk, turklāt daudzos gadījumos tas izteikts netiešā komunikācijā. Jaunajā Derībā skaidrāk un konkrētāk nekā Vecajā Derībā ir pausta atklāsme par Trīsvienīgo Dievu, bet mūsdienu vēstījumā sporta pasaulei Dieva vārdu un titulu lietojumā nav novērojama pietiekami konsekventa komunikācijas pēctecība. Salīdzinot ar Bībeli, šī laika liecībās Svētā Gara loma netiek atbilstošā mērā akcentēta.

Liecībās parādās arī radoši, sporta videi piemēroti Dieva tituli, piemēram, Treneris vai Dzīves treneris, taču nav izmantots tāds Bībelē lietots būtisks tituls kā Tiesnesis. Pētījumā tika secināts, ka Dieva atklāsme caur Viņa vārdiem un tituliem ir daudzšķautņaina, tādēļ mūsdienās nepieciešams apzināti veidot līdzsvarotāku vēstījumu, atklātāk runājot par Svētā Gara lomu kristiešu dzīvē. Pētījuma praktiskā nozīme ir palīdzēt sporta kapelāniem, misionāriem, sportistiem, treneriem un kopumā kristiešiem padziļināti izvērtēt, kā viņi prezentē Dievu mūsdienu pasaulē, lai komunikācija būtu teoloģiski pilnvērtīgāka.



© 2025, Gunita Tālberga, University of Latvia

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

*Dr. phil.*

# NORMUNDS TITĀNS

## ŽANA LIKA NANSĪ “KRISTIETĪBAS DEKONSTRUKCIJA” UN FILOZOFISKĀ “NEKĀ-DĪBAS TICĪBA”

Raksts piedāvā ieskatu, kā franču filozofs Žans Liks Nansī interpretē teoloģiskas koncepcijas sekulārā veidā. Tiks ieskicētas dažas ar metafiziku un tās pārvarēšanu saistītas atziņas no Nansī “kristietības dekonstrukcijas” projekta, ieskaitot viņa redzējumu par prāta paštranscendenci un “transimamentu” metafizikas pārvarēšanu, par monoteisma un ateisma dublēšanos un par kristietības “autodekonstrukciju”. Vairāk tiks izvērstā Nansī īpatnējās “nekā-dības ticības” analīze, kuras saprašanai talkā nāks pirms tam apskatītās “kristietības dekonstrukcijas” un saistīto tēmu konteksts. Noslēgumā tiks piedāvāts “vingrinājums intertekstualitātē”, ieskicējot ar Nansī “ticības” izpratni rezonējošus motīvus luterismā un Spinozas, Kanta, Vatimo, Deneta, Žižeka, Deridā un Bergsona tekstu fragmentos.

**Atslēgvārdi:** Žans Liks Nansī, kristietības dekonstrukcija, a/teisms, ticība, ticība ticībai, transimance.

### levads

Filozofija visā tās vēsturē apcerējusi reliģiskas un teoloģiskas tēmas. Mūsu laikmets tiek dēvēts par “postsekulāru”, un arī viena no mūsdienu filozofijas iezīmēm ir savdabīga at/griešanās pie reliģiskām tēmām, it īpaši fenomenoloģijas-hermeneitikas un poststrukturālisma-dekonstruktīvisma filozofijas virzienos. Turklāt ar to bieži vien nodarbojas filozofi, kas paši nebūt nav kādas reliģijas pārstāvji, bet, tieši otrādi, pozicionē sevi kā sekulārus domātājus,

materiālistus vai ateistus.<sup>1</sup> Var teikt, ka viņi pārstāv “reliģiju bez reliģijas”.<sup>2</sup> Tā ir iesaiste reliģiskā domāšanā, vienlaicīgi pametot reliģiju, “reliģija” bez ticēšanas dogmām un doktrīnām, bez ticības Dievam. Tā ir iedziļināšanās reliģiskās tēmās a/reliģiskā, a/teoloģiskā, a/teistiskā veidā, reliģisku un teoloģisku jēdzienu, koncepciju, tēmu un motīvu izmantošana savām filozofijas konstruēšanas vajadzībām ārpus reliģiskiem kontekstiem.<sup>3</sup> Šādu pieeju pārstāv arī Žans Liks Nansī (*Jean-Luc Nancy*) – viens no visdziļāk domājošiem mūsdienu filozofiem, kurš tagad jau aizgājis mūžībā (1940–2021) un kura dažas reliģiski-filozofiskas atziņas šeit tiek piedāvātas latviešu lasītājam. Raksts adresēts tiem, kurus varētu interesēt veidi, kā reliģiskas idejas un teoloģiskas koncepcijas tiek interpretētas sekulāri, “pasaulīgi”, nevērtējot to, vai tas ir “labi” vai “slikti”, “pareizi” vai “nepareizi”.

Cita starpā šajā nereliģiozajā reliģijas filozofijā mēdz runāt arī par “ticību”, bet savdabīgā, kvazireliģiskā nozīmē. Arī Nansī runā par “ticību” kādai neiespējamai iespējamībai, kad kāda neaizsniedzama, nesatverama “citādība” varētu atvērties pašas cilvēka prāta un pasaules imanences dziļu bezgalīga galīguma robežās tīri a/teoloģiskā veidā, bez vajadzības pēc metafiziski-teoloģiskiem principiem (kā pirmcēlonis, Dievs u. c.). Nansī demonstrē šādas “ticības” elementus savā a/teistiskajā domāšanā, kad tā aizsniedz pašas ne/iespējamā robežas. Šī tēma parādās viņa “kristietības dekonstrukcijas” projektā.<sup>4</sup>

Šo Nansī projektu var raksturot kā sava veida nīčiski “ģeneoloģisku” kristietības/Rietumu tradīcijas attīstības interpretāciju, atsedzot tanī zemūdens akmeņus, kas slēpti mūsu tradicionālā, virspusīgā redzējuma aizplūvurotajam skatienam un kas liek paskatīties uz šo tradīciju citādāk. Jau Nīče savā laikā saredzēja ateismu kā kristietības iekšējās loģikas attīstības rezultātu, piemēram, parādot, kā ateisma “patiesības griba” pārstāv kristīgo “askētisko ideālu” tā “stingrākajā, garīgākajā formulējumā”, kad 2000 gadus

---

1 Spilgti piemēri ir Alēns Badjū (*Alain Badiou*), Slavojs Žižeks, kā arī t. s. “spekulatīvā materiālisma/reālisma” pārstāvji, kā Kventins Meijasū (*Quentin Meillassoux*), Fransuā Laruels (*Francois Laruelle*), Bruno Latūrs (*Bruno Latour*) un citi, kas ļoti plaši savās filozofijās izmanto teoloģiskas koncepcijas un motīvus.

2 Piemēram, Džons Kaputo liek tādu apakšvirsrakstu grāmatai par Žaka Deridā reliģijas filozofiju (John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997), kā arī izmanto šo frāzi citviet. Pats Deridā, piemēram, raksta par to, kā Heidegera un citu filozofu “domāšana ‘atkārto’ reliģijas iespējamību bez reliģijas” (Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 75).

3 Vārdus “a/reliģisks”, “a/teoloģisks” un “a/teistisks” šeit rakstu ar slīpsvītru, lai izvairītos no viennozīmības un ietvertu vienlaicīgi gan negāciju, ko izsaka priedēklis “a”, gan arī pozitīvo nozīmi.

4 Tas publicēts divos sējumos: Jean-Luc Nancy, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)* (Paris: Galilée, 2005) (turpmāk iekavās tekstā D) un Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)* (Paris: Galilée, 2010) (turpmāk iekavās tekstā A).

ilgā kristīgā audzināšana patiesības garā beigu beigās aizliedz sev “dievticības melus”.<sup>5</sup> Arī Nansi piedāvā intriģējošas interpretācijas par to, kā virkne kristietības ideju jau sākotnēji sevī saturējušas ateistisku, sekulāru potenciālu un ir attiecīgi transformējušās mūsdienu kultūrā.

Šajā rakstā īsos vilcienos iezīmēšu dažas, pārsvarā ar metafiziku un tās pārvarēšanu saistītas tēmas un atziņas no Nansi “kristietības dekonstrukcijas” projekta, piemēram, viņa redzējumu par prāta paštranscendenci no sevis un sevī, par “transimāntu” metafizikas pārvarēšanu, arī kristietībā, par monoteisma un ateisma dublēšanos un par kristietības “autodekonstrukciju”. Vairāk izvēršīšu iepriekš nedaudz iezīmētās Nansi “ticības” izpratnes analīzi, kuras saprašanai talkā nāks pirms tam apskatīto saistīto tēmu konteksts. Noslēgumā piedāvāšu “vingrinājumu intertekstualitātē” – ieskicēšu ar Nansi “ticības” izpratni rezonējošus motīvus luterismā un Spinozas, Kanta, Vatimo, Deneta, Žižeka, Deridā un Bergsona tekstu fragmentos.

Šis raksts lielākoties atsaucas uz Nansi “kristietības dekonstrukcijas” pirmo sējumu. Otrajā sējumā Nansi piedāvā arī vairāku kristietības pamatdoktrīnu sekulāras interpretācijas – piemēram, radišanas, Trīsvienības, grēka, atklāsmes, inkarnācijas, augšāmcelšanās, pestīšanas. Viena raksta apjomā nevar ietvert visu. Ir iecerēta šo interpretāciju analīze citā rakstā. Pat šis raksts aptver tikai nelielu daļu no tematikas, iešaurinoties uz pamatā metafiziskiem jautājumiem, kas varētu kalpot kā “prolegomeni” nākamajam rakstam par konkrētajām doktrīnām. Nansi idejas šeit izklāstītajā formā varētu vēl tālāk plaši skaidrot un komentēt, bet tas prasītu lielu tekstuālu apjomu ārpus žurnāla raksta limitiem. Lielā mērā saglabātas Nansi izteiksmes formas. Atrast ceļu cauri Nansi domāšanas labirintiem un savirknēt dažas viņa idejas vairāk vai mazāk saistītā, kompaktā un pārskatāmā veidā pats par sevi nav viegls uzdevums. Vai ir bijis vērts? – par to spriest lasītājam.

## **Metafizikas “atiežogšanās” un tās kristīgā izpaušme**

Nansi “ticības” koncepcija attiecas uz prāta robežām, tāpēc tā skatāma kontekstā ar metafizikas pārvarēšanu. Nansi raksturo šo pārvarēšanu kā “atiežogšanos” (*déclousion*),<sup>6</sup> kas nozīmē metafizikas atvēršanos pēc “iežogšanās” filozofijas un reliģijas dubultajā tradīcijā. “Iežogšanās” ir prāta darbība savās robežās, nespējot sasniegt nekā ārpus tām – kas ir metafizikas lauks.

Filozofijas vēsturē tās “iežogšanās” tikusi pastāvīgi “atiežogota”, it īpaši ar Nīči, Heidegeru, Vitgenšteinu, Levinu, Deridā un citiem, atverot filozofijas sistēmu

---

<sup>5</sup> Frīdrihs Vilhelms Nīče, *Par morāles ciltsrakstiem*, tulk. J. Krūmiņš (Rīga: AGB, 2005), III, 27. §, 235–237.

<sup>6</sup> Nansi neoloģisms, kas burtiski nozīmē to, ka vienlaicīgi sāk atvērties kaut kas, kas aizveras.

transcendentai ārpusē no iekšpuses, izmantojot tanī jau esošus resursus. Metafizika vienmēr “atiežogo” no sevis skaidri pamatotas pasaules klātbūtni un drošticamību, arvien un no jauna pasniedzot *epekeina tēs ousias*,<sup>7</sup> briedinot sevī savu racionālo pamatu pārplūšanu pāri malām, nekad nezaudējot “šo trauslo arku, kas mūs savieno ar nepieejamo” (D, 17).<sup>8</sup> Nansī pieskaita arī sevi šai pieejai, saglabājot šo “trauslo arku”.

“Iežogšanās” notiek arī kristietībā, kur situāciju saasina augstākās, arhi-klātesošās un iedarbīgās būtnes konstruēšana (D, 16). Bet kristietība vienmēr īstenojusi arī “atiežogšanos”, apzinoties *alogon*<sup>9</sup> kā *logosa* nepieciešamu dimensiju. Nansī gan interpretē šo *alogon* pa savam – norādot, ka kristietības “cita pasaule” jeb “cita valstība” nekad nav bijusi kāda otra pasaule vai viņpasaule, bet gan tikai pieņēmums par pasaules “citu”, kas ir “cits” jebkādi pasaulei (D, 21). Šo ideju izsaka kristīgais priekšraksts dzīvot šajā pasaulē tā, it kā tu nebūtu no tās, it kā tu būtu ārpus tās – tādā nozīmē, ka šīs “ārpusē” nemaz nav, ka tā nav saprotama kā esoša (D, 21).

Nansī arī saskata kristīgās metafizikas dubulto kustību – nostiprināšanos un pašpārvarēšanos – Anselma (1033–1109) klasiskajā darbā *Proslogion*, kur šī metafizika pārvar pati savu onto/teoloģisko<sup>10</sup> formulu *quo majus cogitari nequit*<sup>11</sup> ar formulu *majus quam cogitari possit*.<sup>12</sup> Domāšana var domāt ne tikai esamības maksimumu, bet arī to, ka ir kaut kas, kas pārsniedz tās domāšanas spēju. Otrā formula nozīmē to, ka domāšana var domāt to, kas pārsniedz pašu domāšanu (D, 22). Šāda domāšana virza prātu uz tā beznosacījuma stāvokli, un tas notiek pašu to alku bezgalībā, caur kurām cilvēks ir bezgalīgi iežogots prātā. Šādā nozīmē Anselms ir arī modernās “atiežogšanās” domāšanas priekšgājējs. Nansī nosprauž šīs domāšanas mērauklu ar jautājumu, uz kuru var tikai atbildēt ar “jā” vai “nē”: vai mēs esam spējīgi aptvert imperatīvu, kas virza domāšanu ārpus sevis, nejaucot to nedz ar ideālu konstrukcijām, nedz ar fantasmagoriju jūkli? (D, 23)

---

7 Grieķu val. – tas, kas ir ārpus jeb aiz esamības, esences (sākotnēji attiecināts uz Labā ideju Platona domāšanā).

8 Šeit Nansī izmanto Kloda Levī-Strosa frāzi.

9 Kaut ko, kas ir ārpus logosa racionalitātes.

10 “Ontoteoloģija” ir sākotnēji Kanta ieviests termins, ko vēlāk konceptuāli attīsta Heidegers, raksturojot ar to metafiziku kā balstītu uz diviem pamatiem – ontoloģiskā (esošo entītijū esamības pamats) un teoloģiskā (esošais kā sevi pamatojošs pamats augstākās būtnes formā). Mūsdienā teoloģijā ar terminu “ontoteoloģija” mēdz nievājoši apzīmēt metafizikā balstītu teoloģiju. Šī apzīmēšana notiek no tādas teoloģiskas perspektīvas, kurā metafizika ir domājami pārvarēta ar dzīvai, praktiskai ticībai tuvāku pieeju.

11 Dievs kā tāds, par ko neko lielāku nevar iedomāties.

12 Dievs kā lielāks par to, ko var iedomāties.

## Mono/teisms un a/teisms

Nansī “kristietības dekonstrukcijas” svarīgs solis ir kristietības un ateisma sapludināšana. Nansī iezīmē mono/teisma ģeoneoloģiju, atklājot tanī netieši ietvertas ateistiskas

premisas. Šeit pietiks pateikt, ka, pēc Nansī domām, grieķu ateisma (demitoloģizācijas rezultātā) un jūdu monoteisma savienošanās noved pie kristīgās “onto-(a)-teoloģijas”, kuras rezultāts ir “vienlaicīga visu dievišķo klātbūtņu un spēku izzušana un tāda principa iedibināšana, kurā no ‘dievišķā’ vairs nepaliek nekas cits kā tikai vārds – vārds, kam atņemts ne tikai jebkāds personiskums, bet pat paša šī vārda izteikšanas iespējamība” (D, 35). Vārds “Dievs” šajā shēmā izsaka tikai mono/teisma Dieva unitotalitātes jeb vienkopuma tautoloģiju (D, 36).

Mono/teisms tādējādi kļūst par ateisma iespējamības priekšnosacījumu. Mono/teisma vienība (“mono”) nav pretnostatījums politeisma daudzējādībai. Drīzāk tā pārveido dievību no klātesošas varas vai personas par principu, kas pēc definīcijas vienmēr ir prom, atkāpies esamības dzīlēs (D, 36). Mono/teisms patiesībā kļūst par “absenteismu” (D, 32), kurā “dievišķā vienotība korelē ar tādu klātbūtni, kas vairs nevar būt dota šajā pasaulē,<sup>13</sup> bet tikai viņpus tai” (D, 51). Dievišķais mono/teismā kļūst par allaž promisesošu principu, *Deus absconditum*, kas ievēl “vienā” visu savu “nūmenu”<sup>14</sup>, ar vienlaicīgu tendenci izšķīdināt pašu tā “nomenu”<sup>15</sup> – “dievs”, kas patiesībā nekad nav bijis dievišķs vārds (D, 36). Šī ir ateisma un teisma (tāpēc abi kopā – a/teisms) kopīgā premisa.

A/teistiskās premisas vienotība un Dieva vienība gan balstīja viena otru, gan pretojās viena otrai duālā un vardarbīgā kustībā. No vienas puses, Dieva vienība ļāvās uzsūkties a/teistiskās premisas vienotībā. Rezultātā kristietība transformējās humānismā, ateismā un nihilismā. No otras puses, Dieva vienība pretojās a/teistiskajai premisai, cenšoties atdalīt “filozofu un prātnieku Dievu” no “ticības Dieva”. Šis pretstats mājo paša a/teisma sirdī, kur a/teistiskās premisas princips pats sabrūk, tanī pašā laikā signalizējot par iespēju, pat prasību un aicinājumu pēc pilnīgi citas “anarhiskas konfigurācijas”, ko pārstāv šī a/teistiskās metafizikas pārvarēšana ar ticību (sk. D, 39).

Tādējādi zūd iemesls teisma un ateisma pretstatīšanai, saredzot pēdējo kā pirmā noliegumu. Teisms un ateisms ir piederīgi viens otram, kamēr vien a/teistiskā premisa tiek apstiprināta vai korelatīvi noliegta. Turklāt jāievēro, cik lielā mērā noliegums saglabā sevī noliegto. Ateisms noliedz dievišķo principu tādas eksistences veidā, kas ir atšķirīgs no visas eksistējošo lietu pasaules, kuras pirmcēlonis un galamērķis tas būtu. “Līdz ar to ateisms kā principu postulē vai nu to, ka cēlonis un mērķis pieder citai, imanentai kārtībai, vai arī to, ka šie koncepti nav jāiesaista spēlē.” (D, 29f)

13 Jo pretējā gadījumā tiktu radīts elks.

14 Latīņu val. *numen* – dievišķā klātbūtne, spēks.

15 Latīņu val. *nomen* – vārds, apzīmējums.

Pirmajā gadījumā ateistiskā imanence – matērija, dzīvība, vēsture, sabiedrība utt. – neko nemaina nedz cēloņa un mērķa ideālajā, nedz praktiskajā statusā, jo ideālā statusa gadījumā to principi var kļūt tikpat ierobežojoši vai koercitīvi, kā kādas “dievišķās gribas” vai “pestīšanas kārtības” principi, kurus tie aizstāj, bet praktiskā statusa gadījumā notiek tas pats, kas teismā, t. i., sabiedriskā un kultūras kārtība tiek apdraudēta vai atstāta trūkumā, kā sociālisma un kapitālisma gadījumā (D, 30). Pēdējā gadījumā, kad cēloņi un mērķi tiek izslēgti no spēles, kā, piemēram, globālajā tehnoloģijā, kas izriet no realitātes fizikālās izpratnes, rezultātā tiek iegūta tautoloģiska teleoloģija, kas vairs nav vērsta uz Dievu, bet gan uz pasauli (D, 30f).

Nansī pats dod priekšroku a/teistiskai domāšanai. Tas nevar būt vienkāršs ateisms savās iepriekšējās izpausmēs. Nansī vērtējumā ateistiskā domāšana līdz šim bijusi noliedzīga, negatīva, defektīva, nihilistiska. Tā tikai norādījusi “uz sevis pašas *nihil* atkārtotšanu”, izspēlējot to ap “tukšuma”, “absences”, “posta”, “aporijas” un citu jēdzienu robežām (D, 32f). Pretēji tam Nansī piedāvātais jaunais a/teisms prasa tā “tautoloģijas efektīvas pārveidošanas nepieciešamību” – līdz pat heteroloģijas nepieciešamībai (D, 34). A/teistiskā premisa ir jāsaglabā, bet “jāatiežogo”, bezgalīgi atbrīvojot sevi ar sevi vai no sevis – heterogēni jebkādi tautoloģijai, atkāpjoties heteroloģijā (D, 38).

Paliek atklāts jautājums – kā šo monoteisma un ateisma dubultošanu saistīt ar heterogēnēzi? Vai mēs varam būt droši, ka monoteisms ir nekas cits kā “ateisma vājā un klerikālā puse?” (D, 38) Tomēr, atstājot šo jautājumu uz brīdi neatbildētu, Nansī šeit nāk klajā ar ambiciozu, pat kvazipravietisku izteikumu: “Ir pienācis laiks saprast mūsu pašu vēsturi citādi, nekā tā līdz šim ir gribējusi sevi saprast, būdama pakļauta savam pašas principam.” (D, 38)

Kā raksturot Nansī alternatīvo a/teistisko domāšanu? Programmatisku atbildi viņš ieskicē jau “kristietības dekonstrukcijas” tekstu krājuma sākuma rindkopā:

*Nav runa par reliģijas atdzīvināšanu, pat ne tās, kuru Kants vēlējās paturēt “tīrā prāta robežās”. Bet runa ir par tīrā prāta atvēršanu neierobežotībai, kas veido tā patiesību.*

*Nav runa par prāta nepilnības aizlāpīšanu, bet gan par tā atbrīvošanu bez ierobežojuma – kad visi pamatojumi ir šādi atjaunoti, tad atliek parādīt, kas paliek aiz šīs atjaunošanas.<sup>16</sup>*

---

16 *Il ne s'agit pas de pallier une déficience de la raison, mais de la libérer sans réserve: une fois toutes raisons rendues, indiquer ce qui reste au-delà de la restitution.* Paskaidrojums/interpretācija citiem vārdiem: kad prāts, pretstatā aizlāpīšanai, ir neierobežoti atbrīvots un tādējādi tā racionālās spējas, pamatojošie principi atjaunoti, tad atliek parādīt to, kas sniedzas ārpus prāta, to, kas pārsniedz racionālo atjaunošanu, jau ieejot metafizikas sfērā.

*Nav runa par debesu pārkrāsošanu vai to pārkārtošanu – runa ir par tumšās, ciētās un kosmosā nomaldījušās Zemes atvēršanu. (D, 9)*

Šī citāta pirmās divas rindkopas norāda uz prāta neierobežotību, pie kā atgriezīšos sadaļā par Nansī “ticības” izpratni. Pēdējais teikums, manuprāt, norāda uz atslēgu Nansī domāšanai, kurai pievērsīšos nākamajā raksta sadaļā.

### **Kristietības dekonstrukcija uz pasaules “transimanenci”**

Lasot frāzi “kristietības dekonstrukcija” un nezinot Nansī projekta specifiku, tūlīt prātā var ienākt divas lietas: ka tā var nozīmēt vai nu kristietības struktūras pilnīgu nojaukšanu, sagraušanu, vai arī tās atjaunošanu pēc nojaukšanas, kas būtu dekonstrukcija šī vārda īstajā etimoloģiskajā nozīmē – būvēšana no jauna pēc nojaukšanas. Tomēr Nansī allaž uzsver, ka šī dekonstrukcija nav kristietības noliegums vai iznīcināšana, nedz arī atdzīvināšana, aizstāvība vai rekonstrukcija, nedz arī atgriešanās pie tās. Šādi centieni tikai pasliktinātu kristietības jau tā kritisko stāvokli un ir pilnīgi neadekvāti. Tie neko nesasniedz, jo kristietība pati vienmēr bijusi un ir vienlaicīgi gan autodekonstrukcijas, gan pašpārvarēšanas stāvoklī. Pati kristietība liecina, ka monoteisms sevī dod patvērumu bezdievīgas pasaules principam (D, 55).

Kristīgās doktrīnas darbojas autodekonstruktīvi. Piemēram, *creatio ex nihilo*, ciktāl tā nav saistīta ar jebkādu izveidi vai izgatavošanu, ietver dubultmotīvu, proti, “nepieciešamības trūkumu un dotā eksistenci bez iemesla, bez pamata, bez tā dotības principa” (D, 39). Savukārt *kenosis*<sup>17</sup> doktrīna ietver domu par Dieva pašatsvešināšanos, pašateizēšanos un pašateoloģizēšanos (D, 127), viņa transcendences izkļiedēšanos pasaules imanencē un humānistiskā cilvēka “dievišķošanā”.

Vēl jo vairāk, Nansī domā, ka pati dekonstrukcija radusies pēc kristietības labākajiem paraugiem. Kristietība nes sevī visus dekonstrukcijas resursus, par ko liecina demitoloģizācija, ateisma dialektika un citi procesi. Kristietība vienmēr pārvar sevi ar sevis pašas pašpārvarēšanos, izmētājot “Dieva” tukšo vārdu daudzos Rietumu pasaules sekulārajos diskursos, gala rezultātā novedot pie “poliateisma”.<sup>18</sup> Šis Nansī kristietības autodekonstrukcijas vērojums nav pilnīgi jauns. Kā minēju iepriekš, jau Nīče savā laikā norādījis

---

17 Dieva “iztukšošanās” inkarnējoties.

18 Šo neoloģismu Nansī izmanto tekstā “Des lieux divins”, Hélène Ackermans, éditeur, *Qu'est-ce que Dieu?* (Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1985).

uz elementiem kristietībā, kas par to liecina. Nansī proponētajai autodekonstrukcijai analogisks ir arī Deridā tropš “autoimunitāte” (pie tā vēl atgriezīšos vēlāk).<sup>19</sup>

Ja, kā Nansī domā, dekonstrukcija kā tāda pēc būtības ir kristīga (D, 217) vai pat iespējama tikai kristietībā (D, 215f), bet kristietība savukārt caurauž visu Rietumu pasaules domāšanu tādā mērā, ka to nav iespējams pārvarēt “tīrā veidā” no ārpuses, bet tikai no iekšienes, tad iznāk, ka Nansī pats darbojas no kristietības iekšienes.

Metodoloģiski kristietības dekonstrukcija ir izjaukšanas darbība, koncentrējoties uz tās izcelsmi un nozīmi, kas nepieder kristietībai, bet padara to iespējamu kā matricu,<sup>20</sup> kas ļauj struktūrai darboties (D, 217). Nansī domā, ka no kristietības attīstības apzināšanas var izvilkt tos apstākļus, kas mūs izveidojuši: “[N]o dzīlēm, kas ir dziļākas nekā reliģiskais kā tāds (*la chose religieuse*), izvilkt to, kam reliģija izrādās bijusi vien forma un pārpratums.” (A, 40) Dekonstrukcija meklē kristietības pirmavotus, kas ir dziļāki nekā kristietība pati, kas pieder tās “viņpusei” un ir joprojām atklājami, kaut arī līdz mūsdienām kristietība kļuvusi globalizēta un ateizēta (D, 208, 51). Tādējādi kristietības dekonstrukcija dodas atpakaļ vai virzās uz priekšu “pie tāda resursa, kas varētu vienlaikus veidot gan apslēpto izcelsmi, gan netveramo nākotni pasaulei, kas sevi dēvē par ‘modernu’” (D, 54). “Moderna” taču “nozīmē pasauli, kas vienmēr gaida savu pasaules patiesību, pasauli, kuras pašas jēga nav dota, nav pieejama, ir plānā vai solījumā un varbūt pat viņpus tai [...]” (D, 54).<sup>21</sup> Šādā “modernā” pasaulē, kuras nozīme tiek dota nedodot (kas vēl ne un savā ziņā nekad nav dota), pati “jēga” met izaicinājumu jebkādai saņemtai un saņemamai jēgai (D, 54). Šādā nozīmē Nansī ir “modernā” laika domātājs. Tādējādi šis “resurss”, kas aizpilda dekonstrukcijas “tukšo matricu”, šī kristietības “dziļā, nereliģiskā un neticīgā”<sup>22</sup> struktūra, kas vēl atklājama, nav nekas cits kā “pasaules jēga”.

No Nansī skatpunkta kristietības dekonstrukcija norāda uz “domāšanas virzienu, bez kura turpmāk nav iespējams nopietni apsvērt pasaules jēgas jautājumu, kādu to Rietumi mums atstājuši mantojumā – vai drīzāk pamestībā”<sup>23</sup> (D, 39). Šis virziens nenozīmē

---

19 No medicīnas aizņemts termins. Pēc definīcijas autoimunitāte ir stāvoklis, kad organisms kvazi-suicidālā veidā vērsas pats pret savu aizsardzību. Izmantošanu filozofijā sk., piemēram, Jacques Derrida, *Foi et savoir : Les deux sources de la «religion» aux limites de la seule raison* (Paris: Seuil, 2001); Jacques Derrida, “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides,” transl. P.-A. Brault and M. Naas, in *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. Giovanna Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 85–136.

20 Matrica šeit ir mans ekvivalents Nansī *une case vide* – tukša, neaizpildīta šūna.

21 Tīri etimoloģiski “moderns” nozīmē tagadējs (no lat. *modo*), bet tagadējs ir allaž jauns tagad.

22 Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: essai sur la levée du corps* (Paris: Bayard, 2013), 9f.

23 *Déshérence* – juridiski tas būtu “bezmantinieku īpašums”, šeit drīzāk domāts tēlaini.

*novest līdz piepildījumam jaunu dievišķu valstību nedz šajā, nedz citā pasaulē. Tāpat tas nenozīmē atgūt to mītiskajai pasaulei raksturīgo imanento vienotību, kas ir sabrukusi pasaules rietumnieciskošanās-monoteizācijas gaitā. Drīzāk tas nozīmē domāt “pasaules-jēgu” (sens-de-monde) pasaulē, kas ir nošķirta pati no savas pasauliskās esības (être-monde), akosmiskā un ateoloģiskā pasaulē, un kas tomēr joprojām kaut kādā ziņā ir “pasaule”, joprojām mūsu un visu esošo būtņu kopuma pasaule, tādējādi joprojām iespējamās jēgas kopums – saprotot, ka šī iespējamība pati par sevi vienmēr var būt arī neiespējama. (D, 60)*

Vai arī, kā Nansī skaidro jau savā 1993. gada grāmatā “Pasaules jēga”, “tiklīdz pasaules ārpusē šķietamība ir izklīdēta, jēgas nevieta (*le hors-lieu*) atveras pasaules iekšpusē”.<sup>24</sup> Jēga piemīt pašas pasaules struktūrai, kas no iekšpuses izvēršas kā tās imanences transcendence, ko Nansī izsaka ar neoloģismu “transimenance” (SM, 91). Tā ir pašas pasaules imanenta transcendence, transcendence imanences robežās, kas pavisam vienkārši ir “pasaules eksistence un atsegšanās” (SM, 91).

Jēga rodas atvērumā šajā pasaulē, kurš vērsts uz tādu ārpusi, kas nav cita pasaule, bet gan atlikums pasaules iekšienē; jēga rodas “attiecībās starp visām esošajām būtņēm, kas veido šo pasauli, kuras pašas ir šī pasaule un kurām vairs nav nekā cita kā vien pati pasaule, jo vairs nepastāv nekāda Ārienes vara” (A, 77). “Sausais atlikums” ir tāds, “ka pasaules jēga var būt šī pati pasaule kā eksistences vieta” (SM, 94).

Ko šī atziņa nozīmē a/teistiskajai premisai? To, ka pasaule ir bez Dieva, bet ne tāpēc, ka nebūtu Dieva. Drīzāk Dieva nav tāpēc, ka ir pasaule, kas pie tam nav nedz pabeigts darbs, nedz darbība, bet gan ir “irības (*il y a*)<sup>25</sup> telpa, tās izkārtojums bez sejas” (SM, 236). Dieva nav tāpēc, ka – kā to arī apliecinātu ikviena teoloģija, kas negrib būt ontoteoloģija – Dievs nepieder pie irības. “‘Dievs’ bija vārds pasaules pārveidošanai par pabeigtu darbu. ‘Cilvēkdievs’ bija vārds tās pārveidošanai par darbību. Tālāk jau ‘pasaule’ ir vārds tam, kas nedz darbojas, nedz uz ko iedarbojas – irības jēgai.” (SM, 236) Tomēr šis atlikums nav pavisam “sauss”. Viss uz ārpusi projicētais plūst arī atpakaļ pasaulē, “un tieši šis atvilnis atver pasaulē ‘jēgas’ pārrāvumu, kas nu kļūst neatrisināts, mīklains, *mistisks*” (A, 77). Šī pasaules atvēršanās ir galvenā un varbūt pat vienīgā mistērija, kas ietver visas pārējās (A, 70).

---

24 Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde* (Paris: Galilée, 1993), 91. Turpmāk iekavās tekstā SM.

25 Franču valodas ekvivalents angļu valodas *there is*, vācu valodas *es gibt* u. tml. Šo gramatisko formu kā ontoloģisku esamības dotuma (*es gibt*) izteiksmi sāka interpretēt Heidegers.

## Ticība – visniecīgākais domas pieskāriens nekam

Runājot par ticību (*foi*),<sup>26</sup> vispirms tā jāatšķir no ticēšanas (*croyance*).<sup>27</sup> Pēdējā nav saistāma ar pirmo. Ticēšana var būt profāna, attiecas uz skaidri zināmām lietām, piemīt visiem cilvēkiem. Arī zinātniekiem un filozofiem ir lietas, kurām viņi tic savā jomā (D, 24). Ticība turpretī nav hipotētiskas, nepamatojamas vai subjektīvas zināšanas vājš analogs (D, 40, 78). Ticība ir paļāvība uz to (arī viņu, viņiem), par ko man ir neiespējami iegūt zināšanu, kas varētu dot pārliecību un garantiju (A, 90). Reliģiskā ticība “ir uzticēšanās absencei un šīs uzticēšanās pārliecība bez nekādas garantijas” (D, 56). Tā ir subjekta pārliecība attieksmē pret Dievu, kas nav klātesošs (D, 221). Monoteismā ticība ir paļaušanās uz Dievu, kas nav zināms, izzināms vai piesavināms jebkādā formā, vai tas būtu “kungs”, “ķēniņš”, “tiesnesis” vai galu galā vienkārši “Dievs” (A, 91).

Citiem vārdiem, “*ticība ir pašpietiekama uzticēšanās virzībai bez cita [..], bez objekta korelāta vai bez jebkāda cita jēgas piepildījuma, kā vien pašas virzības*” (D, 221). Fenomenoloģiskā nozīmē tā ir tīra intencionalitāte.<sup>28</sup> Ticība, pretstatā ticēšanai, nav argumentatīva, bet ir performatīva; tā ir darbība, akts (D, 79). Šādu ticības darbībā izpratni pauž arī kristīgā formula *fides qua creditur* (ticība, ar kādu tic – kā akts, norise) iepretī formulai *fides quae creditur* (ticība, kurai tic – kā ticēšanas saturs, Dieva Vārda jēga) (D, 222). Pirmajā formulā jēgu aktualizē pats īstais ticības akts kā otrās formulas entelehija<sup>29</sup> (D, 222).

Ticība, būdama bezgalīgas, nepiesavināmas jēgas esība-darbībā (*l'être-en-acte*),<sup>30</sup> “pakāpeniski – kā uzticēšanās – kļūst par uzticēšanos nekam, uzticēšanos nevienam, *uzticēšanos pašai uzticībai*” (D, 223). Rezultāts ir mūsu tīras uzticēšanās kultūra. Mēs kļūstam par “pārliecinātiem ticīgajiem”, un ne tikai pienākuma vadīti, bet arī aiz vēlmes būt uzticīgiem (D, 223). Bet jautājums ir: mēs esam kļuvuši par uz/ticīgajiem kam? Šeit atbilde ir – jēgai; esam uz/ticīgie “nekam citam kā pašam uzticēšanās žestam” (D, 223).

26 Fr. val. – ticība kā uzticēšanās, paļaušanās; arī reliģiskā nozīmē – kā ticība Dievam, piemēram.

27 Fr. val. – pārliecība par kādas atziņas, tēzes, mācības, viedokļa u. tml. patiesumu, tās pieņemšana; arī reliģisku dogmu un doktrīnu pieņemšana.

28 Fenomenoloģijā intencionalitāte nozīmē subjekta apziņas nemitīgu vērstību uz kaut ko, apziņa vienmēr ir kaut kā (objektu, pieredžu, nozīmju utt.) apziņa. Subjektam pasaule un tās nozīme tādējādi ir dotas vienlaicīgi. Tīra intencionalitāte ir neatkarīga no jebkāda empīriskā satura, tā ir pati apziņas vērstības fenomenoloģiskā uzbūve, abstrahēti no jebkuras pieredzes.

29 Aristoteļa termins, kas nozīmē potenciāla piepildījumu.

30 Entelehijas nozīmē.

Ticība šādā izpratnē jāatšķir arī no fideisma<sup>31</sup> *credo quia absurdum est*<sup>32</sup> pieejas. Ticība šeit nenozīmē nodošanos bez pierādījuma, lēcieni aiz pierādījuma. Nansi invertē izplatīto “ticības” un “ticēšanas” atšķirības izpratni, saskaņā ar kuru ticība, atšķirībā no ticēšanas, ir iracionāla, nepamatojas pierādījumos. Viņš domā, ka tā nav nepārbaudāma, nav pieņemta padevībā, nevis ar prāta starpniecību (D, 40). Gluži pretēji – ticība ir prāta akts, kurā prāts attiecina sevi uz to, kas pašā prātā pārsniedz prātu bezgalīgi (D, 40).

Interesanti, ka šādā nozīmē “ateists, kas stingri noliedz jebkādu mierinošu vai pestījošu garantiju, ir paradoksāli vai dīvainā kārtā tuvāk ticībai nekā ‘ticīgais’” (D, 36). Šī atziņa nav pārsteidzoša, ņemot vērā iepriekš aprakstīto Nansi teoriju par teisma-ateisma korelāciju. Tādējādi Nansi saredz ateismu kā “piepildītu/īstenotu kristietību (*le christianisme réalisé*)” (D, 56). Un arī otrādi – “ticība stāv tieši uz konsekventa ateisma sliekšņa [...], atbrīvojoties no ticēšanas principam un principātam<sup>33</sup> kopumā” (D, 40).

Tā ir robeža, kuru jau apzinājās Kants – prāta nespēju apmierināt pašam savu vajadzību.<sup>34</sup> Prāts nav pietiekams iemesls<sup>35</sup> pašam sev. Tas pamato sevi tikai atziņā par savu nepietiekamību. Pie tam ar to prāts atzīst nevis trūkumu vai vainu, ko varētu izlabot cits; drīzāk jau pati pietiekamības un/vai trūkuma loģika šajā gadījumā tam neder (D, 40f). Tādēļ Kants var turpināt attīstīt praktisko, morālo ticību.

Tanī pašā laikā ar Kanta sentenci “atcelt zināšanu, lai atbrīvotu vietu ticībai”<sup>36</sup> tīrā prāta sevis pašā kritika “beznosacījuma kārtā pieprasa atvērumu un pa-cēlumu (*exhaussement*) pašā prāta ietvaros” (D, 44). Un te vairs nav runa par reliģisko ticēšanu, “reliģiju”, bet gan par ticību “kā prāta uzticēšanās zīmi tam, kas *pašā prātā*<sup>37</sup> pārsniedz tā fantāziju par spēju pamatot sevi, tāpat kā pasauli un cilvēku” (D, 44f). Ar šo Kanta interpretāciju Nansi izņem ticību no reliģijas sfēras.

Pēc tam, kad noraidīts ārpus prāta esošs pamatojošs princips, ticība drīzāk paliek kā “prāta cieša uzticēšanās savai pašā ateoloģijai<sup>38</sup>” (D, 41). Ateoloģiskajā perspektīvā

---

31 “Ticībisms” (no lat. *fides* – ‘ticība’) – uzskats, ka ticība ir neatkarīga no tā, ko var racionāli demonstrēt ar prātu.

32 “Ticu, jo tas ir absurds.” Tertuliāna (para)frāze (Tertuliāns bija fideists).

33 Šeit lietotais vārds ir *principat* – tā sākotnējā nozīme ir vēsturiska un nozīmē imperatora varu (lat. *principatus*). Šajā kontekstā termins saprotams metaforiski un arī ar filozofisku nozīmi – kā atbrīvošanās no ticēšanas ne tikai kādam noteiktam principam, bet arī jebkādam augstākajam valdošajam pirmprincipam, kas nosaka visu realitāti.

34 Nansi atsaucas uz Kanta *Briefwechsel* (Hambourg: Meiner, 1972), 553.

35 Pietiekamā iemesla princips, kas nozīmē, ka visam ir savs iemesls, cēlonis.

36 “Tīrā prāta kritikas” priekšvārdā.

37 Burtiski – no sevis pašā (*d'elle-même*).

38 “Ateoloģija” ir Žorža Bataja (*Georges Bataille*) termins, apzīmējot ateismu, kas vairs nedarbojas pēc ateisma-teisma dialektikas vai invertētā teisma shēmas. Tāds ir arī Nansi uzskats.

vārds “Dievs” norāda ne tikai uz principa sabrukumu, bet arī uz “‘kaut ko’, uz ‘kādu’ vai pat uz ‘neko’ (varbūt to pašu *nihil ex quo*..), kam ticība pati ir dzimšanas vieta vai radošais notikums” (D, 41). Tā ir doma, kas ir pilnīgi sveša gan teismam, gan ateismam (a/teismam) – ka “‘Dievs’ varētu būt auglis tai ticībai, kas pati tanī pašā laikā balstās tikai uz šī ‘Dieva’ žēlastību” (D, 41). Turklāt ar to “Dievs” tiek atbrīvots no nepieciešamības un pienākuma. Tāpatība gan atver, gan izceļ ārpus sevis šo citādības domu, kas pašu tāpatību pārsniedz bezgalīgi, tomēr nekādā veidā nebūdama tās princips (D, 41). Rezultātā tāpatība pārvēršas “patiesi bezgalīgā citādībā, tāpēc nepiesavināmā, nepriekšrakstāmā un an-arhiskā” – turklāt atstājot atvērtu jautājumu par to, vai “Dievs” vispār var būt piemērots vārds šīs prāta citādības apzīmēšanai (D, 42).

Pateicoties savai autodekonstruktīvajai nenoteiktībai, kristietības absolūtisms ir tikai bezgalīgi atvēries pats sevī un tādējādi nekad nav pārstājis ierosināt nihilismu, kas novedis pie “Dieva nāves”. Taču Nansī vairāk nodarbina cits jautājums:

*Kas ir atvērumš, kas nepazustu pats savā tukšumā? Kas ir bezgalīga jēga, kurai tomēr ir jēga, tukša patiesība, kurai tomēr ir patiesības svars? Kā no jauna iezīmēt norobežotu atvērumu, figūru, kas tomēr nebūtu figurāls jēgas tvērums (kas nebūtu Dievs)?* (D, 226)

Kā redzējām iepriekšējā sadaļā, tai drīzāk ir jābūt pasaules jēgai. Kā to domāt? – Domājot robežu, kas ne tikai nostiprina pasaules irības (*il y a*) jēgu, atgriežot to pie sevis pašas, bet arī iezīmē tās atvēršanos citam – jēgai, ko “nekāda reliģija, nekāda ticēšana un arī nekāda zināšana, un, protams, nekāda kalpība, kā arī nekāda askēze nespēj piesātināt vai nodrošināt, ko nekāda baznīca nevar apvienot un svētīt” (D, 226).

Kā šī vīzija būtu īstenojama? “Tam,” kā Nansī secina, “mums neatliek nedz kults, nedz lūgšana, bet gan prasīga un rigoroza, atturīga un tomēr arī priekpilna nodarbošanās ar to, ko mēs saucam par domāšanu.” (D, 226) Tāda ir Nansī “ticība” – “nekā-dības ticība”<sup>39</sup> (D, 89). Tā saskan arī ar atziņu par domāšanu, kas ticībā “sevi uztic tam, kas nāk no citurienes, jo tas ir no nekurienes, no nekā neesošās puses [...]” (D, 104). Tādējādi pati ticība “galu galā nav nekas vairāk kā šīs visniecīgākais, galējais domas pieskāriens nekam” (D, 104).<sup>40</sup>

---

39 *Foi de rien du tout* ir raksta virsraksts krājumā (D). Tā ir vārdu spēle, ko tiešā veidā īsti nav iespējams izteikt latviski.

40 Nansī teksts: [*Cette foi de rien du tout : [...] pensée confiée à ce qui lui vient d'ailleurs car de nulle part, de la part nulle du rien, et ainsi foi qui n'est en somme rien – que cette infime extrême touche de pensée posée sur ce rien.* Par šī fragmenta latviskā tulkojuma variantu pateicība Vitai Timermanei-Moorai.

## Daži jautājumi par Nansī “ticību”

Ko lai saka par Nansī filozofisko “ticību”? Jautājumi paliek. Piemēram, par vārda “ticība” transponēšanu no tā mājvietas reliģiskā diskursā uz tīri intelektuālu kontekstu. Vai nav tā, ka šāda elitāra, abstrakta, intelektuāla “ticība” galu galā izrādās pilnīgi pretēja performatīvajai *fides qua creditur*? Reliģiskā kontekstā *fides intellectualis* parasti tikusi uzskatīta par nepiemērotu.

Saistīts jautājums attiecas uz tādas abstraktas *fides qua creditur* (ticības) ne/iespējamību, kas būtu nodalīta no jebkādas *fides quae creditur* (ticēšanas). Veidojot analogiju no Kanta ievērojamās epistemoloģiskās sentences,<sup>41</sup> varētu jautāt, vai tīri racionāla, abstrakta ticība pašai ticībai bez praktiski uztveramu, paužamu un īstenojamu ticības pārliecību konkrēta satura nebūtu tukša (šai gadījumā nemaz nerunājot par “ticēšanas” aklumu bez “ticības”)? Šeit gan Nansī, iespējams, varētu atbildēt, ka tā tik tiešām ir “tukša”, jo “nekam” pēc definīcijas jābūt arī “tukšam”, vai ne?

Tas ir arī jautājums par ne/iespējamību nošķirt “ticību” no “ticēšanas” paša Nansī domāšanā. Vai nav tā, ka šī “ticība” galu galā kļūst par “ticēšanu” – par ticības pārliecību ar “saturu”, kaut arī šis saturs ir “nekas”?

Šeit jāņem vērā Nansī heidegeriskā izpratne par “neko”, kas nav nihilistiska, bet gan saista “neko” ar pašu pasauli tās nenoteiktībā, tātad ar esamību kā tādu (*Sein*).<sup>42</sup> Ilustrācijai varam palūkoties, kā Nansī diskusijā ar bērniem par ticības jautājumiem “vienkārši” izskaidro, kas ir “nekas”: “Nekas ir kaut kas no tā, kas ir ne-kas [...] Nekas ir fakts, ka ir kaut kas kopumā – mēs visi.”<sup>43</sup> Saskaņā ar Nansī domu gaitu jau citā tekstā, *L'Adoration*, iznāk, ka savulaik Leibnica uzdotais visfundamentālākais metafizikas jautājums “Kāpēc ir kaut kas, bet ne nekass?” ir nepareizi uzdots, “jo tieši *nekas* ir tas, kas ir”<sup>44</sup> (A, 23). Esošais ne vien pavēršas uz bezgalību, bet arī “iznes bezgalībā *nekā realitāti*, kuras atiežogāšanās tas ir” (A, 24). To, ka nekass ir reāls, tekstos slīprakstā uzsvēris pats Nansī.

Gribētos tomēr domāt, ka nekā “realitāte” jeb “irība”, tātad nekā-dība šeit nav domāta burtiski, substanciāli. Ja arī tas aizņem esības pamata atbrīvoto vietu, tad tikai kā atvērums, kurā rasties pasaulei un tās jēgai, kas tālāk “pamatojas” pamata neesamībā, kas tomēr jānosauc kā “esoša”, jo tā tomēr tā darbojas.

41 “Domas bez satura ir tukšas, uztvērumi bez jēdzieniem – akli.”

42 Sk. Heidegera lekciju “Kas ir metafizika?” (*Was ist Metaphysik?*)

43 Jean-Luc Nancy, “In Heaven and On Earth,” in *Noli Me Tangere: On the Raising of the Body*, transl. S. Clift et al. (New York: Fordham University Press, 2008), 93. Franču *Noli me tangere* izdevumā šis teksts nav iekļauts.

44 “[...] précisément *rien* est ce qu'il y a [...]”

## Nansī “ticības” asociācijas citu domātāju idejās – vingrinājums intertekstualitātē

Var teikt, ka Nansī pauž tipiski **luterisku** *sola fide*<sup>45</sup> ticības izpratni, tikai novedot šo principu līdz ekstrēmai robežai, neatstājot nekādu ticības objektu, līdz pat šķietamam nihilismam – atstājot tikai pašu ticības attiecību pret neko, visniecīgāko domas pieskārienu nekam, kas tomēr pretendē nebūt nihilisms, atzīstot nekā-dības bezgalību.

Var teikt, ka Nansī pauž tipiski **spinozisku** ticības izpratni – kā aktīvu *amor Dei intellectualis*,<sup>46</sup> tikai atmetot Dieva pieņēmumu/vārdu, kas ir lieks pasaules imanencei, tādējādi transponējot Spinozas formulu uz *amor mundi intellectualis*. Nansī gadījumā pati pasaule tiek skatīta *sub specie aeternitatis*,<sup>47</sup> tikai pašas pasaules irības (*il y a*) bezgalībā, kas ir “atiežogotas”, imanentas “mūžības veids”.

Šajā kontekstā viegli saprast, kāpēc Nansī uzskata Spinozu par pirmo domātāju, kas vēl pirms viņa tvēris “pasauli” saskaņā ar paša Nansī ierosināto paradigmu, attiecīgi interpretējot Spinozas formulu *deus sive natura*<sup>48</sup> nevis kā vienas un tās pašas lietas apzīmēšanu ar diviem vārdiem, bet gan ar nozīmi, “ka šai pašai lietai *tās ārpusē ir iekšpusē*” (SM, 90).

“Intelektuālās mīlestības” sakarā gan jāpiebilst, ka vēlāk pats Nansī grib ienest domāšanā arī ķermenisko elementu, raksturojot to kā “ķermeņu kustību” un asociējot pat ar seksuālu baudu (*jouissance*) tādu domāšanu, kas mūs savieno ar neizmērojamo, ar absolūtu pašas domāšanas pārsniegumu, ko var saukt arī par esamību, pasauli, jēgu (A, 23).

Kants darbā “Relīģija tīrā prāta robežās” proponē “tīro reliģisko ticību” (*reiner Religionsglaube*), kontrastējot to ar “baznīcticību” (*Kirchenglaube*), nemaz nerunājot par “māņticību” (*Aberglaube*) un merkantilu “rokļaižu” ticību (*fides mercenaria, servilis*).<sup>49</sup> Var teikt, ka Nansī pauž tipiski kantisku racionālas ticības izpratni “tīrā prāta robežās”,

---

45 Luteriskā formula doktrīnai par taisnošanu “vienīgi ticībā” neatkarīgi no labajiem darbiem.

46 Spinozas darba “Ētika” formula “Dieva intelektuālā mīlestība” izsaka filozofa atskārsmi ar tīro prātu, ka esamības kopums ir viens ar Dievu, izraisot svētlaimi, kas arī ir šī mīlestība (līdzīga pārlicība par filozofisko atziņu kā augstāko laimi sastopama jau pie stoiķiem, Platona, Aristoteļa u. c. senajiem domātājiem). Šī intelektuālā “mīlestība” Spinozam ir augstākā reliģiozitātes forma, kas ir filozofu prerogātīva un ko nevar salīdzināt ar vienkāršās tautas piekoptajām (māņ)ticības formām, kā lūgšanas, rituāli utt.

47 “Dieva intelektuālās mīlestības” stāvoklī Spinozam lietas saredzamas no “objektīva” skatpunkta – “mūžības veidā” jeb no mūžības perspektīvas.

48 “Dievs jeb daba” – kas Spinozas panteismā nozīmē Dieva un dabas ekvivalenci.

49 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922).

tikai bez jebkādu regulatīvu ideālu (kā nemirstība un Dievs)<sup>50</sup> postulēšanas, pat bez performatīva *als ob*.<sup>51</sup>

Nansī “ticības” izpratne var attāli rezonēt ar **Džanni Vatimo** (*Gianni Vattimo*) izpratni par ticību pēc tradicionāli saprastas kristietības norieta, kuru izsaka viņa grāmatas virsraksts “Ticēt ticībai. Vai iespējams būt kristiešiem, neskatoties uz Baznīcu?”<sup>52</sup>. Sekularizācijai arī Vatimo izpratnē ir sakrāls pirmsākums, no kura esam distancējušies, bet kurš tomēr paliek aktīvs pat savā “sabrukušajā”, sagrozītajā versijā, kas reducēta līdz tīri pasaulīgiem jēdzieniem.<sup>53</sup> Arī Vatimo saredz *kenosis* koncepcijā centrālo sekularizācijas paradigmu. Kaut arī mūsdienās vairs nav iespējams naivi tiešā veidā ticēt kādām dogmām, tomēr kristīgā tradīcija pievelk un mudina piemērot tās “kultūras atmiņu”, kas joprojām nosaka Rietumu pasaules vērtības – kā brīvību, vienlīdzību, līdzietību, nevardarbību u. c. Zīmīga ir Vatimo atbilde kādā sarunā, kad kafējnīcā priesteris viņam jautā, vai viņš vēl tic Dievam: “Ticu, ka ticu.”<sup>54</sup> No turienes arī grāmatas virsraksts. Iespējams, ka nekļūdīšos, saprazdams to tā, ka ticības Dievam vietā paliek iespēja ticēt pašai ticībai (*credere di credere*). Nansī arī atsaucas uz Vatimo dialogam līdzīgu dialogu literatūrā, kuru varētu saprast kā “ticību ticībai”:

*TEMPLS: Nensij, Vai debesu valstība ir?*

*NENSIJA: Nezinu. Es tic’.*

*TEMPLS: Ko tu tici?*

*NENSIJA: Nezinu. Bet es tic.’<sup>55</sup> (A, 91)*

Ticības ticībai izpratni, kas Vatimo gadījumā ir neviennozīmīga, jo viņš negrib līdz galam pamest kristietību, daudz skaidrāk un tuvāk Nansī izpratnei piedāvā amerikāņu zinātnes filozofs un pētnieks kognitīvās zinātnes jomā **Daniels Denets** (*Daniel Dennett*)

---

50 “Tīrā prāta kritikā” sagraujot metafizisku (dvēseles, pasaules cēloņa un Dieva) zināšanu, “Praktiskā prāta kritikā” Kants tomēr atzīst par vajadzīgu postulēt (postulēšana nenozīmē atzīšanu realitātē) nemirstības un Dieva idejas morālā likuma pamatošanai.

51 Sk. iepriekšējo piezīmi. Saskaņā ar Kantu praktiskā prāta (t. i., morāles) sfērā atbilstīgi ir rīkoties tā, it kā (*als ob*) praktiskā prāta “postulāti” būtu patiesi, t. i., it kā morālais likums būtu Dieva dots u. tml. Līdz ar to Kantam reliģiskā ticība izriet no morāles, nevis otrādi.

52 Gianni Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* (Milan: Garzanti Libri, 1998). Vatimo gan no Nansī atšķirsies ar pārinterpretētas kristietības atklāšanu no jauna, ar atgriešanos pie transformētas kristietības.

53 Vattimo, *Credere di credere*, nodaļa “Atgriešanās” (*Ritorno*) (elektroniskā izdevumā nav lappušu numerācijas).

54 *Risposi che credevo di credere*. Vattimo, *Credere di credere*, nodaļa “Ticības saturs” (*I contenuti della fede*).

55 William Faulkner, *Requiem for a Nun* (New York: Random House, 1951), 281.

darbā “Noņemt lāstu: reliģija kā dabisks fenomens”, kurā ir vesela nodaļa ar virsrakstu “Ticība ticībai”.<sup>56</sup> Kaut arī Deneta ticības ticībai ir “substanciālāks” saturs nekā Nansī “nekā-dības” ticībai, tomēr saskatāmas arī paralēles.

Ko Denetam nozīmē ticība ticībai, un ar ko tā atšķiras no pašas dievticības? To saprotu apmēram šādi. Ticība Dievam ir pirmā līmeņa pārliecība par reāli eksistējošu, visvarenu un pilnīgi labu dievišķu būtni. Ticība ticībai savukārt ir otrā līmeņa, pakārtota pārliecība par pirmā līmeņa pārliecības labumu, derīgumu, vēlamību, tās nozīmi morāles, sabiedriskās stabilitātes, cilvēka psiholoģiskās labbūtības uzturēšanā utt. Ticība ticībai tādējādi ir vienlīdz svarīga ar ticību demokrātijai, likuma kārtībai, brīvajai gribai utt. (BS, 200f, 245). Ticība ticībai nav tikai reliģiskās ticības prerogatīva. Tā ir ticība ticībai kaut kā svarīgumam; svarīgi ir ticēt cilvēku ticībai, ka kaut kam ir nozīme (BS, 202).

Ar cilvēkiem, kas tic Dievam, viss ir vienkārši. Viņi parasti tic arī ticībai Dievam šādā izpratnē. Taču ir arī cilvēki – un tādu mūsdienās kļūst arvien vairāk –, kuri vairs tic vien pašai ticībai. Šādi cilvēki var būt arī ateisti. Šeit vairs nav nozīmes, vai Dievs ir vai arī viņa nav. Par pašas ticības eksistenci taču nevar būt nekādu šaubu, vai ne? Tālāk tā jau ir ticība pašas ticības noderīgumam, nevis pirmā līmeņa ticības pārliecību patiesībai.

Šī atšķirība starp ticību un ticību ticībai palīdz izskaidrot arī tādas situācijas, kad cilvēki turpina apliecināt ticību pat tad, kad pārliecība par tradicionālo Dieva konceptu patiesumu jau zudusi.<sup>57</sup> Viņi nepadodas, bet meklē aizvietojumus (BS, 205). Šeit robeža starp ticību un neticību sabrūk. Kļūst grūti noteikt, “kurš – ja vispār kāds! – patiesībā tic Dievam papildus savai ticībai ticībai Dievam” (BS, 223).

Arī Denets, līdzīgi Nansī, pievēršas monoteisma ģenealoģiskai dekonstrukcijai, kur ticība ticībai ir bijis sevišķi iedarbīgs konceptuālas attīstības dzinējspēks (BS, 204). Vēstures gaitā ticība ticībai ir veicinājusi pāreju no antropomorfas dievu/Dieva izpratnes uz arvien abstraktākiem, nesaprotamākiem, deantropomorfizētiem, depersonalizētiem, intelektualizētiem monoteistiskiem priekšstatiem (BS, 205, 209). Ticības ticīgie sapratuši, ka ticības apliecināšanas nepārtrauktība prasa nomenklatūras nepārtrauktību (BS, 208). Kontinuitātes labad jāsauglabā vārdu “Dievs”, ļaujot daudziem un dažādiem nesavienojamiem un nesakarīgiem priekšstatiem līdzāspastāvēt zem viena apzīmējuma: “Tā kā katrs savu versiju sauc par ‘Dievu’, ir kaut kas, par ko ‘mēs visi varam vienoties’ – mēs visi ticam Dievam; mēs neesam ateisti!” (BS, 209)

Vēl jo vairāk, par ticības centrālo doktrīnu kļūst Dieva fundamentāla neaptveramība, kamēr pašas dogmas tiek pasludinātas par tādām, kuras mirstīgajiem ir neiespējami saprast: “Lai gan mēs varam piekrist ekspertiem, kad viņi mums iesaka, par kurām sentencēm sacīt, ka mēs tām ticam, viņi arī uzstāj, ka *paši* nevar izmantot savu

---

56 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin Books, 2006) (turpmāk iekavās tekstā BS).

57 Denets arī veicis pētījumus ar ticību zaudējušiem garīdzniekiem, kas tomēr turpina kalpot.

kompetenci, lai pierādītu – pat cits citam –, ka zina, par ko runā.” (BS, 220) Bet ticīgo nodoms – vai pat sazvērestība? – ir vienkāršs: lai dogmas nevarētu kritizēt vai apšaubīt, tās “jāglābj”, padarot nesaprotamas, neaptveramas pat sev pašiem (BS, 229, 246). Tiek atvērtas durvis “ticības atlētikas inflācijai”<sup>58</sup> (BS, 229), “paradoksoloģijas bruņošanās sacensībai”<sup>59</sup> (BS, 230), ko mēs saucam par (apofātisko) teoloģiju. Tieši ticība ticībai padara šo situāciju iespējamu.

Nansī “ticības” izpratne rezonē ar **Slavoja Žižeka** pamatteksta beigu rindkopu viņa debatē ar Džonu Milbanku. Īsta ateisma pozīcija Žižekam nav nedz izmisīga cīņa pret teismu, nedz arī vienaldzība. Žižeks jautā, kā būtu, ja paties ateisms dubultas negācijas veidā atgrieztos pie ticības, bet, protams, nesaistot to ar Dievu. Iznāk, ka patiesi ticēt, proti, ar ticību bez substanciāla satura, var tikai ateists: “vienīgā patiesā ticība ir ticība bez jebkāda atbalsta kādas iepriekšpieņemtās ‘lielā Cita’ figūras autoritātē.”<sup>60</sup> Kā tīru, nesubstanciālu ticību to varētu nosaukt arī par “neticību”, bet kas tik un tā ir ticības forma līdzīgā izpratnē, kādu piedāvā Nansī.

Beidzot, protams, nevaram apiet **Žaka Deridā** lekciju/eseju “Ticība un zināšana”, kurā viņš, ņemot par izejas punktu Kanta “relīģiju tīrā prāta robežās”, visaptverošāk reflektē par “ticību” un daudzpusīgi apskata “relīģijas atgriešanos” transformētos veidos mūsu laikos, kad zinātniski-tehnoloģiskajai racionalitātei to it kā vajadzētu būt jau pārvarējušai. Atšķirībā no Nansī, Deridā nepaliek kantiskajās “tīrā prāta” robežās, bet gan parāda, kā “ticība” un “zināšana” vienmēr ielaužas viena otras teritorijā, tā ka neviena nevar palikt tīrā formā. Minēšu savu piemēru: reliģijā ticības saglabāšanas nolūkos tiek izstrādātas doktrīnas, kas savukārt grauj ticībai nepieciešamo eksistenciālo nodošanos, pārvēršot to intelektuāli pieņemtā zināšanā. Ticību vienmēr “samaitā” zināšana, valoda, starpniecība, taču zināšanai vajadzīga arī ticība, lai to varētu pieņemt par zināšanu.

Nansī sekulārajai “ticībai” līdzīgu rezultātu izraisa Deridā “mesianitātes” (*messianicité*) koncepts. Tas jāatšķir no tradicionāli saprotama mesiānisma (*messianisme*). Mesianitāte ir “atvērtība nākotnei vai cita atnākšanai kā taisnīguma atnākšanai, bet bez gaidu horizonta un bez pravietiskas paredzēšanas”.<sup>61</sup> Šis cits, kā, piemēram, taisnīgums, miers, brīvība u. c., var atnākt gluži tāpat kā nāve un radikāls ļaunums – kā pārsteigums kuru katru brīdi. Atšķirībā no mesiānisma, mesianitāte neseko konkrētām

---

58 Sacensība, kurš spēš pieņemt lielāku paradoksu.

59 Iespējams, ka ar paradoksoloģiju šeit domāta arī ar ticību saistīta vārdu spēle. Grieķu valodas vārds *doxa* nozīmē populārā ticībā pieņemtu uzskatu pretstatā zināšanai.

60 Slavoj Žižek, John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2009), 101. Žižeks vairākos citos darbos (it īpaši grāmatā *On Belief*) plaši rakstījis par “ticības” citiem aspektiem, kuriem šeit nepieskaršos.

61 Derrida, *Foi et savoir*, 30 (turpmāk iekavās tekstā FS).

mācībām, atklāsmēm un pravietojumiem, nepieder pie noteiktām reliģijām, neparedz kādu zināmu politisku vai reliģisku mesiju, kas ieviesīs taisnīgumu un izglābs pasauli, bet līdz ar to aizvērs atvērtību nākamībai. Mesianitāte ir cilvēkam piemītoša universāla, nebeidzama atvērtība nākotnei bez reliģiska, vēsturiska vai institucionāla satura. Šī abstraktā mesianitāte no pašiem pirmsākumiem pieder “ticības pieredzei” (FS, 31). Šis taisnīgums “jau iepriekš ierakstās apsolījumā, ticības aktā vai apelēšanā pie ticības, kas mīt katrā valodas aktā un katrā cita uzrunāšanā” (FS, 31). Mesianitāte, neatsakoties no ticības, bet atraujot no saknēm, ateoloģizējot pašu judeo-kristīgo tradīciju, kas to kopusi, ar to atbrīvo universālu racionalitāti un politisko demokrātiju, ko vairs nevar no tās atdalīt (FS, 32).

“Ticības” kontekstā piedevām “mesianitātes” koncepcijai vēl jāpievēršas Deridā “autoimunitātes” tropam, kas, kā jau norādīju, līdzinās Nansi “autodekonstrukcijai”. Tas ir process, kurā neskādētā (*l'indemne*), veselā, sakrālā pašaisardzībai nepieciešams aizsargāt sevi pašu pret paša aizsardzību/imunitāti (FS, 67). Tieši pašiznīcināšana ar pašaisardzības sagraušanu – autodekonstruktīvie, autoimūnie procesi kopienā – ļauj tai “ticībā” atvērties kaut kam citam un kaut kam vairāk nekā tā pati:

*[C]itam, nākotnei, nāvei, brīvībai, cita atnākšanai vai mīlestībai, mesianitātes rēgošanās (spectralisante) telpai un laikam, kas ir ārpus visa mesianisma. Tieši tur slēpjas reliģijas iespējamība, reliģiskā saikne (apzinīga, cieņpilna, pieticīga, atturīga, savaldīga) starp dzīvības vērtību, absolūto “cieņu” pret to un teoloģisko mašīnu, “dievu radīšanas mašīnu”. (FS, 79f)*

“Rēgošanās” tropu Deridā šeit izmanto, lai aprakstītu kaut ko, kas, līdzīgi rēgam, nav nedz pilnībā klātesošs/redzams, nedz pilnībā promisesošs/neesošs, bet vajā mūs (“spokojas”), atgādinot par pagājušo, kas joprojām neredzami iedarbojas.<sup>62</sup> Šajā gadījumā mesianitātes “rēgošanās” saprotama kā atvērtība tam, kas var nākt, bet vēl neatnākt un arī neaiziet. Tāds mesianiskums nozīmē taisnīguma, pārveides, atbrīvošanas gaidas, kas nepiepildās, bet tikai “rēgojas” mums kā nebeidzams apsolījums.

Deridā šeit arī citē “dievu radīšanas mašīnu” no Anrī Bergsona monumentālā darba “Reliģijas un morāles divi avoti” noslēdzošās rindkopas, kas ir šāda (pirms tam tekstā Deridā analizē arī Bergsona dubulto reliģijas izpratni):

*Cilvēce vaid, pa pusei saspiesta zem pašas sasniegtā progresa sloga. Tā neapziņās pietiekami, ka tās nākotne ir atkarīga no pašas. Tas vispirms paliek cilvēces ziņā, vai tā grib turpināt dzīvot. Tālāk tai ir jāprasa sev, vai tā grib tikai dzīvot vai*

---

62 Sākotnēji Deridā to izmanto darbā “Marksa rēgi” (*Spectres de Marx*).

*arī pielikt papildu pūles, kas nepieciešamas, lai pat uz mūsu nepakļāvīgās planētas izpildītu universa būtisko funkciju, kas ir dievu radišanas mašīna.<sup>63</sup>*

Pats Deridā ar savu ambivalento pieeju “ticības un prāta” attiecību jautājumam, visticamāk, “dievu radišanas mašīnu” šeit saprot kā mūsdienu kapitālistiskās politekonomijas uzturēto teletehnozīnātisko, digitālo mašīnēriju, kas tomēr gribot negribot kalpo reliģijas izplatīšanas mērķiem (FS, 65, 69). Taču pieņemu, ka Deridā, būdams daudznozīmības meistars, neizslēdz arī nozīmi, kas ir tuvāka paša Bergsona nodomam un, manuprāt, perfekti saskan ar Nansī domu par cilvēka paštranscendenci, pat ja Nansī nebūtu gatavs sekot Bergsona universa garīgās evolūcijas vīzijai.

Bergsons šeit raksta par cilvēces potenciālo radošo evolūciju pašas dzīvības attīstības ietvaros universā – no dabas uz apziņu un garu. “Mašīnas” metafora Bergsonam šeit nozīmē kosmisku radošu mehānismu, kas procesā allaž pārsniedz sevi. Universs rada “dievus” jeb būtnes, kas spēj būt “dievišķas”, kas cilvēku gadījumā nozīmē spēju ne tikai apzināties sevi (un, jā, mūsos universs apzinās sevi vai, kā Nansī saka, “manas acis un pasaule atveras kopā” [A, 70]), bet arī pašiem radīt un ar to arī virzīt universa garīgo evolūciju.

Valoda, morāle, mīlestība, reliģija, filozofija, zinātne, brīvība, dažādie radošuma veidi, kā māksla, literatūra, ir cilvēka un līdz ar to arī universa paštranscendences izpausmes. Vai jebkura no tām vispār varētu notikt bez mūsu sevis pārsniegšanas alku mudinājuma? Vai varam ne vien noticēt, bet arī ticībā uzticēties savai paštranscendencei? Vai varam to novērtēt? Vai neesam aizmirsuši izbrīnu par to? Vai arī mums ir ērtāk un vienkāršāk paļauties uz *Deus ex machina*?

## Summary

### Jean-Luc Nancy's “Deconstruction of Christianity” and Philosophical “Faith of Nothing At All”

Within the context of the re-turn to religion in contemporary philosophy, one can say that, on the one hand, this re-turn is not properly religious, representing religion without belief, as it explores religious themes in a-religious, a-theological modes; yet, on the other hand, it retains a discourse somehow related to “faith”, even if of a strange kind – “faith” in an impossible possibility of some inaccessible alterity opening up within the very limits of infinite finitude of human reason and worldly immanence on purely a-theological premises. A bright representative of such an approach is French philosopher Jean-Luc Nancy (1940–2021), and his understanding of “faith”, accordingly, is the main theme of this paper. However, since Nancy's reflections on “faith” occur

---

63 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1948), 338.

within a larger context of his project of “deconstruction of Christianity”, the author of the paper first lays out and systematises some relevant, interrelated themes, such as “dis-enclosure” of metaphysics into “transimmanence”, basic terms and presuppositions of deconstruction in Nancy’s understanding, his proposed doubling of theism and atheism (resulting in a/theism), and auto-deconstruction of Christianity to world-sense, and others. Once Christianity, by its apophatic avowals, including their secular adaptations in recent philosophy, has self-deconstructed the contents of its belief (*fides quae creditur*), what remains of it is a sheer act of faith (*fides qua creditur*) – a kind of *sola fide* faithfulness to faithfulness itself – the adhesion to itself of an aim without an object, the fidelity of reason to the nothing of its own a-theology. This is a “faith of nothing at all”, or “tiny extreme touch of thought laid upon nothing” – nothing, which yet comprises everything. In conclusion, the author offers an “exercise in intertextuality” – associate Nancy’s understanding of “faith” with related insights of Spinoza, Kant, Vattimo, Dennett, Žižek, Derrida and Bergson.

**Keywords:** Jean-Luc Nancy, dis-enclosure, deconstruction of Christianity, a/theism, faith, belief in belief, transimmanence



© 2025, Normunds Titāns, 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/>).



# CEĻŠ

NR. 76, 2025

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds

Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050

Interneta grāmatnīca: [gramatas.lu.lv](http://gramatas.lu.lv)



# LATVIJAS UNIVERSITĀTE

---

[gramatas.lu.lv](http://gramatas.lu.lv)

ISSN 1407-7841



9 771407 784008