

CELŠ

NR. 74
2023

THE  WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
teoloģisks, reliģiozniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

"Ce š" ir recenz jams izdevums ar starptautisku redakcijas kol iju.

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

Žurn la "Ce š" numuri atrodami ar EBSCO datub z s.

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

Žurn ls "Ce š" sagatavots Latvijas Universit tes Teolo ijas fakult t .

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



Žurn ls "Ce š" public ts br vpieej saska ar Creative Commons Attiecin juma-Nekomerci ls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0)

The journal "Ce š" is an open access journal licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

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

Latviešu valodas redaktore **Agita Kazakevi a**

Ang u valodas redaktore **Andra Damberga**

Maket t ja **Ineta Priga**

V ka dizaina autore **Ilze Stik ne**

Iekšlapu dizaina autore **Ilze Stik ne**

© Krist na ce, Aleksejs Ga perns, Di na Hristenko, Aira L c te, Linards Rozent ls, Arta Skuja, Rota Stone, Gunita T lberga, Andra Fern te, J nis Plaudis-Ezernieks, 2023

© Latvijas Universit te, 2023

ISSN 1407-7841 (Print)

ISSN 2592-9356 (Online)

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

Redakcijas kolēģija

Editorial Board

VALDIS T. RAUDKALNS, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte
RIHO ALTNURME, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija
NORMUNDS TITINS, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte
JURIS DREIFELDS, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda
DACE BALODE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
DENISS HANOVS, *Dr. art.*, Latvijas Mākslas akadēmija
RALFS KOKINS, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
MARTINS PERSIJS (PERCY), *Ph. D.*, Harisa Mančestras koledža (*Harris Manchester College, University of Oxford*), Lielbritānija
ELIZABETE TAIVĒNE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte
STEFANS ŠREINERS (SCHREINER), *Dr.*, Tībingenes Universitāte (*Universität Tübingen*), Vācija
DŽEIMSS VUDVORDS (WOODWARD), *Ph. D.*, Saruma koledža (*Sarum College*), Lielbritānija
HANSS GEORGS ZIBERTS (ZIEBERTZ), *Dr.*, Virčburgas Universitāte (*Universität Würzburg*), Vācija

SATURS

Zinātniskie raksti / Research articles

KRISTINA ČE	6
Skolotājas un miera meklējumi misijas laukos – gadījumu izpēti no Latvijas Female teachers and search for peace in mission fields – case studies from Latvia	
ALEKSEJS GAVERNS	23
<i>Wirkungsgeschichte</i> izmantošana Biblijā : priekšrocības un trūkumi Application of <i>Wirkungsgeschichte</i> in biblical studies: Advantages and disadvantages	
DIANA HRISTENKO	37
Wartime decisions lead to peacetime problems: Leadership of the Lutheran Churches in Baltic states, 1944–1949 Kara laika lēmumi, miera laika problēmas: Baltijas luterņu baznīcu vadība 1944–1949	
AIRALCITE	53
Trīs savienoti teoloģiski "lielumi": radšana, Jēzus, Svētais Gars Three interconnected theological entities: Creation, Jesus, the Holy Spirit	

LINARDS ROZENTĻS	69
Tilmann Haberer's concept of "Salvation 7.0" in the song "Grace" by rock band "U2" and the film "Bruce Almighty"	
ARTA SKUJA	77
Deciphering a Metaphor: Jeremiah 31:22 and various interpretations	
Metaforas šifrs: Jeremijas 31:22 interpretācijas iespējas	
ROTA STONE	92
COVID theology: Three approaches	
GUNITA TĻBERGA, ANDRA FERNADE	107
Spirituality and pre-spirituality in the created world	
Garšums un pirmgaršums radītajā pasaulē	
Tulkojumi / Translations	
JĀNIS PLAUDIS-EZERNIEKS	130
Something on nothing in darkness	

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

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

KRIST NAĀCE

SKOLOTĀS UN MIERA MEKLĀJUMI MISIJAS LAUKOS – GADĀJUMU IZPĒTE NO LATVIJAS¹

19. gadsimta beigās sievietes misionāres no Latvijas varēja kalpot misijā skolotājās un līdz ar to bija iesaistītas Evaņģēlija sludināšanā saviem skolasbērniem un viņu veckiem. Divas šādas sievietes – Hildegardes Procelas (*Hildegard Prozell*), kas kalpoja Tāmilnā Indijā, un Augustes Vietniekas, kura kalpoja Sumatras salā Indonēzijā, – gadājumu izpētītājs aplūkotās viņu rīcībā, bažās un pieredzē par mieru. Viņas abas meklēja Dieva mieru savāicinājumu un kalpošanā. Viņas abas centās parādīt Dieva mīlestību un mīcīt mieru bērniem, kurus viņas izglābja, kā arī viņu veckiem. Viņas parādīja, cik svarīgs bija miers misionāru savstarpējā attiecībās. Šajā laikā Krievijas impērijas rietumu daļā dominēja vācbaltiešu vadītā luterāņu baznīca un sievietēm bija ļoti maz iespēju

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

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

Darbs tiek izmantota vīsturiskā salīdzinošā metode, analizējot, kā misijas ideja attīstījās Procelas un Vietniekas dzīvīvu pašajos vīsturiskajos apstākļos un kā viņu misijas darbs parādās miera dienās, kā arī kontentanālā, meklējot atslēgas vārdus, piemēram, "misija", "skolotāja", "miers" utt. viņu vēstulēs un tekstos par viņām. Turklāt jāņem vērās, kas tekstā nav skaidri minēts, jo dažkārt atslēgvārdu trūkums var būt tikpat svarīgs kā to esamība. Hermeneitiskā metode tiek izmantota, lai interpretētu pašu misionāru tekstus, kā arī tekstus par viņām, skatot tos vīsturiskā, kultūras un teoloģiskā kontekstā. Galvenie pētījuma avoti ir Leipcigas misijas *Franckesche Stiftungen Halle* un Barmenes / Reinas misijas VEM Vupertlārahva materiāli. Daudzas balsis ir zudušas Latvijas misijas vīsturā. Darbā mērķis ir pētīt, kā misionāres no Latvijas piepildīja savu aicinājumu kā misijas skolotājas un kādi bija viņu apsvērumi, domājot un rakstot par mieru dažādās jomās misijas laukā.

Sieviešu misionāru kalpošanas vīsturiskais un teoloģiskais konteksts

Šajā laikā sievietes misionāres no Latvijas varēja kalpot misijā kā skolotājas, tāpēc iesaistījās Evaņģēlija sludināšanā saviem skolotājiem un viņu vecākiem. Kopumā luterņu baznīcā Latvijas teritorijā uz dažādiem misijas laukiem laikā no 1896. līdz 1940. gadam spēlēja nosauktās deviņas sievietes misionāres. Lielākā daļa no viņām strādāja par skolotājām. Lai saprastu viņu kalpošanu, vispirms ir jāpievērš uzmanība teoloģiskajam kontekstam. Lielbritānija pirmās sievietes kā misionāres sūtīja jau 17. gadsimta vidū, tā uti bija misionāru sievas.² Nepretas sievietes bija liels izņēmums, tomēr tās jau darbojās 19. gadsimta sākumā³, kas bija krietnu laiku, pirms tās darīja vīcu misijas biedrības. Tā kā misionāres no Latvijas teritorijas kalpošanas tīklu vīcu misijas biedrības, tad šūnā tiek dots vīcu misiologu Gustava Varneka, Teodora Kristība un Augusta Šreibera rakstītais par sievietēm misijā.

Gustavs Varneks

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

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

3 Ibid., 139.

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

kust bas m jvieta. Vi š p rst v ja tr s lielas trad cijas – konfesio li luterisko, pi tisko un v cu kultur lo protestantismu.⁵ 1871. gad Varneks k uva par lektoru Reinas misijas semin r Barmen ⁶, un 1874. gad Varneks nodibin ja av zi "Allgemeine Missions Zeitschri " (AMZ), kur tika public ta inform cija gan par notikumiem daž dos misijas laukos, k ar misijas teolo iskais pamats.⁷ M ža beig s vi š savas teolo isk s idejas par misiju apkopoj galvenaj darb "Evangelische Missionslehre"⁸, ko var uzskat t par pirmo misijas teorijas studiju.

Varneks ar sniedza teolo isko pamatojumu sieviešu kalpošanai. No vienas puses, vi š aprakst ja, ka nav tieša sieviešu misij s t šanas pamatojuma, gluži t pat k nav pamatojuma medic nas vai amatnieku misijai. No otras puses, vi š nor d ja, ka, kaut ar Marta praktiski kalpoja J zum un sievietes bija J zus augš mcelšan s pirm s liecinieces, apliecinot sieviešu lomu Dieva valst b , tas nenoz m ja, ka vi as b tu j s ta t lu prom. T I k Varneks piev rs s P vilam un vi a v stul s piemin taj m sieviet m, kuras ir str d jušas Dieva darb , kuras ir bijušas pal dzes saviem v riem, k ar diakoni Foibi, kura kalpoja draudz , ta u neviena no vi m ar netika s t ta misijas darb uz cit m zem m. Varneks vair kas reizes nor d ja, ka sieviet m ir nepiedien gi publiski sludin t, balstoties uz P vila tekstiem, I dz ar to tas ir pretrun Sv tajiem Rakstiem. Ta u taj paš laik vi š atzina, ka jau apustuliskaj laik saska ar tiem pašiem P vila tekstiem sieviet m tika dots uzdevums kalpot nabagiem un slimajiem un nest mierin juma v r d us m j s, I dz ar to š da kalpošana sieviet m misijas lauk b tu piem rota, ietverot kalpošanu b re iem un b rniem kopum k skolot j m, vadot meite u nodarb bas rokdarbos un B beles studij s. T pat, balstoties uz šiem B beles tekstiem, sieviet m b tu iesp jas b t par padomdev ju, slimnieku kop ju un medm su, lai atv rtu durvis eva llijam iedzimto sieviešu vid .⁹

Sievietes k mision res vispirms ir piemin tas laul bas kontekst , kas s kotn ji ar bija vien g sievietei atv I t loma protestantu misijas darb . Varneks lika uzsvart, ka mision ra sieva ir vair k nek pal gs m j , ka vi a ir I dzstr dnece un ka vi m ir ietekme uz sieviet m aizsniedzamaj s taut s, ka vi a ir dabiska starpniece starp nekrist gaj m sieviet m un meiten m un kristiet bu.¹⁰ Varneks apgalvoja, ka „neviena cita

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

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

7 Verkuyl, op. cit., 13.

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

9 Warneck, op. cit., 437–441.

10 Ibid., 421.

un ar par medic nisko misiju "Die Aertzlichen Missionen" (1889).¹⁵ L dz gi k Varneks, ar Kristl bs uzskat ja, ka misijas darb l dz s ordin tajiem mision riem m c t jiem ir j b t apm c tiem lajiem, kas var tu darboties k pal gi.

Liel ko uzsvaru Kristl bs savos darbos lika tieši uz medic nas jeb rstu misiju, kas noteikti ietv ra sieviešu kalpošanu. Medic nas misijas teolo iskaj pamat Kristl bs lika L kas eva liju "Tad tie [m cek i] aizg ja un dev s no ciema uz ciemu, sludin -dami visur prieka v sti un dziedin dami"¹⁶, nor d dams, ka ang u un amerik u misijas biedr bas jau vair kus gadu desmitus s t ja apm c tus medi us, lai kalpotu cilv kiem daž dajos misijas laukos un t ieg tu cilv ku uztic šanos un atv rtu vi u sirdis eva -lija sludin šanai.¹⁷

Kristl bs pamatoja medic nas misijas darbu ar praktiskiem apsv rumiem. K piem ru vi š min ja hinduistu sievietes gan no augst m, gan zem m kast m, kuras slim bu gad jumos palika piln gi bez pal dz bas, jo nebija pie emts, ka vi as rst tu v rietis.¹⁸ Vi š vair kos darbos atk rtoja, ka katra apdz vota Indijas rajona centr pak peniski ir j veido sieviešu medic nas misija.¹⁹ Vi š nor d ja, ka ir nepieciešamas gan piln gi apm c tas un certific tas rstes, gan ar kompetentas medm sas, k ar skolot jas jeb lektores, kas var tu apm c t viet j s sievietes medic nas zin šan s, lai pal dz bu var tu sniegt plaš k.

No š iesp jams secin t, ka profesors Kristl bs par vienu no galvenaj m jom m misijas darb uzskat ja medic nisko misiju, kas sniedza ne tikai gar gu cer bu, k tas notika, sludinot eva liju, bet oti praktisku pal dz bu cilv kiem misijas laukos. Vi š to nesaredz ja k Rietumu pasaules p r kumu, bet gan dr z k k Rietumu pasaules uzdevumu dal ties ar to labo, kas vi iem ir. T k galven s ciet jas Indij bija sievietes un tieši vi m bija nepieciešama liel k medic nisk pal dz ba, ko var ja sniegt tikai citas sievietes, tad Kristl bam nebija teolo isku iebildumu sieviešu kalpošanai medic nas misij , un vi š iedrošin ja sievietes no V cijas ieg t izgl t bu, lai var tu pilnv rt gi kalpot misijas laukos. L dz gas domas pauda ar Augusts Šreibers, t d tiek apskat tas ar vi a teolo isk s idejas par sieviešu misijas kalpošanu.

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

16 *Bībele*. B beles jaunais tulkojums. R ga, Latvija: Latvijas B beles biedr ba, 2012, Lk 9:6.

17 Christlieb, *Stand*, 50.

18 *Ibid.*, 110–111.

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

Augusts Šreibers

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

Savu darbu Šreibers sāka ar biblisko pamatojumu, norādot, ka Jēzum bija gan mēģinājumi, gan arī mēģekles, un uzsvēra samariešu sievietes liecību un kānāniešu sievietes ticību. Tāpat Šreibers norādīja, ka Pāvila darbs parādījis Lidiju, Priska, Foiba un ir vēl daudzās sievietes, kas pieņēma Dieva Vārdu un to dalījās ar citiem. ²² Vēl turpinot biblisko pamatojumu, viņš norādīja uz 2Tim 1:5 par sieviešu ietekmi Timoteja dzīvē un to, ka šīs sievietes devums nav pieminēts. Viņš arī pieminēja, ka agrākajās kristietības individuālās saimēs, īpašības bija tādas, kas bija draudzes pamats, līdz ar to arī misijai būtu svarīgi aizsniegt īpašības kopumā, nevis tikai vārdu. ²³

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

Galveno iemeslu, kādēvē viņš būtu jāpasludina nekristīgajām sievietēm, Šreibers saskatīja sieviešu beztiesīgumā – polīgā mijā musulmaņu zemēs, atraitus sadedzināšanu sātī, meitupārdošanu izdevīgā laulībā. Viņš vispārīnāja, ka nekristīgās sievietes bieži vien vairāktur jās pie savas kultūras reliģiskajām tradīcijām, taču ir arī tautas, kurās sievietes vispār nedrīkstēja piedalīties reliģiskajos rituālos. ²⁶ Viņš citēja evaņģēliju, ka Kristus patiesi dara brīvu, līdz ar to Šreibers uzskatīja, ka misijas darbs mainītu ne tikai cilvēku garīgumu, bet dotu arī lielāku personīgu brīvību sievietēm. ²⁷

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

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

22 Ibid., 277.

23 Ibid., 278.

24 Ibid., 279–280.

25 Ibid., 280.

26 Ibid., 281–284.

27 Ibid., 283.

Vi š redz, ka sievietes var mision t pie sieviet m, kuras cit di nevar aizsniegt ar eva liju. T pat sievietes misijas lauk var b t skolot jas, b rnu dz audzin t jas, medm sas, rstes, l dz ar to vi š piekr t Varnekam un Kristl bam. Šreibers atz st, ka briti un amerik i uzskata, ka sievietes var b t ar eva listes un sludin t jas, kas v ciešiem neliekas saska ar Sv tajiem Rakstiem, l dz ar to š da loma v cu mision r m netiktu dota. Bet p r j s pal glomas, kur s var sniegt krist go m lest bu un m c t krist go atzi u, b tu oti nepieciešamas.²⁸

No p t t iesp jams secin t, ka misijas inspektors Šreibers, l dz gi k Varneks un Kristl bs, misijas pamatojumu redz ja gan Sv tajos Rakstos, gan ar praktiskaj s misijas lauka vajadz b s. T k vi š pats bija prakti is un bija redz jis, ka v riešiem misijas lauk nav vienk rši aizsniegt nekrist g s sievietes, vi š nesaskat ja pretrunas sieviešu misijas kalpošanai, kam r tas nebija m c t jas amats. T pat iesp jams secin t, ka jaut jums par sieviešu kalpošanu rmisij v cu misijas biedr bu sast v bija aktu ls ilg ku laika posmu un ne visi v cu luter ū m c t ji bija p rliecin ti par sieviešu der gumu rmisij , l dz ar to šis jaut jums tika apspriests diezgan regul ri 19. gs. 80.–90. gados gan V cij , gan ar Kurzemes un Vidzemes konsistorij s.

Skolot jas no Latvijas teritorijas

Šaj rakst s k k tiek p t tas galvenok rt divas misijas skolo-
lot jas no Vidzemes – Hildegarde Procela no Jaunm rupes
un Auguste Vietnieka no Vi enes.

Hildegarde Procela (1869–1948) bija misijas skolot ja Tamiln das pavalst Indij .²⁹ 1886. gad Procela pabeidza augst ko meite ū imn ziju R g arties b m str d t par skolot ju. P c tam vi a str d ja par m jskolot ju daž d s viet s Krievijas dienvidos. Vi a nesa ma k du oti pašu aicin jumu misij , bet stiprin ja sevi krist gaj tic b un 1896. gada s kum pieteic s Leipcigas misijas biedr b (LMB). 1896. gada septem-
br nos t ta str d t par skolot ju tamilu misij Austrumindij , kur str d ja Maduraj
(*Madura*, tagad *Madurai*) un Koimbatu (*Coimbatore*) l dz 1903. gadam, kad dev s
atva in jum uz Eiropu. Otrais misijas posms norisin j s Majaveram (*Mayaveram*)
no 1905. l dz 1908. gadam, kad vesel bas d misiju vajadz ja p rtraukt un atgriez-
ties Eirop . Esot Indij , s kotn ji laiks tika vad ts, m coties tamilu valodu un str d jot

28 Schreiber, op. cit., 284–285.

29 Krist na ce, "Hildegarde Procela", *Nacionālā enciklopēdija*, 2022. gada 9. decembr , <https://enciklopedija.lv/skirklis/163443-Hildegarde-Procela>; Krist na ce, "Leipcigas un L bencellas misijas: Hildegardes Procelas un Lilijas Ot lijas Gr vi as kalpošana", *Ceļš* 73 (2022): 24–42, <https://doi.org/doi.org/10.22364/cl.73.02>; Kristina Ece, "The Legacy of Hildegard Prozell", *International Bulletin of Missionary Research* 47.4 (Oct. 2023): 573–582, <https://doi.org/10.1177/23969393231181896>.

intern tskol (*Kostschule*). V I k Procela vad ja šo skolu Maduraj . Otraj kalpošanas laik vi a nodibin ja meite u skolas Tiruvilandur , Kornat un paš Majaveram . T pat Procela vad ja zenanu misiju indiešu sieviet m un m c ja B beles sievas – indiešu sievietes, kas p c apm c bas veica eva eliz ciju.

Auguste Vietnieka (1873–?) bija misijas skolot ja Tob , Sumatras sal Indon zij .³⁰ Vietnieka m c j s arodskol R g , ta u 1894. gad , papildus m coties, nok rtoja eks - menu, lai ieg tu m jskolot jas ties bas. L dz gi k Procela, str d ja par m jskolot ju daž d s viet s Krievijas dienvidos. Vietnieka v l j s kalpot Dievam un 1898. gad no m c t ja Johanna Albera (*Johannes Alber*) sa ma aicin jumu doties r misij . 1899. gad Vietnieka pieteic s Barmenes / Reinas misijas biedr b (B/RMB) un dev s misijas darb uz Sumatras salu. S kotn ji str d ja k skolot ja Laguboti (tagad *Lagoeboti*) intern tskol . 1902. gad tika s t ta uz Pangaloanu (*Pangaloan*), lai uzs ktu jaunu skolu z niem un meiten m. Kaut ar darbs vi as uzskat bija veiksm gs un skola tika uzs kta, tom r vi as tiešais priekšnieks misijas vad t js Gotfr ds Simons (*Gottfried Simon*) uzskat ja Vietnieku par p r k neatkar gu un atsauc vi u atpaka uz Laguboti 1903. gad , kur vi a str d ja vair k s skol s l dz 1910. gadam. P c tam kad norv - iete T ra Vedele-Jarlsberga (*Thora Wedel Jarlsberg*) saslima ar mal riju un bija spiesta atgriezties Eirop ³¹, Vietnieka p r ma vi as kalpošanu. L dz ar to bija j atliek s ktas darbs jaunu skolu veidošan Laguboti apk rtm . 1910. gad Vietnieka atgriez s Eirop atva in jum un juta, ka Dievs vi u aicina kalpot Dienvidkrievij . P d j pieejam infor m cija ir v stule 1912. gad , kur vi a nor da, ka dosies str d t re lskol Pleskavas re ion .³² Vi as n ves gads un vieta nav zin mi.

30 Kristina Ece, "The Footprints of Three Latvian Female Missionaries in Colonial Contexts", *Богословські роздуми / Theological Reflections* 21, nr. 1 (2023): 57–73, <https://doi.org/10.29357/2789-1577.2023.21.1.3>; Sagatavošan : Krist na ce, "Druk tie periodikas avoti k liec ba par pirmo Latvijas sieviešu mision ru darbu", *Aktuālas problēmas literatūras un kultūras pētniecībā*, b. g.

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

32 Auguste Weetneck, *Ein Brief an Herrn Inspektor, #99–101*, 1912. gada 11. janv r , RMG 2.087. 99–101, Archiv- und museumssti ung der VEM Wuppertal (turpm k atsauc s tikai arh va lietas nosaukums).

Miera mekl jumi misijas laukos – ar Dievu, kol iem mision riem, skolas b rniem un vi u vec kiem

Abas skolot jas sav darb cent s par d t un m c t Dieva m lest bu un mieru b rniem, kurus vi as m c ja, un vi u vec kiem. Vi u v stules ar par da, cik svar gs bija miers un satic ba mision ru savstarp j s attiec b s.

Dom jot par š m misijas skolot j m, ir j saprot, ka galvenais fizisk miera konteksts, protams, ir koloni lais konteksts. Mision ri 19. gadsimt dev s uz viet m, kas parasti bija Rietumu koloni l s varas pak aut b . Indijai tie bija briti, Sumatrai – holandieši. Ta u laik , kad š s abas mision res kalpoja, koloni lie kari jau bija beigušies un atbr vošan s kari nebija s kušies, l dz ar to š s skolot jas nebija tieši iesaist tas karos, koloni lajos vai k dos citos. L dz ar to Procelas un Vietniekas gad jum miers dr z k ir k dv seles un gara st voklis, nevis kara pretstats.

Miers ar Dievu

oti b tiska da a misijas kalpošan un visp r abu skolot ju dz v ir attiec b m ar Dievu. T k Vietnieka jau etrpadsmit gadu vecum k uva par b reni un m tes slim bas laik bija nev r gi iztur jusies un nebija par d jusi vajadz go m lest bu, v l k Vietnieka sav sird sajuta smagu nastu. Tikai dievkalpojuma laik vi a var ja sa emt mierin jumu no Dieva, ta u ar tad v l l dz galam nesp ja notic t, ka Dievs vi u m l. Iesv t bas 1891. gad sniedza mierin jumu, un vi a v l j s kalpot Dievam.³³

Vietniekai pašs bija laiks, str d jot par skolot ju Krievijas dienvidos, vispirms Volgas kolonij Bettinger (*Bettinger*). Vi a rakst ja: “Es tur iem c jos patverties tikai pie Dieva, nevis pie cilv kiem. Šaj laik man tika dota liela sv t ba no dievkalpojuma, ko m c t js H ršelmans (*Christfried Otto Hörschelmann*) notur ja nabadz gaj neizro- t taj bazn c .”³⁴ V l k pagrieziena punkts vi as dz v bija satikt m c t ju Alberu. Vi a vad b Vietnieka sp ja ieraudz t, ka var kalpot Dievam, b dama skolot ja, iepazīna Dieva v rdu un t d j di ieguva mieru.³⁵

No m c t ja Albera Vietnieka uzzin ja par lielaj m vajadz b m misijas lauk . S kotn ji vi a sird loloja v lmi k t par skolot ju Sib rij ieslodz to b rniem, ta u v l k vi a uzzin ja par r misiju un saprata, ka t ir Dieva griba, lai pieteiktos Barmenes / Reinas misij un dotos uz Sumatru. Kaut ar 1899. gad v l nezin ja, k veiksies misij , vi a ilgoj s redz t Dieva aizg d bu.³⁶

33 Auguste Weetneck, *Autobiographie*, #3–9, 1898. gada ap, RMG 2.087. 3–9.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid.

L dz gi rakst ja ar Procēla, nor dot, ka vi a ieguvam lest bu pret misiju un tad cer ja, ka vi a pati var s doties misijas darb , t d j di piepildot l gšanas, ko vi a bija l gusi, str d jot par skolot ju Pievolg . Ar ilgošanas vair kus gadus vi a bija gaid jusi, l dz 1896. gad rad siesp ja doties misij , un tas nesa lielu sv t bu vi as iekš jam cilv kam.³⁷

Mision res nor d ja, ka miers ar Dievu bija redzams, kad bija apmierin t ba ar kalpošanu, jo kalpošana bija Dieva dota. Procēla to vispirms jau piedz voja Leipcig , sagatavošan s proces . Vi a rakst ja: "J , jaukaj misijas m j es vienm r var ju b t tik br va un atv rta, jaut t un pateikt, ko v los, un vienm r bija saj ta, ka mani saprot pareizi, un tas bija tik jauki!"³⁸

Ta u misij ne vienm r bija viegli. Procēla nor d ja, ka 1903. gad misija Koimbatūr bija slikt st vokl un vi a cieta l dzi šaj situ cij . Vi a rakst ja: "Ar es par to raud ju un p c tam izl ju savu sirdi Dievam, kurš to mierin ja un stiprin ja."³⁹ 1908. gada Ziemsv tkos, zinot, ka vesel bas d b s j beidz kalpošana Indij un j atgriežas Eirop , Procēla tom r p rdom sv tku v sti, ka Dievs ir br niš ais padoma dev js un miera lielskungs, cit jot Jesajas gr matu. Pat ja taj laik vi a bija bez padoma un sp ka, tom r sa ma mierin jumu no Dieva.⁴⁰

Par l dz g m izj t m rakst ja ar Vietnieka. 1909. gad vi a juta, ka sp ki iet mazum , ka vi a ir nogurusi fiziski un ar gar gi un vi ai ir nepieciešams atva in jums. Tom r taj paš laik Vietnieka atzina, ka kalpošana vi ai sag d prieku un veldzi.⁴¹

L dz ar to ir iesp jams secin t, ka miers ar Dievu, saj ta, ka tiek dar ts Dieva darbs, bija oti b tisks misijas darba un dz ves elements. N kam oti svar g joma, kas atkl jas skolot ju v stul s, ir attiec bas un miers ar citiem mision riem.

Miers ar citiem mision riem

Leipcigas misijas vad ba saprata – lai misijas lauk darbinieki b tu efekt vi, vi iem sav starp ir j tur miers un j b t cie piln s attiec b s. Nor d jumi veikt uztic to darbu ar m lest bu un iztur ties ar mieru pret citiem darbiniekiem ir rakst ti Procēlas misijas nos t juma dokument .⁴² oti l dz gs teksts par mieru ar visiem ir ar citas Leipcigas

37 Hildegard Prozell, *Autobiographie*, #301, 1896. gada apr l , ALMW II/31-1/143. 301, Frankesche Stien gen zu Halle (turpm k tekst tikai arh va lietas nosaukums).

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

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

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

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

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

misijas misionārei no Latvijas Emmāi Elizabetei Zēzemei (*Emma Elisabeth Seesemann*), kura strādāja Vācu Austrumāriķu (tagad Tanzānija).⁴³

Nos tādējādi vāciskās un arābiskās instrukcijas vietniekiem pirms darba uzsākšanas diemžēl aizskar arī ar dzimumu saistītus aizspriedumus. Misijas skolotājiem tiek dots uzdevums pakauties un paklausīt vadībai, kas vienmēr bija vārieši. Proclai tiek norādīts “pazemīgi pakauties saviem priekšniekiem”⁴⁴. Spriežot pēc arhivā materiāliem, Proclai tas nesagādāja lielas grūtības. Vietnieka toties piedzvoja krāpniecību, kas gandrīz izbeidza viņa misijas darbu. 1902. gada februārī Vietnieku uz izmaiņām pamata norādīja Pangaloan (*Pangaloan*), bet galīgais lēmums tika pieņemts tikai vāļķ, lādz ar to darbu tur viņa uzsāka 11. martā. Misijas vadītājs Simons (*Gottfried Simon*, 1870–1951)⁴⁵ lika atvērt meiteņu skolu. Pēc vairāku mēnešu cēš Pangaloan tomēr izveidojās skola, kur nāca ap 30–40 meitenes un ar 30 zēni.⁴⁶ Kaut arī, Vietniekas uzskatīja, viņai skolas darbs Pangaloan bija izdevies, pēc gada darbošanās izrādījās, ka viņa nebija sapratusi visus Simona norādījumus un nebija izrādījusi pietiekamu subordināciju. Atgriežoties Laguboti, Vietnieka rakstīja, ka brālis Simons viņu bija nosūtījis tikai eksperimentādam un viņš neuztraucās par Vietniekas spējumiem strādāt, bet gan tikai par to, cikoti viņa pakārtos sevi priekšnieka personai.⁴⁷ Vietniekam bijaoti spējīgi to apzināties, un tajābrīd viņa nebija mierinārpār viņiem kolājiem, ne ar savu priekšnieku. Pēc šānotikuma Vietnieka tomēr spējja nomierināties un strādāt, tomēr viņa nepārstāvēja cēnāties par savām un citu mēsu tiesībām.

Pātniece Dorot Rempere (*Dorothee Rempfer*) savāpētījumā par misijas darbu Indonāzijā ar atzīst, ka tiešām šānozīmīgā misijas darba un viņu prasībūdaž do misijas biedrību vadītājiem jā šāvisu laiku nācēš mainīt savu attieksmi par mēšāmisijas hierāhijā, it pašāuz Vārdā pasludināšanu, kas sievietēm nebija autās, kā tāšājamīnāts rakstās kumā. Rempere norāda, kā pat misionāru sieviešu konferencēš vadītājs un sludinātājs būtu misionārs vārietis. Un, jā nepiedalītos neviens misionārs, tad Vārdū sievietēm var tū pasludināt kā dēš no vecājiem, skolotājiem, evāģālistiem vai vienķ rāšī kristģš vārietis.⁴⁸

Rempere norāda, kā ne visas sievietes piekritāšā dai emancipācijā – B/RMB sieviešu misijas vadītājadz jā bāstāmbū tajā, kā sievietes rāmisijā vālas pārkālielu neatkarību.

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

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

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

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

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

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

Viņa atgādina, ka no misijas mērķiem tiek prasīta pazemība, pakaušanās un sava darba ierobežošana tikai sociālās palīdzības jomā.⁴⁹ Šis gan ir pretrunā ar misijas inspektora Šreibera rakstoto dažādos laikos.

Saistībā ar kalpošanu Pangaloanā ar misionāri Lizete Niemann (Lisette Niemann) kritizēja Vietnieku un ar Vedeli-Jarlsbergu tieši šajā kontekstā un apspriedza, ka viņas abas ir "angļu ideju" ietekmētas.⁵⁰ Atvērtais paliek jautājums, vai tieši mērķis bija tikai angļu idejas, vai arī Vietnieka, kurai lielāko dzīvības daļu bija jācienš par savu izdzīvotību un dzīvības vadošanu, bija tikai loģiski, ka viņa dara sev uzticēto darbu, kā viņa to saprot.

Dažkārt nemieru savstarpējās attiecībās misionāres piedzīvoja tautsaimniecībā. Misionāriem bija skolotāju darbošanās laikā gan tautsaimnieciskā tika uztverta plašāko nekā tagad. Piemēram, vācbaltu misionāris no Jelgavas Kārlis Zēbroks (*Karl Segebrock*) kopā ar Evaldu Oviru (*Ewald Ovir*) no Igaunijas Leipcigas misijas semināri tika saukti par krieviem (*Russen*), jo viņi bija tā laika Krievijas impērijas pilsoņi.⁵¹ Kad misionāri Lilija Otlija Grīviņa atgriezās Latvijā pēc misijas beigām, viņa savā iecerētajā ošanos lietot norādīja, ka ir latvietes⁵², bet viņas mērķu un mērķa anketā rakstīja, ka ir vācietes⁵³. Kaut arī Procēla savā vāciskajā dienotārbā milzu konfliktus ar citiem misionāriem, tomēr viņa atzina, ka nav staģiendividu vācietes, t.i., ir no Baltijas, nevis no vāciskajiem, kādi lielāko tiesu ir pierādīti.⁵⁴ Ar gadu vēlāk 1898. gada janvārī viņa rakstīja: "Es tikoti mūsu visus zviedrus, viņi ir tik daudz sirsniņi un izturas siltā kā nekā vācietis pret mani."⁵⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Procēla rakstīja, ka skolotājiem misijas darbinieki labi darbojas, labi veic savus pienākumus.⁵⁷ Ar 1903. gadu, kad misijas darba apjoms palielinājās un tas Procēlam radīja neapmierinātību, jo nebija laika un spēka visu izdarīt, tomēr viņa atzina, ka viņa labi sadarbojas ar citiem Leipciģas misionāriem.⁵⁸

Misijas biedrības saprata, ka misionāriem obligāts kalpošanas nosacījums ir iemācīt vietējo valodu. Vietnieka pati neko neraksta par valodas apgušanu, bet par to ziņo žurnālisti. Vietnieka uzturēšanās valodā, ka viņa iemācījusies batakū valodu viena gada laikā.⁵⁹ Procēla norādīja, ka komunikācija ar tamielēm viņu valodā palīdzēja uzturēt mieru. Viņai jau pašsaskaidzējās ar vietējiem iedzīvotājiem, un tas bija sadraudzības ar skolniekiem un viņu vecākiem.⁶⁰

Miers skolā ar skolotājiem

Misijas skolotājiem galvenais uzdevums bija mācīt vietējos bērņus. Galvenokārt viņiem mācīja kristīgo izglītību jeb reliģijas stundas, taču mācīja arī vispārīgo mācību programmu.

Vietnieka pēc aptuveni divu gadu darba sūtījā viņai stulī, kur aprakstīja savu darbu ar skolotājiem, kā viņa cenšas mācīt Bēbeles stundas un ar aritmētiku. Šīs stundas sniedza gan praktisku informāciju par to, kā norisinās mācību stundas, cik bieži ierodas, kā arī par dienas un vakara skolu. Taču tajā pašā laikā viņa nolāta, ka viņa mīļš mazs bērņus un tiešmēr viņiem parādīt Jēzus mīlestību.⁶¹ Līdzīgi rakstīja Procēla, ka viņa uzaizkustina prieks, ka ir Indijā un viņa mācītāji reliģijas stundu mazajiem bērņiem.⁶²

Procēla sava darba sākumā dažkārt jūtās kā audzuma saviem skolotājiem. Internātskolotājiem bija uzticētārs desmit seši "audzuma rīni", kaut gan viņas valodas prasmes viņai bija ļoti vienas, un bieži vajadzēja iztikt tikai ar smaidiem. Tomēr Procēla jūta, ka bērņi ir priecīgi par "Missi-Ammah" bēšanu kopā ar viņiem.⁶³ Izglītība kolonijālā kontekstā nāca ar kādiem pozitīviem ieguvumiem, piemēram, izglītību meitenēm, kurām pirms tam nebija pieejama. Tomēr šāda internātskolu sistēma ilgtermiņā veicināja arī problēmas sabiedrībā.⁶⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

Dažk rt skolas darb norisin j s smiekl gi notikumi, kas s kum rad ja haosu, bet p c tam ienesa mieru. K du vakaru, kad jau bija tumšs, Pangaloanas skol bija dzirdami trokš i aiz durv m. Vietnieka dom ja, t s ir k rt j s kav t jas, k tas sam r bieži notika vakarskol . Gan vi a pati, gan ar klas esoš s skolnieces bija gatavas izteikt p rmetumus kav t j m, bet izr d j s, ka tur bija divas kazas. T skol bija smiekli un kazu dzen šana. P c tam gan miers tika atg ts.⁶⁵

K jau skol , Vietniekai n kas c n ties par discipl nu skol , jo b rni nav pieraduši s d t un m c ties. K rt bas ieviešanai parasti pietiek ar mutiskiem aizr d jumiem, ta u vienu reizi vi ai ir j lieto sods – par ska u uzved bu skolniece tiek sod ta ar sitienu ar line lu pa roku.⁶⁶ Kaut ar Krievijas imp rij taj laik skol s miesas sodi bija at auti, no v stules konteksta var spriest, ka Vietnieka labpr t neb tu lietojusi š du sodu.

Miers ar skol nu vec kiem

Kaut ar galven kalpošana misijas laukos skolot j m bija b rniem, tom r vi as sazin j s ar ar vec kiem, l dz ar to ar šeit bija oti svar gi uztur t mieru, iedraudz ties ar b rnu vec kiem, jo m r is jau bija krist g misija – iepaz stin t ar vien vair k cilv ku ar krist g s tic bas pamatiem. T pat k valodas iem c šan s pal dz ja veidot attiec bas ar skol niem, t pat tas, protams, notika ar ar vi u vec kiem.

Kad Procela otraj misijas kalpošanas posm non ca Majavaram , vi as kol is mision rs Hermanis Matess (*Hermann Matthes*)⁶⁷ atzina, ka šaj pils t darbs b s gr ts, jo esot oti fan tiski hinduisti.⁶⁸ L dz gas gr t bas Pangaloan piedz voja Vietnieka, kura rakst ja: “M s, m sa Am lija un es, dev mies uz ciemiem, aicin j m b rnus, m in j m pierun t m tes un vecm mi as s t t savas meitas un mazmeitas uz skolu, bet nekas neg ja uz priekšu.”⁶⁹ Bataki vienk rši netic ja meite u izgl t bai. B rni sl p s paši, un bieži vi us sl pa ar vec ki.

P c neatlaid ga darba, kad vec ki redz ja b rnu pan kumus skol , vec ku domas strauji main j s. Pangaloan tika izveidota skola, kur m c bas notiek gan pa dienu, gan ar vakar .⁷⁰ Laguboti skola bija izveidota jau agr k, bet ar tur Vietnieka var ja zi ot par skolas paplašin šanos 1909. gad ⁷¹ – tas liecin ja, ka vec ki ir nov rt juši mision ru

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

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

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

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

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

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

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

sniegto izglītību. Ar Procēla varēja rakstīt par līdžgiem panākumiem. Vecāku pretestība tika pārvarēta, un tika nodibinātas skolas. Procēla bija priecīga par bērnu panākumiem, kas veicināja skolu reorganizāciju, un viņa varēja just ar bērnu vecāku lepnumu.⁷² Ar gadu virzījās Procēla rakstīšana, kas skolas ir nobrūvējušas ceļā uz vecāku sirdīm.⁷³

Miers cilvēkiem vajadzīgs

Abas skolotājas centās mēģināt un dalīties Dieva mīlestībā ar vietējām sievietēm un cilvēkiem, kuriem tas bija nepieciešams. Procēlai tika jāzenanu kalpošana, bet Vietniekai tas bija darbs spītīgi gociemā Huta Salem.

Drīz pirms atgriešanās atvaļinājuma Eiropā Vietniekai bija iespēja izvērtēt savu darbu. Ziņšvātku pasākumā gan ciemata iedzīvotāji, gan arī viņa pati varēja pārdomāt par mērķību. Viņai rakstīja par jaunu meiteni, kura slimības dēļ bija daļēji paralizēta. Tā meitene Vietniekai liecināja: "Mani grūti ir piedot, Jūs asinis tērā mani no visiem grūtiem, un es esmu tik *sonang* – atbrīvota."⁷⁴

Procēla interesējās par Bēbeles sievu apmērcēšanu. Bēbeles sievas bija vietējās kristīgās sievietes, kas bija mēģinājušas pasniegt Bēbeles mērcēšanu vietējām sievietēm. Apmērcētas sievietes atveģlinātu Procēlas darbu, bet tajā pašā laikā noprotamas patiešas rūpes par tamilu sievietēm un viņme, lai arī viņas atrastu mieru ar Dievu. Tomēr 1901. gadā pēc nonākšanas Koimbatūr viņai bija tikai viena apmērcēta palāde un tās pati gandrīz sešdesmit gadus veca, bet darba bija ļoti daudz.⁷⁵

Nobeigums

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

Tika secināts – lai arī vācu misiologi neredzēja iespēju sievietēm būt "stāvēt" misionāriem, t. i., sludināt Dieva vārdu dievkalpojums, viņi redzēja iespēju sievietēm, gan precētām, gan neprecētām, misijā būt skolotājām, rīstām un medmāsām. Procēla un

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

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

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

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

Vietnieka sav misijas darb veica tieši skolot ju funkcijas, m cot b rnus, k ar vadot jau izveidotas skolas un ar paš m dibinot skolas.

No mision ru v stul m bija iesp jams secin t, ka saist b ar mieru galveno uzsvaru vi as lika uz mieru ar Dievu. Šo mieru mision res var ja ieg t, ja paklaus ja no Dieva sa emtajam aicin jumam, k to saprata no Sv tajiem Rakstiem un no dievkalpojumu apmekl jumiem, k ar p c sarun m ar m c t jiem. Pat tad, kad misijas darb vi as sastap s ar gr t b m, Dieva miers pal dz ja p rvar t š s gr t bas.

T pat var ja secin t, ka šo skolot ju misijas darb oti b tiskas attiec bas ar cilv -kiem – citiem mision riem, skol niem skol s un skol nu vec kiem. Kad š s attiec bas bija sak rtotas, tad ar mision res var ja piedz vot mieru un l dz ar to ar apk rt jie. Dažk rt mision r m bija gr ti saglab t mieru ar citiem mision riem taut bas vai dzi-
mumu aizspriedumu d .

M sdiens misijas darbs ir main jies, liel kaj da krist go konfesiju sieviet m nav ierobežojumu misijas darb , ar k diem sask r s Procela un Vietnieka. Tom r miera j dziens, it paši miers ar Dievu un miers ar kol iem, k ar ar cilv kiem, kuriem tiek kalpots, ir b tisks ar šodien.

SUMMARY

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

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

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

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

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

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

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

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



© 2023, Kristīna Čerņeviča, Latvijas Universitāte

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

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

ALEKSEJS GA PERNS

WIRKUNGSGESCHICHTE

IZMANTOŠANA B BELES P TNIEC B : PRIEKŠROC BAS UN TR KUMI

levads

B beles p tniec ba nest v uz vietas, bet nep rtraukti att st s. Tiek izstr d tas jaunas pieejas B beles interpret cijai. Jauni m sdienu jaut jumi liek p rskat t un papildin t m su priekšstatus par to, ko B beles teksts noz m m sdiens un k da ir t ietekme uz cilv ku dz vi. K ds var jaut t: k p c mums ir vajadz ga v l viena pieeja – *Wirkungsgeschichte*, ja B beles tekstu ekse ze j au ir izstr d tas tik daudzas pieejas un metodes? Grib tos atbild t ar p tnieka Klausa Koha (*Koch*) v rdiem, kurš aprakst ja formu v stures metodi, kas ar vi a laik bija jauna, un sask r s ar kritiku un cilv ku šaub m. Sav darb “Kas ir formu v sture? B beles ekse zes metodes” vi š raksta: “Daži las t ji jaut s: k p c mums vajadz gas jaunas B beles ekse zes metodes? Vai nepietiek ar vecaj m, vai t s b tu prec zas liter ri kritisk s vai vair k pam coš s “pozit v s” pag juš gadsimta metodes? Vai š s formas v sture nav tukšs, est tiski iekr sots triks? Tom r katr laikmet B beles p tniec bai Rietumos ir n cies no jauna izc n t izpratni par Sv tajiem Rakstiem. [...] M sdienu m in jums izprast B beles tekstu formu v sturi izriet nevis no v lmes p c jaunin jumiem, kas vieglpr t gi atst j nov rt tradicion lo, bet gan no apzi as, ka šeit ir perspekt va, kas m ca m s dzi k izprast senos tekstus un padara m su tikšanos ar tiem augl gu m sdiens m.”¹ L dz gi ar *Wirkungsgeschichte* pieeja nesen ir s kusi izplat ties

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

k atbilde uz jaunajiem laikmet guma izaicinājumiem, palīdzot parādīt ties uz seniem B beles tekstiem no jauniem skatupunktiem.

Latvijā lielākā daļa B beles pārtiekusi vienlīdz nepazīstama ar šo pieeju un neizmanto savos pētījumos. Tāpat, es ar šo rakstu vēlos aizpildīt šo plaisu un iepazīstināt ar daudzpusīgo *Wirkungsgeschichte* pieeju visus, kas interesējas par biblisko hermeneitiku.

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

Terminu *Wirkungsgeschichte* parasti tulko 'iedarbības vēsture', 'efektu vēsture' vai 'ietekmes vēsture'. *Wirkungsgeschichte* pieejai uzmanību pievērš filozofs Hanss Georgs Gadamera darbs "Patiesība un metode"².

Lai gan Gadamera darbs *Wirkungsgeschichte* idejai veltīta tikai dažas lappuses, tā skaidro par atslēgu filozofiskās hermeneitikas izpratnei. Gadameram *Wirkungsgeschichte* ir dziens ir filozofisks skatījums uz teksta izpratnes būtību. Gadamera apgalvo, ka "īstiem cilvēkiem labāk pazīst sevi un apzinātības, ka katrā izpratnē neatkarīgi no tā, vai mēs to apzināties vai nē, darbojas iedarbības vēstures ietekmes"³. Jans Grondins (*Grondin*), pārtot Gadamera filozofisko hermeneitiku, secina, ka viņam *Wirkungsgeschichte* ir principi, no kura var atvasināt gandrīz visu viņa hermeneitiku.⁴ Iedarbības vēsture nekad nav pilnīgi mūsu varā vai mūsu rīcībā. Mēs esam vairāk pakauti vēsturei, nekā tā var būt pakāuta apziņai. Izkreiz, kad mēs saprotam, vēstures ietekmju horizontu, ko nekad nevar galīgi noskaidrot, jebko, kas var būt šīstījamīgs un pētījuma vērtīgs. Tādējādi vēstures iegūtā funkcija sankcionē un ietekmē ikvienu saprašanas aktu, pat, protams, gadījumos, kad tā ietekme tiek noliegta. Pēc "Patiesības un metodes" Gadamera formulējuma šis princips neizmirstamā aforisma "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist mehr Sein als Bewusstsein" (vēsturiski iedarbīgā apziņa ir vairāk būtība nekā apziņa). Vēstures ietekmētā mūsu "būtība" tā, ka mēs nevaram notstāties galīgi noskaidrot vai distancēties.⁵

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

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

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

5 Ibid., 114.

Pēc Gadamera domām, *Wirkungsgeschichte* ir jauna prasība vēstures izpētes metodoloģiskajai apziņai.⁶ “Kad cenšamies izprast kādu vēsturisku parādību no vēsturiskās distances, kas nosaka mūsu hermeneitisko situāciju kopumā, mēs vienmēr jau esam pakauti *Wirkungsgeschichte*.”⁷ Ideju par *Wirkungsgeschichte* Gadamers attīsta nevis kā jaunu metodi, bet gan kā lietu izpratnes veidu. Viņš apgalvo, ka “nav nepieciešams attīstīt *Wirkungsgeschichte* kā jaunu neatkarīgu humanitāro zinātņu palīgdisciplīnu, bet gan iemācīties pareizi izprast sevi un atzīt, ka jebkurā izpratnē neatkarīgi no tā, vai cilvēks to apzinās vai nē, darbojas iedarbības vēstures ietekmē”⁸. Tādējādi *Wirkungsgeschichte* iedarbības apzināšanai ir “nepieciešama zinātniskā apziņas prasība”⁹. Hermeneitiskā situācija apzināšanai nav iespējama bez vēsturiski iedarbības apziņas. Gadamers kritizē vēsturisko objektu vismācītājam par to, ka tas aizņem iedarbības vēstures savstarpīgo saistību un notīrījis izrietošo zināšanu deformāciju.¹⁰

Gadamera domas izpratnes veids ir hermeneitiskā problēmas risināšana, kas ietver trīs elementus: *subtilitas intellegendi* (izpratne), *subtilitas explicandi* (interpretācija), *subtilitas applicandi* (izmantošana).¹¹ Tomēr viņš atzīmē, ka visi trīs veidi tiek dēvēti par *subtilitas*, tas ir, tie tiek saprasti ne tikai daudz kā metodes, kas ir cilvēka rīcībā, bet gan kā meistarība, kas prasa pašu prāta izsmalcinātību.¹² Izpratne vienmēr ir kaut kas tāds kā izprotamā teksta pielāgošana interpretētāja aktuālajai situācijai. Tomēr ciešradniecība, kas šķiet saistīta ar filoloģisko hermeneitiku ar juridisko un teoloģisko hermeneitiku, balstās uz to, ka par visām izpratnes integrācijām šobrīd tika atzīta izmantošana. Izpratne pati par sevi izrādās notikums.¹³ Teksts, pēc Gadamera domām, vienmēr ir kaut kas daudzšaurāks un daudznozīmīgāks nekā daudzveidīgas vai saturādas, cik pašas interpretācijas struktūras. Teksts tiek realizēts interpretācijā; tas ir gan interpretācijas fāze, gan komunikācija partneris.¹⁴ Gadamers atsakās hermeneitisko problēmu dalīt interpretācijā subjektivitātē un saprast šīs nozīmes objektivitātē.¹⁵ Šādi rakojoties, viņš neuzskata, ka lasītāji vai interpretācija šīs kopienas varbūtē lasītājus

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

7 Ibid.

8 Ibid., 114.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid., 120.

12 Ibid.

13 Ibid., 122.

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

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

par savu ieskatiem. Gadamers mums saka, ka teksti veicina interpretāciju, nevis tikai pasākuma rezultāts, un viņa teksti aicina mūs atrast jaunus veidus, kas reaģē uz tekstu.¹⁶

Wirkungsgeschichte Hansa Roberta Jausa darbos

Gadamera ideja par *Wirkungsgeschichte* ir kļūstot par zinātnieka Hansa Roberta Jausa (*Jauss*) darbos; Jauss dod priekšroku terminam "uztveres vēsture" (*Rezeptionsgeschichte*), ko viņš izmanto savā metodē, kuru sauc par *Rezeptionsästhetik*, tulkojot to 'uztveres estētika'. Izcilajam darbam "Ceļš uz uztveres estētikas" Jauss cenšas reabilitēt literatūras vēsturiskās literatūras disciplīnu, kurā ir kļuvusi diskreditāta un tekstu interpretācijai nebūtiska.¹⁷ Šajā Jausa darbā ietvertas septiņas tēzes, kas kopā detalizēti izklāsta pašu literatūras programmu, kas ietekmē mūsu izpratni par Bibliētas tekstiem. Jauss daudz labprātāk nekā Gadamers izklāsta hermeneitiskās pieejas metodoloģisko ietvaru.¹⁸ Jauss uzskata, ka mainīgā situācijā ietekmē vai iedarbina tekstu secīgā lasīšanu un atkārtotu lasīšanu. Un otrādi – secīgā tekstu atkārtota lasīšana kalpo tam, lai mainītu lasītāju gaidu horizontus, tādējādi tekstu iedarbina ietekmē situācijā. Ietekmes stāsts ir divvirzienu jeb divpusējs.¹⁹ Kārtmāreiēla Nikolsa (*Nicholls*), Jausa darbs joprojām ir interesants un pamatīgs piemērs *Wirkungsgeschichte* teorijas pārvēršanai kritiskajā praksē.²⁰ Tāpat mēs šķietami kosim Jausa izpratni par *Wirkungsgeschichte*.

Jauss par iezējas punktu vēsturiskuma jēdzienam, taču iedarbības vēstures jēdzienam viņš attiecīgi divi pārvēido veidus, nevis to burtiski darījis Gadamers.²¹ Jauss izceļ iedarbības vēstures principu, saistot to ar jautājumu un atbildi piemērošanas loku tekstā. Tieši tekstā implicētie jautājumi uz atbildi mēs varam ietekmes vēstures saikni un tradīcijas nodošanas mehānismu.²² Katrā nākamā recipientu paaudzē nākamā teksta ar jaunu, uz jauniem jautājumiem balstītu gaidu horizontu un atrod teksta jaunas

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

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

18 Mark Knight, "Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory", 139.

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

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

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

22 Hans Robert Jauss, "Istorija literatūrai kā provokācija literaturovedenijai", *Novoe literaturnoe obozrenie*, 12 (1995), 68.

atbildes, neizmantotu teksta potenci lu, kas padara to efektvu un aktu lu jaun situ-
cij . T d j di Jauss, atsaucoties uz Gadameru, run par to, cik svar gs ir rekonstru tais
darba v sturiskais gaidu horizonts. Pirmais recipientu gaidu horizonts ietekm turpm -
kos teksta las jumus un turpm kos recipientu gaidu horizontus, t veidojot v sturisko
mantojumu. To darot, Jauss dod priekšroku nevis run t par horizontu sapl šanu, k to
dara Gadamers, bet gan par to nodošanu un atk rtotu atkl šanu. Vi apr t, horizontu
sapl šana ir idealiz ts skat jums.

Teksta v sturisko noz mi Jauss nosaka nevis p c t iekš j m paš b m vai autora
enialit tes, bet gan p c t , k to v stures gait uztv rušas n kam s paaudzes.
Iepriekš jo laikmetu ielikt s noz mes un las jumi tiek saprasti k m sdienu interpret
cijas priekšv sture.²³ T balst s ehuzin tnieka Karela Kozika (*Kozik*) t z , ka darbs dz vo
tik ilgi, kam r tam ir ietekme. Šaj gad jum ietekme aptver ne tikai darba lietot ju, bet
ar pašu darbu. Darba vitalit te run par to, kas tas ir. Darba dz ve prasa interpret
ciju un iedarbojas daudz s noz m s.²⁴ Apgalvojums, ka ietekme ir abpus ja – gan uz darba
sa m ju, gan uz pašu darbu –, Jausam ir svar gs, jo tas atspogu o vi a priekšstatu
par interpret t ja apzi u, kas iestr d ta iedarb bas v stur . P c vi a dom m, nav
iesp jams iegremd ties tekst un ieg t “bezlaika patieso” noz mi rpus telpas, bez
priekšnosac jumiem. Interpret ciju nosaka apzi as iegremd šana priekšg j ju recep
cijas v stur un v sturisko ietekmju pl sm .²⁵ Pat provokat vai interpret cijai ir j b t
ar pozitvu v rtbu, lai liktu r p g k p rdom t fragmenta noz mi.

Liter rais darbs nav iesald ts objekts, kas ir pats par sevi un pied v vienu un to
pašu redz jumu ikvienam las t jam katr laikmet . Tas nav ar pieminekli, kas mono
log atkl jsavum ž go b t bu. Dr z k tas vair kl dzin sor estr cijai, kas izraisa aizvien
vair k las t ju reakciju un iedz vina tekstu laikmet g eksistenc .²⁶

Teksta potenci l j ga var neatkl ties t pirmaj un turpm kajos uztveres posmos,
l dz literat ras evol cija sasniedz to horizontu, kas vien gais auj mums atrast nor -
des uz iepriekš nesaprastu formu.²⁷ Ar liter ro evol ciju Jauss saprot ilgstošu darba
receptijas procesu, kas sasniedz teksta potenci l s noz mes, kuras nav gaid tas vai
nav sastopamas s kotn j s uztveres horizont . Š iemesla d liter rs darbs var palikt
nesaprasts ilgu laiku. P c Jausa dom m, apzin t s pag tnes apjoms var b t tik mazs,
ka t piem rošana noplicin tu darbu, savuk rt darba iedarb bas v sture pati par sevi

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

24 Ibid., 52.

25 Ibid., 67, 68.

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

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

var atklāt bagātīgā krājumu.²⁸ Jaus runā par darbu "jāgas potenciālu atklāšanu" tātad recepcijas vīsturiskajos os. Šis jāgas potenciāls interpretējošajam spriedumam atklājas brīdī, kad tas saskarsmā ar mantojumu veic kontrolētū "horizontu saplāšanu"²⁹.

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

Jausa koncepcija ietver atsevišķā darba iekārtā "literārijā", lai apzinātu vīsturisko pozīciju un nozīmi, un tās interpretācijas posmu nosaukt ir šādu: izpratne jeb estētiskais novērtējums, interpretācija jeb eksplēze un piemērošana jeb vīsturiskā refleksija. Jausa darba praktiskums palīdz izskaidrot to, kā viņa uzskatiem pievēršas Jauns Derbaspītnieki, kuri vīlas iekārtā hermeneitiskā tradīcijas izpratni savā disciplīnā. Piemēram, Antonija Tseltona (*Anthony C. Thiselton*) darbs par hermeneitiskajiem horizontiem atspoguļo Jausa uzsvāru uz vienu no daudzajām Gadamera izmantotajām metaforām un tās prāsdāšanu.³¹

Analīzē Gadamera un Jausa uzskatus par *Wirkungsgeschichte*, var secināt, ka Gadameram *Wirkungsgeschichte* ideja ir universāla un nepretendē uz to, ka tā ir metode pati par sevi, bet gan drīzāk ir jebkuras metodoloģijas obligātā sastāvdaļa. Gadameram par vīsturiski iedarbīgā apziņas sauc nepieciešamo sevis izpratni atkarībā no vīstures, lai noskaidrotu hermeneitisko situāciju. Viņam tā nav tikai iegūta izpratne, bet gan pati būtība. Pēc Gadamera domām, *Wirkungsgeschichte* nav iespējama bez valodas. Valoda kā starpnieku, kas top par vīstures desmit posmu. Tikai ar valodas starpniecību notiek tikšanās, dialogs, spēle ar nozīmi, horizontu saplāšana, tradīcijas veidošana un, kas nav mazāk svarīgi, aizspriedumi, kam Gadameram piešķir pozitīvu nozīmi. *Wirkungsgeschichte* nozīmē iemīļojumu, ietekmi, izmantošanu praksē.

Tomēr līdz ar Jausu *Wirkungsgeschichte* recepcijas vīstures formā iegūva konkrētas metodoloģijas aprīses, lai noteiktu literāras iedarbības uzņēmām paaudzēm. Un šī iedarbība nav vienpusēja, bet gan divpusēja, korelējoša ar jautājumu un atbildžu piemērošanas loģiku tekstā. Tādējādi ne tikai tekstā ietvertā ietekme recipientus, bet arī recipienti veido teksta tīklu izpratnē. Teksta jāga atklājas vīsturiski, un uztveres vīsture aktualizē jaunas interpretācijas saistībā ar jauno dzīves kontekstu.

28 Hans Robert Jaus, "Istorija literatūrai kā provokācija literatūrovedenijai", 68.

29 Ibid.

30 Rachel Nicholls, op. cit., 5.

31 Mark Knight, op. cit., 139.

**Wirkungsgeschichte
idejas adaptāšana
B beles tekstu
hermeneitik**

Gadamera un Jausa uzskati ir ietekmējuši hermeneitikas tīklojumu. Ir bijuši dažādi centieni pielāgot Gadamera un Jausa ideju par *Wirkungsgeschichte* B beles tekstu hermeneitikai.

Izprast bibliisko tekstu vērtības iedarbību uz kultūru un sabiedrību mūsdienās jau Gerhards Ebelings (*Gerhard Ebeling*). Ebelings savā rakstā "Baznīcas vēsture kā Svētā Rakstu interpretācija vēsture" raksta ar Gadameru saskaņotās idejas, ka cilvēks mūsdienās saprast sevi, sastopoties ar vēsturi. Viņš raksta, ka "cilvēks saprot sevi tikai tāpēc, ka viņš apzinās sevi kā savas pagātnes produktu, bet tāpēc, ka viņš sastopas ar cilvēka cilvēcību visplašākajā nozīmē un šajā sastapšanās apzinās sevi".³² Ebelings secina, ka baznīcas vēsture ir Svētā Rakstu interpretācija vēsture.³³ Un Rakstu interpretācija notiek ne tikai Baznīcas "sludināšanā un mūcībā" un "komentāros", bet arī "darbību un ciešanās", "dievkalpojuma un lūgšanā, teoloģiskās refleksijās un personīgajos lēmumos, Baznīcas organizācijā un Baznīcas politikā", "kristīgās kultūras veidošanā un klosteru būvniecībā, no pasaules, mocekļa un eceru dedzināšanā".³⁴ Termins "interpretācija", pēc autora domām, norāda, ka tradīcija nav jāsaprot kā noteiktu patiesību nodošana, bet gan kā pastāvīgu skaidrošanos un asimilācijas procesu. Šis termins ir daudz plašāks par tīri intelektuālo interpretāciju.³⁵ Interpretācija ietver visu ne tikai baznīcas, bet arī laicīgo, jo visam ir, lai arī ne tieša, bet tomēr pastāvīga saikne ar Svētajiem Rakstiem. Tādējādi "baznīcas vēstures darba uzdevums ir atklāt šo notikuma saistību ar Svētajiem Rakstiem, sakarot un salīdzināt notikumu ar tiem". Ebelings savā rakstā neapņemas šo daļu vēsturiskā darba metodoloģiju, bet uzsver tā nepieciešamību.³⁶ Šodien vēsturiskam darbam būtu nepieciešams "interpretēt atsevišķas Rakstu vietas caur baznīcas vēsturi, lai atklātu atsevišķu daļu vai domu kompleksu izpratnes vēsturi ne tikai teoloģiskajā literatūrā, bet arī to praktisko interpretāciju pašos notikumos".³⁷ Ebelings jau pirms Gadamera bija paredzējis nepieciešamību pat Svētā Rakstu interpretācijai vēsturi, kā arī to iedarbības vēsturi notikumos.

Pēc Ulriha Luca (*Luz*) domām, *Wirkungsgeschichte* jādziens ietver "teksta vēsturi, uztveri un aktualizāciju jeb kādā citā veidā, ne tikai komentāros, piemēram, sprediķos,

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

33 Ibid., 22.

34 Ibid., 24.

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

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

37 Ibid., 25.

kanoniskaj s ties b s, bazn cas himnu kr jum , m ksl , bazn cas dz v un ciešan s³⁸. Lucs nosaka š dus emp riskus principus, k apl kot *Wirkungsgeschichte* B beles tekstos:

1. B beles klasisk bazn cas interpret cija var atg din t m sdienu interpret t - jam, ko sti noz m saprast tekstu. Interpret jot atseviš u tekstu krist gaj tic - b , š interpret cija to ar ievieto tagadn . T v rš uzman bu uz to, ka jebkura atseviš a teksta izpratne auj tam k t par patiesu visas krist g s tic bas spoguli.³⁹ Lucs v rš uzman bu uz to, ka klasisk bazn cas interpret cija aicina klaus t ju atkl t izmantojuma jomas sav situ cij , kur s vi š var praktiz t no jauna. Šaj zi š s bazn cas interpret cijas saskata kaut ko caururbjoši pareizu nevis t p c, ka t s interpret "pareizi", bet gan t p c, ka – m sdienu izpratn – t s priekšz m g veid konkretiz tekstu br v bas potenci lu. Š d veid t s atkl j iesp jas, kas sl pjas tekstos, pretstat m su ekse tiskajiem centieniem noskaidrot "pareizo" noz mi.⁴⁰
2. Tekstu interpret cijas un iedarb bas v stures apl košana pal dz mums saprast, kur m s šodien atrodamies attiec b pret tekstu.⁴¹ Lucs to skaidro, sakot, ka v sturiski kritisk ekse ze l dz šim ir oti vienpus gi koncentr jusies uz vienu interpret cijas procesa pusi, proti, uz teksta noz mes izgaismošanu attiec gaj laik . Interpret cijas v sture un iedarb ba var b t pastipriņoša un atbalstoša, izgaismojot m su pašu iepriekš j s pirmsizpratnes v sturi un t d - j di ar to, k teksts m s veido šodien.⁴²
3. Interpret cijas un iedarb bas v stures izp te nov rš p ragru l cienu, p rvarot v sturisko distanci starp teksta s kotn jo situ ciju un tagadni, aprakstot telpu starp t m. Tas atbr vo tagadni no p rsteidz giem B beles priekšrakstiem, kuru pret j puse interpret cijas v stur bieži vien ir bijusi tekstu pretenziju neitraliz šana, izmantojot p rinterpret ciju, internaliz ciju utt. T d j di interpret cijas v stures un iedarb bas v stures pamatpieēja ir antifundament listiska.⁴³ Šaj princip Lucs nor da, ka iedarb bas v sturei ir svar ga funkcija: t nov rš p rsteidz gu sinhroniz ciju ar B beles tekstu. T d j di ietekmes v sture pieš ir situ - cijai, par kuru tiek run ts tekst , un situ cijai, kur teksts var tu run t šodien, savu svaru. T skaidri par da, cik šodienas situ cijai ir sava seja, ko veido B beles teksti, k ar ori in lteksta redz jums caur sava iespieduma brill m. Š d veid tas ne auj pag tnei domin t p r tagadni un otr di, pal dzot piev rst uzman bu atš ir b m

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

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

40 Ibid., 24.

41 Ibid., 25.

42 Ibid., 26.

43 Ibid., 27.

starp situācijām.⁴⁴ Lucs uzsver, ka *Wirkungsgeschichte* neaugsim padarīt tekstu naivi laikmetīgu. Pievēršot uzmanību katras vārdstauriskās situācijas atšķirīgajam iezīmeim, tostarp interpretējot ja iezīmeim, tad būtu jāatbrīvo tagadni no pierastajiem bibliiskajiem prasībām, kas bieži vien izpaužas kā teksta neitralizācija ar pierastajiem interpretāciju, absorbēšanu utt.⁴⁵ Interpretācija un iedarbības vārdstaurē ne tikai sniedz ieskatu par to, kas ir pašsava ietekme caur tekstiem, bet arī var sniegt pozitīvus impulsus, paplašināt redzesloku un noderēt gas paradigmas holistikai Bēbeles tekstu izpratnei.⁴⁶

4. Interpretācija un iedarbības vārdstaurē nodod plašu bāzniecību un atsevišķu kristiešu vārdstauriskās pieredzes bagātību, kas var iedvesmot viņu pašu mēģinājumus konkrētizēt.⁴⁷

Šajās principā Lucs vērst uzmanību uz diviem aspektiem. Pirmkārt, iedarbības vārdstaurē vērst uzmanību uz Bēbeles tekstu izpratnes holistisko raksturu. Bēbeles tekstu izpratne tiek panākta ar daudziem dažādiem līdzekļiem, ne tikai ar vārdu Bēbeles interpretāciju.⁴⁸ Otrs svarīgais aspekts ir uzlabojumu atklāšana, ko interpretācija un iedarbības vārdstaurē pievieno pašas Bāzniecības tradīcijai. Ja līdz šim galvenokārt tika runāts par Bēbeles tekstu interpretāciju un iedarbību savā tradīcijā, tad šeit ir svarīga ietekme un interpretācija, ko Jaunās Derības teksti ir atraduši citos kristiešos un draudzēs. Tādējādi interpretācija un iedarbības vārdstaurē parādā ne tikai to, par ko mēs esam kļuvuši, pateicoties tekstiem, bet arī to, par ko mēs varētu kļūt, pateicoties tekstiem.⁴⁹ Ilustrācija ir Luca piemērs par to, kā minoritāti var būt koriģējoša ietekme. Viņš saka, ka viņa pētījums vissvarīgāk sībiušas klostermācības un agrīnā anabaptisma paradigmas, jo tieši tajās viņš atrada svarīgkos un efektīvākos līdzekļus Kalna spēdībai izteikšanai.⁵⁰

5. *Wirkungsgeschichte* ļauj par Bēbeles tekstu "augiem". Tā ne tikai palīdz mums atpazīt un izvairīties no "sliktajiem augiem", bet arī izaicina mūs apšaubīt pašu tekstu patiesumu.⁵¹

Šajās punktā Lucs skaidro, ka interpretācija un iedarbības vārdstaurē palīdz mums mēģināt tiesību veismīgumu un nepietiekami veismīgumu Bēbeles tekstu realizācijā, pievēršot uzmanību Bēbeles tekstu vajadzīmajam pusmūnā neatrisinātajam problēmām.

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

45 Rachel Nicholls, op. cit., 14.

46 Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Exegese“, 29.

47 Ibid.

48 Ibid.

49 Ibid., 29, 30.

50 Ibid., 30.

51 Ibid., 30.

Šī dēvēd iedarbības vsture palīdz mēģināt noskaidrot, kā un var arī novest pie tās tekstu patiesības pārbaudes. Korekcija ir galvenais Luca hermeneitikas uzdevums, jo viņš apstiprina labvēlīgo ietekmi, ko citu kristiešu pieredze citās vietās un citos laikos atstāj uz mūsu *hic et nunc* (šeit un tagad) lasīšanu. *Wirkungsgeschichte* nozīmē slēptās tiešības, kā tās kļūst par šīs pieredzes bagātības starpnieku mūsdienu redzeslokā. Tā vietā, lai tās vērtētu kā pareizas un nepareizas, Lucs labprātāk runā par veiksmīgu vai neveiksmīgu tekstu konkretizāciju. Lucs saprot patiesību mūsdienās. Mūsdienās kļūst par galveno atslēgu, kas nosaka, cik veiksmīga un patiesa ir mūsu savstarpējā saplūšana.⁵²

6. Iedarbības vsture ļauj interpretēt jām saprast, ko viņš ir parādījis tekstiem. Tā mums caurīst, ka nevis viņš ir tas, kas nes tekstus, bet gan teksti nes viņu.⁵³ Šī daļa Luca refleksija atbilst Gadamera izpratnei par *Wirkungsgeschichte* kā sevis un pasaules izpratnes pieredzi. Lasītājiem jāatzīst, cik daudz viņi ir parādījis tekstiem un reālajai situācijai, kur šīs sastopas ar tekstiem, savu pilnvērtīgu eksistenci un dzīvību. Šī dēvēd iedarbības vsture var parādīt, ka tekstu spēks ir nepieciešams nosacījums, kas nosaka mūsu interpretāciju.⁵⁴ Savā apgalvojumā Lucs runā par tradīcijas nesēju kā pieredzi. Viņš to paskaidro, atsaucoties uz Gadameru, kurš nevērtē tekstus ar iedarbības vstures palīdzību, bet gan iedarbības vsturi ar tekstu palīdzību. Izširoša nozīme ir pavisam citam. Gadamerš to sauc par "tradīcijas likumu". Iedarbības vstures apziņā viņš saprot kā saistību ar pagātni, bez kuras cilvēks nebūtu tas, kas viņš ir. Lucs šo Gadamera tradīcijas noteikumu attiecina uz Bībeles tekstiem, apgalvojot, "ka tie nekad netiek man vienkārši doti kā priekšmeti, viņi joprojām kļūst, kad tie tiek "izskaidroti", lai iespējams izskaidrošanas varētu noteikt to nozīmi".⁵⁵ No tā viņš secina, ka "strādāt ar Bībeles tekstiem nozīmē strādāt ar to, kas mani vienmēr ir veidojis"⁵⁶. Šīs Luca pārdomas atbilst Gadamera izpratnei par *Wirkungsgeschichte* kā sevis un pasaules izpratnes pieredzi.

Tādējādi Lucs uzskata, ka iedarbības vsture apraksta plašu starp pagātni un tagadni, un liek saprast, ka nekad nav bijusi tāda teksta interpretācija, kur nebūtu vēsturiskā situācijas nospieduma, ko atstāj tā interpretācija. Interpretācija mainās, jo mainās situācija un interpretācija. Nav neapšaubami pareizas teksta interpretācijas. Kad iedarbības vstures izpēte atklāj šo faktu, tā atbrīvo mūsu pašu tagadni no Bībeles

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

53 Ulrich Luz, op. cit., 32.

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

55 Ulrich Luz, op. cit., 32.

56 Ibid.

pag tnes dikt ta. Ar m s dien s teksta izpratne daž diem cilv kiem daž d s situ cij s noz m kaut ko atš ir gu. M in jums saprast B beles tekstu vienm r ietver stabilu elementu, proti, pašu tekstu, un main gu elementu, proti, interpret t ju un vi a situ ciju. Šis aspekts nav j nož lo, bet j uzskata par b tisku izpratnes nodrošin šanai.⁵⁷

Lucs bija viens no pirmajiem, kas p r ma no Gadamera filozofisko ideju par *Wirkungsgeschichte* un piem roja to B beles ekse zei k jaunu p t juma virzienu. Lai gan pašam Lucam piln b neizdev s iemiesot B beles ekse zi, pamatojoties uz *Wirkungsgeschichte*, vi a novatorisk pieeja aizs ka daudzus centienus šaj virzien . Ieviešot *Wirkungsgeschichte* pieeju, Lucam izdev s piev rst daudzus protestantu teologu uzman bu tam, cik svar gi ir emt v r teksta interpret cijas trad ciju savos p t jumos. Lucs, sekojot Ebelingam, uzsv ra ar to, cik svar gi ir interpret t B beles tekstus rpus bazn cas sien m, veidojot dialogu ar cit m saist taj m zin tn m. To darot, vi š uzsv ra, ka *Wirkungsgeschichte* pieeja sekm ekumenisko dialogu Bazn c , pie aujot daž dus vie- dok us un trad cijas teksta interpret cij , k ar izmantošan , kam *Wirkungsgeschichte* piev rš pašu uzman bu.

Analiz jot Gadamera un Jausa uzskatus saist b ar *Wirkungsgeschichte* pieeju un to lietojumu B beles p tniec b , m s t l k identific sim š s pieejas tr kumus un priekšroc bas.

K di ir *Wirkungsgeschichte* tr kumi?

1. Bez skaidri noteikt m robež m un m r a *Wirkungsgeschichte* k st par neierobežotu inform cijas, faktu, notikumumu un par d bu pl smu. Gadamers skat j s uz *Wirkungsgeschichte* k uz esam bu t d noz m , ka cilv ks pats ir iepriekš j s trad cijas iedarb bas produkts. Un, t k iedarb bu var apz m t ar t diem plašiem j dzieniem k kult ra, m ksla, izgl t ba, reli ija un sabiedr ba, *Wirkungsgeschichte* var vienk rši izš st šajos j dzienos.
2. *Wirkungsgeschichte* tr kumi ietver j dziena nenoteikt bu. Daž di cilv ki *Wirkungsgeschichte* j dzienam pieš ir savu noz mi. Dažiem t ir filozofiska ideja, kas piem rojama visam, nekristaliz jot to metod . Citiem t ir teksta iedarb ba, kas izsekojama interpret cijas v stur ; v l citiem uzsvars vair k likts uz teksta uztveres v sturi kult r . Š j dziena daudznoz m ba rada daž das pieejas un pielietojumus atkar b no t , kas tiek saprasts ar *Wirkungsgeschichte* un kur jom tiek p t ta teksta iedarb ba.
3. Ar *Wirkungsgeschichte* pieeju vien nepietiek, un atkar b no p t m materi la ir nepieciešama sadarb ba ar cit m metod m. *Wirkungsgeschichte* var piem rot kop ,

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

piem ram, ar kanonisko pieeju vai sociālo retoriku, vai visticamāk sturiski kritisko metodi, vai teoloģisko eksezi un citām metodēm. Pēc šīs teksta ietekmi, piemēram, uz glezniecību, *Wirkungsgeschichte* pieeju paredzēt izmantot kopā ar vizuālo analīzes metodoloģiju, bet, pēc šīs teksta ietekmi uz literatūru, *Wirkungsgeschichte* pieeju izmanto kopā ar teksta analīzi.

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

Gadāmers neapšaubāmi teksta pašsaprotamo nozīmi, to nedarot, ja ar Jauss, bet viņš skaidroja, ka katrā paauzītā uztvere tiek no jauna interpretēta, akcentēta un papildināta atkarībā no situācijas. Tās nozīme, ka teksts nav iesaldēts akmens bloks, bet dzīvs, kā mūzika, ko izpilda secīgi orķestri. Katrs izpildījums un katrs klausītājs interpretē šādu darbu ar jaunu intonāciju, jaunu izpildījumu, atbilstoši savai kompetencei, prasmi un dzīvībai situācijai. Nav divu vienādu vienu un to pašu darba izpildījumu. Katrs tekstslēpjas neatklātas nozīmes potenciāls. Vai, citiem vārdiem sakot, katrs tekstā ir atbildes uz jautājumiem, kas vēl nav uzdoti un kas aktualizējas attiecīgā dzīvības kontekstā.

Šie trūkumi nemazina *Wirkungsgeschichte* pieejas nozīmi, bet gan uzsver, ka tā ir prasmiģi izmantojamā citām metodēm, vienlaikus skaidri definējot *Wirkungsgeschichte* nozīmi, mērķi un pat juma robežas.

Kas ir *Wirkungsgeschichte* pieejas priekšrocības?

1. *Wirkungsgeschichte* pieeja labi mijiedarbojas ar plaši atzītu hermeneitikas metodēm. Tā atvieglo dažādu disciplīnu savienošanos pat juma gaitā. Tā labi papildina visticamāk kritisko metodi, paplašinot iespējas paraudzīties uz tekstu un tā iedarbību no dažādām perspektīvām. Kā pamatoti norādījis Šveices teologs Moissē Majordomo (*Moisés Mayordomo*), *Wirkungsgeschichte* visticamāk kritika pati kāst par kritikas objektu un tiek reinterpretēta līdzīgi visām citām iespējamām pieejām un metodēm.⁵⁸ Visticamāk kritiskā metode neņem vērš subjektīvo un personisko, cenšas abstrahēties un ielēmt neitrālu pozīciju, turpretī *Wirkungsgeschichte* pieeja pieņem, ka sava horizonta apzīmēšana un citu

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

horizontu iedarbā uz to ir priekšnoteikums ceļā uz patiesību. Patiesība šaj gādājumā par dāsnīviski absolūts jādziens, bet gan kā atbilstība realitātei, ticamība, atbilstība visiem pieejamajiem faktiem un pamatojumiem.

2. *Wirkungsgeschichte* pieeja savā apskatītajā augstākajā marginālās balsis no perifērijas un tradīcijā izmirstas balsis. Teksta ietekmes vēsturiskā nav svešs ne teoloģiskais dogmatisms, ne "ecerīgais" apokrifikalisms. Viņu interesē par dabas fenomenoloģiju un cēloņiem, kas to ietekmē no teksta pusēs.
3. *Wirkungsgeschichte* pieeja attiecina ne absolūtisma, objektīvisma un historisma, tādējādi nostājoties pret zinātnisko fundamentālismu. Gadamers cenšas atrauties no subjekta un objekta attiecībām, mēģinot parādīt, ka pastāv arī citas pieejas patiesības konceptualizēšanai. Līdz zinātniskajai pieejai patiesība ir atrodamā ar mērķi. Šādā veidā Gadamers paplašina epistemoloģiju rēķinā Dekarta skatījuma, iekļaujot intuitīvo, eksistenciālo un estētisko skatījumu. *Wirkungsgeschichte* tādējādi kļūst par dzīvības principu, par universālu hermeneitisko izpratnes atslēgu, par pašbūtību.
4. *Wirkungsgeschichte* pieeja iemieso holistisku skatījumu uz teksta ekseģzes mērķi, kas ietver izpratni, interpretāciju un izmantojumu. Bieži vien vēsturiski kritiskās metode apstājas pie izpratnes un interpretācijas. Tādā *Wirkungsgeschichte* ietīlī, izsekojot teksta izmantošanu praksē. Tā noteikti ir liela priekšrocība.

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

Secinājumi

Wirkungsgeschichte pieeja Bībeles pētīšanā ir nostiprinājusi un padarījusi laiku tīk plaši izmantota. Šī pieeja augstvērtīgi citās tekstos pētīšanā tradīcijas un uzklāstās balsis, kas parasti netiek ņemtas vērā. Šīs pieejas priekšrocība un trūkumu apzināšana palīdz to izmantot visefektīvāk un pielietot iegūtos rezultātus, apzinoties teksta iedarbības vēsturiskā gan uz pētītāju, gan uz pētītājamā tematā. Esmu pārliecināts, ka Bībeles pētītāji Latvijā, kas apgūst *Wirkungsgeschichte* pieeju, biežāk izmantos to savos pētījumos.

SUMMARY

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

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

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

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



© 2023, Aleksejs Gaļperns, Latvijas Universitāte

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

Mg. theol.

DI NA HRISTENKO

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

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

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

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

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

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

The author presented a short version of this topic in the spring of 2023 during the University of Latvia's annual conference, Faculty of Theology section "War and Peace". Due to the specific circumstances and organisation of Lithuanian Lutherans, which differs from the two other churches, the part concerning Lithuania was not presented at the spring conference. However, the current paper will introduce the role of Lithuanian Lutheran Church Consistory in the Stalinism period. Theologians and church historians such as Jouko Talonen¹, Riho Altnurme², Valdis T. Raudkalns³ and others have analysed the history of archbishops of Latvia and Estonia. Archbishop Gustavs T. Raudkalns (1946–1968) of the LELB is amongst the leading academic interests of the author of this paper.⁴ Lithuanian Pastors Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas, and their service during WWII and in the Soviet Lithuania have been the subject of several studies by Darius Petk. Ņas.⁵

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

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

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

3 Valdis T. Raudkalns, "Kaul šāns par padomju reliģisko organizāciju dalību Pasaules baznīcu padomē, 1948–1962", *Latvijas vēstures institūta žurnāls. Speciāllaidums* 116 (2022): 117–136.

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

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

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

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

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

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

Church leadership leaving the states and churches

Johan Kōpp⁸ was a bishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church (EELK) from 1939, and during the interwar period was known for his influence and credibility both as a theologian and a rector of the University of Tartu before becoming the primate of the Lutheran Church. Teodors Gr nbergs⁹ was in his position as the first archbishop of the Evangelical Lutheran Church of Latvia since 1932. Before that, he served in various congregations and taught as a professor of practical theology at the University of Latvia. Both Kōpp and Gr nbergs received honorary doctoral titles in theology from the Faculty of Theology at the University of Latvia at the same event on 11 October 1926.¹⁰ During the interwar period, Jonas Kalvanas,¹¹ the youngest of the three primates, studied theology at Vytautas Magnus University (1933–1936) and at the University of Latvia in 1939. Ordained in 1940, he faced the occupation powers

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 Aida Prādele, "Miris Lietuvas luterāņu arhibīskaps", *Neatkarīgā Cīņa*, Nr. 17 (21.01.1995.).

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

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

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

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

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

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

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

The first encounter with the Soviet rule and religious policy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

32 Nadežda Be akova, "Pareiztic g Bazn ca soci listisk valst : "sovjetizacija" un t s "eksports" p c Otr pasaules kara" in *Reliģiski-filozofiski raksti*, 162.

33 Ibid., 167.

34 Ibid., 172.

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

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

Erikas Leijeris and Jonas Kalvanas in the Lithuanian Church leadership

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

42 Darius Petkūnas, 21.

43 Ibid., 156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48 Darius Petkūnas, 161–162.

49 Ibid., 169–170.

50 In Latvian – Erikas Leijeris.

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

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

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

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

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

In conclusion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Darius Petkūnas, 175.

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

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

Raksts ir veltīts Baltijas evāņģēliski luteriskās baznīcu dzīvei un attiecībām ar padomju reliģijas politiku staļinisma periodā. Analizējam katras baznīcas vadību maiņu Otrā pasaules kara laikā un šī periodā, autore atklāj Igaunijas, Latvijas un Lietuvas luteriskās baznīcas padomju okupācijas kontekstā. Pētījumā izmantoti visu trīs Baltijas valstu arhīvi un atbilstošā literatūra.

Luteriskās baznīcu vadības nodošanas process Igaunijā un Latvijā bija līdzīgs – starpkaru perioda baznīcu vadītāji, pamatot savu valsti, nodeva baznīcu drošs rokas, tausskotnājie aizstājēja amatilgi neatradās, tika pakauti represijām un vāļkar padomju atbalstu tika iecelta jauna vadība. Lietuvas evāņģēliski luteriskās baznīcas vadības maiņa tika veikta pēc vairāku mēģinājumu iniciatīvas un bez padomju ietekmes, kas ar noteikta baznīcas attieksmi pret padomju varu pāckara gados. Neskatoties uz amata iemēšanas atšībām, pirmajos gados visu baznīcu vadību galvenie uzdevumi bija palīdzēt draudzēm ar karā nodarītiem fiziskiem zaudējumiem, pārrēķināt draudzes, kāpot pašiem vai atrast mēģinājumus draudzēm. Paša nozīmīgākā darbbija Reliģijas kultūrlietu pārvaldei un tās pilnvarotajam, kas uzraudzēja baznīcas. Baltijas luteriskajā periodā saskārs ar intensīvu sovietizāciju, piedzīvoja atklātas un slēptas represijas, novārošanu, izmeklēšanu u.c. ar padomju reliģijas politiku saistītas darbības.

Autore secina, ka rakstā aplūkots hronoloģiskajās robežās tika aizskārti procesi, kas noveda pie Igaunijas un Latvijas evāņģēliski luteriskās baznīcas lūmumu sovietizāšanas un vāļkar s reliģiskās stagnācijas 60.–70. gados. Lietuvas evāņģēliski luteriskās baznīcas, pateicoties tās vadības darbībai un vadošo personu nostājai, netika pakautā sovietizāšanai tādā apmērā, kā tas notika Igaunijā un Latvijā.



© 2023, Diāna Hristenko, University of Latvia

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

Mg. theol.

AIRALC TE

TR S SAVIENOTI TEOLO ISKI "LIELUMI": RAD ŠANA, J ZUS, SV TAIS GARS

Ievads Viens no veidiem, k saprotam un pieredzam savu dz vi, ir caur st stu jeb narat vu. M s veidojam un esam da a no savas dz ves st sta, savas dzimtas st sta, savas tautas st sta un jebkura cita dz vi veidojoša st sta. Ar krist g tic ba tiek izteikta k st sts. Tradicion li tiek sagaid ts, ka krist g s tic bas narat vs tiek apl kots diezgan paredzam satur un k rt b , k to, piem ram, piemin amerik u filozofs un teologs Roberts Nevils (*Robert C. Neville*): "Visp r g s t mas – Dievs un rad ba, cilv ka st voklis, gr ks, pest šana, gar g dz ve pasaul un reli iskaj kopien – ir rakstur gas kristiešu sistem tiskajai teolo ijai no Akv nas Toma tr spadsm taj gadsimt l dz Paulam Tiliham (*Paul Tillich*) divdesmitaj gadsimt ."¹

Rietumu teolo ij krist gajam st stam, kurš iek auj visus min tos elementus, ir spilgti rakstur ga v l k da kop ga iez me, proti, taj paties b nav kop gs narat vs. Ir atseviš s narat vs par rad šanu, atseviš s narat vs par J zu un atseviš s narat vs par Sv to Garu, bet šo teolo isko lielumu sasaiste ir izteikti nepiln ga. Ja tiek veidota k da sasaiste, tad t ir caur kristolo iju.

Š raksta aktualit te ir par d t uzkr tošo Rietumu teolo isk s trad cijas veidolu, tas ir, viss krist gais st sts ir saist ts ar gr ku un ar J zus atpest jošo n vi. Š da pieeja ir plaši sastopama un popul ra, bet t ne tikai nedod korektu tr svien bas teolo isko

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

redz jumu, bet ar nedod lo isku savienojumu starp krist g v st juma s kumu un bei-
g m, respekt vi, starp rad šanu, Kristus atn kšanu un Sv t Gara d vin šanu.

Š s iez mes varam sastapt gandr z visos protestantu un Romas kato u paz stamos
teolo iskos darbos, tostarp ar hrestom tij s. Taj s m s redzam, ka visa domas virz ba
ir centr ta ap gr ku un J zus pest jošo krusta n vi, it k visu krist go narat vu veidotu
tikai rad šana, gr k krišana un gr ka risin jums – J zus Kristus atn kšana un n ve.
Papildus iepriekš min tajai problem tikai š d kristocentrisk pieej uzkr toši tr k-
stošais elements ir Sv tais Gars, jo krist gaj narat v un l dz ar to teolo ij neredzam
l dzv rt gu Sv t Gara lomumu, neredzam Sv t Gara darb bas savienošanu ar rad šanu un
Kristus atn kšanu, k ar neredzam to, ka Sv tais Gars risina jaut jumus, kas ir saist ti ar
krist go dz vi šaj pasaul l dz eshatonam. Šie jaut jumi skar ne tikai krist go teolo iju,
bet ar krist go misiju un krist go gar gumu.

Šaj rakst tiek pied v ta cita pieeja, k veidot krist go narat vu, kas var, protams,
izmantot visu, ko m s zin m par kristolo iju, šo oti att st to teolo isko aspektu. Š
raksta m r is ir formul t un pamatot saprotamu, v r emamu un p rliicinošu vieno-
jošo elementu, kurš aptver visu krist go st stu, t d j di ne tikai bag t g k un piln g k
savienot rad šanu, J zu un Sv to Garu, bet ar daudz prec z k izgaismot J zus Kristus
n kšanas iemeslus un darbu.

Šaj rakst tiek pied v ts ieskats, ka tieši Dieva sv tums var veidot adekv tu vienojošu
principu, kas savieno rad šanu, pest šanu un sv tdar šanu. Kad krist go st stu veidojam ap
Dieva sv tumu, tad taj uzsveram Dieva nodomu rad šan , kas ir – visas lietas dar t sv tas.
J preciz , ka ar sv tumu tiek saprasts tas, kas Dievs ir. Sv tums nav kaut kas, ko varam racio-
n li saprast vai izskaidrot. Sv tums ir Dieva fundament lais apz m jums Vecaj Der b .²

Rakst izmantotas š das metodes: ideju p tniec bas metode, lai izzin tu, k manu
izvirz to probl mjaut jumu risina citi teologi, un lai pamatotu darb iztirez t s idejas;
liter r s strukt ras anal ze, lai analiz tu pirm rad šanas st sta (1. Moz. 1:1–2:4a) lite-
r ro strukt ru un noteiktu teksta centru, fokusu un kulmin ciju, un sal dzinoš metode,
lai sal dzin tu daž du teologu ieskatus par manu uzdoto probl mjaut jumu.

Dieva sv tuma narat vs nesast v tikai no šiem tr s elementiem – rad šanas, J zus
un Sv t Gara. Dieva sv tums, k tas šaj rakst tiks ieskic ts, ir vis v stur kl tesošs
lielums. Bet min tie tr s elementi ir š narat va noz m gi pagrieziens punkti.

Šis raksts ir sagatavots, balstoties uz ma istra darbu “Tr s savienoti teolo iski lie-
lumi: Rad šana, J zus, Sv tais Gars”, kurš tika aizst v ts Latvijas Universit tes Teolo ijas
fakult t 2023. gada j nij . Šis raksts ietver t du pašu strukt ru, domas gaitu un ieskic
galven s domas, kuras ir plaši iztirez tas un pamatotas min taj ma istra darb .

2 3Moz 11:44–45; 3Moz 19:2; Jes 6:3.

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

Rad šana un Dieva sv tuma narat vs

K jau nor d ts ievad , krist gais narat vs netiek saist ts ar rad šanu, proti, ar Dieva nodomu un m r i, radot pasauli. Priekšroka dr z k tiek dota kristolo ijai, kas bieži uzsver gr ka centr lo lomu tradicion laj krist gaj narat v . Š da pieeja ir popul ra, bet t nav piln ga, jo izlaiž daudz as svar gas krist g narat va t mas, piem ram, rad šanu, Izra la v sturi un dz vi ar Dievu, nereti ar J zus dz ves notikumus un J zus sekot ju kopienas veidošanu. Bet krist gais st sts nes kas ar gr k krišanu vai ar J zu. Krist gais st sts s kas ar rad šanu. Tieši rad šanas iemesls un m r is izskaidro kop go saikni, kas savieno Dievu, J zu un Sv to Garu, un skaidri par da, k tas, ko Dievs dara rad šan , stenojas J z un Sv taj Gar . Pieš irot priorit tijaut jumam par rad šanu, m s varam g t skaidr ku izpratni par Dieva m r i attiec b uz pasauli un š m r a saist bu ar J zu un Sv to Garu.

Vec s Der bas pirmaj s noda s ir atrodami divi rad šanas st sti. Š raksta kontekst apskat sim pirmo rad šanas st stu (1Moz 1:1–2:4a), jo tieši šis st sts ir veidots p c pašas strukt ras, kura nor da uz rad šanas nodomu un m r i. P tniec b iez m jas vair kas pieejas, k skaidrot rad šanas st staj gu un noz mi. M su prim r interese ir rad šanas st sta teolo isk noz me, kuru vislab k no vis m skaidro t saucam strukt ras pieeja, saska ar kuru tiek skaidri un p rliecinoši par d ts, k 1. Mozus gr matas dienas apzi n ti ir veidotas p c noteiktas sist mas, lai par d tu, ka visas rad šanas gal jais m r is un kulmin cija ir rad šanas sept t diena.

Sept t s dienas b t ba uzkr toši ir saskat ma piecos aspektos – teksta liter raj uzb v , teksta domas virz b , hiasm , hept diskaj strukt r un lingvistik . si apska t sim katru no šiem.

Rad šanas st sta liter r strukt ra skaidri pamato, ka rad šanas st sta kulmin cija ir sept t diena, kuras saturs ir Dieva sv tums. 1. Mozus pirmais rad šanas st sts sadal s septi s da s atbilstoši septi m rad šanas dien m. Viena no pieej m ir rad šanas st sta liter ro strukt ru veidot ap diviem ebreju v rdiem, proti, *תוהו* *tohû* ('bez formas', 'bezveid gs') ובוהו *bohû* ('tukšums', 'tukšs')³, kas atrodami 1Moz 1:2: "Un zeme bija tukšum tukša". Katra no š m div m b tiskaj m izpausm m veido tr s rad šanas dienu p rus. Pirm s tr s dienas apraksta, k kaut kam tiek veidota forma jeb ietvars, bet n kam s tr s dienas izveidotajai formai pieš ir saturu.⁴

P c tr s rad šanas dienu p riem seko sept t diena, kura b tiski atš iras gan teksta strukt ras zi , gan ar to, ka vien dien tiek apvienoti abi elementi – gan forma, gan

3 Abrahams ibn Ezra (1089–1164), sp u ebreju izcelsmes rab ns un B beles p tnieks, 1. Mozus gr matas koment r "*tohu va-bohu*" tulko k "bez formas un tukšs". <https://www.sefaria.org> (skat ts 05.01.2023.)

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

saturs. Kas ir sept t s dienas forma un saturs? Dievs rada v l vienu dienu, kur nekats netiek rad ts. Turkl t š ir vien g diena, kura rad šanas st st tiek sv t ta. 1Moz 2:3a tekst tiek lietoti divi at š ir gi darb bas v rdi, lai apz m tu Dieva sv t jošo darb bu. Pirmais darb bas v rds בָּרַךְ (*bāarak*) – sv t t, tiek lietots ar noz mi, ka Dievs k dam dod savu labv l bu p r visiem vi a dz ves aspektiem.⁵ Šis darb bas v rds rad šanas st st lietots iepriek š, sv tot dz vo rad bu un cilv kus.⁶ Tam ir ar saist ba ar der bu.⁷ Savuk rt otrš darb bas v rds, kur š par d s tikai rad šanas st sta sept taj dien , ir darb bas v rds אָדַשׁ (*qādash*) – ‘dar t sv tu’.⁸ Šis ir vissvar g kais v rds rad šanas sept taj dien , jo tas nor da uz Dieva sv tumu, ir saist ts ar paša Dieva sv tuma kl tb tni⁹ un atkl j, ka sept t diena ir piepild ta ar Dieva kl tb tni, kuru apz m sv tums.¹⁰ K atz ts p tniec b , אָדַשׁ ir termins, kas apz m pašu diev bu person gi, k ar to, kas pieder vai atrodas diev bas sf r , neatkar gi no t , vai t s ir personas vai objekti (piem ram, vi a templis, vi a priesteri, vi a sabati).¹¹

Rad šanas sept t diena skaidri atkl j, ka visas rad šanas teolo isk kopsakar ba ir Dieva sv tums. Š s dienas forma un saturs ir Dieva sv tums. Sept t diena ir sv ta, jo Dievs šo dienu piepilda ar savu kl tb tni. K p rliecinoši skaidro 20. gadsimta ebreju teologs un filozofs Abrahams Hešels (*Abraham Joshua Heschel*), rakstot, ka v rds *qadosh*, kur š pirmo reizi par d s rad šanas st sta beig s, vair k nek jebkur š cits v rds reprezent dieviš mist riju un god bu. Hešels rad šanas st sta sept taj dien saskata ies kumu Dieva atkl smei. Ar rad šanas sept to dienu Dievs m jo laik .¹² Veidu, k saprast Dieva sv tuma atkl šanos laik , manupr t, veiksm gi skaidro amerik u teologs, H rvarda Universit tes profesors Herberts Ri ards ons (*Herbert W. Richardson*), rakstot: “Dievs rad ja pasauli Sabata sv tumam, t p c Vi am person gi ir j n k un taj j m jo. Sabata laiks un telpa ir tikai form ls un materi ls priekšnoteikums Dieva

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

6 1Moz 1: 22, 28

7 1Moz 9:1; 12:1–3; 39:5.

8 Šeit un turpm k darb izmantoti cit ti no 2012. gada B beles tulkojuma. B bele (R ga: Latvijas B beles biedr ba, 2012).

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

10 Jiri Moskala, op. cit., 61.

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

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

person gai atn kšanai. Ar savu person go n kšanu Dievs sv ta sabatu.¹³ Š di *qādash* prim ri tiek attiecin ts uz pašu Dievu, uz vi a person go kl tb tni un n kšanu rad taj pasaul .

Rad šanas st sta lo ika, savuk rt, par da noteiktu domas virz bu un lo iku – visas rad t s lietas veido noteiktu sec bu, kur redzam, ka kaut kas tiek dar ts, lai tas b tu par pamatu v l k notiekošajam. Rad šanas st sta b t ba ir taj , ka visas rad t s lietas ir savstarp ji saist tas un rad šanas notikumi par da teleolo isko virz bu pret Dievam.¹⁴ Š virz ba ir redzama katr rad šanas dien . Piem ram, zemes rad šanas j ga ir taj , ka uz zemes kaut kas b s. Un tas, kas ir uz zemes, ir zemes pamatojums, iemesls un vajadz ba.

Š du virz bu veido visas dienas, ieskaitot rad šanas sept to dienu, kur j turpina iepriekš j lo ika. T p c, lai saprastu sesto dienu, ir j em v r sept t diena, jo sept t diena skaidro sesto dienu. Sestaj dien tika rad ta visa dz v rad ba, ar cilv ks. Dz v s rad bas, jo paši cilv ka, j ga ir saprotama tikai ar to, kas ir p r ka par sesto dienu, tas ir, ar sept to dienu. Viss, kas ir rad ts, ir rad ts sept tajai dienai. Viss, kas ir, ir saist ts ar sept to dienu. Un vis , kas ir rad ts, ir iek auta sept t s dienas j ga. Sept t diena p rkl j visu rad bu, tostarp ar cilv ku. T m s redzam, ka Dieva sv tums p rkl j visu rad bu. Un, ja sept taj dien Dieva sv tums p rkl j visu rad bu un Dievs pasaulei d vina savu sv tumu, tad sabats nor da uz plaš ku Dieva nodomu savai rad bai, proti, visas lietas dar t sv tas.¹⁵ A. Hešela v rdiem sakot: “Sabatam piem t t ds sv tums k pasaulei, kura n k.”¹⁶ Un, k nor da rab nisk literat ra: “Dieva sv tums, sabata sv tums, Izra la sv tums – tas viss ir k viens”.¹⁷ Citiem v rdiem sakot, sabats ir izn kums visai eksistencei – rad šana beidz s ar Dieva sv tumu, un visa eksistence beigsies ar Dieva sv tumu.

To, ka sept t s dienas kodols un teolo isk noz me ir Dieva sv tums, par da ar teksta *hiasma* ABCB'A' (centrs 1.Moz 2:3a) un *heptādiskā* jeb ap skaitli septi i veidot strukt ra. Un, visbeidzot, sept t s dienas lingvistisk anal ze ieskic ja, ka שְׁבִיעִתָּה (*qādash*) nes Dieva sv tuma noz mi.

Apkopojot iepriekš rakst to, m s redzam, ka visa rad šanas st sta noz m g kulmi n cija un m r is ir rad šanas sept t diena, kura atkl j visa rad šanas st sta teolo isko noz mi – Dieva sv tuma atkl šanos pasaul , visu lietu sanktifik ciju.

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

14 Ibid., 115.

15 Ibid., 113, 125.

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

17 Ibid., 115.

Dieva kl tb tne un sv tums Vec s Der bas kontekst

K nor da iepriekš analiz tais 1Moz 1:1–2:4a rad šanas st sts un paši rad šanas sept t diena, sv tums ne tikai ir saist ts ar Dievu, bet sv tums ir Dievs pats, jo Dievs var ja sabatu dar t sv tu tikai t p c, ka Vi š pats ir sv ts.¹⁸

Sv tums ir kaut kas, ar ko tiek identific ts pats Dievs.¹⁹ Sv tums ir tas, kas Dievs ir.²⁰

Dievs ir tas Sv tais, kura sv tumu cilv ks sastop un piedz vo k Dieva god bu. To, kas ir Dievs, cilv kam nav iesp jams uztvert, bet cilv kam ir iesp jams uztvert to, k Dievs n k pie cilv ka. God ba ir tas, k Dieva sv tums par d s. God ba ir Dieva sv tuma izpausme. T d j di god ba ir veids, k cilv ks uztver Dieva sv tumu, god ba ir Dieva kl tb tnes redzam izpausme. K to skaidri par da Jes 6:3, kur serafi sauc: “Sv ts, sv ts, sv ts Pulku Kungs – visa zeme pilna vi a god bas!” V rda “sv ts” atk rtošana uzsver Dieva sv tuma fundament lo god bas noz mi. God ba (כְּבוֹד, *kābôd*) ir “svars, smagums, pak pe vai cie a, kas piem t tam, kurš ir Dievs. [...] Dievs k god ba (*kabod*) visu, kas ir, p rsp j pak p , v rt b un ietekm .”²¹

T k sv tums nav kaut kas, ko var atdal t un nodot k dam citam, tad visur, kur ir sv tums, tur Dievs ir person gi kl tesošs.²² T p c, kad Vecaj Der b tiek run ts par Dieva kl tb tni, tiek run ts ar par Dieva sv tuma un god bas person go kl tb tni. Tieši Dieva kl tb tne ir tas pavediens, caur kuru Vec s Der bas tekstos iesp jams izsekot, k Dieva sv tumu saprata Izra la tauta daž dos t s v stures posmos un reli isko priekšstatu kontekstos.

Dieva sv tumu s kotn ji saist ja ar dabas objektiem,²³ tad cent s lokaliz t Saiešanas telts un temp a arhitekt r un kulta darb b .²⁴ Izra la valsts sabrukums 586. g. p. m. . un Salamana temp a izn cin šana veicin ja tic bas kr zi. Trimd rad s priester teksts (P), kur no jauna tika veidota Izra la tautas st sts un identit te. Priester teksts (P) ir pirmais, kas Izra la identit ti un Dieva kl tb tni tik tieši saista ar rad šanu.

P ctrimdas kopiena uzsv ra Dieva transcendent lo dabu, izce ot Vi a debesu m jokli un visvaren bu.²⁵ Ideja par dieviš gara kl tb tni atjaunotaj Izra l nebija

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

19 Jiri Moskala, op. cit., 61.

20 3Moz 11:44–45; 3Moz 19:2; Jes 6:3.

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

22 Ibid., 126.

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

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

25 Ps 139:7–8, Mal 1:11.

jauna, bet šaj laik t ieguva noz m gumu.²⁶ V l n kos p ctrimdas Vec s Der bas tekstos par d s priekšstats, ka Dieva sv tums nav lokaliz jams fizisk celtn ,²⁷ un par d s eshatolo iskas cer bas, ka Dieva god ba un sv tums atkl sies vis pasaul , un "visa rad ba tiks ietverta Dieva sv tum "²⁸.

J zus un Dieva sv tuma narat vs

K plaši zin ms un daudzkr rt apgalvots, Rietumu kristietiba ir kristomoniska, saist ta tikai ar J zu Kristu. Nor des uz kristomonisma tendenci m s redzam gan protestantu, gan Romas kato u teolo ij . Protestantu teologs Bens Blekvels (*Ben C. Blackwell*) savas bažas izsaka š di: "Kristocentrism ir k uvis par kristomonismu, vai ar m s var tu teikt, ka kristiet bas *trinitārisms* regul rik st *binitārs*, jo m s sav teolo ij esam pazaud juši Garu."²⁹ L dz gi grie u teologa Nika Nisota (*Nikos Nissiotis*) sac tais par Vatik na otr koncila teolo iju ir apkopots š di: "Viss [kato u teolo ij] tiek uzskat ts vienpus ji k attiecin ms uz Kristu. Gars ir tikai pievienots Bazn cai, t s kalpošan m un sakramentam, kuri visi jau ir izveidoti. Gars vienkr rši veic Kristus funkciju."³⁰ Turkl t kristomonisma kontekst J zus n kšana nereti tiek sašaurin ta tikai l dz vi a pest šanas darbam, to lokaliz jot vi a krustan v . Kristomonism J zus n kšanas galvenais iemesls tiek saist ts ar gr ku piedošanu, *justifikāciju* – taisnots tic b , tas ir, p rkl t nodar tos gr kus. Š da interpret cija par J zus Krustan vi ir parasta un izplat ta, tas ir teolo isks standarts. T skaidro, ka p c rad šanas notikagr k krišana, kur cilv ks zaud ja savu stumu, savu *imago*. Taisnošana, justifik cija, J zus krust sišana to atjauno. Protams, luteriskaj teolo ij cilv ka zaud tais *imago* netiek atg ts, bet p rk pumi tiek aplk ti vai piedoti, lai cilv ks var dz vot apž lots savu turpm ko "norm lo" dz vi.³¹ Š di redzam, ka kristomonisma probl ma ir teolo ijas pas vais fokuss uz J zu, kas k rto tikai justifik cijas jaut jumu. Vai ar justifik ciju pietiek? Vai tas ir kristiet bas pilnveidojums? K p c lai *Imago Dei* nevar tu sasniegt sto piln bu, kas savuk rt ir J zus d v t Sv t Gara darbs – sanktifik cija?

26 Hag 2:5, Zah 4:6.

27 Mal 1:11, Mal 2:7–8.

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

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

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

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

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

Grādu izpirkšanas teorijas ir viens veids, kas Rietumu kristoloģijā ir skaidrojusi un kļūst varam skaidrot Jēzu, jautājot: ko Jēzus ir darījis mums labi? Par ko mums esam pateicīgi? Kāvišmums ir palīdzis? Kāvišs ir mums pestītājs un glābējs? Šie neapšaubami ir bijuši un aizvien ir svarīgi jautājumi un liels akcents Rietumu baznīcā.

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

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

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

Tomēr šajā mārā radīšanas septiņās dienās, kur Dievs radīja vienu dienu, kur nekas jauns netika radīts, bet kur Dievs atklāja laiku un telpu, kur Dievs bija klāvē savā pasaulē, klāvē savai radībai. Bet ar Dieva svētuma atklāšanas laiku un telpu, kur nebija piepildījis laiks, kad Dievs pie mums ir personāls. Tomēr apgalvojam ar Jēzu Kristu – viņš ir Dieva svētāis “ar mums”. Jēzus ir nākamais, bet ne pēdējais posms tajā, ka Dieva svētums atklājas pasaulē. Svētums, kas līdz tam bija saprotams ar septiņās dienas radīšanas svētību un provizoriski tik būtiski izpaužas visēbreju vēsturē Vecajā Derībā (Sējākālni un būvētāji, Dieva svētāji, vārds YHWH, Saiešanas telts vissvītākajās vietās, templis, priesteru upurēšana un tamlīdzīgi), ienāk konkrētā dzīvē, konkrētā personā.

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

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

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

35 J 1:1–3; Kol 1:15–17, Ebr 1:3.

36 1P 1:15–16.

T p c var teikt, ka J zus ir sabata Kungs, jo sabata diena tika rad ta, lai Dieva sv tums p r emtu visu pasauli – ies kum pie rad bas, p c tam ar rad bu J zus person un visbeidzot caur Sv to Garu cilv k . T d j di J zus ir sept t s dienas sv tums, kura n kšana sv tumu padara cilv kiem sastopamu person un kurš caur Sv t Gara d vin jumu ievada cilv ku Dieva sv tuma kontekst un narat v , t d j di paverot iesp ju ar pašiem cilv kiem b t saist tiem ar Dieva sv tumu.

oti svar gi uzsv rt, ka tradicion li Rietumu kristolo ij dab gi b tu teikt, ka J zus cilv ku saista ar Dieva sv tumu. Bet, k nor d ts J a eva lij , J zus n kšana ir pabeigta tikai tad, kad ir atn cis Sv tais Gars. Tikai tad, kad J zus ir d vin jis Sv to Garu, vi š ir piln gi izpild jis savas n kšanas iemeslu. To m s redzam J a eva lija strukt r , kur jau pirmaj nodā J nis Krist t js praviēto, ka J zus krist s Sv taj Gar ,³⁷ kas piepild s p c J zus augš mcelšan s, kad J zus saviem m cek iem d v Sv to Garu: "To pateicis, vi š uzp ta dvašu un tiem sac ja: "Sa emiet Sv to Garu! Kam j s gr kus piedosiet, tiem tie tiks piedoti; kam patur siet, tiem paliks.""³⁸ J zus uzp š dvašu – J nis oti apzin ti iez m paral les ar rad šanas st stu,³⁹ lai uzsv rtu, ka tas, ko J zus dara, ir saist ts ar rad šanu un turpina rad šanu. Ar Sv t Gara došanu Dievs cilv ka rok s ieliek Savas valst bas veidošanu uz zemes. J zus ievada cilv ku Sv t Gara vald šan .

J z piepild s tas, ka Dieva sv tums ir "ar cilv ku", ka J zus pie cilv ka ir nevis k "Dievs gl bj", bet gan k *Immānū-Ēls* "Dievs ar mums", "Dievs m su vid ", "Dievs m su pasaul ", bet stais "Dievs ar mums" piepild s ar Sv to Garu. "Dievs ar mums" piepild jums ir Sv tais Gars, jo Dieva kl tesam ba ir tas, kas ir Sv tais Gars. Savuk rt Sv to Garu pieejamu dara J zus, jo Vi š ir tas instruments, caur kur m s varam sa emt Sv to Garu. Piem ram, P vils raksta, ka J zus ir tas pirmdzimtais, pirmais, kur iem jo Dieva sv tums, un m s Sv to Garu sa emam sekund ri, k mantinieki. J zus ir stais D ls, kurš m s iece šaj imen . J zus ir atn cis, lai ar Sv t Gara d v šanu ieceltu m s taj paš dievb rn b , caur vi u m s k stam Dieva mantinieki.⁴⁰

Ar savu n kšanu J zus steno to Dieva nodomu, kurš atkl jas rad šan , proti, visas lietas dar t sv tas, visu lietu sanktifik cija. J zus k pest t js k rto justifik cijas jau t jumu. Bet tradicion li teolo ij tieši sanktifik cija ir visas eksistences iemesls un m r is. T p c J zus n kšanas prim rais iemesls ir sanktifik cija, nevis justifik cija. J zus n kšanas prim rais uzdevums ir *Immānū-Ēls* 'Dievs ar mums', nevis 'Dievs mums'.

Katr zi skaidri iez m jas teolo isk probl ma, ka pest šana un rad šana ir divi atdal ti lielumi, kas netiek savienoti, k rezult t gr ks ir atgad jums, t p c pest šana

37 J 1:33.

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

38 J 20:22–23.

39 1Moz 2:7.

40 Rm 8:16–17, 29.

n k salabot rad šanu. Bet Jaun s Der bas teksti tieši un skaidri pamato, ka J zus nen ca k labot js. J zus n ca k rad šanas pilnveidojums.⁴¹

Dieva sv tums ir vienojošais elements, kas sasaista rad šanu ar pest šanu, jo J z redzam dieviš sv tuma iemiesojumu. Vispirms m s to redzam J zus titulos, proti, J zus tiek apz m ts ne tikai k pravietis, rab ns, bet ar k Dieva Sv tais (ὁ ἄγιος τοῦ Θεοῦ).⁴² Bet m s to redzam ar taj , ka J zus tiek identific ts ar ebreju tautas lielajiem sv tuma simboliem – templi un augst priesteru lom. Tas paši par d s J a eva lij , kur temp a tematika ir prim ra un caurvij visu eva liju. J a eva lija kristolo ija un noz m ga atsl ga tam, lai saprastu visu eva liju, ir J zus k Dieva jaun m jvieta un J zus k Dieva jaunais templis.⁴³ To tieši par da J a eva lija prologs (1:1–18), kas nor da uz visa eva lija galveno t mu un teolo iju; tirgot ju izdz šana no temp a (2:13–22), kas nor da, ka pats J zus ir jaunais templis; J zus B di u sv tkos (7:1–10:21), kas nor da uz Sv t Gara došanu saviem m cek iem; J zus liec ba par T va m jok iem (J 14), kas nor da, ka Dievs iem jo ne tikai J z , bet iem jos ar cilv k ; un J zus augš mcelšan s apraksts (J 20:11–12), kur J zus kapa vieta ir att lota k Der bas š irsta p rsegs, vieta, kur m jo Dievs.

J zus nes Dieva identit ti. J zus n k no Dieva god bas k Sv tais – Sv tais ir seit, Sv tais ir atn cis, Sv tais ir cilv ku vid , Sv tais ir sav rad b , Sv tais ir J zus. Sv tums ir personiskaj dz v , Sv tums staig pa Palest nu, Sv tums dz vo sv tu dz vi, Sv tums m ca sv to dz vi dz vot, Sv tums ir pie cilv ka. Bet Sv tuma kl tb tne neapst jas ar J zu, jo, padarot cilv kam pieejamu Sv to Garu, J zus ieliek ar cilv ku Sv tuma kontekst un narat v . Ar Sv to Garu l dz galam izpild s tas, ka Dieva sv tums ir pieejams k *Immānū-Ēls* 'Dievs ar mums'.

Sv tais Gars un Dieva sv tuma narat vs M s p rsvar sliecamies Sv to Garu redz t k papildin - jumu tam, ko izdar ja J zus. K jau iepriekš nor d ts, kris- tolo ija aizvien tiek prim ri saist ta ar gr ku piedošanu, kur J zus ir tas, kurš atrisina cilv ces probl mu. Viss tiek nok rtots starp T vu un D lu distanc ti un att lin ti, k no cilv ka atdal ts notikums. Cilv ka uzdevums attiec gi ir uztur t mor li pareizu dz vi, un š d kontekst Sv tais Gars k papildin jums tiek dots

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

42 Septuagint tiek lietots, lai tulkotu ebreju שׁוּדֵק (*qadosh* – sv ts). (<https://biblehub.com/greek/40.htm>)
Mk 1:24, Lk 4:34, J 6:69, Apd 3:14.

43 Mary L. Coloe, op. cit., 84.
Andreas J. Köstenberger, *John: Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 41.

pēc tam, kad visa grāka problēma ir sakārtota. Šajā plaši izplatītajā pieejamajā sanktifikācijā tiek tieši saistīta ar taisnošanu, kā nēkamais solis pēc grāku piedošanas, kurai šī nav nekāda sakara ar radīšanu un kura nebūtu aktuāla, ja nebūtu grāku krišanas.

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

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

Alternatīva vispārīgā iemētajam kristietības grāka naratvam ir Svētā Garu skaidrot Dieva svētuma naratva kontekstā (kas iesakas ar pasaules radīšanu, turpinās ar Izraēla tautas vēsturi un sasaistīta ar Dievu caur Viņa svētuma klātbūtni, turpinās ar inkarnāciju, Gara došanu un Gara darbību pasaulē), jo tieši svētuma kontekstā skaidri redzams Svētā Gara nekrišanas absolūto nepieciešamību, šīs konkrētās dievišķās personas lomā, uzdevumā un funkcijās.

Svētā Gars ir tas Dieva svētums, kas ir Dieva būtība. Svētā Gars padara iespējamu, ka tas svētums, kas atklājis radīšanas septiņus dienas un kas ir Jēzum, ir pieejams arī cilvēkam. Ar Jēzu Dieva svētums cilvēkam bija pieejams kā "Dievs pie mums" personā, bet šo "Dievu ar mums" mēs pieredzam caur Svētā Garu, kad Dievs savu svētumu cilvēkam atauj pieredzēt kā "Dievs mēsos". Tā ir Svētā Gara dāvana, Svētā Gara iemēšana cilvēkam. Tāpēc Svētā Garu sauc par "svētumu", kā višķā nesā Dieva svētumu, šo svētumu viņi mums. Tomēr jāpiemin – kā mēs domājam par svētumu, mēs apzināmies, ka svētums nav kaut kas racionāli saprotams, tāpēc Svētā Gars ir arī biedrība, jo tas ar mums ir visvairāk saistīts. Ar Svētā Garu Dieva svētums pienāk mums vistuvāk, ar mūsu dzīvību ir saistīts konkrēti un tieši.

Daļēji Svētā Garu, Jēzus Kristus iniciālu kārtošana, kura līdz tam nav bijusi, proti, cilvēku turpmākās dzīves struktūras veidošana ir Svētā Gars. Līdz Jēzum Dieva svētums, kurš pasaulē atklājis radīšanu, cilvēkam bija saprotams un pieejams citās struktūrās

44 James Alison, op. cit., 66.

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

46 Ibid., 149.

(k piem ram, S n ja kaln , Der bas š irst , Saiešanas telts un temp a arhitekt r un litur ij , un taml dz gj), bet ar Sv t Gara d vin jumu veidojas jauna strukt ra ap Garu. Š jaun strukt ra ir debesu valst bas vald šana, kura darbojas Sv t Gara kontekst un veid , k d Sv tais Gars nav bijis saprotams, pieejams un piedz vojams. T p c Sv t Gara n kšanas iemesls galvenok rt ir sv tuma narat va nepieciešams izpild jums.

Sv tajam Garam ir konkr tas funkcijas, kuras ir saist tas ar to, ka Sv tais Gars izveido sto tr svien bas iesp ju un dara saprotamu T vu un D lu, t d j di atbr vojot no kris- tiet bas sašaurin tas izpratnes, kuru redzam kristomonisma pieej . Sv tais Gars ir ar tieši saist ts ar cilv ka dz vi, tam dodot iesp ju ien kt kristiet bas narat v ,⁴⁷ padarot pieejamu gr ku piedošanu,⁴⁸ dz ves sanktifik ciju,⁴⁹ dz vi tic go kopien ,⁵⁰ pasaules atjaunošan ⁵¹ un m ž go dz vošanu.⁵²

Sv tais Gars un gr ku piedošana

Apl kosim vienu piem ru, k redz jums par Sv t Gara funkciju dod jaunu skatu uz paz stamo gr ka problem - tiku. To, ka tieši Sv tais Gars ir dz vu dar t js un saist ts ar gr ku piedošanu, bazn ct vi bija formul juši jau 4. gadsimta N kajās tic bas apliec b . To pašu m s redzam ar Sv t Gara došanas aprakst J 20:22–23. Š ir oti b tiska nianse, jo v stures gait , paši reform cijas laika teolo ij , sasaiste ar Sv to Garu ir pazaud ta, un gr ku piedošana p rsvar tiek saist ta ar J zu Kristu.

Lai saprastu jaut jumu par gr ku, J zu un Sv to Garu, uzdosim vienk ršu teolo isku jaut jumu – k da ir atš ir ba, ja gr ka probl ma tiek risin ta caur otro Tr svien bas locekli J zu vai ar trešo Tr svien bas locekli Sv to Garu?

M s zin m, ka Rietumu teolo ija, gan protestantu, gan Romas kato u teolo ija, gr ka jaut jumu sasaista tikai un vien gi ar J zu Kristu un tas tiek risin ts draudz caur person go gr ks dzi Romas kato u trad cij un litur isku gr ks dzi dievkalpojumu reform tiem. Gr ka problem tika tiek risin ta bazn c . Romas kato u bazn cas kontekst tas ir litur isks akts, bet protestantu gad jum t ir m c ba par apž lošanu tic b , tas ir, ja m s ticam uz J zus Kristus upura n vi, tad m s ar sa emam vi a ž last bas p rkl jumu m su gr kiem.

47 J 14:20.

48 J 16:7–8.

49 J 14:12, Mt 25:40.

50 Mt 18:20.

51 Mt 25:40.

52 1Kor 2:9–10, 1Kor 4:14.

Kristocentrisk pieej gr ku problem tiku sak rto J zus ar T vu un gr ku risin jums ir " rpus" cilv ka, k to skaidro daž das soteriolo ijas teorijas, t d j di J zus n kšanas galvenais iemesls tiek saist ts ar gr ku piedošanu. Ierastais gr ku izpirkšanas modelis turkl t noliek Dievu patn j poz cij , jo tieši Dieva dusmu d cilv ks nevar tikt attaisnots un pie emts bez kaut k da veida atl dz bas, t d j di probl ma san k Dieva, nevis cilv ka pus .⁵³ M sdienu teologi, piem ram, Ri ards Rors (*Richard Rohr*), N. T. Raits (*N. T. Wright*), Herberts Ri ards un Džeimss Alisons (*James Alison*)⁵⁴, savos darbos uzsver nopietnas iebildes pret š du redz jumu, jo tas ne tikai par Dievu rada nepamatoti negatvu priekšstatu un krustu padara par bai u simbolu, bet ar cilv ku attur no visas savas dz ves transform cijas, jo kristolo isk pieej gr ku piedošana tiek sak rto " rpus" cilv ka, konkr t dz ve sa em ž last bas p rkl jumu, kas nepieprasa cilv ka ikdienas dz ves p rmai as. T d j di gr ku piedošanas noš iršana no Sv t Gara va protestantiem apgalvot, ka Dievs pie em pasauli t du, k da t ir šobr d, t viet , lai apgalvotu, ka Dievs v las, virza un pieprasa pozit vas izmai as pasaul .⁵⁵

K atš irtos gr ka problem tikas risin jums, ja m s to saist tu ar Sv to Garu, k to reform cij , piem ram, piepras ja anabaptisti un mor viešu br u draudzes?⁵⁶ Ja gr ka jaut jumu risina Sv tais Gars, tad tas noz m , ka visa cilv ka dz ve tiek transform ta – raksturs, uzved ba un pilsonisk dz ve tiek pilnveidota, uzlabota, sv t dar ta. Ja gr ku risina Sv tais Gars, tad tas vai *tā!* (jo v rds "Gars" ebreju valod ir sieviešu dzimt)⁵⁷ transform pašu gr cinieku. Ja gr ku piedošana tiek saist ta ar Sv to Garu k sv tuma narat va nepieciešamo izpild jumu, tad gr ks tiek atrisin ts ar to, ka cilv ks tiek sv t ts ar paša Dieva kl tb tni, ar Sv t Gara iem jšanu cilv k .⁵⁸

53 1Kor 2:9–10, 1Kor 4:280.

54 Ri ards Rors, *Universālais Kristus*, tulk. Ita Ankori a (R ga: Zvaigzne ABC, 2019), 149–150.
N. T. Wright, *The Day the Revolution Began* (San Francisco, CA: HarperOne, 2016) Kindle edition, 952–976.

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

James Alison, *Raising Abel*, 45–47.

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

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

56 Ibid., 282.

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

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

Sv tais Gars s k jaunu dz vi un dara dz vu. Sv tais Gars cilv kiem dod iesp jas p r- var t varm c bu un dz vot t du dz vi, kas ir piepild ta ar drosmi, taisn bu, mieru, prieku un m lest bu, k to bag t gi redzam Jaun s Der bas tekstos.⁵⁹

Š raksta uzst d jums ir, ka Sv tais Gars m su konkr to dz vi savieno ar Dieva sv - tumu. Tas nenoz m , ka cilv ks pats k st sv ts, jo sv tums ir Dieva identit tes iez me, tas ir Dievs pats, bet cilv ks ir saists ar sv to viesi sav dz v . T p c analo iski, t pat k m s uz emam jebkuru iem otu viesi un sak rtojam m ju un dz vi vi a atn kšanai, t pat ar analo iski m s varam saprast, ka cilv ka dz ve tiek sak rtota šaj Sv t Gara un cilv ka vien b . Šo vien bu teolo iski apz m par *hipostātisko* savien bu, tas ir, katra puse patur savas paš bas – cilv ks ir cilv ks, Sv tais Gars ir Dieva Sv tais Gars, nevis cilv ka gars, bet cilv ks un Sv tais Gars darbojas šaj pašaj hipost tiskaj savien b , kur viens m jo otr , k nor d ts J a eva llij : “Es esmu T v , un j s man , un es j sos.”⁶⁰

Jaun s Der bas tekstos Sv t Gara iem jošana par d s gan J a eva llij , gan P vila v stul s.⁶¹ P vils Sv t Gara iem jošanas b t bu izsaka ar temp a metaforu, proti, ar Sv t Gara n kšanu cilv kiem tiek dota iesp ja pašiem b t par templi, kur m jo Dieva sv tums. Var tu sac t, ka sv tuma narat v templis piedz vo tr s formas. Vispirms Vec s Der bas kontekst Dieva sv tums m joja fizisk temp a vissv t kaj viet . P c tam ar J zus n kšanu piepild j s laiks, kad templis bija konkr ta persona J zus, kur iem joja Dieva sv tums. Visbeidzot, ar Sv t Gara d vin jumu templis ir daudzi cilv ki, kuros iem jo Dieva sv tums. P vils trešo temp a formu apraksta š di: “M s esam dz v Dieva templis; k saka Dievs: *es iemājošu viņos un dzīvošu viņu vidū, es būšu viņu Dievs, un viņi būs mana tauta.*” (2Kor 6:16)

Š jaun savien ba starp cilv ku un Sv to Garu ir ar krist g s kop bas jeb sadraudz bas (*ekkklesia*) past v šanas iemesls. *Ekklesia* ir Dieva pašais instruments visu lietu atjaunošan , t p c noz m ga Sv t Gara funkcija ir izveidot sarež to un bag t go kopienu, kur uzplaukst tic ba, cer ba un m lest ba un kur cilv ki sav starp ar t m dal s.⁶² N kajas tic bas apliec bas v rdiem sakot, Sv tais Gars ir autors “vienai, sv tai, apustuliskai tic go *ekkklesia*”⁶³. Sv tais Gars ir draudzes kop bas iemesls, jo Gars ne tikai savieno cilv ku ar Kristu, bet ar savieno cilv kus sav starp . T p c tiek lietoti v rdu savienojumi “sv to kop ba” vai “sv ta Bazn ca”, jo tic gos sav starp vieno vi os m jo- jošais Dieva sv tums. Tic go kopiena *ekkklesia* ir da a no Dieva sv tuma narat va.

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

60 J 14:20.

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

62 Rm 8; 1Kor 13; Gal 5:5-6.

63 <https://www.lelbpasaule.lv/mes-ticam/ticibas-apliecibas/> (skat ts 29.04.2023.)

Rezumē joti Svētīgā Gara funkcijas ir tieši saistītas ar Tēvu un Dieva svētuma naratvu skaidrošanu, grāku piedošanu, cilvēka dzīves atjaunošanu, ticīgā kopienas *ekkklesia* izveidošanu (kur izdzīvot Jēzus mēģinājumu), pasaules sadzīves un struktūru atjaunošanu, un vesperārušanu, kā arī cilvēka dzīves saistīšanu ar Dieva mēģinājuma dzīves kontekstu. Noteikti redzams, ka Svētīgā Gara nāšana bija absolūti nepieciešama, jo Gars ne tikai dara saprotamu Dievu Tēvu, kuram Jēzus kalpoja; dara saprotamu Jēzu; atbrīvo no plaši pastāvīgā kristietības sašaurinājuma – kristomonisma, kur kristietība tiek veidota tikai ap Jēzu; savieno cilvēku ar Jēzu; dod iespēju cilvēkam ienākt kristietības naratvā; dod iespēju cilvēkam “no iekšpusē” saprast un piedzīvot Jēzus mēģinājumu; paskaidro dzīves jēgu un dod iespēju cilvēkam dzīvot jēgpilnā dzīvē; dod iespēju cilvēkam kļūt svētām – dara pieejamu grāku piedošanu; veido dzīvīgo dodošas un pasauli mainošas kopienas; dod konkrētus virzienus, kur kristietība ir nozīmīga sadzīves un pasaules atjaunošanai; pievieno cilvēku Dieva mēģinājumam, bet Svētīgā Gara nāšana pirmā izpilda paša Dieva nodomu radīšanai, kas ir – visas lietas darīt svētās.

Nobeigums

Kristgais naratvs Rietumu teoloģijā pārsvarā tiek veidots kristocentriski, pat kristomoniski, tas ir, visslīdīgs tiek veidots ap grāku un Jēzus pestījošo krustā nāvē. Šī daļēji pieeja kristgā naratvu nepamatoti sašaurina un tajā uzkrāto šķēršļus ir Svētais Gars.

Šajā rakstā tika piedāvāta cita pieeja, proti, kristgā slīdīgu veidot kā Dieva svētuma naratvu, kas pilnībā ir gaisa iekšējais visums, kas ir Svētīgā Garu.

Kā redzējums, Dieva svētums laiku un telpā atklājas radīšanas septiņās dienās, turpinās uzrašanās tautas vēsturē un pieredzē ar Dievu, atklājas Jēzus un Svētīgā Gara identitāte un darbos. Tikai tad, kad Jēzus ir dāvinājis Svētīgā Garu, viņš ir pilnīgi izpildījis savas nāšanas iemeslu. Svētais Gars ievada cilvēku Dieva svētuma kontekstā un naratvā, līdz pilnīgi piepildīs Dieva nodoms pasaulei.

Tādējādi Dieva svētums ir ne tikai visai kristgā slīdīga vienojošais elements, bet ir arī iznākums visai eksistencei – radīšana beidzas ar Dieva svētumu, un visa eksistence beigsies ar Dieva svētumu.

SUMMARY

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

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

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

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



© 2023, Aira L c te, Latvijas Universit te

Raksts public ts br vpieej saska ar Creative Commons Attiecin juma-Nekomerci ls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

LINARDS ROZENTĀLS

TĪMA ANHBERERA "PESTŠANA 7.0" KONCEPTS ROKGRUPAS "U2" DZIESMA "GREISA" (*GRACE*) UN KINOFILM "VISVARENAIS BRŪSS" (*BRUCE ALMIGHTY*)¹

Kad divtūkstošo gadu sākumā klausījies savas jaunbāzes ierakstus rokgrupas "U2" jaunajā, nu jau desmito albumā ar nosaukumu "All That You Can't Leave Behind" (Viss, ko tu nevari atstāt aiz sevis), manu uzmanību piesaistīja vienas dziesmas vārdi. Tā bija dziesma par kādu neparastu meiteni, vārds Greisa. Vārdos skanēja vieglums, atbrīvotības sajūta, it kā cauri man šūpēļam gājai pasaulei dotos kāda starojošā gaismā. Iemēļos šajā dziesmā. Vēl kā to klausījies atkal un atkal, un tūlīt man nav apnikusi vēl tagad.

Ta uš dziesma nav tikai par meiteni, kurai tūds vārdi.

Tīmanis Hberers ir teologs, dzimis Nirnbergā, studējis teoloģiju Noiendetelsau, Heidelbergā un Minhenē, 18 gadus bijis draudzes mēcītājs, tad darbojies patstāvīgi kā garīgais konsultants, tulkotājs, autors un redaktors, bet no 2006. līdz 2021. gadam vadījis krīžu konsultāciju centru "Minhenes sala", kurš atrodas zem Minhenes centrālā laukuma, un tūpatnēba ir, kā jebkurš ienācētājs var pāc mīrkā aprunāties ar psihologu vai teologu, sociālo pedagogu, imenes un pāru psihoterapeitu, mēcītāju un kapelānu – bez kāda pieraksta, bez dienas ilgā gaidīšanas. Hberers tulkojis Riārdā Rora (*Richard Rohr*),

¹ Publikācija veidota pācdoktorāntpācniecības projektā "Pānkūmspājasabiedrības ilgtspējīgai un integrālai attīstībai kustības "Atdzimšana un atjaunošanās" gadījuma kontekstā" (Projekta līguma numurs: 1.1.1.2/VIAA/3/19/498).

Sj zenes C rheres (*Suzanne Zuercher*), Kena Vilbera (*Ken Wilber*) un citu autoru gr ma-
 tas². Kop ar studiju laika draugiem Marionu Kistenmaheri (*Marion Kuestenmacher*)
 un vi as v ru Tiki Kistenmaheru (*Werner Tikki Kuestenmacher*) uzrakst jis gr matu par
 apzi as att st bas telp m kristiet bas un bazn cas kontekst "Dievs 9.0" (*Gott 9.0*), ko
 detaliz t kizv rsis gr mat par integr lo teolo iju "Par pasaules pievilc gumu". Ar v l
 citu gr matu autors, piem ram, 2017. gad izdevis rom nu "Sekss, Dievs un rokenrols"
 (*Sex & Gott & Rock*). H berers 2005. gad izdod gr matu, kuras nosaukuma "Kirchenfrust
 und Gotteslust" v rdu sp le sti latviešu tulkojum nav l dz galam nolas ma – "Vilšān s
 bazn c un k re p c Dieva". K t d gar g autobiogr fij vi š taj atkl jsavu dz vi l dz
 br dim, kad, bez k diem r jiem iemesliem aizg jis no m c t ja darba tobr d vien no
 akt v kaj m un popul r kaj m Minhenes bazn c m – Sv. L kas draudzēs, vi a v rdiem
 sakot, no ide las draudzēs³, un ir gatavs s kt savu gar g konsultanta, dv se kop ja
 priv tpraksi. Šaj gr mat , kur iez m jas vi a svar g kie teolo iskie koncepti, atkl jas
 ar vi a ambivalentais gar gais ce š, kr zes p c kr z m un daudzas virsot u pieredzes.
 Izaudzis imenes sist m , kur daudzi ir vair k s paaudz s m c t ji, pamat gi krist gi
 socializ ts, H berers mekl savu ce u, ta u ar beigu beig s izv las stud t teolo iju un
 k st par viet j s draudzēs m c t ju, kuram liel koties viss, kas vi am j dara, bija j ie-
 m c s darot. Tom r vi u nepamet izj ta, ka vi š ir "sveš , nepareiz dz v "⁴. H berers
 izj t ne tikai savu personisko, bet ar bazn cas kr zi un ar to, ka t ir tic bas un tic bas
 satura kr ze. Bieži vien vi rodas izj ta, ka ar to Dieva t lu, kas vi am b tu j p rst v,
 vi am pašam nav nek kop ga. Harizm tiem vi š par liber lu, liber lajiem par harism -
 tisku – vi š mekl pieredzi, to, ko filosofs Hanss Jo ss (*Hans Joas*) nosauc par paštran-
 scendenci – jaut jot, vai cilv ks visp r ir sp j gs dz vot bez š da veida pieredz m? T s
 ir pieredzes, kur m nav tiešas saist bas ar Dieva kl tb tnes pieredz šanu, ta u bez
 š m pieredz m nav iesp jams izprast nedz tic bu, nedz reli iju. T s ir pieredzes, kur s
 cilv ks sevi p rsp j, ta u nevis mor lisk zi , bet gan izraujoties un p rsp jot sava
 paša Es robežas, topot satvertis no t , kas atrodas taipus cilv ka paša Es, taipus cilv ka
 piev rst bai sev. Š du pieredzi, piem ram, piedz vo Knuta Hamsuna (*Knut Hamsun*)
 "Mist riju" varonis N gela kungs – savienot bu ar dabu.⁵ Par š du pieredzi v st ar
 H berers – pieredzi, kas p rsniedz vi u ikdienas pieredzes ietvarus, ko var raksturot k
 "tikšanos ar Dievu", k epif niju, kur laiks apst jas, viss k st kluss un rodas nep rva-
 rama saj ta, ka viss ir ar visu savienots, š iet, tu vari ieskat ties realit t t , k nekad

2 T Ima a H berera dz ves apraksts. <https://www.tilmann-haberer.de/> (skat ts 27.02.2023.)

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

4 Ibid., 11.

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

iepriekš, t s dzi umos, kuri atveras k s polam mizas. Varb t ar dziesma "Grace" ko no š das pieredzes reiz ienesa man dz v .

H berera, l dz ar citiem autoriem, apskat tais apzi as att st bas telpu modelis apraksta cilv ces un indiv da att st bu. Š s telpas var saukt par pašorganiz jošiem izaugsmes vi iem, psihosoci l m atmi as telp m, lielajiem narat viem, kult ras v rt bu kr tuv m, kuros izpaužas atš ir gas eksistences priorit tes. Apzi as telpu koncepta pro- tagonists Vilbers telpas apz m k holistiskus izaugsmes musturus, kuri nav j uztver k objekt vi fiks ti st vok i, bet dr z k k vi i, kas par da cilv kam pieejamo, apg stamo potenci lu⁶. H berers nor da, ka reli ijas, kristiet bu un to konfesijas, bazn cas apl ko- jot no apzi as att st bas telpu koncepta perspekt vas, var nov rot, ka t s ataino prog- res jošu att st bu: ir arhaisk s reli ijas, kur s notiek cilv ku vai dz vnieku upur šanas un ar daž du ritu lu pal dz bu, piem ram, tiek m in ts izsaukt lietu, un ir reli ijas ar detaliz ti izstr d tu zin tniski teolo isku sist m m, ceremonij m, gar g m praks m – k , piem ram, budisms vai kristiet ba. Šo att st bu var izvietot daž d s telp s uz laika skalas. Vec kas reli ijas ir maz k kompleksas un ar maz k diferenc tiem ritu liem un pasaules redz jumiem k t s, kas cilv ces v stur par d s v l k. Paties b , vienlaikus l dz s past v un eksist reli iskas sist mas un m c bas ar atš ir gu kompleksit ti – ne tikai daž d s pasaules viet s, bet ar m su vid , vien laiktelp . Tas attiecas ne tikai uz paš m reli ij m, bet ar uz tiem, kas t s praktiz . Ar cilv ka apzi u var izteikt k t du, kas sast v no daž d m att st bas telp m – gan t s, kur konkr tais cilv ks atrodas šobr d, gan t d m, kur m vi š ir izg jis cauri un kuras joproj m zin mos apst k os aktu- aliz jas un piesaka sevi un savas vajadz bas. Par apzi as att st bas telp m var dom t ar k par koka gadsk rt m: vec k s atrodas tuv k centram, jaun k s mal . T l katt st ba noz m aptvert liel ku materi lu, liel ku apjomu, ta u koka dz v bai visas gadsk rtas ir eksistenci li svar gas. Ja koka serde sap tu, viss koks ietu boj . Ja tam nopl stu mizu, tas ar aizietu boj . Koks aug, iek aujot sev un aptverot iepriekš j s gadsk rtas. Tieši t pat m s, cilv ki, iek aujam sev iepriekš j s pieredzes un apzi as sl us.⁷

H berers piev rš savu uzman bu integr lajai apzi as telpai jeb – sekojot šo telpu klasifik cijai skait os⁸ – 7.0 telpai. Vi a skat jum š apzi as telpa iek auj sev pirms- moderno (no 1.0 l dz 4.0), moderno (5.0) un postmoderno (6.0) apzi u un p rsniedz to. Integr l apzi as telp pretrunas tiek ne tikai paciestas, bet m l tas, jo šaj telp ir izveidojusies izpratne, ka realit ti daudz s t s jom s var aprakst t tikai paradoks li, jo

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

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

8 Mariona Kistenmahere, T. H berers, Verners Tiki Kistenmahers, *Dievs 9.0. Kāda būs mūsu sabied- rības garīgā izaugsme?* tulk. L. Rozent Is (R ga: Zvaigzne ABC, 2016), 11.–17. lpp.

katrs skat jums sp j aptvert tikai realit tes vienu da u. Integr l apzi as telpa vienu un to pašu realit ti sp j apl kot no daž du perspekt vu viedok iem. No integr l s apzi as telpas perspekt vas ir iesp jams pie emt k v rt gas un nepieciešamas visas iepriekš j s apzi as telpas un aptvert, ka cilv ki atrodas daž dos savas att st bas posmos, un t p c vi iem ir nepieciešamas ar daž das soci l s formas vai daž das gar g s un reli isk s izv les. Integr l apzi as telp k st iesp jams atz t un pie emt, ka ties bas b t ir katrai apzi as telpai un t s specifiskaj m form m.⁹

H berers jaut , ko integr laj apzi as telp noz m gr ka un pest šanas j dzieni. Vi š nor da, ka visbiež k šodienas cilv ks ar šiem j dzieniem sastopas veidos, k tie formul jušies pirmsmodernaj apzi as telp . Interpret jot pirmsmodern s apzi as telpas nosac jumos tapušos Rad šanas, gr k krišanas un Pest šanas narat vus integr l s apzi as telpas valod , H berers gr ku izprot nevis k mor lisku defic tu, bet k saš elt bu, “b t cilv kam noz m dz vot saš eltu dz vi”¹⁰, dz vot gr k ir dz vot rpus s kotn j s vienot bas ar visu, kas ir. Ta u k šodienas cilv ks izj t nepieciešam bu p c Pest šanas no gr ka jeb citiem v rdiem – no saš elt bas un atsvešin t bas no savas b t bas, eksistenci las bai ošan s? Kas ir tie m sdienu ce i, kuros Dievs darbojas, liek pl st Eva lija v stij rpus tiem ce iem, kas mums ierasti, uz kuriem ir erod jusi nepieciešam ba p c Pest šanas? Kur cilv ki piedz vo, ka saš elt ba tiek p rvar ta, kur m lest ba apvieno, kur tiek piedz vota beznosac juma kop ba, kur cilv ki piedz vo gara un dv seles dziedin šanu. Kur notiek t , ka cilv ki vairs nebaid s pazaud t dz vi, kur tumsa atk pjas, kur dzimst tic ba, ka mani m l, ka par manu par mani liel ko es bu K ds ir par p jies.¹¹ Daudzi cilv ki vair k vai maz k apzin ti j t dz ves j gas kr zi, šo melno caurumu dz ves vid , šo gr ti izsak mo saj tu, ka j b t ta u kaut kam vair k, š s neremdin m s ilgas p c kaut k Vair k. Ir ta u j b t kaut kam v l nek šis viss. Ir

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

10 Tilmann Haberer, op. cit., 223.

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

j b t kaut kam, kas ir liel ks nek viss. Un daudzi m s esam skarti no š s izj tas, ka esam š irti – no sevis, no citiem, no liel k s par mums J gas.

H bereram Dievs ir lielais Veselums, vienot ba pati par sevi, Tr svien ba vai, prec z k sakot, "Tr svienot ba", ta u cilv ka eksistenci nosaka atš irt ba. Šo atš irt bu var p r- var t tikai m lest ba. Kad cilv ks piedz vo m lest bu, vi š piedz vo paštranscendenci, vienot bu. M lest ba ir sp ks, kas tiecas uz ap-vienošanos un grib saš elt bu p rsp t, b v t tiltus un vest kop tos, kas š irti. "M lest ba ir kaisl gas ilgās p c savienošan s", l dz ar to ar evol cijas virsotne, glob l civiliz cija var tikt veidota tikai ar m lest bas ener iju¹².

T p c H berers piev ršas ž last bas j dzienam. T ds ir ar luterisk s bazn cas viens no galvenajiem vadmot viem – m s esam pest ti ž last b . Tikai ko m s saprotam ar šo v rdu? M su valod tas nereti nolas ms varas kontekst . K ds, kuram ir vara, tom r ir ar d sns un ž l gs un ar plašu sirdi atlaiž par dus un gr kus k dam, kas ir no vi a atkar gs. Kad policists par tevi apž lojas un naudas soda viet par braukšanas truma p rk pšanu izsaka tikai br din jumu vai ar eksamin t js tom r lieliek apmierinošu atz mi, vai instit cija tom r pie em iesniegto projektu, ko esi iesniedzis divas min tes p c noteikt laika. Tev tiek piedots, tu tiec apž lots – ne t p c, ka tev uz to b tu ties bas, bet gan t p c, ka otr puse vienk rši pie ma t du – tik pozit vu un iepriecinošu – l mumu. Un prieks tieš m š dos gad jumos ir liels un atvieglojošs. Tavs par ds atlaists, tev ir piedots.

Ta u š ds Dieva priekšstats vairs neiederas integr laj apzi as telp –k t ds ietek- m gs viduslaiku firsts vai sist ma, kur vairs neko nevar iesniegt t p c, ka laiks beidzies. B bel ar ž last bu ir dom ts kas pavisam cits. Gan ebreju, gan grie u tekstos m s atro- dam daudz un daž das š j dziena noz mes. Grie u valod v rda *charis* pirm noz me ir piem l ba un m l gums. Otr – pateic ba, bet treš – labv l ba, draudz gums. Ar lat u valod par *gratia* p rtulkot *charis* noz m pievilc bu m l gums, draudz gumu, labv l bu. L dz gi ar ebreju B bel . Integr l s apzi as telp tiek atkl ts daudz visus iek aujoš ks un iepriekš jos priekšstatus par sevi p rsp jošs Dieva t ls. Vi š ir k m su draugs un draudzene. Piem l gs, labv l gs, m lošs draugs vai m loša, pievilc ga draudzene, mums pašu lab ko v lošs.¹³

"U2" dziesma "Grace"¹⁴ tom r nav par meiteni. Bet varb t tom r. Par draudzeni un draugu, par "Grace", par labv l bu, draudz gumu, piem l bu.

Greisa / Vi a uz emas vainu / Vi a nosedz kaunu / No em traipu / Tas var tu b t vi as v rds. Greisa / Tas ir meitenes v rds / T ir ar doma, kas / izmain ja pasauli. Un

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

13 Haberer, op. cit., 251–253.

14 "U2" "Grace". <https://genius.com/U2-grace-lyrics> (skat ts 20.02.2023.)

kad vi a iet pa ielu / Tu vari dzird t / t s st gas / Ž last ba atrod labest bu / Vis . Vi a ce o r / No karmas, karmas / Vi a ce o rpus / No karmas. Kad vi a iet uz darbu / J s varat dzird t vi as st gas / Ž last ba atrod skaistumu / it vis . Vi a nes sev p rli / perfekt st vokl / Kas reiz bija ievainots / Kas reiz bija saš lies / Kas saskr p ts / vairs nedze . Jo ž last ba rada skaistumu / no negl t m liet m. Ž last ba atrod skaistumu / it vis . Ž last ba atrod labest bu vis .¹⁵

Dziesm ž last ba (“Grace”) tiek t lota k skaista sieviete, kas rada m ziku, lai kurp vi a dotos, sieviete, kas “ce o rpus karmas”, nesot vienu p rli. Visa š s sievietes eksistence nav nekas vair k vai maz k k viens, beznosac juma “J ” pasaulei, “J ”, kas dziedina un piedod bez liekas dom šanas, “j ”, kas atce katru par du un apsedz kaunu. Vi as eksistence ir iemiesota pretošan s c lo u seku kopsakar bu likumam – tam, ka tu sa em to, ko esi peln jis. Tu nekad nesa em to, ko esi peln jis no š s sievietes; tu esi peln jis tikai klus šanu, bet t viet vi a apst jas, lai run tu, un, kad vi a ir tav tuvum , “tu dzirdi st gas”. Un t š sieviete atrod un rada skaistumu visur, kur vi a iet. Ta u ž last bas personifik ciju atspogu o ar dziesmas ritms. Tas ir k viegla gaita, dejojoša iešana p ri, k perfekta p rle, to dzirdot saj tam, ka atrodamies cit pasaul , rpus visiem karmas likumiem.

K raksta St vs Stokmans (*Steve Stockman*), prezbiteri u gar dznieks, ““U2” solists Bono (staj v rd Pols Deivids Hj sons (*Paul David Hewson*)) šodienas pasaul , kur Austrumu reli ijas bieži š iet atrakt v kas nek kristiet ba, neuzkr toši iest jas par kristiet bu. Vi a ce o taipus karmas likumiem, vi š dzied.”¹⁶ “U2” pan k to, ko reti kad sp j m sdienu teolo isk s runas – modin t savos klaus t jos tik gr ti noticamo tic bu ž last bai.

Manupr t, šo dziesmu bazn c s var tu dzied t tic bas apliec bas viet .

Vai ar 2003. gad uz emt kinofilma “Visvarenais Br ss”. Kad Džims Kerijs (*Jim Carrey*), kas atveido telev zijas žurn listu Br su Nolenu (*Bruce Nolan*), uz neilgu laiku ieg st Dieva visvaren bas sp jas – film t s tiek izprastas pirmsmodern s apzi as telpas konceptos k realit tes p rdabiska ietekm šana – un tri piedz vo, ka viss sarež s v l vair k, beig s vi u pamet draudzene Greisa. Un tad pien k br dis, kad Br ss p c vis m visvaren bas tro u sp l m vairs nev las b t k Dievs. Šaj izmisuma un izg šan s br d vi u notriec kravas auto un Br ss atkal nok st k rt j sarun ar Dievu t lojošo Morganu Fr menu (*Morgan Freeman*), kurš vien br d aicina Br su sac t l gšanu. Otraj reiz vi am izdodas – kad Fr mena t lotais Dievs vi am jaut : “Kas tevi uztrauc, Br ss?” Iest jas klusums, un Br ss saka: “Greisa”. – “Tu gribi vi u atpaka ?” Fr mens jaut . – “N ,” Br ss saka: “N , es v los, lai vi a b tu laim ga. Lai vi a tiktu m l ta, lai vi a atrastu

15 Autora tulkojums.

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

k du, kas vi u m l, k es vi u m lu, kas uz vi u skat s t , k es skatos uz vi u un k Tu skaties." Br ss v las nevis atpaka pie savas draudzenes, kuru ar saviem visvaren bas efektiem aizbied jis, bet vi š v l vi ai "Grace", ž last bu. Vi š v las pats tikt "Grace" m l ts un pie emts, k ds ir, nevis savu p rdabisko sp ju d .

To ar noz m ž last ba – b t vienk rši m l tiem, attiec bas, kur s cilv ks tiek nedz celts augst k par sevi, nedz ar nospiests zem ks par sevi. Kur viss notiek acu augstum – k Kerija un Fr mena sarun . Dievs k draudzene, uz kuru nav j atst j iespaids, lai vi a tevi m l tu. Š da ž last ba neat em indiv dam ciešanu, bai u, slim bu un neveiksmju pieredzi. Dieva m l gais draudz gums nenoz m , ka viss gr tais un baigais izzud s, to nevar izdar t m su draugi, un draudzenes to nevar. Lai k vi i m s m l tu, tas nav iesp jams. Bet m su draudzenes un draugi ir m su pus , vi i m s nepamet, uzklausa, atbalsta, pal dz, iedrošina, ir m su pus , uz emas m su nastas, ir kop ar mums.

Bono raksta: "Visums darbojas p c karmas principa, m s visi to zin m. Katra darb ba izraisa pretreakciju. Taj izpaužas zin ma izpirkšana: aci pret aci, zobu pret zobu. Tad ien k ž last ba un apv rš to otr di. Man tas pat k. Es nerun ju par to, ka cilv ki sav r c b ir ž last bas pilni, bet ž last ba vienk rši aizkl j plaisas. Pat ja j s neesat reli iozi, es dom ju, ka j s pie emtu, ka vis m k d m, ko m s pie aujam, ir sekas. Un ž last ba ien k, lai teiktu: "Es uz emšos vainu, Es nes šu tavu krustu". T ir sp c ga ideja. Ž last ba p rtrauc karmu."¹⁷

ehu teologs Tomáš Hal ks (*Tomáš Halík*) raksta, ka m lest ba un gatav ba kalpot "vismaz kajiem" ir tas, kas sp tu veidot m su glob li savienotaj pasaul jaunu cilv ku savstarp j s tuv bas un kop sadz vošanas kult ru.¹⁸ T , piem ram, ne tik daudz karš, bet gan m lest ba pret Ukrainu maina visu pasauli.

"Grace" main s pasauli.

Šodien š dziesma skan v l aktu l k nek pirms 23 gadiem.

SUMMARY

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

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

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

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

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



© 2023, Linards Rozentāns, Latvijas Universitāte

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

Mg. art.

ARTA SKUJA

DECIPHERING A METAPHOR: JEREMIAH 31:22 AND VARIOUS INTERPRETATIONS

Introduction

“The woman will encompass the man”

Jer. 31:22

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

George Eliot

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Who are they?

Identification of the “woman”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Identification of the “man”

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

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

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

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

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

⁹ *Ibid.*, 172.

¹⁰ *Ibid.*, 103.

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

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

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

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

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

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

Queering and gender reversal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 *Ibid.*, 390.

18 *Ibid.*, 400.

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

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

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

The “encompassing” and “the new life”

Resilience and Hope

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

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

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

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

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

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

23 Phyllis Tribble, op. cit., 40.

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

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

“A woman encompasses a man”

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

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

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

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

“A new thing on the earth”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Creation

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

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

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

32 *Ibid.*, 103.

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

34 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

37 *Ibid.*, 111.

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

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

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

Covenant

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

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

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

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

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

41 Ibid., 171.

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

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

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

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

Utopia

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

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

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

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

44 *Ibid.*, 350.

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

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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

Jeremijas grāmatā 31:22 raksturotais "sieviete iekāp / aptver vārietis" ir noslēpumaina metafora, kas saista Vecās Derības pārtiekus. Patriarhālā ainavā, kur dominē vāriešu pravieši, vāriešu valoda un vāriešu kultūra, šīs metaforiskais apgalvojums izaicina tradicionālās dzimumu lomas un cerības. Raksturogā, sievietes atrodas fonā un bieži vien atveidotas padevīgās, neuzticīgās vai neaizsargātās dzemdību laikā. Šī eseja uzskatīnātnisku izpētīamrāi izšīrt nianšus Jeremijas 31:22 lasījumus. Aplūkojot sievietes un vārieša identitātes metaforas ietvaros, jādzienu "aptveršana" un "jaunas lietas uz zemes" nozīmi, šī eseja iedziņināspāntāsarežģītā un neskaidrā s. Raksts balstās NRSV B beles tulkojuma tekstā un savā intonācijā nav veiksmīgi salīdzinājams ar tulkojumu latviešu valodā, kuru lasot paveras pavisam cits skats, kas nav aktuāls, meklējot feministiskās šīs eses teksta interpretācijas iespējas.

Raksts saskārsievietes identitātes izpētīmetaforas ietvaros. Tiek aplūkotas dažādas interpretācijas, sākot no simboliskas sievietes tēla, ko definē pašpārliecinošā, līdz sievietei kā pilsētas, pašai Jeruzalemes, simbolam. Vālsievietes iespējamā identitāte ir Rāhēle, mēte, kas apskauj izkaisītos Izraēlā bērnus; sieviete identificējama ar kā dzemdētāju, kas norādāgan uz spēmi un bailēm, gan cerību un jaunas dzīvības iespējamību. Turklāt sievieti var iztēloties kā dejojāju liturģiskos rituos, kas piedāvā simbolisku un kultūrtēlbalstītu nozīmi. Metaforā sieviete iemieso arhetipiskas lomas: jaunava, prostitūta un sieva, norādot uz Izraēla atjaunošām attiecībām ar JHWH un miera izlīgumu.

Ar vārieša identitātes metaforā iespējamās dažādas interpretācijas. Vārietis var uzskatīt par vispārēju maskulnāfigūru, kas pakāujas sievietes vadībā; kā spēcīgākarotāju, kas iemieso tradicionālo dzimuma lomu; vai kā pazemotākarotāju, kas simbolizē trauslumu un satricinājumu un līdzinās sievietei dzemdību s. Dažāspārtieku interpretācijās vārietis ir Izraēla mitonms vai Efraims, kas nožēlo grākus un meklē izlīgumu ar Dievu. Turklāt metaforas vārietis var tikt identificēts ar JHWH, norādot uz daudzšāutāinu Dieva dabu, kas aptver gan femināno, gan maskulnāno.

Viens no intriņošiem Jeremijas metaforas aspektiem ir dzimuma maiāskārtība, kas ir neparastā tāmā Vecās Derības tekstos. KristlāMeiere, Ketlāna O'Konora un Stjuarts Makviljams ir atzīmējuši šo fenomenu, pašai Jeremijas grāmatas 31. nodā. Teksts ritmiski mijas starp vārišo un sievišo uzrunu, izjaucot atšīrības starp dzimumiem. Šā dzimumu plāstāmbāsniedzas rpus teksta, aicinot pārdomātpāša Jeremijas kā autora identitāti un sava laika kultūrlāsnormas.

Raksts iedziņinā "aptveršanas / ieskaušanas" nozīmēmetaforas ietvaros, pātdažādus tās tulkojumus un interpretācijas; kā ar frāze "jauna lieta uz zemes" padara tekstu sarežģītāku, liekot domātpārtēksta nākotnes, eshatolāisko orientāciju, kas iezīmēgan Izraēla fizisku atgriešanos no trimdas, gan garāgu saiknes atjaunošanos ar

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

Vairāki pārtieki šo metaforu interpretē kā aicinājumu uz jaunas derības slēgšanu starp JHWH un Viņa tautu. Derības valoda uzsver vīriņc partnerības un savstarpējās saistības. Turklāt metafora norāda uz utopisku vīziju, kur patriarhāls kultūras veidojušās dzimumu normas dramatiski mainās.

Jeremijas grāmatas 31:22 joprojām ir mīklains teksts, un Vecās Derības pārtieciņb, sevišķi attīstoties kontekstu, lai pārtieciņbai, tiek piedāvātas daudzveidīgas metaforas interpretācijas iespējas, bagātinot izpratni par tās sarežģītību. Jeremijas grāmatas 30.–31. nodaļās kontekstā tas nozīmē cerību Izraēlam, apvienojot trimdīniekus, tos, kas palika Jēdē, un tos, kuri aizbēga uz ģipti. Šī metafora izaicina dziļi iesakņojušās dzimumu normas un aicina mēs pārvārtī laiku, risinot pastāvīgo dzimumu dihotomiju. Lai gan katrā interpretācijā ir potenciāls nepilnības vai pat kļūdas elements, tās kolektīvi iezīmē kļūdas no metaforā iekodētiem skaidrojumiem. Jeremijas 31:22 kalpo kā atgādinājums par Svētā Rakstu nēmainīgospēju rosināt jaunus ieskatus, atklāsmes un veicināt dialogu, tā skaitā arī par dzimumu lomu un nēkotnes normatīvītī.



© 2023, Arta Skuja, University of Latvia

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

M. Litt., Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte

ROTA STONE

KOVIDA TEOLOĢIJA: TRĪS PIEEJAS

Valdības viscaur pasauli atcēlušas kovida¹ ierobežojumus: nav vairs jānēsā maskas, nav jāpārtiek, nav jāuzrādā vakcinācijas un jāizvairās no sabiedriskām vietām. Kovids nav pazudis, bet ir kļuvis par pieklusētu ikdienas sastāvdaļu. Mēs tikai šķietam uzmetam acis virsrakstiem, kas paziņo par jaunu kovida variantu,² un steidzīgi meklējam citas ziņas. Līdz ar to šis nešā ir labākais laiks, kad piedāvāt pētījumus kovida krīzes teoloģiskās interpretācijas, turklāt no autoru, kas nav pazīstama ar teoloģisku analīzi vai jauninājumiem. Bet esmu pateicīga, ka "Cēša" redakcija piekrita šī raksta tēmai un deva man iespēju studēt kovida krīzes teoloģiskās interpretācijas atsevišķu autoru darbos.

Tieši interpretācija mani visvairāk saistīja šīs tēmas izvēlē. Mani paši interesēja, kā mēs interpretācijas par noteiktiem tekstiem vai situācijām ilustrējam pašus, mēs plašākas intereses un to, ko bieži negribam tieši izteikt.

Pirmais autors, kura kovida interpretācija mani mudināja šo tēmu apskatīt vairāk, bija Valters Brugemans (*Walter Brueggemann*) un viņa grāmata "Vārus kā aicinājums uz ticību"³, kas piedāvā vērtīgu Ebreju Bēbeles tekstu analīzi tēmas krīzes mērķu, karš un slimība. Noteikti iesaku šo grāmatu lasīt tiem, kuriem interesē bibliskā teoloģija kovida krīzes analīzē. Tomēr šajā trīs pieeju apskatē Brugemans palika tikai fonā, jo izvēlējos lasīt tiem piedāvātās iespējamās dažādas darbus, kas 2020. gadā, kovida krīzes skaudrākajās kuma daļās, tika publicēti angļiski runājošajai pasaulei: pāvesta

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

2 Piedāvājis no tiem ir BA.2.86, saukts "Pirola".

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

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

Kāpēc tieši šie darbi tika izvēlēti, tiks apskatīti tālāk, bet šeit si gribu pievērsties tam, kas mani interesēja izvēlēto trīs pieeju izklāstā un ko ar šo aprakstu vēlos panākt. Ir skaidrs, ka ticīgām cilvēkam visbiežāk mēģinot izprast, kāpēc daudzi Dieva loma tajos. It sevišķi to jautājam, kādā krīzes sākumā sāpīgi dzīvi. Kovidā krīze bija gan globāls notikums, gan tīri personīgi skāra katram mums, līdz ar to nebūtu iespējams izvairīties no jautājumiem par Dieva lomu tajā. Tas arī bija mans pirmais jautājums trīs autoru apskatītajā krīzē. Paši interesanti bija izvēlēto autoru uzsvārus uz to, kāpēc cilvēku loma iepriekšējā Dieva lomai šajā un citās krīzēs situācijās.

Domājot par to, kā trīs pieejas apskatīja Dieva lomu kovidā krīzē, paši pievērsu uzmanību tādām tekstā elementārajām galvenajām avotiem, uz kuriem autori atsaucas, darba žanrs, kā arī autoru vide, auditorija, darba literāra struktūra. Saturiski mani interesēja, kā autori vispār rīkojas kovidā un cik daudz uzmanības tiek pievērsta kovidam kā unikālai situācijai. Bet galvenais secinājums, kuru gribu piedēvēt raksta nobeigumā – kā varētu noformulēt katru pieeju vien jautājumā, kuru tēma cenšas atbildēt. Šajā ziņā ceru, ka lasītājs varēs sevi atpazīt vienā no pieejām, bet saprātīgi, kāpēc ar pieredzi ir vērtīgāks. Jāatzīst, ka esmu praktizējoša anglikāne, kas apgrūtina kritiski paskatīties uz vienu no pieejām, tomēr ceru, ka iespējams robežs visās trīs pieejās tiek pietiekami bezkaislīgi aprakstītas, uzsverot katras pašu vērtību un noderību. Šis raksts uzdevums nav izvēlēties, kura no pieejām ir labāka vai sliktāka, to atstāju lasītājam.

Trīs pieeju izvēles kritiķi

Trīs pieeju izvēlētajā ietekmē bija Nevila Kobes (*Neville Cobbe*) apskatam par Jūdai-kristiešu grāmatām, kas tika sarakstītas kovidā pandēmijas sākumā.⁴ Kobes

metodes ir vairākas kvantitatīvās un kvalitatīvās, vienas pieņemot kovidā teoloģiskajam publikācijām ar statistikas metodēm. Autors analizē izvēlēto trīs darbus, kas sarakstīti 2020. gadā un ir plaši pieejami nespeciālistu auditorijai. Šīs publikācijas vienas sadala trīs kategorijās:

1. Darbi, kas tiek uzsvārus uz mērķiem, daudz atsaucoties uz Jēzu un Mateja evaņģēliju. Šajā kategorijā ietilpst katoļu autoru darbi, un tajos norādījumi ar lielu skaits atsauces uz Mariju. Šajos darbos bieži sastopami vārdi "līgts", "glābts", kā arī vārdi, kas apzīmē kopienu. Pie šīs grupas Kobe pieskaita vairākus tradicionālo Baznīcu vadītāju darbus, piemēram, bijušā anglikāņu arhibīskapa Rovana Viljamsa (*Rowan Williams*) un pēvesta Franciska publikācijas.

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

2. Ar otr s kategorijas darbos ir liels uzsvars uz I gšanu, tajos iek auti I gšanu teksti. Šajos tekstos ir atsauces uz ni u, zemi, godu, ar to uzsverot Dieva neatkar bu un p rvaldi, k ar uz n vi un auno, ar to nor dot uz cilv ku gr ku. Šaj kategorij Kobe ierindojis vair kus eva liskos autorus, piem ram, St venu Strangu (*Stephen Strang*) un Tomu Raineru (*Thom Rainer*).
3. Trešaj kategorij atrodami darbi, kuri vair k atsaucas uz izaugsmi, vald bu, soci lo situ ciju. Šeit pieskait tas publik cijas, kas uzsver soci li politiskos un ekonomiskos jaut jumus saist b ar reli iju un kovidu, taj s ir ar atsauces uz medic nu un citiem kovida apkarošanas m in jumiem, k ar apolo tiku. Starp š s kategorijas darbu autoriem Kobe ierindo iepriekš min tos Valteru Brugemanu, Tomu Raitu un Džonu Paiperu.

Sav darb Kobe sarindojis daž d s publik cijas p c to popularit tes, kuru vi š m ra p c t , cik *WorldCat* bibliot k s t s atrodamas un cik bieži t s cit tas saska ar *Google Scholar* datub zi (p rbaud ts 2022. gada maij). Š saraksta paš augšgal atrodama p vesta Franciska gr mata "Sap osim" (*Let Us Dream*), otraj viet Toma Raita "Dievs un pand mija" (*God and the Pandemic*), trešaj Džona Paipera "Koronav russ un Kristus" (*Coronavirus and Christ*). Šie tr s darbi tad ar ir tr s pieejas, kas apskat tas šaj rakst , cer b , ka Kobes pie mums ir pareizs – krist gaj pasaul š s tr s kovida teoloijas pieejas ir plaši atz tas un pie emtas. Sekojot Kobes izdal taj m kategorij m, gribas cer t, ka tr s izv l to autoru pieejas ir savstarp ji pietiekami atš ir gas⁵. Izv l tie autori ar n k katrs no savas pasaules vietas, k tiks nor d ts vi u saj s biogr fij s t l k.⁶

P vests Francisks dzimis 1936. gad Buenosaires , Argent n . Vi š ir jezu ts, ordi n ts 1969. gad , k uva par kardin lu 2001. gad un tika izv l ts par Romas p vestu 2013. gad . P vests ir daudzu publik ciju autors gan viens, gan sadarb b ar citiem autoriem. Vi am galvenok rt r p nabagi un sabiedr bas atstumtie, vi š ar interes - jas par starpreli iju dialogu, par darb bu pret klimata p rmai m, vi š iest jas pret kapit lismu un konsumerismu. Vair kk rt sav gr mat vi š atsaucas uz savu pirmo encikliku *Laudato si'*, kur vi š izkl sta vair kas sev svar gas t mas saist b ar r p m par sabiedr bu un vidi.

Džons Paipers dzimis 1946. gad atan g , Tenes pavalst . Vi š izgl tojies V tonas koledž un Fullera teolo iskaj semin r , 1974. gad ieguva teolo ijas doktora gr du Minhen , V cij . No 1980. l dz 2013. gadam Paipers bija ietekm gs Betl mes baptistu bazn cas m c t js Mineapolis , Minesot . Paipers ir Jaun s Der bas p tnieks, baptistu

5 Lai ar Raitu un Paiperu Kobe ieskaita vien kategorij , vi i atrodas visai atš ir g s apakškategorij s, sk. Neville Cobbe, "A survey of Judaeo-Christian books initially responding to the COVID-19 pandemic", 537.

6 Bibliogr fijas sast d tas no vair k m *google* mekl t j atrastaj m t mek vietn m, ieskaitot *Wikipedia*.

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

Toms Raits dzimis 1948. gadā, ordināts anglikāņu baznīcā 1975. gadā, izglotojies Oksfordas Universitātē. No 2003. līdz 2010. gadam viņš bija anglikāņu bīskaps Dārem Anglijas ziemeļaustrumos. Višistrādījis par Jaunās Derbas un agrīnās kristietības pētnieku un profesoru Sentendras Universitātē Skotijā līdz 2019. gadam, kur bija pētnieks Oksfordas Universitātē. Višpublicējis daudz rakstu, ieskaitot Jaunās Derbas komentārus, pētījumus par kristietības sākumiem, Pēvilu un sistēmisko teoloģiju.

Vispirms jāsaprot, ka izvēlētie autori nav tikai daži cilvēki, bet gan visi trīs ir gados vecāki baltdaini vīrieši, kas savā baznīcā ordināti pagājušā gadsimta otrajā pusē. Tomēr viņi nekātrās no savas kristīgās tradīcijas un no dažādiem valstīm un kultūriem. Viņi visi trīs ir ievērojami savu kopienu un tradīciju vadītāji, kuru viedokļi klausās un kuru izteicieni tiek plaši citāti un lietoti. Tas liek domāt, ka tieši šie aprakstītāji ir kovida teoloģijas pieejas ir svarīgas un plaši atzītas.

Pirmā pieeja: 2020. gadā pēvests Francisks publicēja vairākas grāmatas par kovida tēmām,⁷ populārākā no tām ar nosaukumu "Sapņosim" (*Let Us Dream: The Path to a Better Future*⁸) tika izdota 2020. gada novembra beigās, tādā ziņā atstājot pirmo kovida pandēmijas vārdi. Grāmata nav tikai viena autora darbs, bet ir diezgan daudz cilvēku saruna, jo tajā materiāls no pēvesta Franciska sarakstes un sarunām ar katoļu autoru Ostinu Aivereju (*Austen Ivereigh*), kuram bija nozīmīga loma grāmatas tapšanā. Šis izdevums nav ne teoloģijas traktāts, ne dogmatisks darbs, tas ir vairāk veidots kā tikai daži strukturātas filozofiskas pārdomas vai meditācija. Šajā ziņā tas līdzinās tām kovida epidēmijas laikā izdotajām grāmatām, kas tika sarakstītas cilvēku mierinājumam un iedrošinājumam.⁹

Viscaur grāmatas autors pieskaras vairākiem tēmu, dažas atkārtot, dažas izvērtot vairākus citus – globālās problēmas tiek saistītas ar vēsturi un nākotni, kur ar pašas rakstītāja personālo pieredzi. Šo izdevumu strikti nevarētu saukt par kovida teoloģiju, bet pēvesta domas un uzskati balstīti Dieva atziņā un uz to regulāri atsaucas viscaur grāmatas "Sapņosim" tekstā.

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

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

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

Ostins Aiverejs izveidoja grāmatas “skeletu”¹⁰, iedalot pāvesta pārdomas trīs lielās daļās: “Laiks redzēt”, “Laiks izvēlēties”, “Laiks darīt”. Pāvests Aiverejs paskaidro, kā šīs daļas raksturo pieeja bieži tiek lietota Latīņamerikas Baznīcās atbildēs uz krīzi. Šajā grāmatā, rakstā pāvesta autors, pāvests šo trīs rīkojumu atbildi pāveidoja par “kontemplatīvu” – piedāvāt¹¹. Ja kontemplatīva par kovidu skarto pasauli ir literārais žanrs, šo grāmatu varētu pieņemt. Šī teksta auditorija nav tie, kam sāp, bet gan tie, kas stāv malā (atrodas izolcijā Vatikānā?) un pārdomā, ko šīs situācijas nozīmē pašiem pasaulei. Šo pārdomu avots ir pāvests, tas rakstās pirmajai personai kā personāla refleksija, viņš atsaucas arī uz citiem saviem dokumentiem, piemēram, viņa enciklikā *Laudato Si’* un *Fratelli Tutti*. Pāvests piemin arī baznīcā (piemēram, Svētīgo Ignāciju, Akvīnas Tomu) un Bēbeles tēlus. Interesanti, ka, salīdzinot ar pārējiem autoriem, viņš daudz vairāk apraksta tieši Bēbeles personāžus (piemēram, viņu Sīlamānu¹²) vai pārfrāzē Bēbeles tekstu, kas redzams grāmatas nosaukumā.

Grāmatas ievada autors apraksta, no kurienes radies grāmatas nosaukums – Dievs saka Jesajam: “Nāc, pārņem šo lietu! Uzdrīksties sapņot!”¹³ Šajā sajauktā teikumā labi parādās vairākas grāmatas tēmas: krīzes un nelaiimes atzīšana, bet uzsvārs uz izeju, ne krīzes, uz nākotni, kā arī Dieva un cilvēka sadarbības krīzes pārvarēšanai, veidojot labāku pasauli.

Pārdomas par un mudinājums uz to, kā kovidu krīzi izmantot par iespēju pasaulei mainīties uz labo, ir šīs grāmatas centrālais vēsts.¹⁴ Pāvests atzīst ciešanas, bet uzsver, kā tas padara cilvēku labāku.¹⁵ Maiņa uz labo notiek dažādos līmeņos, bet līmenis, kur pāvests pavada visvairāk laika, ir globālais sociālais līmenis. Mēs lasām par to, kā nepieciešams mainīt valdošos globālos ekonomiskos principus, kā koncentrācija nevis uz individuālu, bet uz cilvēku grupu. Atrodams arī garš teksts par sieviešu nozīmīgo lomu kovidu atjaunošanā un sabiedrības vispār. Šīs pārmaiņas ir pašas nepieciešamas, lai palīdzētu tiem, par kuriem labklājību pāvests ir visvairāk norādījis – cilvēkiem, kurus sabiedrība ir atstājusi. Šīs pārmaiņas ir galvenokārt aprakstītas kā cilvēku darbs, bet Dievs ir to pamats. Godājot par nabadzīgajiem, slimajiem un nelaimīgajiem, saka pāvests,

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

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

12 Pope Francis, op. cit., 37–38.

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

14 Kraksta Sāra Baēlarde (*Sarah Bachelard*), pirmajos divpadsmit mēnešos pēc kovidu izveidojās veselā literāras nozāres, kas runā par vīrusu kā vēstures pagrieziena punktu. <https://wccm.org/book-reviews/let-us-dream-the-path-to-a-better-future-pope-francis/> (skatīts 25.08.2023.)

15 “[...] dzīvīms tiekams pārbaudīti. Tāms augam.” Pope Francis, op. cit., 1.

m s sekojam Dieva paraugam. Imī jōt Dievu m lest b ūz maz ko, m s aujam Vi a m lest bai pl st uz citiem cilv kiem.¹⁶ Dievs nekad nav vienaldz gs, Vi š ir ž last bas Dievs, kas aicina uz darb bu, aicina r p ties par citiem.¹⁷

Jau no paša gr matas s kuma p vests Francīsk s uzsver, ka cilv ks ir Dieva rad šanas l dzdarbinieks. M s darbojamies šaj pasaul kop ar Dievu, kurš m s aicina rad t ko jaunu.¹⁸ Autors piemin cilv ka gr ku un nepieciešam bu to nož lot¹⁹, bet vi š uzsver cilv ka atbild bu par šo pasauli un darb bu, lai to p rmain tu. M su piedal šan s rad šan novēd pie r p m par vidi un par cilv kiem taj .

P vesta gr mata pavisam noteikti ir par kovida kr zi, bet jau no pirm s lapaspuses vi š uz kovidu skat s plaš k nek tikai 2020. gada pand miju. Vi š run par daž d m kr z m un k t s maina cilv kus un sabiedr bu un par "kovidiem" sauc ar cita veida nelaiimes. Piem ram, vi š raksta, ka l dzek i, kas tiek t r ti, lai apbru otos, ir "oti nopietns koronaviruss"²⁰, l dz gi ar kari, b gi un klimata p rmai as. Vi š raksta ar par "vienaldz bas v rusu"²¹, sauc person g s dz ves kr zes par person giem kovidiem²² un run par "vakc n m pret sirdsapzi u"²³. Kovids p rsvar ir autora p rdomu izejas punkts vai fons, vi a galvenais uzsvars ir uz to, ko kovida kr ze mums m ca par sabiedr bas probl m m, k sabiedr ba pie t s ir non kusi un vissvar g kais – ko m s varam no kovida kr zes m c ties un main t pasaul p c kovida.

Kovids ir Dieva z me, kas mums auj saklaus t Vi a nodomu. P vests neraksta, kas tieši t ir par z mi, vi š var sadz vot ar jaut jumiem bez atbild m. Tom r autors ir p rliecin ts, ka Dievs mums ir devis r kus un Garu, kas pal dz mums šaj pasaul darboties, pilnveidojot m su dz vi un atbildot Gara vad bai.²⁴ Sekojot Garam, m s ar varam veicin t p rmai as pasaul , aujot Dieva ž last bai pl st p ri un darboties cilv kos, kas š s p rmai as var ieviest dz v .²⁵

P vesta Dievs ir iedrošinošs, mierinošs un dod cer bu. Ar tad, kad Vi š p rm ca, Vi š to dara uzman gj.²⁶ Autors nost da labo garu pret sliktajam, Dievu pret ienaidniekam.

16 Pope Francis, op. cit., 13–14.

17 Ibid., 19–20.

18 Ibid., 6.

19 Ibid., 71.

20 Ibid., 5.

21 Ibid., 13.

22 Ibid., 36.

23 Ibid., 74.

24 Ibid., 59.

25 Ibid., 61.

26 Ibid., 61.

Pirmais mudina dar t labu, pal dz t un kalpot, otrais liek iesl gties sev , padara neiecietu, bailgu un aizkaitin mu. Kas svar g k, Dievs liek dom t par tagadni, r dot so usn kotn , bet ienaidnieks iedveš bailes no n kotnes vai liek b d ties par pag tni.²⁷

Gr matas galvenais uzsvars ir uz Dieva ž last bu un m lest bu, kas saved vi a seko t jus kop un veido tos par vienu tautu. Dieva tauta ir centr l t ma gr matas trešaj , “darb bas” sada , kur autors raksta, ka vientul ba un izol cija nen k no Dieva, Dieva m lest ba saved cilv kus kop par Dieva tautu, kas ir Bazn ca.

Šaj kovida teolo ij Dievam nav pied v ta loma kovida izrais šan . Kr zi, pie kuras novedis kovids, veidojuši cilv ki, un sava loma tur ir aunajam garam, kas cilv kus ir iedrošin jis uz šo situ ciju, kur kovids ir iesp jams. Bet Dieva cilv kiem j skat sp ri šai kr zei un t j izmanto pasaules uzlabošan . K raksta Džulians Komans (*Julian Coman*), š gr mata j lasa k pravietojums un cer bas teksts, nevis kovida situ cijas anal ze.²⁸

Gr mata “Sap osim” beidzas ar sp u dzejnieka Aleksa Valdesa (*Alexis Valdés*) dzejoli “Cer ba” (*Esperanza*), kas izskan k l gšana: “Kad p ries v tra, / es Tevi l dzu, Dievs, piedod, / p rveido m s lab kus, / k dus Tu m s izsap oji.”²⁹

Otr pieeja: Paipers Džons Paipers savu gr matu “Koronaviruss un Kristus” (*Coronavirus and Christ*³⁰) sarakst ja 2020. gada marta beig s, paš pand mijas s kum . K autors pats saka, šis darbs tapa, lai atbild tu uz div mvi ar p m: k par d t las t jiem “B beles pies tin tu, uz Dievu centr tu, Kristus slavinošu klinti, stingru vietu, kur st v t tik nedroš pasaul ” un k aicin t visu pasauli uz atgriešanos.³¹ Paipera auditorija t tad ir cilv ki, kas nej tas droši un mekl apstiprin jumu, ka š pasaule tiek kontrol ta un vad ta katr t s s kum . Tie, visticam k, ir eva liskie kristieši, kaut autors pavisam noteikti nesagaida, ka vi a las t js labi p rzina š s teolo ijas pamatus.

“Koronaviruss un Kristus” ir nopietna gr mata, saka autors, jo kovida laiks ir nopietns, š d kr z ir vajadz ga skaidr ba, nevis izt le. Š gr mata ir Paipera pienešums realit tes un stabilit tes aprakst šan . Skaidr ba un drošas realit tes aprakst šana Džonam Paiperam noz m nešaub gas atbildes un sistem tiski sak rtotus argumentus.

27 Pope Francis, op. cit., 61.

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

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

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

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

Pd j s divas Paipera atbildes tam, k p c Dievs s t jis kovidu, ir kristiešiem dota iesp ja dar t labos darbus un jaunas misijas iesp jas. Darot labos darbus, kristiešiem ir j p rvar briesmas, j str d tur, kur ir vajadz ba, nevis j mekl komforts, kristiešiem j mekl m lest ba, nevis droš ba.³⁸ Starp labajiem darbiem autors min r pes par ciet - jjiem un l gšanu.³⁹ Tad Paipers nenoliedz, ka tic gajiem ir loma kovida kr zes situ cijas uzlabošan , bet š gr matas da a ir sa un oti neizv rsta. Autoru daudz neinteres cilv ku r j darb ba un kalpošana citiem, vi a r pes ir par cilv ku tic bu.

Visbeidzot, Paipers ir p rliecin ts, ka Dievs lietos kovida kr zi vispasaules eva eliz - cijai. Ar š autora atbilde nav p r k izv rsta, un te neskan aicin jums las t jam kovidu t izmantot, bet vi a p rliec ba š iet neapšaub ma – kovids ir vai b s iesp ja vest vair k cilv ku pie Kristus: “Koronav rusa glob lais v riens un nopietn ba ir p r k lieli, lai Dievs to atst tu neizmantotu. Tas kalpos Vi a nep rvaramajam m r im pasaules eva eliz cij .”⁴⁰

Kovida kr ze Paipera uzskat nav nekas jauns un pašs, kovids neko nav main jis, jo Kristus ir nemain gs un teolo ija ir v l arvien t pati – Kungs valda un cilv kam ir j no ž lo gr ki, lai pie š pasaules valdnieka atgrieztos. Paipera kovida teolo ija ir veidota ap Dievu, kas ir suver ns, neaizsniedzams, ja vajadz gs – nosodošs, tas ir Dievs, kas visu kontrol un kura lab griba visu vada, pat ja m s to nesaskat m k labu.

Paipers savu gr matu nesarakst ja, lai mierin tu savu auditoriju, to ž lotu vai stip rin tu s r s. Tieši otr di – vi š lieto skarbus v rdus, lai aicin tu cilv kus saredz t savu vainu v rusa izrais šan un kovida laika ciešanas izmantot par varb t p d jo iesp ju atgriezties pie Dieva. Autoram nav laika kav ties pie cilv cisk m ciešan m un l dzj - t bas (gr mat nevienu reizi nav piemin tas ž labas, angliiski *lament*), šis ir dedz gs aicin jums. Tas redzams ar gr matas beigu l gšan , kur cita starp vi š raksta: “K tu [Dievs] esi sitis miesas, t sit tagad ar snaudoš s dv seles.”⁴¹

Treš pieeja: Raits

Raits gr matas priekšv rd , kas dat ts ar 2020. gada apr ili (t tad p c Paipera, bet pirms p vesta), raksta, ka t s s kumi mekl jami vi a saj rakst žurn lam “Time” 2020. gada mart .⁴² Gr mata “Dievs un pand mija” (*God and the Pandemic*⁴³) ir turpin jums un izv rst ks skats uz

38 John Piper, op. cit., 91.

39 Ibid., 94.

40 Ibid., 98.

41 Ibid., 100.

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

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

tiem pašiem principiem, kurus Raits bija izteicis "Time" rakstā.⁴⁴ Grāmata ir ar atbilde kritikai, kas tika izteikta Raitam pēc viņa "Time" publikācijas.⁴⁵ Starp Raita kritiķiem ir arī Paipers,⁴⁶ tādēļ abas šīs pieejas viena otrai tieši konfrontālas.

Raita grāmata ir viņa Bēbeles studijas, šķiet, no praviešu grāmatām, jaba grāmatas, psalmiem, I dziesmām un agrākajai Baznīcai.⁴⁷ Raita pieeja Bēbeles tekstam radikāli atšķiras no Paipera, jo viņš piedāvā hermeneitisku, nevis dogmatisku pieeju. Raita izejas punkts ir Bēbeles teksts un tā interpretācija, nevis teoloģiski formulējumi, kurus apstiprina ar Bēbeles tekstu. Atšķirībā no Paipera Raits neuzskata, ka viņa sacītais ir vienīgais veids, ko un kā Bēbele runā, viņš pieņem Bēbeles teksta daudzveidību.

Raits arī nemēģina ar Bēbeles pantu un konceptu palīdzību dot skaidras atbildes uz "kāpēc" un "kā" jautājumiem, nedod risinājumu pandēmijas problēmai vai analizēt, ko no tās varam mācīties. Tieši otrādi, Raits iestājas pret atbildēm, kuras viņš uzskata par vienkāršām un triviālām. Viņš uzstāj, ka pirms jebkādu atbilžu došanas vispirms ir jāpavada laiks sērs un atturība. Atbildes var būt nākas, bet tikai tad, ja mēs atturamies no sasteigtām reakcijām un dodam sev laiku tās sadzirdēt. Raita aicinājums ir sākt jaunu gaismu kovida pārdomu rezultātā, nevis vienkārši atkārtot jau iepriekš sacītas lietas.⁴⁸ Raita avots un autoritāte ir Bēbeles teksts un viņa paša interpretācija, bet viņa auditorija ir cilvēki, kas meklē jaunus veidus, kā atbildēt uz nelaimi un krīzēm no bibliskā viedokļa.

Savu grāmatu Raits veidojis kā secīgu skatu cauri visai Bēbelei, ieskaitot arī aprakstu par viņam svarīgām tēmām, lasot Bēbeles kovida situācijā. Trīs nodaļas autors apskata Ebreju Bēbeles pieeju krīzēm un nelaimi, Jūs lomāciešanās, kā tas aprakstīts eva-

lijos, un ieskatu pirmkristiešu Baznīcas reakcijā uz krīzēm. Grāmata beidzas ar autora piedāvājumu, ko mēs varam pārņemt no viņa pieejas kristgājai atbildei uz pandēmiju.

Grāmatas pirmā nodaļa norāda uz vairākām tēmām, kas ir autora pieejas pamats. No šīs nodaļas sākuma redzams, ka autors nav mierā ar to, ka lielākā daļa kristiešu nemaz daudz neuztraucas par krīzi, bet tikai iekrītojas, lai to pēc iespējas ātrāk pārļautu. Tas ir paši satraucoši, jo tieši ignorētas nabadzīgo cilvēku ciešanas, kas kļūst

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

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

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

47 N. T. Wright: *God and the Pandemic* (May 19, 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=F7IToMhFEo> (skatīts 30.09.2023.)

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

arvien skaudr kas.⁴⁹ T tad šis darbs, l dz gi iepriekš jiem, ir acin jums uz darb bu, nevis pas vu kr zes p rlaišanu klus b . To Raits ar skaidri t l k apraksta, uzsverot, ka vi a uzskat spriedel jumi par to, k p c Dievs ir kr zi izrais jis vai pie vis, nav noder gi un v rt gi, vi š dod priekšroku jaut jumam, ko dar t.⁵⁰

Gr matas pirm noda a ar par da, k dus viedok us autors t l k tekst atsp kos. Vi u neapmierina atbildes, ka Dievs ar kovidu soda cilv kus par gr ku, ka kovids ir laika beigu z me, ka kovids ir Dieva acin jums atgriezties, ka Dievs ir dusm gs un mums tagad j koncentr jas uz gr ku nož lu.⁵¹ Visi šie viedok i ar tiek balst ti B bel , un Raits to apzin s, bet vi š tiem nost da pret citus B beles tekstus, st stus un pieejas, nor dot, ka Rakstos atrodamas ar citas atbildes uz to, k da ir Dieva loma kr z un cilv ku ciešan s.

Raita pieej tiek uzsv rts Dievs, kas cilv ku ciešan s j t l dzi, raud ar ciet jiem. Ar cilv kiem kr z vispirms ir j dod iesp ja s rot un vaiman t⁵². Autors uz to nor da, no Ebreju B beles izv loties apskat t gr matu, kas tieši velt ta vaiman m – Vaimanu dziesmu. T dod mums iesp ju s rot un ž loties Dieva priekš , kad esam b du p r emti, bez lo isku atbilžu mekl šanas un situ cijas anal zes.

Autors nenoliedz, ka B beles tekst ir pietiekami daudz piem ru tam, ka nelai mes tiek skaidrotas k Dieva sods par cilv ku gr kiem, bet vi š to uzskata par p r k vien- k ršotu skatu un skaidrojumu, nosaucot to par “tirgošan s autom ta teolo iju”, kur par vienu gr ku var sa emt vienu sodu.⁵³ Raits uzskata, ka ir pietiekami daudz piem ru, kur B beles teksts saka ar pret jo – gr cinieks ne vienm r sa em sodu, un taisnais ne vienm r tiek atalgots. Lab kais piem rs šaj zi ir jaba gr mata, kura nor da, ka nelai mes ne vienm r tiek s t tas, lai acin tu cilv kus atgriezties no gr kiem. Tieši š pieeja ir Raita izejas punkts un pal dz vi am uzsv rt, ka “k p c” ir otrš ir gs. Raits ir gatavs sadz vot ar neatbild tiem jaut jumiem, ar nojausmu, ka pasaul ir sp ki, kurus m s nevaram saprast, bet vi š ar neuzskata, ka visu vajag saprast.⁵⁴ Galvenais ir tas,

49 Tom Wright, op. cit., 12.

50 Ibid., 13.

51 Sk. turpat, 14–15.

52 Angliski *lament*, kurš ar atvasin jumiem šaj gr mat min ts ap tr sdesmit reižu. Te var tu b t v rt gi nor d t uz atš ir bu starp vaiman šanu / *lament* un ž lošanas / *complaint*. Kreigs Brojless (*Craig Broyles*) to apraksta š di: “Vaimanas var tikt izteiktas jebkuram, bet ž lab m j b t izteikt m tam, kurš ir par nodar to atbild gs.” Cit ts no May Young, “Asking God tough questions: The use of interrogative in Habakkuk’s first chapter” in *Christianity and Covid-19: Pathways for Faith*, eds. C. J. Kaunda, A. Longkumer, K. R. Ross and E. Mombo (Abingdon: Routledge, 2022), 80.

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

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

ka ne vis m ciešan m šaj pasaul ir skaidri iemesli, m s ne vienm r var sim atbild t uz "k p c", bet m s varam auties s r m, raud m un vaiman m, un Raksti m s uz to ar aicina.

Šo pašu t mu par vaiman m k dieviš u atbildi ciešan m Raits turpina sav eva - liju interpret cij . Koment jot par L cara atdz vin šanas st stu, kas ir netieši izteikta kovida metafora, Raits uzsver, ka pie L cara kapa neviens netika aps dz ts vai aicin ts uz gr knož lu, t viet J zus raud ja.⁵⁵ Te ar par d s J zus suverenit te, bet t nav Dieva suverenit te, kas kontrol un valda ar sp ku. J zus r da suverenit ti, kad vi š dziedina slimos, pa dina izsalkušos, ar to nor dot uz Dieva valst bu, kur J zus ir valdnieks. Dieva valst bas n kšana, J zus n kšana ir svar g k s z mes, ko Dievs mums ir devis, lai aicin tu cilv kus uz gr ku nož lu un atgriešanos pie Dieva. Ar to pietiek, nav vajadz gas citas z mes, nav nepieciešama kovida pand mija, lai Dievs aicin tu cilv kus pie sevis – ar J zus n kšanu un upuri pietiek.⁵⁶

L dz gi Raits ar atsp ko uzskatu, ka kovida pand mija ir aicin jums gatavoties uz J zus otro atn kšanu.⁵⁷ Visum autors izvair s p r k daudz uzsv rt n kotni (vai pag tni), vi š nor da uz tagadni k galveno laiku, par kuru mums ir j r p jas. Tam piem rs ir Antiohijas pirmkristiešu draudze, kas dev s pal g Jeruzalemes draudzei bada laikos, neprasot, k p c tas notiek, bet eroties pie ciešanu atvieglošanas.⁵⁸ Pal dzot tiem, kas ir nelaim , Kristus tic gie piedal j s rad bas atjaunošan , kas bija vi u atbilde uz Dieva valst bas n kšanu. Šeit un citur Raits paši uzsver, ka Dievs vienm r darbojas caur cilv kiem: "Dievs dara visas lietas uz labu ar un caur tiem, kas vi u m l."⁵⁹

Gr matas p d j noda Raits v Ireiz atgriežas pie aicin juma uz vaiman m k prim ro reakciju uz pand miju, pie atzi as, ka mums nav vienk ršu atbilžu. Vi š nor da, ka J zus z mes neliek cilv kiem atgriezties bai u d (ar zemestr c m vai pand mij m), J zus z mes padara vienk ršo neparastu. Dievs nenodibin ja savu valst bu ar tankiem un bumb m, bet ar krustu. Bazn ca s k s ar asar m aiz aizsl gt m durv m – l dz gi kovida situ cijai.

Gr matu Raits nosl dz ar aicin jumu uz l gšanu un cer bu par sp ti vis m gr t b m. Vi a publik cija beidzas ar 43. psalma v rdiem, aicinot Dieva gaismu un paties bu, lai t vada un dod cer bu (Ps 43:3–5). Lai ar gr matas galven t ma ir vaimanas, t beidzas ar cer bu n kotnei.

55 Tom Wright, op. cit., 33–34.

56 Ibid., 34.

57 Ibid., 42.

58 Ibid., 53.

59 Ibid., 52.

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

Šajās komentāros nemēsīšu dot detalizētu visu trīs pieeju salīdzinājumu, bet visos norādītos atsevišķos elementiem, kur autoru pieejas cita citai līdzinās un kur – atšķiras.

Visi trīs pieejas Dievam ir svarīga loma ticīgajiem cilvēkiem, ka kovida pandēmijas pieredze, pat ja cilvēks nevienu no tām var saprast un novērtēt. Visi autori ar norādītu, ka kristietim šajās krīzēs jāiemet aktīva loma – darot labos darbus, līdzoties vai, kā Paipera gadījumā, nožņojot grēkus.

Tāpat visas trīs pieejas vērtē Bēbeles tekstu, lai tajā balstītu savu viedokli par kovida nozīmi un Dieva vai cilvēku vietu tajā. Tā gan uzreiz norādītu, ka veids, kā Bēbeles teksts tiek lietots, visai krasi atšķiras: no fragmentāriem citātiem dogmatiskās sistēmas apstiprināšanai (Paipers) līdz atsevišķu tekstu eksekūzei (Raits).

Apskatītajās pieejās ir pietiekami daudz atšķirīgu, bet lielā mērā šīs atšķirības izriet no tā, ko autors grib uzsvērt. Tā visi autori runā par to, ka Dievs ir klātesošs kovida krīzē. Pāvesta Franciska aprakst Dieva iedvesmojošus pārmaiņus, dod cerību un spēku pārvarēt krīzi. Cilvēki, kas uzklausa Dievu, sānā kopā un darbojas kopā, pārveidojot pasauli uz labo – rīpoties par nabāgiem, par vīdi. Paipers uzsver, ka Dievs pārvalda pasauli un, ja vajadzīgs, to soda un rīda savu varenību, uzstot nelaimi. Tiem, kas šim Dievam seko, ir pašas privilēģijas un nekas nekā, ar ja viņi mirst. Visbeidzot, Raits uzsver Dievu, kas raud, kas pārvalda šo pasauli, bet nelaimi notiek tik un tā, Dievs ir ar nelaimīgajiem un cietējiem. Vienkrīsojot visas trīs pieejas visai banālā metaforā, Paiperam Dievs ir kā stingrs vecāks, kas audzina savus bērņus, reiz mēģinot noperot. Raits apraksta Dievu kā vecāku, kas raud par bērņu nelaimību un liek pašiem nonākt pie saviem risinājumiem grūtā situācijā. Franciska Dievu var aprakstīt kā vecāku, kas sared bērņus kopā, iedrošina viņus rīpoties citam par citu un sakrīt mājās.

Nobeigumā visos piedāvātos jautājumus, ar kuru palīdzību varētu noformulēt katru no trim pieejām. Tādā veidā ir mans piedāvājums vienam no svarīgākajiem jautājumiem, kuru katrs darbs mēģina atbildēt.

Pāvesta Franciska darbs: "Kā mēs izmainīsim pasauli labāku pēc kovida ar Dieva palīdzību?"

Džons Paipers: "Kā pēc Dieva mani ir sodījis ar kovida pandēmiju?"

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

Šie ir oti vienkārši bagātīgu darbu reducējumi, bet varbūt tie mudinās lasītāju iepazīties ar šiem darbiem un pēc izlasīšanas noformulēt pašam savus jautājumus vai arī meklēt savas atbildes.

SUMMARY

COVID theology: Three approaches

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



© 2023, Rota Stone, Latvijas Universitāte

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

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

GUNITA T LBERGA

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

ANDRA FERN TE

SPIRITUALITY AND PRE-SPIRITUALITY IN THE CREATED WORLD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultural shift in spirituality

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Definitions of spirituality and pre-spirituality

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Methodological approach to the study

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

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

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

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

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

Participants in the study and data collection

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

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

The qualitative study method

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Development of the templates and data analysis

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

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

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

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

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

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

Coding template to analyse spirituality

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

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

Table 1. Initial template to analyse spirituality

THREE FACETS OF SPIRITUALITY

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

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

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

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

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

Coding template to analyse pre-spirituality

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

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

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

Table 2. Final template to analyse pre-spirituality

FIVE FACETS OF PRE-SPIRITUALITY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comparison of spirituality and pre-spirituality concepts

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

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

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

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

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

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

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

Findings

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

Pet 2:19–22; Rev 2:1–7).

Sinful nature of human

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

The Creator’s breath of life

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

Original image of the Creator

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

- (1) *A Personal Being*: God is personal in the Father, Son and Holy Spirit. Each individual has a personality that is reflected in consciousness, personal memory, intentionality, self-directedness and self-transcendence.
SPIRITUALITY (P-f): “*My essence, my thinking, my words, my actions [..]. All of it is my spirituality. I emphasize greatly the word ‘my’ because it doesn’t belong to anybody else; it is different for each of us.*” (Photo of a little girl standing in front of a car.)

³⁴ Lemke, “The Intelligent Design of Humans: The Meaning of *Imago Dei* for Theological Anthropology”.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (U-f): *"In my family, everyone looks at spirituality differently. [...] We [...] look at it individually."* (Picture of sunglasses directed at the sun.)

SPIRITUALITY IN MY HIGHER EDUCATION INSTITUTION (HEI) (I-f): *"Spirituality in our academy is to help out, to explain, to understand each other because we are so diverse. Everyone has problems and "no-problems" of one's own to deal with."* (In the photo, some students are sitting at the tables and talking; one student is thinking and another is working on a laptop.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (J-f): *"In this game, I found my way to get inspired for the game. Each person has one's way to get focused."* (Picture of a pennant from a UEFA Euro U19 Championship Qualifiers game.)

- (2) *A Relational Being*: The Father, Son and Holy Spirit are in a relationship and likewise human beings (male and female) are created to be in a social relationship. Humans find fulfilment only when they are properly related to God and other humans.

SPIRITUALITY (C-m): *"I chose this picture because usually people talk at the table and listen to each other. In the Bible, Jesus also sat at a table. I think you need to respect others to respect yourself. There will not be a positive atmosphere at the table if there is no respect."* (Photo of a table set for a meal.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (B-m): *"To get together. To remember your close ones, to meet them. Respect, love, health, trust – that is spirituality in the family."* (The photo depicts a crowd of people of various generations. In the middle, a senior lady is sitting with flowers in her hands.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (O-f): *"Girls are dancing and they all are united in common dance steps. We are a friendly group; we support and encourage each other."* (Six students are seen standing in a lecture room in a circle with hands on each other's shoulders. Other students observe.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (S-f): *"Spirituality in sport is trust in your teammates. [...] I play volleyball and it means that I can rely on my teammates. We support each other in the sport and outside it."* (Picture of the volleyball team in a gym.)

- (3) *A Rational / Creative Being*: God is omniscient and wise. He has created humans with a mind that has the potential to exercise creativity and reasoning.

SPIRITUALITY (F-f): *"I feel good when I see that I manage something and one of these things is to be photographed and filmed [...]. That is my hobby where I get spirituality and peace of soul."* (Collage of four photos from the process of model's photo and film shooting.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (T-f): *"Spirituality in my family is my friends from school and my family. We support each other, [...] learning together and from one another."* (Collage of three photos with people by the sea.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (D-f): *“I see spirituality in humans. My course-mates and lecturers are people of mutual understanding, rational and intelligent beings.”* (A student group and lecturer stand in a track and field arena.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (A-f): *“I have an opportunity to be a coach for the little ones in figure skating. I think that the coach is the one who creates a pleasant atmosphere in training and that is spirituality. [...] Coach is the one who shapes a trainee to become a personality.”* (Little girls sit in front of the TV and watch figure skating.)

- (4) *A Volitional / Free Being*: God is free and sovereign. He has created humans with the capability to choose.

SPIRITUALITY (N-f): *“I think that every human chooses their own way to walk and find answers about spirituality.”* (The picture depicts wooden stairs leading down to the sea.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (U-f): *“In my family, everyone looks at spirituality differently; it is not unified and imposed on anyone.”* (Picture with sunglasses directed towards the sun.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (T-f): *“When I entered the academy, I was not 100 % sure that I had chosen the right way, but after one month I understood that this was the right way.”* (A person is sitting immersed in thought by the wall of an indoor stadium.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (H-f): *“The greatest value in sports is to participate in sport and to support it. Well, something like being a volunteer.”* (Image of medals and cups.)

- (5) *An Emotional Being*: God is love and He created humans with the capacity to love³⁵ (1 John 4:7–20). Properly used emotion is a positive reflection of the image of God.

SPIRITUALITY (E-f): *“I chose a picture from my mom’s wedding day when I was happy and could smile for all small things.”* (A young woman in a long dress stands with raised hands and laughs.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (O-f): *“You see a little gift that I gave to my mom to give her joy and warmth in the cold autumn evenings. Love gives positive energy, creating a feeling of safety.”* (There are a candle, a card and flowers on the table.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (N-f): *“I think it is a combination of entertainment and studies that allows experiencing positive emotions.”* (A joyful team photo from the volleyball tournament. One student is with a colourful wig, another wears a gnome’s hat.)

35 Biblically, love (Gk. *agapē*) is more than an emotion; it is directly linked to will and choice to love. Scripture also reveals such emotions of the Creator as joy, sorrow and anger.

SPIRITUALITY IN SPORTS (K-f): *“Spirituality in sport is not only victories but also emotions that are experienced together.”* (Photo of a young woman sitting on the shoulders of a young man, her arms raised in a power pose above her head. They are dirty with mud. Both have competition numbers attached to their clothes.)

- (6) *A Spiritual Being:* God is Spirit and He has created spirit in each human being; therefore, each human being has an innate need for God and the potential to worship Him in spirit and truth.

SPIRITUALITY (L-m): *“It is a great honour to be alive and you should be happy for every moment, thanking some inner force or higher being because that gives peace to humans.”* (In the photo, a man with a backpack looks at the coniferous forest and the Tatra Mountains.)

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (D-f): *“I associate spirituality with religion. There are people from various denominations in my family – Roman Catholic and Orthodox. Notwithstanding, we come together at Christmas and Easter. We are united in prayer before the meal.”* (Five people of various generations sit behind the table. There are icons on the wall behind them.)

- (7) *A Moral Being:* God is holy. He created humans to be holy and display justice. God has created a conscience within all humans (Rom 2:14–15) with the ability to discern between good and evil.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (A-f): *“Since childhood, we have had animals at home saved from life on the streets. We took care of their medical treatment because former owners had been cruel to them.”* (A family picture of five people and a dog in front of a house.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (D-f): *“Spirituality precludes hostility, envy and unethical actions. It is important to be glad not only about yourself but about your sister, cousin, neighbour or friend.”* (Three athletes stand on the highest platform of the pedestal after an award ceremony.)

- (8) *A Responsible Being:* God is the ruler who cares about His creation. Accordingly, He has given human beings dominion over the world to represent Him and perform care for the created world.

SPIRITUALITY IN MY FAMILY (A-f): *“In my family there lives a boy who is in guardianship and now he has become my brother. My family taught me the most important thing: you can care for those in need.”* (A family picture of five people and a dog in front of a house.)

SPIRITUALITY IN MY HEI (C-m): *“This picture depicts one student helping another. [...] It is hard to be peaceful and positive without help being provided because everyone needs a friendly shoulder to rely on.”* (Picture is

taken in an indoor stadium. A young woman seems injured and is leaning on the shoulder of a young man to move forward to the chairs.)

SPIRITUALITY IN SPORTS (I-f): “*Spirituality in sports means that it is important to be responsible individually for your actions and to be responsible as a team. My sport is volleyball and it is a team sport that requires great responsibility from each player, but at the same time the whole team is responsible because we are playing all together at that moment.*” (A women's volleyball team and their coach are in the photo.)

It was often observed that several aspects of the *imago Dei* overlap in one description, affirming its complexity and holistic nature. We will give some examples here. The personal aspect representing the uniqueness of a human being was linked with the volitional aspect when student U stated that each member of her family had the option to see spirituality in his or her way. The creative aspect was linked to the emotional aspect as student F described how her creative endeavours in a photo and film shooting raised positive emotions in her. Similarly, the relational aspect is often described together with the emotional aspect. Student I expressed spirituality in team sports as an individual and collective responsibility. This observation reflects personal, relational and responsible aspects of the Creator when humans play a team game. Helping someone who is in need was described as spirituality; here, two sets of aspects – moral-responsible-relational or emotional-responsible-relational – were conveyed together.

In the studied dataset, the spiritual aspect was not displayed through perceptions of spirituality in HEI and sport. The main underlying reason may be that religion and its expressions in secular culture are pushed into the private sphere. The moral aspect was not disclosed in the overall understanding of spirituality or spirituality in HEI. We connect this fact to postmodern tendencies towards value relativism. In postmodern spirituality, inner feelings are more strongly emphasized and the sphere of morality becomes rather redundant due to outspoken pluralism.

The responsible aspect of the *imago Dei* was uncovered through perceptions of spirituality in various social environments, but not in the generic understanding of spirituality as expressed through photos. This demonstrates that reflecting on the concept of spirituality through several areas of lived experience may sometimes help to reveal aspects of the *imago Dei* better than abstract contemplation on the topic of spirituality.

Inner knowledge of the Creator

FSSs connected spirituality to loving and caring relationships, peace, joy, hope, beauty, unity and goodness. This is compatible with the nature of the Creator as revealed in Scripture and reflects the facet of the “inner knowledge of the Creator”. However, such attributes of the Creator as justice and righteous judgement were never mentioned in students’ thoughts on spirituality, although they are linked to fair play in sports and

might appear in the descriptions. This omission reveals the aspect of “sinful nature”. Without guidance from the Holy Spirit and Scripture (cf. John 16:7–15), humans tend to have an imbalanced grasp of the Creator that highlights some characteristics and forgets about others.

Response to the inner craving for intimacy with the Creator

The Scriptures state that human beings are created to seek and find their Creator (cf. Acts 17:24–27; Matt 7:7–11). Human beings in their essence are seekers, lovers and worshippers; thus, their devotion may be directed towards the Creator or the created world.

The data showed that FSSs looked for spirituality in nature and relationships. For example, student H (f) said, *“I think that a person finds spirituality only when there is peace in the soul and harmony, no stress and hurry in daily life. Study season is so stressful that I can seemingly forget about spirituality. Therefore, I love summer – sun, warmth and joy. That is my favourite season when I spend time with my family; we travel around Latvia and there is inner peace and a feeling of comfort.”* There were many photos depicting nature: sunset, sunrise, water, forest. Students admitted that nature helps them find peace, relax from stress, and gain energy. Under the titles “Spirituality”, “Spirituality in my Family” and “Spirituality in Sports”, nature was represented as an environment for solitude and contemplation, as well as for physical activities.

To describe spirituality in their family, students depicted dogs and cats, explaining that it is fun to have an animal at home, play with it, care for it and love it. This experience was described as filled with joy and happiness. Positive, friendly, respectful, joyful, caring and cooperative relationships among humans (family members, relatives, friends, fellow students, teammates, coach and trainee, student and lecturer, athlete and spectator) were described as spirituality in various social environments. This reflects the Creator’s nature that FSSs long for and find in the created world while not being aware of it.

Learning activities, physical activities and entertainment were described as sources of spirituality that give growth, satisfaction, joy, energy, and peace. Student G (m) wrote, *“I understand as spirituality everything that gives me peace and a good mood, turning me away from bad thoughts. Volleyball makes me forget daily haste and problems; it improves my mood.”*

Creation was made to be good and enjoyable, and there are many good things in our world even after the Fall. Nevertheless, when people seek creation as the ultimate source of peace, love, joy and all other good entities that flow from the Creator, they are idol worshippers and do not receive the full blessings the Creator has intended for them. Inclination to seek spirituality in the created world with no reference to the Creator is a symptom of a prideful heart corrupted by sin that honours perishable creation more than the eternally living Creator (Rom 1:18–23).

Openness to any kind of religious experience embodies an effort by human beings to find the One who transcends creation and can satisfy inner yearnings (Acts 17:22–24). But Scripture states clearly that it is not possible to renew communion with the Creator apart from surrendering to His act of salvation in Jesus Christ (John 14; Rom 5:1–11). Jesus is the only one who fully satisfies the hunger and thirst of the human soul (John 4:14; 6:35). In the analysed dataset, there were no descriptions connected to any religion other than Christianity.

Two female students chose pictures depicting church buildings to show spirituality because of their involvement in sacred activities linked to these buildings. Two other female students selected pictures from baptism events.³⁶ Student S stated that spirituality in her family means being together to attend church on Christmas Eve. Student D indicated that prayer before meals during Christmas and Easter celebrations is important in her family. Student C pointed to Jesus as an example of cultivating fellowship and mutual respect during the meal. Although these perceptions of spirituality are closely linked to Christianity, that does not necessarily mean that these students understand spirituality as following Christ and living life in fellowship with the heavenly Father under the guidance of the Holy Spirit. None of the students clearly described the salvific and regenerating act of the Creator in Christ Jesus. Participating in sacred actions linked to Christianity may be a cultural practice instead of expressing an intention to be a disciple of Jesus Christ. Nevertheless, these perceptions of spirituality describe a response to the inner craving for intimacy with the Creator.

Conclusion

In this article, we have presented a methodological approach and the results of qualitative research exploring concepts of spirituality and pre-spirituality linked to human life experiences. We discovered that photo elicitation helped to connect spirituality perceptions to real-life situations, even though pictures were sometimes used as metaphors. We found TA as a flexible tool for thematic coding, to be a promising qualitative method to analyse respondents' thoughts on spirituality in a structured manner and compare them to biblical revelation. However, more research is needed to uncover the strengths and weaknesses of the methods applied, as well as the impact of researcher's worldview on validity and reliability in this kind of study.

³⁶ In the descriptions added to these photos, students gave a vague message that Christian or spiritual values were important to their families, but did not mention faith in Christ.

Empirical research on sports, spirituality and Christianity that has focused on church attendance, prayer life and other behavioural expressions of faith³⁷ could be supplemented with investigations into the conformity between respondents' spirituality perceptions and scriptural understandings of spirituality.

The authentic Christian way of experiencing spirituality since the first century has been distinctively expressed through a relationship with God who is Father, Son and Holy Spirit, and who has redeemed the believer from sin into a new life in the Spirit (cf. 1 Thess 1:1–5).³⁸ Taking into account the cultural shifts through the centuries regarding the meaning of spirituality, it is important to study Christian and non-Christian communication about spirituality so as to retain the Scripture-based core of Christianity. The Holy Spirit has often been marginalized in the church for various reasons,³⁹ yet biblically the Christian community aims to express spirituality through words and deeds as participation in the trinitarian life of the Godhead.

Further research is suggested to analyse spirituality perceptions in various cultural contexts and across different sports by purposefully selecting Christian representatives, such as people involved in Christian sports ministries or self-professed Christian athletes and coaches.

This study affirmed the need for special revelation to grasp God's general revelation properly. We propose that the findings of the study may be applied to provide examples of the Creator's self-expression in the created world when the gospel is proclaimed. Making connections to the listeners' human experience is an approach modelled by the apostle Paul in his mission work (Acts 17:22–32).

KOPSAVILKUMS

Gar gums un pirmsgar gums rad taj pasaul

Kopš 20. gadsimta beig m pieaudzis zin tnisko p t jumu skaits, kuros v rt ta gar guma un sporta mijietekme. Tom r joproj m tr kst teolo iski orient tu emp risku p t jumu sporta izgl t bas teor tisk s b zes att st šanai gar guma jaut jumos. Rakst analiz ti

37 For example, Jennifer Livingston, "Competitive Youth Athletes: How Do Their Families Prioritize Faith Development While Participating in Sports?" *International Journal of Children's Spirituality* 24.3 (2019): 276–89; Jennifer Livingston, "Competitive Youth Athletes: Are They Choosing Between God and Sports?" *International Journal of Children's Spirituality* 25.1 (2020): 51–63.

38 Anne Hunt, "Trinity, Christology, and Pneumatology", in *The Cambridge Companion to the Trinity*, ed. Peter C. Phan (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 365–380.

39 John J. Davis, "Is the Holy Spirit Really a 'Person' – with a Distinct Personality?" *Themelios* 47.3 (2022): 550–558.

<https://doi.org/10.22364/cl.74.09>

Mg. philol.

J NIS PLAUDIS-EZERNIEKS

KAUT KAS PAR NEKO TUMS

Ak, no tumsas j izce nekas! Un tad v l šis un tas j apgaismo!? J m ina! Varb t izdosies?

T tad par Fredeg zu no T ras un vi a nelielo apcer jumu "V stule par neko un tumsu". Jaut ts tika vair kiem pazi m, kuri var tu par vi u kaut ko zin t un varb t ar kaut ko interesantu past st t, ta u atbilde bija pavisam lakoniska un vien da: kas tas t ds?

Paš s kum las ms ...*esmu arī iecerējis to atstāt par piemiņu nākamajām paaudzēm visos turpmākajos gadsimtos.* Pirmaj br d š rinda no Fredeg za v stules "Par neko un tumsu" š iet diezgan augstpr t ga un lepn bas pilna. Iemesls pavisam vienk ršs – mantojums, ko šis cilv ks atst jis, ir pavisam niec gs. Tas ir šis v st jums "Par neko un tumsu", k ar daži dzejo i. Ta u vai te ir man ma augstpr t ba? Laikam ne gluži t . Galu gal darba beig s tom r atrodams ar cit ds v st jums – stipri pietic g ks un piezem t ks – *Tādēļ Jūsu dižumam un prātam esmu pūlējies pierakstīt šīs vienlīdz prāta un autoritātes apkopotās druskas...* Aprindas, kam ir velt ts šis darbs, ir cien jamas.

Fridug zs vai Fredeg zs, vai ar v l Fredegijš. Šoreiz izraudz ts Minja pied v tais lat niskais v rds *Fredegisus*. Tas š ita piem rot ks, lai atveidotu un latviskotu. T tad Fredeg zs. Šodien šis v rds laikam aud m gan neko neizsaka un nav nekad dzird ts.

Nav jau ar br numš, jo literārais devums, ko viņš atstājis, nav plašs, kā iepriekš jau minēts. Ziņas par viņu pašu, par viņa dzīvi ir gaužām skopas. Nav zināms, kas viņa vecāki, tātad dzimšanas laiku var tikai minēt. Tas tātad pilnīgi tums, gluži tād paštums, kādu pieminējis savā apcerējumā. Šeit varētu atsaukties uz Alkuina darbu, kur pieminēts Fredegz un kas datēts ar 798. gadu. Tajā nosaukts kāds Alkuina skolnieks, tātad Fredegz, gan jau diezgan nobriedušā vecumā. Acīmredzot dzimšanas laiks meklējams krietni pirms minētā gada. Taču precīzas ziņas par to nebūs visatrodamas.

Ja jau pieminēts Alkuins, tad jāatzīmē, ka Fredegz bijis viņa skolnieks. Vispirms viņu ceļkrustojušies Jorkā, kas bijusi Fredegza dzimtā puse, savukārt Alkuins tur guvis izglītību un pēc tam ar jau darbojies kā skolotājs pirms došanās uz Karolingu galmu. Uz to viņu uzaicinājis pats valdnieks Karlis Lielais. Alkuins skolojis daudzus nozīmīgus un ietekmīgus Karolingu laikmeta intelektuāļus, ar pašu valdnieku Karli Lielo. Lai arī kā, Fredegz bijis Alkuina iecienīts un mīļais skolnieks. Ar ģēniņu, Fredegz un Alkuina, ceļkrustojušies, kur, atrodoties Karla Lielā galmā, Fredegz atkal sastaps ar savu bijušo skolotāju, atkārtoti turpinot pie viņa izglītības.

Ap 804. gadu Fredegz ieradīs Tūrā, kur darbojies abatijā un kļuvis par skolotāju. Karliecina laikabiedri, viņš esot bijis iecienīts šāroda prāts. Protams, neatbraucot uz Tūrā, ne arveicamais darbs viņam nebija par šērslī ar valdnieku Karli Lielo saglabāt labā attiecībās, kuras bija izveidojušas jau iepriekš, kādu brīdi uzturoties galmā.

Ja Fredegza dzimšanas laiks tātad tums, to nevar teikt par laiku, kad viņš beidzis zemes gaitas. No šīs pasaules viņš šķīries 834. gadā, atstājot gan pavisam niecīgu mantojumu.

Pēc gaužām skopajām ziņām par pašu Fredegzu vēlēma ar nedaudz uzmanības mērķa un skolotāja devumam, kas tapis, kā iepriekš jau minēts, vāstules formā. Protams, kā pieklājās un kā prasa tādēn senāku laiku tradīcijas, norādīt vāstules adresātus. Pulks diezgan plašs. Tas ir Karlis Lielais un viņa galms, bez šaubām, ar visitīcīgā, par kuru skaita palielināšanu gādājis pats valdnieks, bieži izmantojot skarbus pašmērķiem, proti, karojot. Lielu uzmanību vēlējis sakšu pievēršanai kristietībai un viņu zemju apgāšanai. Viņi Karlim Lielajam sagādājuši ne mazumu pārstiegumu, galvassāpju un pretestības. Pats rakstītājs iepazīstinājis ar ar sevi, nosaucis savu vārdu. Taču pēc skaidrojuma par neko un tumsu pašas vāstules beigās atrodama kāda rinda, pārdrošā rinda, kur vāstītājs, kā vāstules autors *ir skaidrojis par tumsu*. Šis teikums šāiet pavisam vientuļš un it kā gluži nevajadzīgs, taču pabeidz vāstījumu un ieskaito, nepabeigto teikumu vāstules sākumā, kur minēti adresāti un vāstules autora vārds, kas ir gandrīz kā paraksts. Vāstules ievadā ir teikuma sākums, bet darbības vārds un teikuma nosaukums atrodams pašas beigās šajā it kā liekajā teikumā. Lai gan vāstule par neko un tumsu, tad nosaukums, šajā beidzamajā teikumā, pieminēta tikai tumsa. Acīmredzot šis temats pašam rakstītājam bijis daudz pievilcīgāks un sirdīgākam nekā pirmais, proti, par neko. Ar paštāmas izklāstjaušams, kā vāstījums par tumsu rakstītājam tākam.

Sav zi Fredeg zsr kojas k Sofokls jaun b , kad rakst ja savas divda g s lugas. Virsrakst Fredeg zsjau pieteicis, ka runa b s par diviem tematiem – viens ir par neko, un otrs temats savuk rt par tumsu. T tad jau virsrakst nor d ts, ka b s divas sav starp kop nesaist tas da as. Tas apstiprin sar v l k. P kš i un oti negaid ti beidzas p rsriedums un pier d jumi par nek esam bu. Ar viena, pavisam sa teikuma pal dz bu šis p rsriedums oti strupi un strauji tiek p rtraukts, lai ertos pie n kam s t mas. Ar oti su ievadu tiek s kts n kam s t mas iztirz jums, veidojot pavisam su sasaisti ar iepriekš jo, ta u paš satur š das sasaistes noteikti neatrast.

Nedaudz ar par valodu. T nav p r k bag ta un grezna. Pat šaj saj tekst atrodas savas noteiktas formulas, savi noteikti v rdu savienojumi, kas izmantoti vair kk rt, taj paš laik g d ts par v rdu daudzveid bu. Ir atseviš as vietas, par kur m var tu teikt, ka t s ir greznas, pat t lainas. Te v rts piemin t pašu ievadu, kur min ta mezglu atš etin šana, v l k da vieta atrodama st st jum par tumsu, kur Fredeg zsk st t lains un kareiv gs: [...] *visus triecienus iztur pati drošākā pils, tomēr, lai atvairītās bultas varētu viegli pavērst pret pašiem šāvējiem* [...] V l ar interesanta v rdu izv le, run jot par tumsu, kas p rkl j ipti. T tiek nod v ta par tik biezu, ka to var pat ar roku sataust t. Grib tos teikt, ka š s vietas nor da uz autora aizraut bu, run jot par sev oti t kamu temat. Š aizraut ba v rojama paš v stules s kum . Kad runa par neko, nav gaid t s saj smas un aizraut bas. Šis temats tiek tri s kts un tikpat tri ar pabeigts. Savuk rt, kad runa par tumsu, Fredeg za aizraut ba atgriežas, vi š it k izn k no biez s tumsas. Valoda k st t lain ka, bag t ka un kr š ka. T tad tas vi u aizrauj, tas vi am pat k. To var v rot ar v stules p d j rind – vi š run jis par tumsu un ne par ko citu.

Labais tonis ant kaj pasaul valodas greznošanai pras ja cit t ietekm gu autoru tekstū. Tas pats ac mredzot notiek viduslaikos. Tikai šoreiz vairs neb s Hom rs, bet Sv tie Raksti. Ar Fredeg zsj, lai pier d tu savu taisn bu, izmantojis cit tus, ar nol ku bag tin t savu valodu un apstiprin t domu. Tas ar veism gi izdevies. Protams, cit ti ir Sv tie Raksti. Šoreiz, tulkojot Fredeg za tekst atrodamos cit tus, ne vienm r izmantoti k di no latviski izdotajiem Vec s vai Jaun s Der bas tulkojumiem. Liel ko tiesu, protams, tas dar ts, ta u, kad runa par to, kur atrodas tumsa, vai t ir iekš ja, vai r ja. Š m valodnieciskaj m p rdom m velt taj da nav emts v r tas, k tulkots B beles teksts k d no latviski atrodamiem izdevumiem. Jo pied v jums ne p r k labi noder tu un rad tu nevajadz gas neskaidr bas, padar tu paša Fredeg za tekstu nesaprotamu. Šeit gal gi neieder tos, piem ram, *galējā tumsībā*, kas atrodams daž dos B beles tulkojumos. Fredeg zsj sav lat u tekst pied v v rdu *extra*, kas noz m *ārpus, ārā*, un run par p r ko pak pi. Ja tiktu izmantots *galējā tumsa*, tad šis v rds jau ietver kaut ko, kas atrodas t lu proj m un citur nevar atrasties, ta u tad tas gal gi neieder tos Fredeg za apgalvojum .

V l pirms las m pašu v stuli "Par neko un tumsu", saska osim pulkste us. Fredeg zsj pieteicis: *Kunga ciešanu laikā no dienas sestās līdz devītajai stundai ir uznākusi tumsa*. Nav

runa par laiku, kas ir no rta, no sešiem līdz deviņiem, bet gan, kā visiem labi zināms, par pcpusdienu no divpadsmitiem līdz trijiem.

Nu ko, lai tad no tumsas iznāk Fredegza eksistējošais nekas un priecīlās taju! Protams, kā teicis viņš pats: "Tādi izmantosim prtu!"

Oriin Iteksts:

Jacques-Paul Migne, ed. *Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina)*. Vol. 105, Parisiis: 1851., columna 751–756. (latīņu val.)

FREDEGZAS VĒSTULE PAR NEKO UN TUMSU

galmā aristokrātiem

Diakons Fredegza visiem ticīgajiem un tiem, kas ir mūsu Kunga, līnprātīgākā, Krievijā svētīgālmā.

oti ilgi par neizpētītu un nepārbaudītu daudzi ir atzinuši jautājumu par neko, viņi ar notāteikušies, jo nav spējuši izskaidrot; pie sevis to rāpīgi pārdomājot un pētot, man beidzot ir izdevies tam pietuvoties; saraujot neatšķetinātos mezglus, kuros tas šita ietīts, to esmu atrisinājis un atšķetinājis, pēc mūsu kliedzāšanas esmu to iecelīsgaismā; esmu arī iecerējis to atstāt par piemēri un kāmajmāpaudz mūsu visos turpmākajos gadsimtos.

Protī, jautājums ir šāds: vai nekas ir kaut kas vai ar nē. Ja nu kāds atbildēs: Man šī ietī, kā nekas pastāv, tad pats noliegums, kā mē viņš piekrīt, mudina viņu atzīt, kā kaut kas ir nekas, kā mē viņš apgalvo: "Man šī ietī, kā nekas pastāv". Kas tad ir tas, kā viņš saka: "Man šī ietī, kā nekas ir kaut kas"? Tā tad kaut kas ir tas, par ko domā, kā tē nav, un to nekādi nevar saskatīt. Tādi atliek tikai domāt, kā kaut kas ir. Tā u, ja rastos atbilde: "Man šī ietī, kā nekas nav kaut kas", tad šai atbildei vajadzētu pretoties vispirms jau ar prtu, cik nu cilvēkāprīts to atauj, pēc tam ar autoritāti, ne ar kaut kādu, bet ar to, kas, atskaitot prtu, ir vienīgā autoritāte un kā mē vienīgā ir nesalaužams spēks. Tādi izmantosim prtu!

Katrs vārds apzīmē kaut ko ierobežotu kā, piemēram, cilvēks, akmens, koks. Mēs tā u saprotam, tiklīdz ir vārdi, tie vienlaikus ir arī apzīmētie priekšmeti. Protams, cilvēkā apzīmējums bez kādas atšķirības norāda uz noteiktu cilvēku vispārīnājumu. Līdzīgi arī akmens un koks ietver savu vispārīnājumu. Tā tad arī nekas nenorāda uz to, ko tas apzīmē. Tas pierāda, kā kaut kas nevar nebūt.

Vēl šis. Katrs apzīmējums ir tas, kas ir. Tā u nekas kaut ko apzīmē. Tā tad nekas apzīmē to, kas ir, proti, pastāvošu lietu. Tā u, lai parādītu, kā nekas ne tikai ir kaut kas, bet arī kaut kas liels, vienādaži, lai gan viņi var mē neskaitīmus šādā veidā piemērus, ir iedomājušies un vēlas atgriezties pie dievišās autoritātes, kā prtam ir patvērumus un nesatricināms pamats. Ja visa dievišā sēdvesmas izglītība, viņa vissvētākā smiesmas

barbas un d rgo asi u kausa audzin t , jau kopš paš m š pu a nosl pumu mist rij m izveidot Bazn ca, kas radusies no Kristus s na, nemain gi nesatricin m tic b atz st, ka dieviš ais sp ks zemi, deni, gaisu un uguni, ar gaismu, un e e us, turkl t v l cilv ka dv seli ir rad jis no nek . T tad uz t du virsot u augstumiem ir j virza pr ta sp ks, ko nevar aizkav t nek di spriedumi, nek di pier d jumi apg zt, nek di sp ki nom kt. Nav j dom , – š ir t nor de uz to, kas visu rad bu vid ir pirmais (*tā man*), pirmais un pašais. Tieš m, k var neatz t kaut vienu no vis m vi a rad b m, turkl t t du, kas ir atz ta. Kurš gan piln b ir izp t jis pamatvielu raksturu? Kurš gan gaismas v rd vai e e u (dabas) t rp ir ietv ris b t bu un dabu? T tad, ja nesp jam uztvert to, ko ar cilv ka pr tu esmu iedom jies, k m s izprat sim to, cik liela vai ar k da tam ir izcelsme un apveids. Es ta u var ju piebilst v l daudz ko citu, tom r m s ticam, ka ar šo jau ir diezgan dots zin tk r m sird m.

PAR TUMSU, VAI T PAST V

T k pavisam si ar piem rotiem v rdiem esmu pabeidzis iepriekš jo, t l t ros pie skaidrojuma, kas zin šanu k riem las t jiem noteikti š ita izp tes cien gi. Daži tieš m uzskata, ka tumsas nav un nav iesp jams, ka t past v. Iepazinis Sv to Rakstu autorit ti, gudrs las t js saprat s, cik viegli to iesp jams atsp kot. T d pal kosimies, ko v sta Rad šanas gr matas st sti. Tie atkl j: *Un tumsa bija pār dziļumiem (Rad I)*. Ja t s nebija, k d tad j apgalvo, ka t bija? Tas, kurš atz st, ka tumsa past v, to ir pie mis k lietu. Bet, kurš atz st, ka nav, noliedz to k lietu. T pat, kad sak m – cilv ks ir, m s atz stam lietu, tas ir, cilv ku. Kad sak m – cilv ka nav, noliedzam lietu, tas ir, cilv ku. Ta u dab past v substances v rds, lai nor d tu uz substanci, kam subjekts bez nolieguma ir piesaist ts. T tad ar apgalvojumu *Tumsa bija pār dziļumiem*, ir rad ta lieta, ko neviens noliegums neatdala vai nenoš ir no eksistences. T pat izteikums *tumsa bija* paskaidro subjektu. Jo ar apgalvojumu tas pasludina, ka tumsa kaut k d veid past v. L k, neuzveikta, pr ta pavad ta autorit te, ar pr ts, kas atz st autorit ti, v sta vienu un to pašu, proti, – tumsa ir. Kaut gan pietiek ar šo min to piem ru, lai pier d tu, ko esam iepriekš atzinuši, ta u, lai sekot jiem neb tu nek du iesp ju iebilst, r kosimies atkl ti, pievienojot no t m daudzaj m vien dažas dieviš s liec bas, kuru satriekti vi i šausm s neuzdrošin tos vairs pret t m pacelt savas piln gi neder g s balsis. Jo, kad Izra la tautas ciešanu d Kungs ar briesm gu postu piemekl ja ipti, vi š tai uzkl ja tik biezu tumsu, ka to var ja sataust t, un t , ne vien at emot cilv ku skatieniem sp ju redz t, bet ar sava biezuma d , k uva taust ma rok m. Eksist t vajag visam, ko var aizskart un sataust t. Lai ar kas tas ir, nav iesp jams, ka t nav: iesp jams, ka nav tumsas, jo vajadz tu past v t tam, ko atz st par sataust mu. Nedr kst ar aizmirst, ka Kungs visu nodal ja gaism un tums , gaismu vi š nosauca par dienu un tumsu par gaismu. Ja dienas nosaukums kaut ko apz m , tad nakts nosaukums nevar neko neapz m t. Diena apz m gaismu. Gaisma ta u ir kaut kas liels. T tad, kas ir tumsa, vai t neko neapz m ,

lai gan v rdu *nakts* tai ir pieš ris tas pats Rad t js, kurš gaismu ir nosaucis par dienu, un vai dieviš autorit te ir atmetama? Nek d gad jum ! Viegli k ir debes m un zemei izn kt, nevis dieviš ajai autorit tei atteikties no sava st vok a. Rad t js liet m, ko rad ja, ir pieš ris nosaukumus, lai katru nosaukto lietu paz tu p c t s nosaukuma. Nevienu lietu vi š nav rad jis bez v rda un ar kaut kam, kas nepast v tu, nav devis v rdu. Gr ks apgalvot, ka Dievs ir rad jis kaut ko t du, kas noteikti š istu lieks, ja tieš m past v tu. Ta u, ja gr ks apgalvot, ka Dievs ir rad jis kaut ko lieku, noteikti par lieku nevar atz t nosaukumu, ko Dievs pieš ris tumsai. Ja tas nav lieks, tad tam ir kaut k ds veids. Ja tam ir kaut k ds veids, ar to vajadz ja nor d t uz kaut ko t du, kas auj paz t lietu. T tad saprotams, ka Dievs ir pieš ris kaut k du veidolu liet m un v rdiem, kas savstarp ji cits citam nepieciešami. Ar Gara pilnais pravietis Sv tais D vids, zin dams, ka v rds *tumsa* neskan tukši un nek d gad jum bezj dz gi, skaidri nor d jis, ka t kaut kas ir. T p c vi š saka: *Tas sūtija tumsu* (Ps 105:28). Ja t s nav, k tad to var s t t? To, ko var s t t, var s t t tur, kur t nav. Nevar ta u kaut kur s t t to, k nav, jo t vienk rši nekur nav. Run , ka tumsu s t ja t d , ka t bija. V l ar šis: *Viņš darīja tumsu sev par apsegu* (Ps 18). Protams, par savu pasl ptuvi vi š padar ja to, kas past v ja, un par to kaut k d veid padar ja ar tumsu, kas past v ja. V l ar šis: *Kā viņa tumsa* (Ps 138:12). Ka t past v, atkl jas tur, kur ir redzams, ka t pieder. Past v ta u viss, kas pieder. Un tumsa, protams, pieder. T tad t eksist .

Kaut gan pietiek ar šiem un v l tiem oti noz m gajiem pier d jumiem, un visus triecienus iztur pati droš k pils, tom r, lai atvair t s bultas var tu viegli pav rst pret pašiem š v jiem, j l dz k ds Eva lija stiprin jums. T d izmantosim paša Pest t ja v rdus. Vi š saka: *Valstības dēli tiks izstumti ārējā tumsā* (Mt 8:12). J iev ro, – vi š tumsu nosauc par r ju. V rds *ārā*, no k ir atvasin ts *ārējais*, ta u nor da uz vietu. L k, sakot *ārējā tumsa*, vi š ar nor da, ka t kaut kur atrodas. Ja neb tu iekš j s, neb tu ar r j s tumsas. Jebkurai lietai ta u ir nepieciešams kaut kur atrasties. Tas, kas nepast v, nekur nav atrodams. T tad r j tumsa ne vien past v, bet tai pat ir vieta.

Eva lists atg dina, ka ar Kunga ciešanu laik no dienas sest s l dz dev tajai stundai ir uzn kusi tumsa. K gan var apgalvot, ka t s nav, ja t ir bijusi? Notikušais nevar k t par nebijušu. Nekad nav nek t da, kas vienm r neeksist un nekad nav bijis. Tumsa tom r ir rad ta! Nav iesp jams, ka past v tas, ko nevar rad t. Eva lij v l ar šis: *Ja gaisma, kas tevī, ir pati tumsa, cik liela tā būs* (Mt 6:23; Lk 11:34). Ticu, ka neviens nešaub s, – katram ermenim pieš irts savs izm rs, jo visu ta u atš ir p c izm ra. Izm rus erme i ir ieguvuši nejauši. Ta u nejauš ba vai nu subjekt past v, vai ar subjekts to ir iepriekš sa mis. T d izteikum , *pati tumsa, cik liela tā būs*, par d s subjekta izm rs. T d p rliecinoši secin ts, ka tumsa ne tikai ir, bet tai ir ar ermenis.

T d j su dižumam un pr tam esmu p l jies pierakst t š s vienl dz pr ta un autorit tes apkopot s druskas, lai j s, t m nomain gi un nesatricin mi pie erdamies, k da nepatiesa pie muma k rdin ti, nesp tu novirz ties no paties bas ce a, bet, ja nu kaut

k d veid p kš i b tu radies kaut kas m su pr tam nepie emams, atsaucoties uz to k uzregulu, j s sp tu no t l mumiem izsij t mu gus melus.

Ir izskaidrojīs par tumsu.

Tulkojis J nis Plaudis-Ezernieks

SUMMARY

Something on nothing in darkness

For the first time, the readers are being offered a Latvian translation of "Letter on the Being of Nothing and Darkness" by Fredegisus, a not commonly known 9th century author. The letter, as the author himself says, is addressed to all believers and, of course, to Charlemagne. In the first part of the short letter, the author attempted to prove that nothing exists. Admittedly, he did not approach this subject as enthusiastically as the one of darkness explored in the second part. Using a much richer array of evidence, including the Scriptures, has proved the existence of darkness. The author's passion with the subject has made the second part longer. Fredegisus' letter is written in simple language, without any particular embellishments, mainly talking about darkness, the language at times becomes richer and more magnificent.



© 2023, J nis Plaudis-Ezernieks, Latvijas Universit te

Raksts public ts br vpieej saska ar Creative Commons Attiecin juma-Nekomerci ls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0). (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

CEŠ

NR. 74, 2023

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050
Interneta grāmatnīca: gramatas.lu.lv