

NR. 73

C E L Š

2022

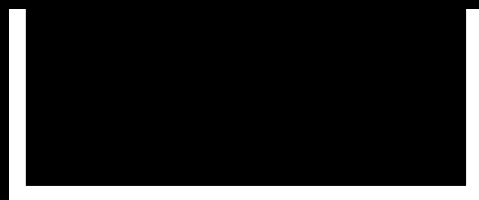
THE WAY



N T E L E K T S

N T E R E S E

N F O R M Ā C I J A



LATVIJAS UNIVERSITĀTES

teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ

NR. 73
2022

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

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

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

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

Žurnāls “Ceļš” sagatavots Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē.

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

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Maketētāja **Ineta Priga**

Vāka dizaina autores **Ilze Stikāne, Lauma Terēze Lapa**

Iekšlapu dizaina autore **Ilze Stikāne**

© Nīkita Andrejevs, Kristīna Ēce, Līva Fokrote, Diāna Hristenko, Ilze Jansone, Pāvels Ņizins,
Andris Priede, Linards Rozentāls, Ilze Stikāne, Valdis Tēraudkalns, Normunds Titāns, 2022

© Latvijas Universitāte, 2022

ISSN 1407-7841 (Print)

ISSN 2592-9356 (Online)

<https://doi.org/10.22364/cl.73>

Redakcijas kolēģija

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

MĀRTINS PĒRSIJS (PERCY), *Ph. D.*, Harisa Mančestras koledža (*Harris Manchester College, University of Oxford*), Lielbritānija

ELIZABETE TAIVĀNE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

STEFANS ŠREINERS (SCHREINER), *Dr.*, Tbingenes Universitāte
(*Universität Tübingen*), Vācija

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

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

SATURS

NIKITA ANDREJEVS	6
“Citādāks reps” vai “kristīgā glance”: Dievs un pasaule Latvijas kristīgajā repā	
KRISTĪNA ĒCE	24
Leipcigas un Lībencellas misijas: Hildegardes Procelas un Lilijas Otīlijas Grīviņas kalpošana	
LĪVA FOKROTE	43
Draudze kā Svētos Rakstus interpretējoša kopiena Stenlija Hauervasa teoloģijā	
DIĀNA HRISTENKO, VALDIS TĒRAUDKALNS	59
Reliģisko organizāciju kontrole Latvijas PSR (1944–1985)	
NORMUNDS TITĀNS, ILZE JANSONE	78
Arhibīskapa Stankeviča “nedzimušie Raiņi”? – pienesums diskusijai par Ukrainas karā izvaroto sieviešu abortiem	

PĀVELS ŅIZINS	98
Postteisms Džona Sponga teoloģijā: izcelsme un galvenie aspekti	
ANDRIS PRIEDE	119
Šodienas sakrālā arhitektūra: Latvijas baznīcu jaunbūves – konservatīva pasūtītāja izaicinājums	
LINARDS ROZENTĀLS	134
Draudze no jauna un citādāk – reliģijas potenciāls pieaugošas kompleksitātes apstākļos	
ILZE STIKĀNE	153
Catholic Encounters in Jack Kerouac’s “Lonesome Traveler” and Lowell Novels	

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes zinātniskais asistents

ŅIKITA ANDREJEVS

“CITĀDĀKS REPS” VAI “KRISTĪGĀ GLANCE”: DIEVS UN PASAULE LATVIJAS KRISTĪGAJĀ REPĀ¹

ļevads

Latvijas kristīgā repa mākslinieku nav daudz, toties savas neilgās redzamās pastāvēšanas laikā šajā žanrā tika radīti skaņdarbi, kas pārstāv atšķirīgas pieejas kristīgā repa stila veidošanā. Šī daudzveidība reprezentē citādas attieksmes pret pasauli un tās “pasaulīgo” valodu, kas liecina arī par citādāku teoloģisku skatījumu. Šīs atšķirīgās pieejas nav unikālas Latvijas kristīgajam repam, bet ir novērojamas arī pasaules kristīgajā repā. Kaut arī visi kristīgie reperi izprot savu muzikālo darbību kā kalpošanu, precīzāk, – kā sludināšanu, tomēr daļa izvēlas rakstīt muzikālus sacerējumus “pielūgsmes repa” stilā, kas ir piesātināts ar izteikti kristīgu un teoloģisku leksiku, Bībeles citātiem un nepārprotamiem aicinājumiem ticēt Kristum. Savukārt citu autoru teksti līdzinās laicīgā repa kompozīcijām, kuras tāpat var ietvert atsauces uz reliģiskiem jēdzieniem un teoloģiskām tēmām,² bet

1 Eiropas Sociālā fonda projekts “LU doktorantūras kapacitātes stiprināšana jaunā doktorantūras modeļa ietvarā” tiek īstenots darbības programmas “Īzaugsme un nodarbinātība” 8.2.2. specifiskā atbalsta mērķa “Stiprināt augstākās izglītības institūciju akadēmisko personālu stratēģiskās specializācijas jomās” trešās kārtas ietvaros (projekts Nr. 8.2.2.0/20/1/006).

2 Par reliģisko laicīgo reperu tekstos sk.: Ņikita Andrejevs, “Īkonas, ticība un grēki: kā 21. gs. hip-hopā dzejnieki izmanto reliģisku valodu”, *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis* 76:2 (2022): 67–78; Ņikita Andrejevs, ““Vai viņa daļa dzīvo manī?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā”, *Ceļš* 71 (2020): 6–19.

kristīgu vēstījumu ietver kā daļu no tām. Latvijas kristīgie reperi ir radījuši un turpina radīt savus projektus kā evaņģelizācijas rīkus iepretī daudziem pasaules kristīgajiem reperiem, kas apzinās, ka viņu galvenā mērķauditorija ir kristieši.

Kas ir kristīgais reps? Kristīgā repa pētniecība ir izveidojusies nesen un šobrīd atrodas attīstības posmā. Tajā pastāv daudzveidīga terminoloģija, kas var atšķirties atkarībā no pētnieka vai konkrēta pētnieciska projekta. Šajā rakstā es izmantoju “kristīgā repa” jēdzienu. Toties citviet tas ir definēts kā “kristīgais hiphops”, “svētais hiphops”, “gospela hiphops” vai “gospēja reps”. Pētnieki Erika Golta (*Gault*) un Treiviss Heriss (*Harris*) raksta, ka nosaukums “kristīgais reps” ir nācis no mūzikas industrijas aprindām, bet paši šī žanra mākslinieki to sauc par “kristīgo hiphopu”. Toties paši Golta un Heriss uzskata, ka “visprecīzākā definīcija šim fenomenam ir “kristieši un hiphops”, tādēļ ka kristīgu repu var definēt dažādi. Kaut arī šāda pieeja ir visietverošākā attiecībā uz visiem iespējamiem kristiešu un hiphopa kultūras mijiedarbības krustpunktiem, šajā rakstā pētnieciskā interese ir par kristīgo repu, t. i., par kristiešu radīto repu ar kristīgu vēstījumu. Tas neiekļauj kristiešu veidoto repu, kas ir domāts plašākai publikai, resp., laicīgo repu, kuru veido kristiešu autori.³

Cits faktors, kas ietekmē kristīgā repa definīcijas problemātiku, ir tas, ka kristīgā repa mākslinieku starpā pastāv divas galvenās pieejas mūzikas producēšanā. Vienu pieeju reprezentē kolektīvs *Tunnel Rats*, kas ir izvēlējis sludināt Jēzu Kristu smalkajā veidā. Savos tekstos tas izvairās no izteiktas Jēzus vārda sludināšanas, un tā teksti ietver smalkākas vai retākas atsauces uz Kristu, kristietību vai teoloģiju. Citas pieejas attieksmi vislabāk raksturo kolektīvs *Cross Movement*, kas piesauc Jēzus vārdu vai runā par Dievu viscaur saviem tekstiem.⁴ Līdzīga situācija ir novērojama Latvijas kristīgajā repā, kura autoru teksti tiks izskatīti turpmāk šajā rakstā. Tas, kas vieno abas šīs pieejas kristīgajam repam, ir to galvenā mērķauditorija, kas ir kristieši, par spīti tam, ka daudzi kristīgā repa autori savas darbības sākumā ir uzskatījuši savu mūziku par iespējamo evaņģelizācijas rīku un vēlējušies sasniegt jaunas auditorijas ar kristīgu vēstījumu, izmantojot populāro mūzikas žanru.

Diskusijas par kristīgo repu ir līdzīgas tām, kas notiek par citiem laikmetīgās kristīgās mūzikas (turpmāk – LKM, *Contemporary Christian music*) žanriem. Kas nodrošina mūzikai tiesības saukties par kristīgo mūziku? Citu žanru gadījumā ir iespējams runāt par “atbilstību skaņu kodam” (*code of sonic requirements*), uz kuru pamatojoties var attiecināt

3 Travis Harris & Erika Gault, “Introduction”, in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop* (London: Routledge, 2020), 3–5.

4 <https://www.songlyrics.com/tunnel-rats/cyphers-lyrics/>; <https://genius.com/The-cross-movement-i-am-that-i-am-lyrics>

konkrētu kompozīciju uz kādu žanru. Toties LKM gadījumā šo vispārīgo apzīmējumu var attiecināt uz jebkura žanra mūziku, kuras pastāvēšanas jēga ir “uzrunāt jauniešus viņu pašu valodā un viņu mūzikas skaņās”. Vēsturiski atrast vienojošus elementus LKM žanram tika mēģināts, balstoties uz trijām lietām: uz mūziķiem, tekstiem un organizācijām. Daudzi uzskata mūziķu ticību par noteicošo faktoru. Šāda pieeja ir problemātiska tāpēc, ka paredz saikni starp autora ticību un viņa darbiem, kā arī rezultātā LKM definēšana pārtop par kristietības definēšanas mēģinājumiem, t. i., ticības pazīmju identificēšanu konkrēta autora izteikumos. Tāpat ir iespējams diskutēt, līdzīgi situācijai kristīgajā repā, par “autoriem, kas ir kristieši” un “kristiešu autoriem”, kā arī spriest par to, vai konkrētu autoru drīkst saukt par kristieti, salīdzinot viņa uzskatus ar kādas konfesijas vai teoloģijas priekšstatiem. Piemēram, grupas U2 dalībnieki ir publiski izteikuši savu kristīgo pārliecību, bet viņu mūziku nevajadzētu pieskaitīt LKM žanram. Ko darīt ar tiem LKM mūziķiem, kuri neatbilst kādas kopienas priekšstatiem par kristieša uzskatiem vai dzīvesveidu? Vai tos neiekļaut šajā žanrā? Džejs Hovards (*Howard*) un Džons Streks (*Streck*) norāda, ka šāda pieeja ļauj veidot tik daudz definīciju, cik būs ieinteresēto novērotāju. Cita pieeja balstās tekstos, kur mūzika ar tekstiem par Jēzu Kristu un/vai kristīgo dzīvi ir kristīga, bet viss pārējais ir laicīgs. Streks un Hovards piedāvā arī citus veidus, kā izteikt šo ideju: tā ir mūzika, kura saka cilvēkiem, kas ir Dievs, ko viņš darīja pie krusta, stāsta par iedzimto grēku, tiesu un citām teoloģijas pamatatziņām (atbilstoši noteiktas kristīgas konfesijas ieskatiem); vai arī mūzika, kas māca cilvēkiem “Dieva ceļus”. Šīs pieejas problēma ir līdzīga iepriekšējai: kāda ir pareizā atbilde un kurš to dos uz jautājumiem par to, “kas ir Dievs”, “ko viņš darīja pie krusta” utt. Tā būs atšķirīga atkarībā no konkrēta autora vai kopienas teoloģijas. Tāpat šī izpratne apgrūtina instrumentālas LKM definēšanu vārdu trūkuma dēļ.⁵ Cita pieeja ir uzskatīt par LKM daļu to mūziku, kuru popularizē, izplata un pārdod kristieši kristīgajā vidē. Līdz ar to kristīgo mūzikā nosaka nevis ticība un/vai teksti, bet tirgus, kontrakti un ierakstu korporācijas. Problēma ir nevis tā, ka tirgus kategorijas nosaka “kristīgo”, bet tā, ka ierakstu kompāniju starpā tiek veidotas finansiālas attiecības, kuru dēļ “kristīgās” ierakstu kompānijas vienā vai citā veidā sadarbojas ar lielām kompānijām (*Warner Music, MCA, Capitol* u. c.), lai izplatītu un popularizētu savu produktu. Šis faktors padara “kristīgās” mūzikas robežas neskaidras.⁶

Hovarda un Streka secinājumi par LKM definīciju līdzinās Goltas un Herisa atziņām par kristīgo repu un hiphopu. Viņuprāt, LKM nevar definēt ar kopīgo ticību, konkrētu mūziķu loku, dziesmu tematisku vienotību vai piederību kādai organizācijai. Viņi raksta,

5 Domājot otrādi, instrumentāla kompozīcija ar nosaukumu “iedzimtais grēks”, iespējams, varētu būt mazāk problemātiska nekā repa dziesma ar šādu pašu nosaukumu, jo tā neievieš konkrētas idejas par šīs teoloģiskās kategorijas nozīmi un saturu.

6 Jay R. Howard & John M. Streck, *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music* (Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1999), 8–11.

ka to var definēt ar kopienu. LKM ir “sašķelta mākslas pasaule” vai “mākslinieciskais produkts, kas dzimst no nepārtraukti pārdefinētām attiecībām”, kuras vieno vairākus māksliniekus, kompānijas, auditorijas un idejas. Tas vieno elementus, kas dažkārt saskan, konfliktē, pastāv paralēli un ietver morāles, mākslas, sociālus, reliģiskus un komerciālus aspektus.

Cits svarīgs jautājums, kuru uzdod Golta un Heriss, ir saistīts ar kristīgā repa transformācijām ārpus tā oriģinālā konteksta, jo gan hiphopam un repam, gan kristietībai ir dažādas nozīmes atkarībā no kultūras konteksta, kurā tas ir pētīts. Piemēram, Golta un Heriss diskutē par afroamerikāņu kultūras, vēstures un teoloģijas ietekmi uz kristīgo repu. Tas ir svarīgi, lai saprastu tā nozīmi ASV kontekstā. Savukārt Latvijas kontekstā ir nozīmīgi pētīt vietējo kontekstu un to, kādā veidā hiphopa kultūras sākotnējā nozīme tika pārņemta tajā.⁷

Šajā rakstā tiek aplūkoti Latvijas kristīgā repa mūziķu veidotie projekti un teksti, salīdzinot attieksmi pret pasauli un veidus, kā šie autori pasniedz kristīgo vēstījumu ar repa starpniecību. Sekojot Hovardam un Strekam, kā arī Goltai un Herisam, Latvijas kristīgā repa joma tiek saprasta nevis kā vienots kopums, bet kā heterogēnu autoru, kopienu un organizāciju klāsts, kura atsevišķiem locekļiem piemīt gan kopīgais, gan atšķirīgais.

Kristīgā repa pirmsākumi

Golta raksta, ka “konservatīvā neoevanģelikālisma attīstība ASV 20. gs. 80. gados ir noteikusi agrīnā kristīgā repa saturu un stilu”⁸. Pirmā komerciāli izdotā kristīgā repa dziesma un albums *Bible Break* tika ierakstīti 1985. gadā. To autors ir afroamerikāņu sludinātājs Stīvens Vailijs (*Wiley*), kurš tobrīd bija Keneta Heigina vadītās kopienas (*Kenneth Hagin Ministries*) loceklis. Heigins arī dibināja *Word of Faith* – starptautisku neopentakostu kustību. Vailijs nāca no Afrikāņu metodistu episkopālās baznīcas, kas vēsturiski ir afroamerikāņu denominācija. Viņš tika licencēts par baptistu garīdznieku deviņpadsmit gadu vecumā, pirms tam viņš spēlēja bungas jauniešu kora grupā. Sākotnēji Vailijam *Word of Faith* kustība nepatika tādēļ, ka tās līderi un redzamas personas pārsvarā bija baltie. Toties vēlāk viņš sastapās ar Freda Praisu (*Price*) – šīs kustības vadošā melnādainā sludinātāja – darbiem un pakāpeniski pievienojās *Word of Faith* un pieņēma tās teoloģiju.⁹

7 Travis Harris & Erika Gault, “Introduction”, in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop* (London: Routledge, 2020), 3–5.

8 Travis Harris, “A History of Christians and Hip Hop”, in Erika Gault, Travis Harris, eds., *Beyond Christian Hip hop: A Move Towards Christians and Hip hop* (London: Routledge, 2020), 31.

9 Joseph Sorett, “It’s Not the Beat, but It’s the Word that Sets the People Free”: Race, Technology, and Theology in the Emergence of Christian Rap Music, *Pneuma* 33 (2011): 209–211.

Vailijs aprakstīja savu pāreju šajā kustībā kā atjaunošanos. Viņš pieņēma “rasu samierināšanas” teoloģiju, kas bija centrālā *Word of Faith* kalpošanā. Turklāt Vailija kristīgais reps guva atsaucību un popularitāti tieši pārsvarā balto apmeklētajās šīs kustības draudzēs, bet melnādaino baznīcas dažkārt bija negatīvi noskaņotas pret viņa mūziku. Džozefs Sorets (*Sorett*) raksta, ka Vailija un citu melnādaino sludinātāju dalība tika vērtēta kā pierādījums tam, ka notiek rasu samierināšana, un radīja iespaidu par kultūru dažādību šajā kopienā.¹⁰

Tāpat Vailijs sāka uztvert kristīgā repa producēšanu par kalpošanas veidu. Kad vairākas kristīgās mūzikas kompānijas piedāvāja viņam kontraktus, viņš secināja, ka veiksmīga kristīgā repa producēšana veicinās cilvēku pievēršanos kristietībai un līdz ar to tai piemīt teoloģiska nozīme. Vailijs novērtēja arī to, ka viņa mūzikai bija iespēja sasniegt jauniešus neatkarīgi no viņu rases. Tāpat viņš pieņēma labklājības evaņģēlija teoloģiju, kas bija raksturīga *Word of Faith* kustībai, un sāka ticēt, ka ienākumi no viņa mūzikas un koncertiem nāk Dieva gribas dēļ.¹¹

Vailija karjera kristīgā repa aizsākumos veidoja modeli, kuram kristīgie reperi seko joprojām. Kristīgais reps tiek saprasts kā kalpošana – mūzikas producēšana, uzstāšanās, un ikviens aspekts, kas tāpat piemīt laicīgā repa veidošanai, ir daļa no kristīgās prakses. Tāpat svarīgs šīs kalpošanas aspekts ir evaņģelizācija vai vismaz mērķis evaņģelizēt ar kristīgo repu, kaut arī liela daļa pasaules kristīgā repa mūziķu mūsdienās orientējas tieši uz kristiešu auditoriju. Latvijas kristīgo reperu gadījumā evaņģelizācijas aspekts joprojām ir aktuāls.

Vailija izpratne par kristīgo repu kā par evaņģelizācijas kalpošanu ir raksturīga arī citiem LKM žanriem. Toties tā nav vienīgā pieeja kristīgā repa veidošanai jeb vienīgais pamatojums tā teoloģiskai nozīmei. Vailija pieeja līdzinās tam, ko Hovards un Streks sauc par “nošķiršanas LKM” (*separational CCM*). Šī pieeja redz LKM kā evaņģelizācijas rīku, un tās pamatos ir nošķirums starp kristietību un laicīgo kultūru, t. i., pasauli. Vienlaikus tas tiek savienots ar tieksmi meklēt jaunus sekotājus. Hovards un Streks raksta, ka evaņģelizācija līdzās izteikti negatīvai attieksmei pret pasauli veido sarežģītas iekšējās attiecības šajā pieejā, jo mēģinājumi uzrunāt laicīgo pasauli pieprasa piekāpšanos šīs pasaules priekšā. Jo vairāk LKM līdzinās laicīgai mūzikai, jo vairāk tās saturs un vēstījums koncentrējas uz evaņģēlija sludināšanu. Tas saistīts ar tās adeptu izvirzīto nepieciešamību no jauna apstiprināt kristietības un pasaules atšķirību. Hovards un Streks uzskata, ka šī pieeja neizbēgami ved pie tā, ka mūzika kļūst par vienīgi kristiešu, konkrēti, evaņģelikāļu, patērēto preci, nesasniedzot domāto nekristiešu auditoriju.¹²

10 Sorett, 212–213.

11 Ibid., 210–214.

12 Howard & Streck, *Apostles*, 16–17, 40.

Kristīgais reps un baznīcas

Praksē mūsdienās kristīgā repa lietojuma piemēri baznīcas kontekstā ir reti, un negatīvie viedokļi, kas izskanējuši Latvijas Kristīgā radio (turpmāk – LKR) ēterā, ir raksturīgi

arī kristiešiem citviet pasaulē. Kalebs Kudlo (*Kudlo*), kurš pētīja kristīgo repu ASV, Klīvlendas pavalstī, ir uzskaitījis tipiskās negatīvās attieksmes pret repa un hiphopa lietojumu draudzes kontekstā. Tās ir: 1) mūzika, kas liek cilvēkiem koncentrēties uz sevi, nevis uz Dievu; 2) tā ir zīme konformistiskai attieksmei pret pasauli; 3) mūziku nevar atbrīvot no tās izcelsmes kontekstā, kas ir grēcīgs. Kudlo tāpat raksta par kādu ASV mācītāju, kurš raksturoja repa kultūru kā “dzīvesveidu, kas ved paaudzi pazušanā”, vai kā “pārdabisko zvēru, kas iznīcina mūsu tautu (*nation*)”. Viņaprāt, reps ir grēks, un tiem, kas ir atpirkti, tas ir jānoraida.¹³ Kudlo izklāsta arī pretējo viedokli, kurā kristīgais reps tiek uzskatīts par savos pamatos teoloģisku nodarbi. Reperi, kurus nicina institucionālā baznīca, izaicina šo sistēmu, kas nespēj atbildēt uz netaisnību un ciešanām, kas ir raksturīgas mūsdienu pilsētu videi. Šīs institucionalizētās kristietības Jēzus ir banāls (*corny*) tiem, kas pieder repa kultūrai. “Teoloģiskais” šajā gadījumā nozīmē “tāds, kas nodarbojas ar Dieva izzināšanu”, un šī viedokļa pārstāvji uzskata, ka reps var palīdzēt saprast, kas ir Dievs un viņa darbs modernās pilsētas vidē.¹⁴

2006. gadā ASV Episkopālās baznīcas galvenā izdevniecība *Church Publishing Inc.* izdeva “Hiphopa lūgšanu grāmatu” (*The Hip Hop Prayer Book*). Šis izdevums ir piemērs liturģiskai pieejai repam, kas tiek īstenota kādā no vēsturiski senākām un pagātnē dominējošām (*mainline*) protestantu baznīcām. Grāmatas autors ir Timotijs Holders (*Holder*) – mācītājs Morisānijas Trīsvienības episkopāļu baznīcā Dienvidbronskā, Ņujorkā. Viņš ir izstrādājis šo liturģiju sadarbībā ar reperiem un citiem mācītājiem, lai sasniegtu jaunu auditoriju. Grāmata nav oficiālais baznīcas liturģiskais izdevums, bet tā ietver episkopāļu liturģijas elementu interpretāciju. Holders uzskata, ka tā nav domāta izklaidei, bet reprezentē “dievišķo sarunvalodu”. Holders apgalvo, ka šī liturģija ir veiksmīga, un viņš to lieto praksē savā draudzē. Savukārt Nataniels Pīterss (*Peters*) kristīgas publicistikas žurnālā *First Things* izteicis viedokli, ka šīs lūgšanu grāmatas valoda nerepresentē domājamo “dievišķo sarunvalodu” tāpēc, ka, viņaprāt, neviens cilvēks neizmanto tādu leksiku. Pīterss neuzskata, ka nav iespējams uzrunāt jauniešus vai citas no baznīcas tālu stāvošas grupas ar mūsdienīgāku valodu vai laikmetīgo mūziku, bet gan kritizē šīs konkrētās lūgšanu grāmatas stilu.¹⁵

13 Caleb Kudlo, *New Urban Liturgy: Making a Lane for Hip-Hop in Multicultural Worship: doctoral thesis* (Lynchburg, VA, Liberty University, 2021), 47–51.

14 Kudlo, *New Urban Liturgy*, 51–55.

15 Beliefnet, *Shout-Out to the Lord*, <https://www.beliefnet.com/faiths/christianity/2006/07/shout-out-to-the-lord.aspx> (skatīts 24.09.2022.); Nathaniel Peters, *The Hip Hop Prayer Book*, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2008/04/the-hip-hop-prayer-book> (skatīts 12.09.2022.).

Tāpat ir globāla “Hiphopa baznīcas” (*Hip-hop Church*) kustība, kas pastāv, lai “vienotu, sasaistītu un sniegtu resursus baznīcām, kas izmanto hiphopu savos dievkalpojumos un kalpošanā”. Tās mājaslapā nav norādīts šīs kustības dibināšanas laiks. Kustības mājaslapa ir aktīva vismaz kopš 2016. gada, un tās atsevišķie piederīgie, piemēram, *Holyhiphop.com*,¹⁶ apgalvo, ka ir aktīvi kopš 1997. gada, lai “nestu evaņģēliju ielās caur globālo garīgi-apgaismojošas hiphopa kalpošanas, mūzikas un Jēzu Kristu slavējošas izklaides (*entertainment*) veicināšanu”. Šo tiklojumu ir izveidojis slavens reperis un mūzikas producents Kērtiss Blous (*Blow*),¹⁷ kas kļuva par “Hiphopa draudzes” mācītāju Ņujorkā.¹⁸

Breds Vermurlens (*Vermurlen*) uzskaita virkni reformātu un evaņģelikāļu ierakstu kompāniju ASV. Lielākajai daļai no tām ir uzdots kristīgā misija, piemēram “prezentēt Jēzus Kristus evaņģēliju un biblisko pasaules skatījumu caur hiphopa kultūru” (*Lamp Mode Recordings*) vai “pieaicināt [...] talantus, lai redzētu, kā evaņģēlijs iziet sabiedrībā un pārveido dzīves” (*Humble Beast Records*). Vermurlens raksta, ka daļa reperu, kas darbojās šajās izdevniecībās, distancējās no “kristīgā repa” definīcijas, bet joprojām uzskata sevi par kristiešiem. Tas parāda, ka šie mūziķi vēlas pasniegt savu mūziku bez īpatnēja raksturojuma un būt par daļu no kopīgās hiphopa mūzikas scēnas. Vermurlens uzskata, ka viņi nevēlas risināt spriedzi starp kristīgo identitāti un iekļaušanos laicīgā repa scēnā. Tā ir īpatnēja izpratne par sevi, identitāte, kas atrodas divu sociālo lauku krustojumā, kas veido spriedzi un tendenci uztvert sevi plūstošos vai fragmentētos veidos. Toties šie kristīgie mūziķi redz savu identitāti kā vienotu, autentisku un tādu, kurai piemīt integritāte.¹⁹

Līdz ar to hiphops un reps mūsdienā kristietībā ir ieguvuši duālo raksturu. Daži redz to kā pasaulīguma izpausmi, kas līdz ar to ir nesavienojama ar kristīgo dzīvesveidu un vēstījumu. Citi toties uzskata, ka reps ir vērtīgs evaņģelizācijas rīks, jo to varēs labāk saprast domājamā auditorijā. Par spīti tam, ka šīs ir divas atšķirīgas attieksmes pret repa iekļaušanu baznīcas dzīvē, tās reprezentē vienu un to pašu kopīgo attieksmi pret repu un tā kultūru. Tā ir “pasaulīga”, bet daži kristieši uzskata to par iemeslu šī mūzikas žanra noraidīšanai, savukārt citi tā paša iemesla dēļ uzskata to par instrumentu, ar kuru var uzrunāt “pasaulīgus” cilvēkus un runāt par problēmām, kas atrodas ārpus tradicionālās kristietības interešu lauka.

16 Holy Hip Hop, *Fellowship*, <https://www.holyhiphop.com/page/18/fellowship> (skatīts 11.09.2022.).

17 Viņš ir autors pirmajai repa dziesmai ar tā saukto zelta sertifikāciju vēsturē (“The Breaks”, 1980).

18 Hip Hop Church Global, *The Network*, <https://hiphopchurchglobal.com/the-network> (skatīts 02.09.2022.).

19 Brad Vermurlen, “Structural overlap and the management of cultural marginality: The case of Calvinist hip-hop”, in *American Journal of Cultural Sociology* 4:1 (2016): 72–79, 93–95.

Kristīgais reps Latvijā

2019. gada 29. martā Latvijas Kristīgā radio ēterā izskanēja raidījums “Ko par to saka Bībele?”,²⁰ kura gaitā vadītāji apspriež visdažādākos jautājumus: kristietības vēsturi, citas reliģijas, Bībeles un teoloģijas nianses, bet arī mūsdienu pasaules prakses un ieražas. Konkrētajā raidījumā tika uzdoti jautājumi par kristīgo repu: “Ko Bībele saka par kristīgo repu? Vai to var pieskaitīt pie Dieva slavēšanas? Kā Dievs uz to skatās?”

Viens raidījuma dalībnieks izteica viedokli, ka reps var būt daļa no dievkalpojuma mūzikas vai slavēšanas, toties tam jābūt izpildītam pareizajā veidā un jābūt pareizajai attieksmei. Pareizais veids nozīmē teikt pareizās lietas, t. i., kristīgo vēstījumu, tāpat mūziķa nodomam arī jābūt patiesi kristīgam. Nevienu nozīmīga attieksme pret repu tika salīdzināta ar kādreizējo un joprojām aktuālo attieksmi pret modernajiem mūzikas instrumentiem – ģitārām, bungām, elektriskajiem instrumentiem u. c., piesaucot 150. psalmu kā apstiprinājumu tam, ka jebkura mūzika ir laba, lai pielūgtu Dievu. Šīs domas autors arī teica, ka neklausās un nevēlas klausīties kristīgo repa mūziku, pat ja viņam ieteiktu kādu dziesmu.

Raidījumā izskanēja arī viedoklis, ka dievkalpojumam, kas ir tuvošanās Dieva klātbūtnei, jānotiek svētā veidā. Tāpēc par tā svētumu ir uzmanīgi jā rūpējas, bet repa dziesmas ir “nēģeru častuškas”, kurām ir nepieciešami “netīrs” saturs, kas ceļas no tikpat netīra dzīvesveida. Tāpat rokmūzikas ritmi var vest cilvēkus maģiskajā transā, jo tie nāk no Āfrikas. Toties šī viedokļa autors atzīst, ka daudzās vēsturiskās luterāņu baznīcas dziesmas ir aizguvušas savu mūziku no krogu dziesmām un līdz ar to pierāda, ka skaņdarbu oriģināla “netīrā” nozīme var tikt pilnīgi pārmainīta. Šajā raidījumā arī tika piedāvāts nošķīrums starp Dieva slavēšanas mūziku un mūziku, kas runā par kristietību, aicina atgriezties un ticēt. Tāpat ir dziesmas, kas ir lūgšanas, kas pielūdz Dievu un kas nožēlo grēkus.

Noslēgumā vadītājs Tāļvaldis Tāļbergs²¹ kā kristīgā repa piemēru ritmiski iedziedāja vārdus “atgriezies” un izteica viedokli, ka patieso kristiešu rakstīta repa mūzika var būt daļa no dievkalpojuma mūzikas, un teica, ka Latvijas Kristīgais radio atskaņo kristīgo repu. Lai paskaidrotu savu attieksmi, viņš minēja piemēru, kurā narkotiku atkarīgais atdzimst un pievēršas kristietībai, un liecina par savu pestīšanu ar repa dziesmu. Šis piemērs demonstrē stereotipus par repa mūziku, kas esot saistīta ar noziedzīgu dzīvesveidu, narkotikām un vardarbību. Tāļbergs tāpat aicināja klausītājus ļoti uzmanīgi

20 Latvijas kristīgais radio, *Aktuāla diskusija*, <https://lkr.lv/raidijums/aktuala-diskusija?p=3m> (skatīts 10.12.2022.); LKR TV, *Atbildes uz klausītāju jautājumiem: “Ko par to saka Bībele?”*, https://www.youtube.com/watch?v=Toe2Gj5fXaE&ab_channel=LKRTV (skatīts 30.09.2022.).

21 T. Tāļbergs 20. gs. 80. gadu beigās ar sievu Ingrīdu izveidoja duetu “Vārds”, kas koncertēja dažādās Latvijas vietās, kopš 1993. gada vada Latvijas Kristīgo radio. Jānis Tervits, *Latvijas Baptistu vēsture: faktu mozaīka* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, 1999), 507.

pārbaudīt, vai tas, ko klausās, ir “Dievam par godu”, un apliecināja, ka Kristīgais radio pārbauda visu mūziku, ko atskaņo, lai par to pārliecinātos.

Kaut arī vadītāja viedoklis par kristīgo repu kā daļu no Dieva slavēšanas bija pozitīvs, tomēr tas, ka šis jautājums tika izvirzīts līdzās dažiem negatīviem viedokļiem, rāda, ka daļai kristiešu Latvijā ir grūti uztvert repu kristīgajā kontekstā, pat ja tas ir kristīgais reps.

2021. gada 26. februārī šajā pašā raidījumā tika uzdots jautājums: “Kādos LKR raidījumos dzirdēju sarunas, ka reps nav īsti pieņemams kristiešiem, pat ja saucas kristīgais reps. Vai tad dažas dziesmas, repa gabali, kas skan LKR ēterā, ir pieņemami?” Un Tālbergs atgādināja par savu pieredzi ar modernās mūzikas ieviešanu Latvijas baznīcās. Tā bija spēlēšana Kungam par godu. To pašu spēlēšanu Kungam par godu viņš saskata dažās kristīgā repa dziesmās latviešu valodā, kaut arī kopumā viņam nepatīk šis mūzikas žanrs. Viņš neuzskata, ka jebkuru mūzikas stilu var “attaisnot”, bet aicina “pagriezt skaļāk”, kad Kristīgajā radio ēterā skan reps, un novērtēt tā izpildītāja talantu, kuru Dievs devis. Tālbergs par piemēru tam piesauca mūziķi Kasparu Dimiteru, kurš nespēlē baznīcas mūzikas stilā, bet toties spēj sasniegt klausītāju sirdis ar pareizo vēstījumu.

2009. gadā par “vienīgo atpazīstamo Latvijas kristīgo reperi” *Delfi.lv* nosauca Kasparu Jansonu, kura pseidonīms ir Āķis. Āķis ir sacerējis un 2007. gadā izdevis pirmo kristīgā repa albumu latviešu valodā ar nosaukumu “Lūpa”. Pirms tam Jansons darbojās kolektīvā ar nosaukumu *3Nity* (saīsinājums angļu val. vārdam *Trinity* jeb Trīsvienība). Tāpat Āķis ir autors pirmajam kristīgā repa mūzikas video, kas tika producēts 2009. gadā un veidots dziesmai ar nosaukumu “Gruzis”.²² Albums un dziesma šobrīd ir pieejami *YouTube* straumēšanas platformā.²³

Intervijā LKR Āķis teica, ka albuma “centrālā vēsts noteikti ir dzīves jēga, kuru mēs katrs varam meklēt Kungā Jēzū Kristū, jo viss ir no Viņa, caur Viņu un uz Viņu”. Āķis uzskata, ka šī albuma vērtība ir tajā, ka tas “lietas sauc īstajos vārdos”. Tāpat viņš domā, ka “tas būs pieejams arī ārpus kristīgajiem grāmatu galdiem, tātad arī tiem, kas kaunas apmeklēt baznīcu”²⁴.

Āķis uzskatīja albuma veidošanas procesu par Dieva vadītu, jo viņam “gandarījums vairāk ir par to, ka beidzot arī Dievs grib, lai šis disks taptu izlaists”, jo iepriekšējie mēģinājumi nebija veiksmīgi tādēļ, ka “neizdevās, tātad nebija Dieva plānā”, un viņš ir

22 Mango.lv, *Kristīgais reperis Āķis radījis pirmo videoklipu*, <https://www.delfi.lv/izklaide/popmuzika/melomanija/kristigais-reperis-akis-radijis-pirmo-videoklipu.d?id=22885767> (skatīts 15.10.2022.).

23 Āķis, *1. dziesma*, https://www.youtube.com/watch?v=G7xpYg0__aM&list=PLrbh4xVYeERAxK-CVEKbPHc2m5dM2balQ&ab_channel=Jorens (skatīts 15.10.2022.); Āķis, *Gruzis*, https://www.youtube.com/watch?v=OUDQqwOAwFA&ab_channel=GACHO (skatīts 12.10.2022.).

24 LKR mājaslapā vairs nav pieejams šis ieraksts, toties to var atrast *Google Cache* arhīvā: Latvijas Kristīgais radio, *Kristīga hipopa albums “Lūpā”*, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Crh6n32JNo4J:lkr.lv/lat/muzika/kristiga_hipopa_albums__lupa_/%3Fins_print&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=lv (skatīts 15.10.2022.).

“pateicīgs Dievam, ka tolaik nekas netika izlaists, jo šobrīd daudz kas ir mainījies, daudz ko esmu sapratis un pārdomājis”. Āķis arī paskaidro šo izteikti teoloģisku priekšstatu par albuma veidošanu: “Tolaik es dzīvoju ar domu: nu, ja jau tā, tad kādēļ censties – ja jau rezultāts nav atkarīgs no manis, tad jācep tik augšā, nedomājot ne par kvalitāti, ne citām niansēm.” Savukārt Dievs, kas neļāva viņam publicēt albumu ātrāk, savā veidā ir albuma veidošanas līdzdalībnieks, jo ir ietekmējis tā kvalitāti: “Ja albums būtu izlaists tolaik, neesmu pārliecināts, cik tas būtu kvalitatīvs. Iespējams, būtu tāds vienreiz klausāmais variants – parasta mūzika, parastas tēmas. Turpretī tagad katra nots, harmonija, katrs vārds ir pārdomāti līdz pēdējam.”

No intervijas izriet, ka Āķis apzināti un konsekventi ir veidojis šo albumu kā kristīgu, savukārt kristīgo viņš saprot kā dzīves jēgu, kas, viņaprāt, atrodama Jēzū Kristū. Viņš pozicionē savu darbu kā atšķirīgu no citiem repa albumiem vai citas populāras mūzikas, kuras autors, viņaprāt, nesauc lietas īstajos vārdos, tāpēc šāds mākslinieks nav paties vai arī nespēj saprast patiesību par pasauli. Āķis arī cerēja sasniegt publiku ārpus baznīcas vides, t. i., evaņģelizēt tos, kas “kaunas apmeklēt baznīcu”, un tas norāda, ka viņš stipri negatīvi vērtē tos, kas nav kristieši vai nav aktīvi baznīcā gājēji.

Edavārdi – slavenais Latvijas repa mākslinieks – 2014. gadā ir publicējis viedokli par albumu “Lūpa” blogā “Tinteszobs”. Viņš uzslavē albuma tehnisko izpildījumu un uzskata, ka kvalitātes ziņā šis albums neatpaliek no labākajiem Latvija repa albumiem. Viņš arī uzskata, ka “būtībā, Āķis bija pāris soļus priekšā tā laika scēnai gan mesidža,²⁵ gan skila²⁶ ziņā”, rakstot, ka “Pēdējo 3 gadu laikā latviešu repi lielākoties publicē dziesmas ar ļoti līdzīgu morāli, kāda bija albumam “Lūpā”, kas tika izdots gandrīz 7 gadus atpakaļ”. Edavārdi saka – Āķis “aicina nebaidīties, pārdomāt materiālās pasaules nozīmi savā dzīvē un kļūt par labākiem cilvēkiem”, par to runā arī daudzi citi laicīgā repa izpildītāji, toties “Āķis kā galveno argumentu pārmaiņām min ticību Dievam, pārējie izpildītāji – ticību sev”.²⁷

Edavārdi uzskata šo albumu par vienu no labākajiem, kas radīts Latvijā šajā mūzikas žanrā. Toties viņš atzīst, ka tas nav kļuvis populārs un “neiespiedās hiphop scēnas kolektīvajā atmiņā” tieši kristietības sludināšanas dēļ. Viņš raksta, ka “kristīgais reps gan toreiz, gan tagad vietējai publikai ir kaut kas ārpus “normas”, jo hiphopam raksturīgais dumpīgums izpaužas arī kā pretošanās baznīcas autoritātei”, kaut arī viņš atzīmē, ka

25 Vēstījuma (angļu val.).

26 Iemaņu (angļu val.).

27 Paša Edavārdi dziesmas par ticību sev analīze ir atrodama: Ņikita Andrejevs, “Ikonas, ticība un grēki: kā 21. gs. hiphopa dzejnieki izmanto reliģisku valodu”, *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis* 76:2 (2022): 67–78.

“gan vecie, gan jaunie izpildītāji savos tekstos liek lielāku uzsvāru uz labām lietām, tiekšanos uz kaut ko augstāku un turpināšanu par spīti visam”²⁸.

Edavārdi vērtējums par pirmā Latvijas kristīgā repa albuma veiksmi demonstrē daļu no Latvijas kristīgā repa un kristīgā repa kā tāda pastāvēšanas problemātiskiem aspektiem. Kaut arī viņš atzīst, ka “Lūpa” aicina klausītājus nonākt pie līdzīgām atziņām, kristietības sludināšana, viņaprāt, klausītājiem neiet kopā ar vispārīgu izpratni par repa kopīgo vēstījumu. Reps tiek asociēts ar protestu pret autoritāti, tai skaitā pret baznīcas autoritāti. Cits slavens latviešu reperis Rolands Če 2022. gadā intervijā “Neatkarīgajai Rīta Avīzei” tāpat ir atzīmējis, ka “tajos cilvēkos, kas raksta repu, vienmēr pats galvenais bijis protesta gars”. Šī atziņa ir skaidrojums tam, kāpēc latvieši var saprast un radīt repu, ignorējot tā sākotnējo kontekstu, jo “kādreiz tika pieņemts uzskatīt, ka tā ir Amerikā dzīvojošo tumšādaino gangsteru mūzika”²⁹. Zīmīgi, ka paša Āķa atziņas par savu repu tāpat ietver protesta tēmas: “Pašlaik man aktuāla lieta ir boikots visām negācijām, ko man mēģina iebart no visiem galiem.” Tas ir protests pret masu kultūru, konkrēti, televīzijas kanālu ietekmi uz cilvēku: “šajos grūtajos laikos cilvēki pēc darba dodas mājās un notupst pie TV kastes, jo tur viņi jūtas drošībā. Bet patiesībā tā ir psiholoģiski visnedrošākā vieta un vispateicīgākā, lai iebartu prātiem da jebko.”³⁰

Otrais Latvijas kristīgā repa albums tika izdots 2010. gadā ar nosaukumu “Kristīgā Glance”. Tā autori ir “1:16 Kliķe”, un albums ir jauniešu mācītāja Dāvida Gleškes muzikālais projekts.³¹ Dāvids Gleške ir draudzes “Prieka Vēsts” vadītāja Viļņa Gleškes dēls. Tā ir nekonfesionāla kristiešu megadraudze, kuru 1990. gadā dibināja Rīgas Golgātas baptistu draudzes locekļi, kuri bija vīlušies savas konfesijas vadībā, jo tā nesniedza atbalstu harismātiskiem dievkalpojumiem un modernai mūzikai.³²

Grupās nosaukums ir atsauce uz Jauno Derību (Rom 1:16), kur ir rakstīts “Es nekaunos evaņģēlija: tas ir Dieva spēks pestīšanai ikvienam, kas tic, jūdā vispirms un arī grieķim”³³, konkrēti, uz pirmo daļu, t. i., “Es nekaunos evaņģēlija: tas ir Dieva spēks pestīšanai

28 Edavārdi, *Dieva spēks latviešu hiphopā*, <https://tintezobs.tumblr.com/post/89344182293/dievaspeks-latviesu-hiphopa> (skatīts 11.10.2022.).

29 Sandris Vanzovičs, *rolands če – par repa fenomenu Latvijā, dzīvi Talsos un savu “Visurgājēju”*, <https://neatkariga.nra.lv/lasamgabali/380241-rolands-ce-par-repa-fenomenu-latvija-dzivi-talsos-un-savu-visurgajeju> (skatīts 05.10.2022.).

30 Kristīne Augstkalne, *Āķis: Izslēdz televizoru, ieslēdz skaņu*, <https://sejas.tvnet.lv/4747357/akis-izsludz-televizoru-iesledz-smaidu> (skatīts 10.10.2022.).

31 Spektrs, “1:16 Kliķe” izlaidusi CD “Kristīgā Glance” un aicina uz albuma prezentāciju, <http://spektrs.com/audio-gramatas-lasijums-mp3/%E2%80%9E116-klike%E2%80%9D-izlaidusi-cd-kristiga-glance-un-aicina-uz-albuma-prezentaciju/> (skatīts 01.10.2022.).

32 Prieka Vēsts, *Vēsture*, <http://new.priekavests.lv/vesture/> (skatīts 01.10.2022.).

33 2012. g. tulkojums latviešu valodā *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

ikvienam, kas tic”. Albuma izdošanai veltītājā preses paziņojumā ir teikts, ka grupas “mērķis ir iepazīstināt citus ar Kristu, popularizēt kristīgās vērtības un dzīves veidu un pagodināt Jēzu mūsdienīgā un jauniešiem saprotamā veidā”. Grupas nosaukums ir aizgūts no ASV kristīgā repa grupas nosaukuma *116 Clique*. Gleške stāsta, ka viņa grupa gribēja pievienoties “šai globālajai kustībai, kas balstīta uz Romiešiem 1:16”. Citviet, *Draugiem.lv* profilā, grupa paziņo, ka “Kliķe ar savu darbību jauniešus aicina pievienoties Pāvila aizsāktajai kustībai”, ko tāpat saista ar Rom 1:16 tekstu. Tāpat grupas *Draugiem.lv* profilā ir ietverts arī mērķis “Atspoguļot Kristus godības spožumu un varenību, mainot “iesūņojošos” stereotipus par Kristu un Viņa draudzi kā kaut ko garlaicīgu un nepraktisku”³⁴.

Līdzīgi Āķa apziņai par to, ka Dievs ir vadījis viņa albuma tapšanu, “1:16 Kliķe” paziņo, ka “mūsu pirmais daiļrades posms ir bijis Dieva iedvesmots un vadīts”. Dziesmu tekstu idejas grupa “saņem no Dieva Vārda, svētrunām un pārdomām, kas rodas, reaģējot uz apkārt notiekošajiem procesiem”. Gleške tāpat paziņoja, ka “Latvijā ir [...] kristīgās repmūzikas trūkums” un viņu mūzika ir guvusi “lielo atsaucību no jauniešu puses”. Kaut arī “1:16 Kliķes” paziņojumos un grupas aprakstos ir minēts evaņģelizācijas mērķis un grupas vadītājs novērtē jauniešu atsaucību uz viņu projektiem, tie ir galvenokārt piedalījušies kristīgās mūzikas pasākumos ar citiem laikmetīgās kristīgas mūzikas izpildītājiem, bieži vien – pasākumos, kurus organizē draudze “Prieka Vēsts”.

Albuma nosaukums “Kristīgā Glance” nāk no pirmās dziesmas vārdiem “Ar glanci kā Jēzus mēs vēlamies kļūt”. Albumu veido 11 kompozīcijas, kuras šobrīd ir pieejamas Dāvida Gleškes *YouTube* kanālā un vietnē *Draugiem.lv* grupas profilā.³⁵

“1:16 Kliķe” uzskata, ka viņu darbībā tāpat var novērot divējādu protestu: ar saviem tekstiem un vēstījumiem tie vēršas pret pasauli, t. i., sludina evaņģēliju – nekaunas no savas pārliecības pasaules priekšā, rakstot kristīgo repu iepretī laicīgā repa autoriem. No otras puses, tā ir arī vēršanās pret tradicionālo kristietību vai vismaz pretenzija uz baznīcas atjaunotni, lietojot populāro laikmetīgo mūziku evaņģelizācijas nolūkos.

Cits nozīmīgs Latvijas kristīgā repa pārstāvis ir Pieci-O jeb Andrejs Goloborodko. Viņš ir izdevis pirmo dziesmu ar nosaukumu “Citādāks reps” 2017. gadā. Ar šo nosaukumu viņš ir gribējis distancēties no “tā saucamā *“mainstream”*, ko klausās lielākā daļa hip hopa mūzikas fanu”. Pieci-O uzskata, ka viņa gaumē repa mūzikas “nav jau daudz, ko klausīties”, lielākoties reps ir “degradējošs un nereti to klausoties “vīst” ausis”. Savukārt viņa reps “ir citāds vērtību ziņā”, jo viņš ir Kristus sekotājs. Turklāt Pieci-O nav drošs par to, vai viņu var saukt par kristīgo reperi. Viņš esot “kristietis, kurš repo”, bet tas nenozīmē, ka viņš rada kristīgo repu. Pieci-O uzskata, ka viņa dziesmas “nav “pie-lūgsmes reps”, kas paredzēts kristiešu izklaidēšanai”, tajās nevarēs atrast tādus vārdus

34 1:16 Kliķe, *Biogrāfija*, <https://www.draugiem.lv/116klike/biography/> (skatīts: 02.10.2022.).

35 *Kristīga mūzika Latvijā*, https://www.youtube.com/playlist?list=PLLeLKrRIDL_e224-vr3clb9eMcU6i-BUJtj (skatīts 03.10.2022.).

kā “Slava Jēzum” vai “Alleluja”. Pieci-O mērķauditorija ir “nekrīstieši, kuriem es cenšos pasludināt Kristu, iespējams, viņiem saprotamā veidā. Caur kristiešu dzīves vērtībām”.

Pieci-O attieksme pret kristīgā repa veidošanu atšķiras no Āķa un “1:16 Kliķes” apgalvojumiem par Dieva iedvesmotu repu, kaut arī viņa dziesmas nepārprotami ir biblisko tēmu un teoloģisku motīvu iedvesmotas. Toties viņam tāpat piemīt protesta elements – gan pret pasauli, kas veido “degradējošo” laicīgo repa mūziku, gan pret “pielūgsmes repu”, t. i., repa kompozīcijām, kas ir pārāk piesātinātas ar kristīgo leksiku un līdz ar to nav saprotamas vai nešķiet aktuālas nekrīstiešiem, kas ir viņa auditorija. Tāpēc Pieci-O tāpat uzskata savu repu par evaņģelizācijas instrumentu.³⁶ Toties, kaut arī Pieci-O ir šī attieksme pret “pielūgsmes repu” un kristīgo leksiku, visi trīs minētie repa izpildītāji vēlas vai ir vēlējušies evaņģelizēt ar savu mūziku.

“1:16 Kliķe” mūzika visu šo projektu vidū visvairāk līdzinās tam, ko Pieci-O sauc par “pielūgsmes repu”. Šis stils līdzinās ASV grupas *Cross Movement* repa stilam. Viņu teksti sastāv no frāzēm, kas radušās no dievkalpojumu konteksta un satur pozitīvu un apliecināšu kristīgu vēstījumu. Āķa albums savukārt ir tuvāks Pieci-O stilam. Grupas *Cross Movement* tekstos ir ietverts kristīgais vēstījums, bet tas nav “pielūgsmes reps”, t. i., šis vēstījums ir tādu tekstu elements, kuri ir tuvi laicīgā repa dziesmām. Strukturāli šo autoru dziesmas piedāvā kristīgo vēstījumu kā atbildi uz dažādiem eksistenciāliem jautājumiem, kas tiek ieskicēti konkrētajā kompozīcijā.³⁷

“1:16 Kliķe” tāpat ir vienīgais no šiem projektiem, kas ir redzami saistīts ar noteiktu Latvijas kristīgo kopienu, savukārt Āķis un Pieci-O nestāsta par sakariem ar kādu konkrētu reliģisku kopienu. Pieci-O toties ir piedalījies projektā *History Makers*,³⁸ kas ir nekonfesionāla kristīga jauniešu organizācija, kuras mērķis ir vienot kristiešus ap viņu pašu definētām kristietības pamatvērtībām. Viņš stāsta par projektu kā par vidi, kurā viņš guvis ideju par kristīgā repa veidošanu. Pieci-O min arī *Fusion International*, kas ir starptautiska kristiešu jauniešu koru/mūzikas grupu apvienība. To pārvalda *Josiah Venture* – evaņģelikāļu jauniešu kustība Centrāleiropā un Austrumeiropā, kuras uzdevums ir izglītot un sagatavot jaunus līderus, sadarbojoties ar vietējām draudzēm. Šī organizācija tāpat nav saistīta ar konkrētu konfesiju, bet balstās uz plašāku evaņģelikāļu teoloģiju.³⁹

History Makers un *Fusion International* ir cits piemērs tam, ka laikmetīgā kristīgā mūzika Latvijā (arī reps) tiek izmantota par evaņģelizācijas instrumentu. Kamēr kristīgo reperu kalpošana sniedz viņu klausītājiem iespēju patērēt kristīgo mūziku, šādas organizācijas iesaista cilvēkus tādās aktīvās darbībās kā dziedāšana, reps un dejošana.

36 Zane Antensone, *Citāds reps. Pieci-O*, <https://tuvuma.lv/pieci-o/> (skatīts 04.10.2022.).

37 Latviešu kristīgā repa tekstu detalizēta analīze ir atrodamā turpmākajā tekstā.

38 *History Makers*, <https://www.historymakers.lv/> (skatīts: 07.10.2022.).

39 *Josiah Venture*, <https://www.josiahventure.com/> (skatīts 06.10.2022.).

Teoloģiskais Latvijas kristīgajā repā

“1:16 Kliķes” dziesmas “Kristīgā Glance”⁴⁰ vēstījumu visprecīzāk izsaka tās piedziedājums “Nevar starp šķīsto un grēku balansēt / Stils, kā mēs dzīvojām – kristīga glance”.

Dziesmas pirmajā pantā izskan līdzīga ideja: “Tu izlem, kur dodies, ir tikai divi ceļi / Vai uz leju plosies, vai Dieva priekšā saliec ceļus.” Dziesmā tiek apliecināta izvēle par labu Jēzum, mīlestība pret viņu un Dieva uzvara šajā pasaulē. Tāpat dziesmā tiek apliecināta Jēzus spēja izglābt cilvēku no grēkiem un ļaunuma. Atgriešanās tiek saistīta ar jaunā radījuma ideju: tā ir cilvēka izvēle, bet cilvēks ir radīts tam, lai atgrieztos pie Dieva un “būt[ū] par cilvēku zvejnieku”. Tekstā tāpat ir apgalvojumi par Dieva unikālo raksturu: “Tikai viens Dievs un nav cita neviena”, viņa pastāvīgo klātesamību: “ir ar mums kopā, vai nakts vai tā diena.” Kalpošana Dievam ir izvēles rezultāts par labu viņam: “Viņu mēs slavējam, viņu mēs teicam / Viņam mēs dzīvojām, misiju veicam”, un tie, kas to izvēlas, ir “taisnoti, svētīti, runājām mēlēs”. Pirms šīs izvēles “mēs”, kuru dziesmas autors lieto kā lirisko “es”, dzīvoja grēkā un “pasaules negācijās”, pār kurām tagad staigā pāri kā pār skorpioniem un čūskām. Tāpat dziesmā var atrast nicinājumu pret pasauli un tās popkultūras ikonām: “intrīgas vijām / Ronaldo un Zidāns ar kājām klibām.”

Āķis dziesmā “Credo” runā par līdzīgu tēmu – atgriešanos. Toties tās centrālais vēstījums nav pretstats starp “šķīsto un grēku”, bet piedziedājumā ietvertās refleksijas par ticību: “Es ticu, ka paties ir tas, kam es ticu, / ka vēl patiesāks tas viss, ja ir savienots ar Kristu.” Vairākas lietas, kurām tic Āķis: “Es ticu, ka pastāv ticība, kas var kalnus bīdīt, / Un apmainīt vietām Čaka ielu ar Brīvības” vai “Es ticu tam, ka brīnumi notiek vēl šodien / Lielāki par tiem, par kuriem sodīja ar nāvessodiem”. Āķis uzskata, ka galvenais brīnums ir ticība, bet arī apgalvo, ka brīnumus nav iespējams saprast ar zinātņi. Ticība Jēzum ir “kā evakuācijas plāns” no “matricas, no kuras nevar izkāpt”. Viņš ir mainījis savu dabu Dievam par labu, “kas pārgrieza tās saites, kas pumpē halucinogēnus uz nabu”. Āķis tāpat runā par mīlestību, kas ir kaut kas vairāk par “hormonu vētrām”, “porno lētu”, “simpātijām”. Tā ir Dieva mīlestība, “bez noteikumiem, kas mīl, neskatoties uz rīcību / neraugoties uz to, kas ir rakstīts CV”, un tā uzvar “ienaidnieku”, domājami – sātānu, ja cilvēks spēj atbildēt ļaunumam ar mīlestību.

Kaut arī gan “1:16 Kliķes”, gan Āķa dziesmās ir runāts par atgriešanos un tiek pretostatīts dievišķais un pasaulīgais, ticība un neticība, tomēr Āķa teksts koncentrējas ap indivīda pieredzi un izmanto metaforas un citus tēlainos izteiksmes līdzekļus, lai izskaidrotu transformāciju, kas notiek ar cilvēku, kurš atnāk pie Dieva. Tāpat “Kristīgās Glances” teksts iepretī “Credo” pamatā izmanto teoloģisku žargonu ar retām “pasaulīgām” metaforām, savukārt Āķa dziesmā “pasaulīgas” metaforas viscaur tekstam kalpo par paskaidrojumu tam, kas ir, piemēram, ticība.

40 1:16 Kliķe, *Kristīgā Glance*, https://www.youtube.com/watch?v=De7OXu3Gec4&ab_channel=D%C4%81vidsGle%C5%A1ke (skatīts 18.10.2022.).

Pieci-O dziesma "Citādāks reps"⁴¹ būtībā satur kritiku par mūsdienu latviešu repu un ar to saistītu kultūru: "Es esmu labākais, skatieties uz mani / Piedod, modernais rep, kāpēc tu vispār skani?" Šajā dziesmā tāpat ir atsauces uz agrīnāko latviešu repa mūziku,⁴² kas tiek pasniegta kā autentiskāka par mūsdienu repu. Mūsdienu reps tiek pasniegts kā tāds, kas saistīts ar mūziķu sevis slavēšanu. Savukārt Pieci-O saka: "es arī ticu, ka kaut kam tur ir jābūt / bet tikai to jūtu, jo kā gan citādāk var būt? / un kaut gan brīžiem negribas, jo liekas tas par grūtu / par kaut ko augstāku es jūsu ausīm mesidžu sūtu." Viņš negrib "sekot pūlim" vai pakļauties sabiedrības spiedienam. Viņš vēlas "ielūkoties debesīs", bet kārdinājumi un bailes spiež pie zemes, kā arī "žņaudz tumsa". Dievs ir dāvājis viņam dzīvību, bet tai nav jēgas, "ja nepazīsti brīvību". Pieci-O saka Dievam, ka "Tu ļāvi saistīt savu dēlu / Dievs, mani lai atbrīvo šīs važas, kas savieno". Brīvība ir svarīgāka par visu, kas "tāpat sadegs peklē". Dziesma noslēdzas ar vārdiem no 45. psalma: "Mana sirds izplūst košos vārdos – es dziedāšu dziesmu ķēniņam. Mana mute ir kā veikla rakstītāja rakstāmais."⁴³

Pieci-O izmanto vēl mazāk teoloģiskas leksikas nekā Āķis. Šajā dziesmā teoloģija parādās kā skaidrojums – kādu alternatīvu autors piedāvā tam, kas viņam netiek mūsdienu repā un ar to saistītajā kultūrā. Šāds vēstījums – kritika par pārlietu lielas uzmanības pievēršanu naudai un veiksmei reperu tekstos un dzīvesveidā – ir līdzīgs, piemēram, Eliota dziesmai *Bling Bling*,⁴⁴ kaut arī šo dziesmu motivācija un problēmas atrisinājums ir krasi atšķirīgs. Pretnostatījums starp dievišķo un pasaulīgo šajā dziesmā ir tikpat krass kā "1:16 Kliķes" un Āķa tekstos, bet šī kritika pamatā ir izteikta ar argumentiem, kas ir līdzīgi laicīgā repa dziesmām. Dievs un viņa sniegtā brīvība ir atbilde uz šīm Pieci-O definētām problēmām. Atšķirībā no Āķa kompozīcijas "Credo", šajā dziesmā teoloģiskais paskaidro laicīgās problēmas, kas ir dziesmas centrā.

"1:16 Kliķes" mūzika ir nošķiršanas LKM jeb tas, ko Pieci-O sauc par "pielūgsmes repu". Šīs grupas teksti ir strikti kristīgi un teoloģiski un apliecina atšķirību no pasaules un kristietības pārākumu pār to. Savukārt Pieci-O un Āķa daiļradi ir grūtāk kategorizēt. Manuprāt, divas alternatīvas šai pieejai, kuras piedāvā Hovards un Streks, t. i., integrācijas LKM (*integrational CCM*) un transformācijas LKM (*transformational CCM*), ir nepietiekami skaidri atšķirīgas. Integrācijas pieeja paredz, ka kristīgie mūziķi meklē

41 Pieci-O, *Citādāks reps*, https://www.youtube.com/watch?v=HL8zZ_uanx8&ab_channel=Pieci-O (skatīts 31.10.2022.).

42 Gustāvo, *Mūsu solī*, https://www.youtube.com/watch?v=h5jNTtzn8s&ab_channel=suudabraalis (skatīts 31.10.2022.).

43 1965. g. revidētais Bībeles tulkojums latviešu valodā. *Bībele: 1965. gada izdevuma revidētais teksts ar pielikumiem* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 1997).

44 Eliots, *Bling Bling*, https://www.youtube.com/watch?v=r8lym87rGT0&ab_channel=Eliots-Topic (skatīts 31.10.2022.).

veidus, kā integrēties laicīgajā kultūrā, lai integrētu savu ticību un pārliecību tajā, un artikulēt kristīgo pasaules skatījumu tiem, kuri citādāk varētu to nesastapt. Tāpat to mērķis var būt veidot kristīgu alternatīvu izklaides veidiem, kas pieder laicīgajai kultūrai. Savukārt transformācijas pieeja šo pētnieku izpratnē atšķiras ar uzsvāru uz māksliniecisku attieksmi, kur LKM nav jābūt veiksmīgai vai populārai, lai pastāvētu, t. i., tas, vai laicīga pasaule tiek evaņģelizēta (nošķiruma pieeja) vai kristīgais vēstījums pastāv līdzās citiem populāras mūzikas žanriem, nav tik svarīgi kā pašas kristīgās mākslas vērtība sevī.⁴⁵ Manuprāt, šīs pieejas vislabāk apvienot zem integrācijas LKM nosaukuma, jo “transformējošā” pieeja savā attieksmē pret pasauli būtiski neatšķiras no “integrējošās”, kaut arī citādi izprot mūzikas produktu māksliniecisko vērtību. Turklāt integrācijas pieejas pārstāvji tāpat var uzskatīt savu darbu par mākslinieciski nozīmīgu. Šajā izpratnē Āķa un Pieci-O mūzika ir integratīvā LKM. Šie autori vēlas uzrunāt pasauli tās valodā un izaicināt laicīgo repu nevis ar nošķiršanos no tā un “svētā” jeb “pielūgsmes” repa producēšanu, bet ar “dziļāka” vai “citādāka”, izmantojot Pieci-O vārdus, repa veidošanu.

Secinājumi

Tomēr šīs atšķirīgās izpratnes attieksmē pret pasaulīgo leksiku nereprezentē fundamentālas atšķirības attieksmē pret pasauli. Kristīgā repa veidošana visu trīs mūziķu gadījumā ir saistīta ar vēlmi uzrunāt pasauli, t. i., nekristiešu sabiedrību, tās valodā. Tas, kas mainās, ir pozīcija jeb vieta šajās attiecībās ar pasauli, kurā sevi nostāda konkrētais reperis. Kristiešu un pasaules attiecību kontinuitātē vistuvāk nosacītai baznīcai jeb kristietībai atrodas “1:16 Kliķe” ar tekstiem, kas līdzinās harismātiskas draudzes sprediķošanai, kura atbilst šīs grupas izcelsmes kontekstam. Šīs grupas daiļradē plaša starp pasauli un kristietību ir artikulēta visskaidrāk. Savukārt Pieci-O kompozīcija, kas ir analizēta šajā rakstā, atrodas vistuvāk pasaulei, un arī Āķa dziesmas ieņem līdzīgu vietu šajā kontinuitātē, kaut arī konkrēta kompozīcija – “Credo” – daudz izteiktāk runā par teoloģiskām atziņām.

Tāpat ir svarīgi apzināties, ka kristīgā repa nemainīgi negatīvā attieksme pret pasauli un kultūru, kuru vajag evaņģelizēt, transformēt vai mācīt, neatkarīgi no pakāpes, kurā katrs mūziķis vēlas tuvoties laicīgam repam, nepadara kristīgo repu par nepieciešami populāru kristiešu vidē. Šajā ziņā kristīgie reperi mūsdienu Latvijas kontekstā tomēr atrodas starp kristietību un pasauli un reprezentē marginālo fenomenu Latvijas kristietībā. Kaut arī to teksti un nodomi ir pareizi – ja tas tiek izvirzīts par kritēriju mūzikas atzīšanai par “kristīgu” –, hiphopa mūzikas lietojums kristīgajā kontekstā daudziem kristiešiem Latvijā šķiet nepareizs, jo reps un hiphops tiek asociēts ar vardarbību, narkotikām un noziedzīgu dzīvesveidu, kuru nosoda vairākums baznīcu. Tas nenozīmē, ka

45 Howard & Streck, *Apostles*, 16–17, 140–144.

kristīgais reps nav vai nevar būt populārs Latvijā, tomēr šim mūzikas žanram ir grūtības sasniegt gan kristiešus, kuri varētu piekrist repa kompozīciju idejām, gan arī tā mērķauditoriju, jo ārpus baznīcas daudzi uztver repu saistībā ar protestu vai vardarbību utt. un nevar saprast, kā tam var piemist kristīgais saturs. Šajā situācijā kristīgais reps Latvijā ir marginālais fenomens, kuram grūti gan īstenot savu sākotnējo mērķi, gan arī pārtapt par izplatītu kristiešu izklaides līdzekli.

Populārākā⁴⁶ Latvijas kristīgā repa kompozīcija ir Āķa “Gruzis”, kuras teksts neizsaka skaidrus apgalvojumus par viņa reliģisko pārliecību. Šīs dziesmas popularitāte iepretī citiem Āķa vai citu kristīgo reperu darbiem demonstrē latviešu kristīgā repa pastāvēšanas problemātisko raksturu. Šķiet – lai kristietis varētu ierakstīt repa dziesmu, kas patiešām sasniegs klausītāju ausis, būdama kvalitātes ziņā ierakstīta vienāda līmenī ar laicīgā repa industrijas standartiem, šai dziesmai jābūt identiskai laicīgā repa kompozīcijām.

SUMMARY

“A Different Rap” or “Christian Groove”: God and the world in Latvian Christian Rap

Historically, Christian rap emerged in the context of Evangelical Christianity in the US. Since its birth in the 1970s, it has been often represented as a tool for evangelization and outreach in the modern urban environment. Although there are stories of purported success of these attempts, most US Christian rappers have since turned to Christians as their primary audiences. There are two main attitudes towards the world and its culture among Christian rappers that are manifest in their approach to the style of their songs. Nevertheless, the general attitude towards the world and culture in Christian rap is that of distancing from these aspects, and Christian rappers want to transform or educate the faithless society, thereby denying the world its capacity to acquire genuine meaning and truth without Christian assistance.

There is a discussion on terminology for engaging Christian rap from an academic perspective. Although some Christian rap scholars prefer to use a definition such as “Christians and hip-hop” to include all the possible interactions of Christians, rappers, and hip-hop culture, throughout the article the studied phenomenon is called “Christian rap” to distance the study of the actual rap lyrics and theology they contain from the analysis of hip-hop beats, breakdance, graffiti and/or other elements of hip-hop culture. This problem with definition mirrors the discussion common to the study of Contemporary Christian music genres, where there is debate on the question of criteria that can be employed to define “Christian music”.

Latvian Christian rap represents an array of attitudes towards the world. There are examples of “worship rap” or separational approach to Contemporary Christian music and examples of integrational approach. These two approaches represent different attitudes towards the world,

46 101 252 skatījumi *YouTube* 13 gadu garumā.

although fundamentally all Latvian Christian rappers that are mentioned in the article distance themselves from the world and wish to enlighten it or reach the faithless with their appropriation of popular contemporary music. Latvian Christian rap is a marginal phenomenon because it struggles with acceptance in Christian circles as much as among non-Christians that are to be its main and desired audience. Rap and hip-hop are perceived to be connected to protest, violence, drugs and other things that are foreign to the image of Christianity in Latvia.

KRISTĪNA ĒCE

LEIPCIGAS UN LĪBENCELLAS MISIJAS: HILDEGARDES PROCELAS UN LILIJAS OTĪLIJAS GRĪVIŅAS KALPOŠANA¹

Misija un misijas vēsture ir pētītas mazāk nekā citas teoloģijas jomas. Tā, kas ir pētīta, ir pārsvarā vīriešu rakstīta un no vīriešu skatpunkta. Tas bieži saistīts ar vīriešu domnētu institucionālu baznīcu, kas dziļi sevī nesa idejas par varu, autoritāti un amatu, un sievietēm šādā shēmā vienkārši nebija vietas. Līdz pat 19. gadsimtam sievietes īsti netika uzskatītas par derīgām misijas darbam, taču Leipcigas misijas biedrībai (LMB) veicot misijas darbu Indijā, veidojās sapratne, ka, lai ar evaņģēliju aizsniegtu Indijas sievietes, misijas darbā ir jāiesaistās sievietēm. Pie līdzīgas sapratnes nonāca arī citas misijas biedrības, kas atradās Vācijā un sūtīja misionārus uz dažādām pasaules malām, tai skaitā Ķīnu, Indonēziju un dažādām Āfrikas zemēm. Tā stāsts par sievietēm šajā procesā ir 19. gadsimta misijas vēstures integrāla daļa. Sieviešu lomas parasti gan tika noteiktas, ierobežotas un nepietiekoši atzītas, tomēr sieviešu devums misijas darbā bija ļoti nozīmīgs. Kaut arī no baznīcas struktūrām bieži tika piedzīvota pretestība sievietes misijai, tieši tā bija baznīcas joma, kas bija visatvērtākā sievietēm.

Ar līdzīgiem aizspriedumiem sastapās sievietes no Latvijas. Pirmie misionāri vīrieši no Latvijas teritorijas tika sūtīti jau 17. gadsimtā, un 19. gadsimtā tādi bija vairāki, bet pirmās sievietes devās misijā tikai pašās 19. gadsimta beigās. Līdz 1926. gadam no Kurzemes un

¹ Pētījums veikts projekta “LU doktorantūras kapacitātes stiprināšana jaunā doktorantūras modeļa ietvarā” (Nr. 8.2.2.0/20/1/006) atbalstu.

Vidzemes tika nosūtīti 14 misionāri vīrieši un 7 misionāres sievietes (33% visu no Latvijas teritorijas nosūtīto misionāru). Šajā pētījumā tiks apskatīta un salīdzināta tikai divu sieviešu misijas kalpošana. Hildegard Procela (*Hildegard Prozell*), vācbaltiete no Jaunmārupes, tika sūtīta caur Leipcigas misijas biedrību kalpot Indijā. Lilija Otīlija Grīviņa no Rīgas tika sūtīta kalpot caur Lībencellas misijas biedrību (LbM) kalpot Ķīnā. Līdz ar to tiks salīdzinātas šīs misijas biedrības un analizēts, kā tās sagatavoja, nosūtīja un finansēja savas misionāres un kādas kalpošanas iespējas tās deva, vērtējot divu minēto sieviešu darbu, kā arī kādu rezonansi tas ienesa tālaika latviski un vāciski lasošajā sabiedrībā Rīgā un tās apkārtnē.

Pētījumā galvenokārt izmantoti LMB arhīvā Hallē pieejamās Procēlas vēstules un citi dokumenti. Šis arhīvs ir pietiekoši plašs un sniedz ieskatu viņas kalpošanā un sadzīvē. Par Grīviņu galvenokārt ir pieejami materiāli Roberta Feldmaņa bibliotēkas ārmisijas materiālos (RFBĀM), kā arī LbM arhīvos. Taču abos arhīvos ziņu ir ļoti maz. LbM arhīvs Udo Šmits (*Udo Schmitt*) norādījis, ka Lībencellā Grīviņas lieta ir ļoti maza un satur ļoti maz materiālu. Tajā ir tikai daži dokumenti, kas pārsvarā saistīti ar iekšējo komunikāciju ar misijas direktoru un ir konfidenciāli. Grīviņa arī nav rakstījusi misijas vēstules, vai arī tās ir pilnīgi zudušas. Tāpat ir pētīti Latvijas teritorijā iespiestie drukātie izdevumi – avīzes un žurnāli. Par minētajām misionārēm citu pētījumu nav, bet vācu sieviešu kalpošanu Ķīnā ir pētījis Beāte Eilenhofere-Manna (*Beate Eulenhöfer-Mann*).² Pētījumu par britu un amerikāņu sieviešu kalpošanu misijā ir vairāk, bet tie sniedz citu kontekstu.

Misionāre Hildegard Procela – īsa biogrāfija pirms un pēc kalpošanas Indijā

Hildegard Procela (*Hildegard Prozell*) piedzima 1869. gada 9. augustā netālu no Rīgas – Jaunmārupē (*Schwarzeckhof*) – zemes īpašnieka (*Gutsbesitzers*) ģimenē kā otrais bērns no četriem. 1879. gadā pārcēlās uz Rīgu pie tantes, mācījās augstākajā meiteņu skolā (*Höhere Töchtertschule / Ordnung*), ko absolvēja 1886. gadā ar skolotājas tiesībām. 1887. gadā viņu iesvētīja virsmācītājs Gētgens (*Theophil Gaehtgens*) Rīgas Doma draudzē. Pēc iesvētībām divus gadus pavadīja mājās, pieskatot tēva īrnieku nabadzīgo ģimeņu bērnus, pulcējot viņus uz ikdienas nodarbībām. Kad tēva finansiālā situācija pasliktinājās, vecākiem nācās pārdot īpašumu un māte kļuva par Magdalēnas patversmes Rīgā vadītāju 1895. gadā.³ Līdz ar to Hildegard 1889. gadā devās strādāt par māj skolotāju dažādās vietās Krievijā.⁴

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

3 Marina Loseviča, Vladimirs Kuzņecovs, “Magdalēnas patversme Rīgā. Rīga Magdalene Asylum”, *Latvijas Universitātes Raksti* 800 (2014): 135–157.

4 Hildegard Prozell, “Autobiogrāfija”, *Frankesche Stiftungen zu Halle*. ALMW II/31-1/143, Nr. 301, apr. 1896. Tālāk atsaucēs lietots tikai arhīva lietas numurs, dokumenta numurs un datums, kur pieejams.

Procela norāda, ka gan mācības skolā, gan arī iesvētes mācība palīdzēja nostiprināties kristīgajā ticībā un viņas dzīves vadmotīvs bija censties dzīvot saskaņā ar iegūtajām zināšanām par kristietību. Viņa nepiemin, kā tieši sākās interese par misijas darbu, bet tikai to, ka viņai ir mīlestība pret misijas darbu un viņa cer, ka atradīs savu dzīves aicinājumu misijas kalpošanā. Viņa par to bija lūgusi Dievu visus gadus, kamēr strādāja par skolotāju dažādās vietās. Procela atzīmē, ka “gaidīšanas laiks ir bijis ļoti ilgs, bieži vien pat smags, bet tas ir nesis daudzas svētības manam iekšējam cilvēkam”⁵.

No pieejamajiem materiāliem nav iespējams precīzi noteikt, kas deva iespēju pievienoties misijai tieši 1896. gadā, taču viņas pēdējā darba vieta ir Tvera Krievijā, un no turienes viņa saņem izcilu atsaukumi par savu darbu un savām skolotājas spējām.⁶ Procela pieteicās LMB, un mācītājs Klēmans (*Gustav Bernhard Christian Cleemann*) 1896. gada februārī rakstīja rekomendāciju. Tā ir ļoti pozitīva, Klēmans norādījis, ka Hildegardes kristietība ir tīra, dziļa un sirsnīga, ka “viņa ir dzīvs zars uz Kristus vīnakoka, kas smeļas no Viņa sulu un spēku, ar bagātu un dziļu ticības dzīvi, dedzīgu mīlestību pret Kungu un dedzīgu tieksmi vest pazudušos nabaga aklos pagānus pie Viņa”⁷. Mācītājs tomēr ir uzmanīgs un norāda, ka minētās rakstura īpašības vēl neaplicina, ka Hildegarde tiešām ir piemērota misijas kalpošanai. Jāatzīst, ka šāda rekomendācija pilnībā neatklāj personas patieso raksturu, taču, zinot vispārējo pretestību pret sievietēm kalpošanā, var pieņemt, ka, ja reiz mācītājs devis izcilu rekomendāciju, tad viņš uzskatīja, ka Hildegarde ir derīga misijas darbam. Viņa tika uzņemta LMB 1896. gada maijā un tā paša gada septembrī tika nosūtīta darboties misijā Indijā par skolotāju, kur kalpoja līdz 1909. gadam.

Kalpošana Indijā bija pārāk liela slodze Procelas ķermenim, Braitas slimības⁸ dēļ viņai nācās atstāt Indiju. Viņa kļuva par profesionālu LMB darbinieci Krievijā. Laikā no 1909. līdz 1911. gadam viņa kalpo Sevastopolē un Jaltā vācu evaņģēliskajās draudzēs.⁹ Pirmā pasaules kara sākums vācu misijas biedrībās, tai skaitā LMB, ietekmēja ļoti būtiski. Pārtrūka sakari gan ar misijas apgabaliem, kur kādi misionāri tika deportēti, gan arī ar nevācu valstīm, piemēram, Krieviju. 1917. gada oktobrī LMB direktors Pauls (*Carl Paul*) raksta, ka vairāk nekā trīs gadus nav bijušas ziņas no Procelas.¹⁰ Hildegarde bija

5 Prozell, autobiogrāfija.

6 Marie Haas, “Rekomendācija”, ALMW II/31-1/143, Nr. 303, 23. febr. 1896.

7 Gustav Cleemann, “Rekomendācija”, ALMW II/31-1/143, Nr. 302, 24. febr. 1896.

8 O. Strall, “Ārsta izziņa”, ALMW II/31-1/143, Nr. 126, 18. aug. 1908.

9 ALMW II/31-1/143, Nr. 79–119; Direktorium der Leipziger Mission. “Leipziger Mission. Aus Der Mission”, *Rigasches Kirchenblatt* (2. jan. 1910): 8–10.

10 ALMW II/31-1/143, Nr. 55, 28. okt. 1917.

devusies atvaļinājumā uz mājām un pēc tam vairs nespēja turpināt kalpošanu.¹¹ Visu politisko neskaidrību dēļ Procēla dodas pensijā 1917. gada 1. novembrī.¹²

Pēc kara, kad beidzot bija iespēja, Procēla kopā ar savu māsu ieradās Leipcīgā, un tur LMB atrada viņām dzīves un kalpošanas vietu pie Konstances ezera.¹³ Ar Baltiju tā arī saistība beidzas, taču līdz mūža beigām viņa turpina darboties iekšmisijā Vācijā. Kad spēki gāja mazumā, viņa atbalstīja misijas māju un turpināja aizlūgt par kalpošanu Indijā. Viņa spēja citos izraisīt mīlestību pret misijas darbu.¹⁴ Hildegarde Procēla aiziet Mūžībā 1948. gada 8. martā Špangenbergā (*Spangenberg*) Vācijā 78 gadu vecumā.¹⁵

Misionāre Lilija Otilija Grīviņa – ģisa biogrāfija pirms un pēc kalpošanas Ķīnā

Šis misionāres uzvārds vācu valodā tiek rakstīts vairākos veidos – *Grihwin*, *Griwing*, arī *Griewing*, kas padara meklēšanu dažādos avotos apgrūtināšu. Arī viņas vārds tiek rakstīts gan kā *Lilli Ottilie*, gan arī *Lily Ottilie*, un Latvijas periodikā bieži vien ir lietots tikai vārda pirmais burts.

Lilija Otilija Grīviņa dzimusi Rīgā 1883. gada 25. decembrī. Viņas tēvs Jēkabs (*Jacob*) bija dzelzceļa ierēdnis, māte Karolīne Marija (*Caroline Marie*) bija mājsaimniece. Lilija izglītojusies Tailovas ģimnāzijā, kur mācību valoda bija krievu,¹⁶ toties iesvētīta 1902. gada 2. jūnijā Jēzus baznīcā pie vācu konfirmandiem.¹⁷ Beidzot ģimnāziju, Lilijai ir skolotājas tiesības, taču viņa strādā Rīgā par kantoristi-grāmatvedi kādā nelielā būvniecības iestādē. Vēlāk gan viņa strādā par mājskolotāju ievērojamā būvuzņēmēja Pētera Radziņa ģimenē.¹⁸

Visplašākā informācija par Grīviņas darbošanos pirms misijas, kā arī pamudinājumu misijā ir viņas pašas rakstītā liecība, kas publicēta LbM žurnālā 1913. gadā, pēc ordinācijas misijas darbā, taču pirms došanās turp. Viņai ir bijusi iespēja pārdomāt savus

11 Paul Fleisch, *Hundert Jahre lutherischer Mission* (Leipzig: Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission, 1936), 311.

12 Lai gan Fleišs (*Hundert Jahre*, 313) norāda 1918. gadu, tas ir kļūdaini, jo arhīvā atrodas LMB direktora Paula vēstule Procēlai, kurā norādīta algas izmaksa, un tur viņš raksta, ka Procēla sāk saņemt pensiju no 01.11.1917. ALMW II/31-1/143, Nr. 57, 17. nov. 1917.

13 Ibid., Nr. 42, 29. okt. 1919.

14 Ibid., Nr. 2, 27. apr. 1948.

15 Ibid., Nr. 1, 12. marts 1949.

16 Roberts Feldmanis, "Par Liliju Otiliju Grīviņu", b. g. Mape Nr. 11. Roberta Feldmaņa bibliotēkas ārmisijas materiāli (RFBĀM); Jūlijs Spalis, "Vēstule mācītājam R. Feldmanim", 26. apr. 1945. Mape Nr. 11. RFBĀM.

17 Feldmanis, op. cit.

18 Spalis, op. cit.

iepriekšējos gadus un noslēgt kādu dzīves posmu.¹⁹ Kaut arī viņa ir bijusi saistīta ar luterisko baznīcu un tikusi iesvētīta, pēc viņas pašas liecības, viņa uzskatīja, ka divdesmit vienu gadu viņa ir nokalpojusi sev, un to novērtēja kā smagu darbu. Grīviņa arī norāda, ka viņa uzdevusi filozofiskos jautājumus par dzīves jēgu, taču tajā laikā neatrada atbildes.

Par pagrieziena punktu savā dzīvē viņa uzskatīja aiziešanu uz Evaņģēliskās atturības biedrības (*Evangelischen Nüchternheits Verein*) evaņģelizācijas dievkalpojumu. Pirmais apmeklējums bijis 1905. gada 20. septembrī, un pēc tam viņa apmeklēja katru sapulci. Tur Grīviņa sajuta, ka it kā kāds būtu noņēmis pārklāju no viņas acīm, un sirds atvērās Dieva vārda skanējumam. Tādā veidā viņa guvusi dzīvu ticību Jēzum Kristum, kas pirms tam bija tikai teorētiskas zināšanas.²⁰ Dieva Gars darbojās viņas dzīvē, Bībelē viņa atrada atbildes uz daudziem saviem jautājumiem, tai skaitā par dzīves jēgu.

Kā galvenā misijas ierosme nāca, lasot Lībencellas misijas žurnālu *Chinas Millionen*.²¹ Pēc Grīviņas liecības iespējams izsecināt, ka tas notika 1905. vai 1906. gadā. Viņa ieguva vēlēšanos kļūt par misionāri. “Vēlme kalpot tam Kungam starp pagāniem manī kļūva spēcīgāka.”²² Galīgo apstiprinājumu viņa saņēma pēc tam, kad izlasīja grāmatu par Ķīnas misionāriem martīriem.²³

Došanās uz Lībencellu gan nenotika uzreiz. Grīviņa pati raksta, ka viņas priekšā stāvēja lieli šķēršļi.²⁴ Sīkāku informāciju par grūtībām var atrast viņas vīra vēstulē. Viņš raksta, ka šim Grīviņas lēmumam ļoti pretojušies viņas vecāki, kuriem piekritis arī Rīgas Jēzus ev. lut. draudzes mācītājs. Vecāki to uzskatījuši par lielu kaunu, ja viņu meita kļūšot par misionāri.²⁵ Grīviņas mācības Lībencellā norisinājās piecus gadus (1908–1913), un viņas misijas kalpošana Ķīnā bija vienpadsmit gadus (1913–1924).

1925. gadā Grīviņa ieradās atvaļinājumā Rīgā un drīz pēc tam saderinājās ar Jūliju Spali un izstājās no misijas dienesta. Jūlijs Spalis bija Brāļu draudžu sacītājs un organizēja sapulces Rīgas Jūrmalā, Majoros, Robežu ielā 66a.²⁶ Spriežot pēc avižu publikācijām, kā arī pēc Spaļa rakstītā, pēc atgriešanās no Ķīnas Grīviņa laiku pa laikam

19 Lily Griwing, “Bericht über die Abordnungsfeier. Abendversammlung”, *Chinas Millionen* 9 (nov. 1913): 248–249.

20 Griwing, “Bericht”, op. cit., 248.

21 LbM dibinātājs Kēpers bija iepazinies ar Zilā krusta darbību Vācijā. Šķiet, ka šī sadarbība turpinājās arī Rīgā.

22 Griwing, “Bericht”, op. cit., 248.

23 P. H. Coerper, *Chinas Märtyrer. Blätter der Erinnerung an eine große Zeit. Aus der Christen Verfolgung in China in den Jahren 1900/01*, 2nd ed. (St. Johannis Druckerei. Zweig Liebenzell: Dinglingen. China Inland Mission, 1902).

24 Griwing, “Bericht”, op. cit., 248.

25 Spalis, op. cit.

26 Gundars Ceipe, *Latvijas Brāļu draudzes vēsture 1918–1940* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2010), 220.

vadīja Bībeles un misijas stundas.²⁷ Daudz sludinājumu par misijas un Bībeles stundu vadīšanu Majoros, Brāļu draudzē, ir atrodami 1932. gadā, it īpaši maijā ap Vasarsvētku laiku.²⁸ 1933. gada Vecgada vakarā Grīviņa, nu jau Spales kundze, rīkoja misijas vakaru ar “gaismas bilžu” (attēli, ko rāda ar projekcijas aparātu) rādīšanu Bauskas valsts ģimnāzijas zālē.²⁹ Spalis vēl piemin, ka Lilija Otīlija 30. gadu beigās bija aicināta noturēt misijas sapulces dažādās draudzēs, kā arī katru mēnesi vadīja Bībeles studijas Tukuma ev. lut. draudzē līdz pat 1941. gadam.³⁰ Noslēgumā Spalis norāda, ka viņa sieva nav varējusi atrast algotu darbu luterāņu baznīcā, tāpēc viņa iemācījās mašīnrakstīšanu un piepelnījās ar to vairākos tirdzniecības uzņēmumos, kā arī vācu okupācijas laikā viņa bija tulce kādā vācu iestādē.³¹ Pēdējo dzīves gadu Lilija Otīlija slimoja un pēdējos divus mēnešus pavadīja 1. Rīgas pilsētas slimnīcā, kur aizgāja Mūžībā 1944. gada Vasarsvētku dienā 28. maijā 60 gadu vecumā.

Misionāre Lilija Otīlija Grīviņa – ģisa biogrāfija pirms un pēc kalpošanas Ķīnā

Par Leipcijas misijas biedrību un tās vēsturi nav uzrakstīta atsevišķa grāmata, līdz ar to vislabākais avots ir vācu teologa Paula Fleiša (*Paul Fleisch*) 1936. gadā sarakstītā vācu luterāņu misijas vēsture.³² Sākotnēji šī misijas biedrība *Ev.-Luth. Missionsgesellschaft zu Dresden* tika dibināta Drēzdenē 1836. gadā kā luterāņu misija. Šāda misijas biedrība saņēma plašu atbalstu no dažādām tradicionālām luterāņu zemēm un palīdzības organizācijām Hannoverē, Hamburgā, Bavārijā, Braunšveigā, kā arī Krievijas dienvidos, Baltijā, Dānijā un Zviedrijā,³³ līdz ar to tā kļuva par vienu no plašākajām misijas biedrībām Vācijā. Tās pirmais oficiālais direktors (1844–1859) bija Dr. Karls Grauls (*Karl Friedrich Leberecht Graul*), kurš arī būtībā izveidoja šo misijas biedrību tādu, kāda tā bija vēlāk. Grauls uzskatīja, ka ir nepieciešama izglītība un zinātne, un tādēļ misijas seminārs un biedrība tika pārcelta uz universitātes pilsētu Leipciju. Misijas biedrības vārds tika mainīts uz “Leipcijas Evaņģēliski luteriskā misijas biedrība” jeb “Leipcijas misija”³⁴. Uzsvars tika likts uz

27 “Kirchliche Nachrichten”, *Rigasche Rundschau* (13. febr. 1925): 8.

28 “Dievkalpojumi Rīgā. Svētdien, 8. maijā”, *Jaunākās Ziņas* (7. maijs 1932): 6; “Dievkalpojumi Vasarsvētkos Rīgā. 1. Vasarsvētkos, 15. maijā”, *Jaunākās Ziņas* (14. maijs 1932): 7.

29 “Ziemas svētku svinēšana ar svētdienas skolēniem”, *Bauskas Vēstnesis* (22. dec. 1933): 3; “Gaismas bildes par Ķīnu”, *Bauskas Vēstnesis* (29. dec. 1933): 3.

30 Spalis, op. cit.

31 Ibid.

32 Fleisch, *Hundert Jahre*.

33 Ibid., 3–7.

34 Ibid., 19–21.

luterisko teoloģiju, tai skaitā domājot par misijas darbu, ar vēlmi veidot vienu vispasaules luterisko baznīcu. LMB bija juridiski neatkarīga organizācija, kas sadarbojās ar teritoriālajām (valsts) baznīcām, taču finanses nāca galvenokārt no ziedojumiem.³⁵

LMB pirmais misijas lauks bija Indijas dienvidi. 19. gs. 40. gados LMB pārņēma to, kas bija palicis pāri no senās dāņu-Halles misijas, tādā veidā paplašinot luterāņu liecību Indijā. Veicot misijas darbu Indijā, attīstās sieviešu misijas kalpošana. LMB bija tā, kas veicināja sieviešu iesaistīšanos.³⁶ Zviedru misionāri, kas bija LMB sastāvā, it īpaši uzsvēra sieviešu kalpošanu. Pirmo reizi par to runāja 28. sinodē 1889. gadā, un visi vienprātīgi piekrita, ka tāda ir vajadzīga. Pēc šī lēmuma tika nolīgtas Bībeles sievas turpat Indijā (1891). Tajā pašā laikā pirmā sieviete LMB misionāre bija zviedriete Estere Pētersone (*Esther Peterson*), kas ieradās Indijā 1890. gadā³⁷ un bija Procelas kolēģe, kad viņa tur ieradās. Pirmā vācu misionāre ieradās 1891. gadā.³⁸

Lībencellas misija tika dibināta kā Ķīnas iekšzemes misijas (ĶIM, *China Inland Mission*) vācu nodaļa. ĶIM tika dibināta Anglijā 1865. gadā kā starptautiska un starpkonfesionāla kristīgās misijas organizācija. Tās dibinātājs Hadsons Teilors (*Hudson Taylor*) iepriekš bija viesojies Ķīnā 1854. gadā kā Ķīnas evaņģelizācijas biedrības (*China Evangelization Society*) pārstāvis.³⁹ LMB strādāja ar luterāņu baznīcas atbalstu un organizēja kopēju ziedojumu vākšanu, lai sūtītu misionārus, bet ĶIM uzsāka jaunu pieeju, ko nosauca par “ticības misiju”. ĶIM nebija tieši saistīta ar kādu konkrētu konfesiju vai baznīcu, un tās misionāri nesaņēma noteiktu algu, bet darbiniekiem bija jāuzticās Dievam par savām finansēm. Misijas draugiem bija uzdevums lūgt Dievu par misionāriem, lai Viņš atraisa finanses, un nebija atļauts izteikt finansiālus lūgumus. Šādu modeli pārņēma vairākas misijas organizācijas 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā, arī Lībencellas misija.⁴⁰

Par pašu Lībencellas misiju nav ļoti daudz pētījumu. No vienas puses, vispilnīgākais pārskats par misijas darbību ir iegūstams no organizācijas pašas izdotās grāmatas misijas simtgadei *Mit Gott von Mensch zu Mensch*. No otras puses, jāapzinās, ka šajā avotā aprakstītā informācija ir vienpusēja, parāda tikai pozitīvās iezīmes, misijas veiksmes

35 Fleisch, op. cit., 21.

36 J. Mallika Punniyavathi, “Contribution of Swedish Missionaries for Women’s Development in the Field of Social Recognition in Tamilnadu (India)”, *Research on Humanities and Social Sciences* 5.3 (2015): 65–73.

37 Fleisch, *Hundert Jahre*, 199.

38 Ibid.

39 R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Missionary Societies in China. From the 16th to the 20th Centuries*. (Armonk, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2009), 137.

40 John Wolffe, and Richard V. Pierard, “Europe and North America”, in *Global Evangelicalism: Theology, History and Culture in Regional Perspective*, eds. Donald M. Lewis and Richard V. Pierard (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2014), 85–125.

un norāda tikai uz tām grūtībām, kur ir rasts risinājums. Tomēr pamatfakti ir precīzi, kā to apliecina arī citi avoti.

LbM dibinātājs Heinrihs Kērpers (*Heinrich Coerper*) piedzima mācītāja ģimenē, jaunībā studēja teoloģiju Hallē, Tībingenē, Utrehtā, Berlīnē un Bonnā. Hallē viņš sastapās par piētistu tradīciju un pirmajām domām par misijas darbu. Bonnā viņš studēja pie profesora Kristlība (*Theodor Christlieb*). Kristlība aicināts, Kērpers strādāja par lektoru evaņģēlistu skolā *Johaneum* Hamburgā. Kērpers bija mācītājs Heidelbergā un Esenē, kur viņš iepazinās ar organizāciju “Zilais krusts” un atbalstīja pretalkohola kustību.⁴¹ Šī saistība vēlāk izrādīsies būtiska misionāres Grīviņas dzīvē. Kērpers atsaucās aicinājumam dibināt ĶIM vācu filiāli, un 1899. gada 13. novembrī Hamburgā tika dibināta misijas organizācija kā ĶIM filiāle. Pēc kāda laika izrādījās, ka Hamburgas ēka vairs netika izīrēta, un 1902. gada aprīlī misija pārcēlās uz Lībencellu, kas atrodas Švarcvaldē. Līdz ar to kopš 1902. gada tā kļuva par Lībencellas misiju un kopš 1906. gada misijas oficiālais nosaukums bija *Liebenzeller Mission im Verband der China-Inland-Mission, Gesellschaft mit beschränkter Haftung, Sitz in Liebenzell*.⁴²

Šīs teoloģiskās atšķirības – LMB kā strikti konfesionāla luterāņu misija un LbMB kā “ticības” misija – veicināja dažādas izpratnes par sieviešu misionāru sagatavošanu, izsūtīšanu un kalpošanu misijas laukā. Tālāk tiek pētītas atšķirīgās pieredzes, ko piedzīvoja abas misionāres.

Misionāru sagatavošana un izsūtīšana kalpošanai

Abas misijas biedrības neprecētām sievietēm prasīja vecāku atļauju un mācītāja rekomendāciju. Ļoti interesants vēsturisks fakts ir, ka abām misionārēm bija viens un tas pats mācītājs, kurš sniedza rekomendāciju. Par Procelas vecāku atļauju nekas nav zināms, taču ir skaidra liecība, ka mācītājs Klēmans (tajā laikā Piņķu draudzē) sniedza izcilu rekomendāciju. Kaut arī Procela bija pirmā sieviete misionāre no Vidzemes, acīmredzami Klēmanam nebija pretenziju pret viņas kalpošanu, jo tas notika caur LMB, kas bija nozīmīga luteriska misijas biedrība Vācijā.

Vēlāk Klēmans ir mācītājs Rīgas Jēzus draudzē (1906–1919),⁴³ un sākotnēji viņš pretojās Grīviņas vēlmei doties mācīties uz Lībencellu, kaut arī bija atbalstījis Procelu pirms vairākiem gadiem. Šaubu iemesls varēja būt, ka LbM darbojās pēc citiem teoloģiskiem

41 Karl Kalmbach, *Mit Gott von Mensch zu Mensch. Aus der Geschichte der Liebenzeller Mission* (Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission, 1999), 30–46.

42 Kalmbach, *Mit Gott*, 49, 51, 59; Tiedemann, *Reference Guide*, 175.

43 Klēmans ir mācītājs Piņķos 1886–1905, “Lokales. Aus der Umgebung Rigas. Pinkenhof, Kirche und Pastorat”, *Rigasche Zeitung* (20. janv. 1914): 7. 1907. gadā Klēmans saka ievadspreiķi jau Jēzus draudzē. “In der Jesuskirche”, *Rigasche Rundschau* (5. janv. 1907): 9.

principiem. Tomēr vēlāk, kad viņš Vācijā ievāca ziņas par šo misijas biedrību, ka tās vadītājs ir ordinēts mācītājs Kērpers un tā sadarbojas ar Dienvidvācijas luterāņu draudzēm, Klēmans mainīja savas domas.⁴⁴ Mācītāja svētība tika saņemta, beigās arī vecāki piekrita un Lilija varēja doties mācīties uz Lībencellu.

Procela kļūst par LMB misionāri 1896. gada maijā. Leipcigā viņu uzņem misijas direktors fon Švarcs un viņa kundze, ar kuriem izveidojas ļoti ciešas un sirsnīgas attiecības, par ko var lasīt gan pirmajās vēstulēs, tikko dodoties misijas laukā,⁴⁵ gan arī vēlāk. Mēneši Leipcigā tiek pavadīti, mācoties tamilu valodu, līdz 1896. gada 13. septembrī viņa saņem savu nosūtījuma rakstu (*Vocation*). Nosūtījumā ir norādīts, ka Procela tiek aicināta būt skolotāju tamilu misijas dienestā Austrumindijā. No viņas tiek sagaidīts, ka aptuveni divu gadu laikā viņa spēs apgūt valodu, lai varētu pilnīgi kalpot savā aicinājumā.⁴⁶ Līdz ar to no Procelas pieredzes iespējams secināt, ka LMB par galveno uzdevumu uzskatīja vietējās valodas mācīšanos, taču, tā kā viņai bija skolotājas tiesības, cita apmācība īsti netika veikta. Procela dodas misijā tikai pēc četrus mēnešu apmācības.

LbMB bija pilnīgi cita pieeja. Lai misionāri varētu veiksmīgi kalpot misijas laukos, ļoti būtiska bija izglītība. Dr. Aizingers (*Thomas Eisinger*) ir veicis pētījumu par LbM semināru. Arī viņš norāda, ka pirmā māsa (“māsas” un “brāļi” bija misijā lietotie termini) seminārā iestājās jau 1900. gada janvārī un sākumā bija neregulāras nodarbības Bībeles priekšmetos un angļu valodas apguvē. Oficiāli nodarbības LbM seminārā sākās 1900. gada 2. oktobrī trim māsām un pieciem brāļiem. Aizingers norāda, ka liela uzmanība tika veltīta gan mācību nodarbībām, gan arī kopienas veidošanai un praktiskajiem darbiem. Apmācība LbM parasti bija divus un ne ilgāk kā trīs gadus.⁴⁷ Kā atzīmē Klauss Fīdleris (*Klaus Fiedler*) savā pētījumā par ticības misijām, Kērpers, atsaucoties uz ĶIM tradīciju, uzskatīja, ka misijas darbam der gan vīrieši, gan sievietes, gan ordinēti mācītāji, gan arī laji. Līdz ar to Lībencellā brāļi un māsas tika apmācīti kopā, vienā programmā. Tā kā tas bija netradicionāli, šāda izglītības forma dažkārt radīja zināmu pretestību.⁴⁸ Tāpēc iespējams secināt, ka, kaut arī nav pieejama agrīnā misionāru izglītības programma, apmācība norisinājās 2–3 gadus vīriešiem un sievietēm kopā. Brāļiem un māsām bija

44 Spalis, op. cit.

45 ALMW II/31-1/143, Nr. 296–297, 26. sept. 1896.

46 Kollegium der Evangelisch-Lutherischen Mission, “Vocation der Lehrerin Fräulein Hildegard Prozell”, ALMW II/31-1/143, Nr. 290–295, 13. sept. 1896.

47 Thomas Eisinger, *Theologische Ausbildung und Persönlichkeitsentwicklung: Eine exemplarische Konzeptentwicklung am Beispiel des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission* (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2009), 86–87.

48 Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen – Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen* (Giessen: Brunnen-Verlag GmbH, 1992), 310–311.

arī praktiskie darba pienākumi, un brāļiem pašiem bija jārūpējās par savu telpu tīrību.⁴⁹ Tas palīdzēja labi sagatavoties praktiskās dzīves izaicinājumiem Ķīnā, un jau 1899. gada 31. decembrī misijā tika nosūtīts teoloģijas kandidāts Heinrihs Vits (*Heinrich Witt*), kurš ieradās Ķīnā 1900. gada martā.⁵⁰

Gan LbM arhīvs, gan arī pati Grīviņa savā liecībā norāda, ka viņa sākusī mācības Lībencellā 1908. gada novembrī.⁵¹ Tātad no aicinājuma saņemšanas bija pagājuši kādi divi–trīs gadi. Viņas mācību laiks beidzās 1912. gada janvārī,⁵² tas saskan ar iepriekš minēto 3 gadu apmācības periodu. Tā kā viņai jau bija skolotājas izglītība, var pieņemt, ka viņa vairāk mācījās Bībeles priekšmetus, kā arī valodas un izpratni par Ķīnas kultūru, kā to vēsta citi avoti.⁵³ Grīviņa pati novērtē šo laiku kā svētītu – viņa tajā laikā ir gan iepazinusi savu sirdi, gan arī veidojusi ciešākas attiecības ar viņas Kungu un Skolotāju.⁵⁴ Protams, ir jāsaprot, ka tas ir rakstīts, atzīmējot viņas amatā ievēšanu, līdz ar to šādā tekstā neparādītos ziņas par piedzīvotajām grūtībām. Taču, tā kā Grīviņa pēc apmācības turpināja praktiskās apmācības gadu un vēlāk devās kalpot kā misionāre, var pieņemt, ka kopumā viņas pieredze LbM namā bija pozitīva.

Pēc teorētiskās apmācības pabeigšanas Grīviņa kalpoja izmēģinājuma laiku vispirms Mīlheimā (*Müllheim*), Bādenē no 1912. gada februāra līdz septembrim un Nīderlausicā (*Niedrlausitz*) no 1913. gada janvāra līdz jūnijam,⁵⁵ kā arī kalpojusi Krievijā.⁵⁶ Tad Grīviņa atgriezās Lībencellā, turpināja kalpošanu Nīderlausicā un drīz bija gatava doties uz Ķīnu. 1913. gada 7. septembrī apmācība tika pabeigta un Grīviņa tika iesvētīta misionāres kalpošanai.⁵⁷

No pētītā iespējams secināt, ka abas misijas biedrības lietoja atšķirīgas stratēģijas. Procelas apmācību laiks bija tikai četri mēneši, bet Grīviņai gandrīz pieci gadi, kaut arī abām bija skolotājas tiesības. LMB ievēroja striktas luteriskās konfesijas robežas un to sagaidīja no saviem misionāriem. LbM bija ticības misija, kaut arī sadarbojās ar luterāņu baznīcām Vācijā, un izmantoja radikālas misionāru sagatavošanas metodes.

49 Kalmbach, *Mit Gott*, 52.

50 Kalmbach, *Mit Gott*, 193; Tiedemann, *Reference Guide*, 175.

51 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta un Griwing, "Bericht", 248.

52 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta.

53 Eisinger, *Theologische Ausbildung*, 86–87.

54 Griwing, "Bericht", 248–249.

55 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta.

56 Griwing, "Bericht", 248–249; Spalis, op. cit.

57 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta.

Procela ieradās Indijā 1896. gada 16. oktobrī ostas pilsētā Trankebarā (*Tranquebar*, tagad *Tharangambadi*), kur viņu sagaidīja baznīcas padomes (*Kirchenrat*) vadītāji un deva norādījumus doties uz Maduru (*Madura*, tagad *Madurai*), mācīties tamilu valodu, iepazīt jau esošās skolas, lai vēlāk varētu pārņemt misijas internātskolu (*Kostschule*) tur.

Pirmajā darba gadā viņa Madurā tiek laipni uzņemta zviedru misionāru Blumstrandu (*Blomstrand*) ģimenē, kuri bieži sniedz draudzīgus padomus gan sadzīvē, gan arī kalpošanā. Viņas dienas pārsvarā paiet, mācoties tamilu valodu vismaz četras stundas dienā ar valodas skolotāju jeb *munši*. Procelai nākas atzīt, ka valoda ir grūta. Pārējā laikā viņa strādā internātskolā. Viņa cenšas praktizēt apgūtos jaunos vārdoņus, pavadot laiku kopā ar bērniem.⁵⁸ Tomēr pamazām viņai izdodas apgūt valodu tik labi, lai spētu vadīt reliģijas stundas ar Bībeles stāstiem.⁵⁹ Tāpat viņai ir iespēja iepazīties ar citām misionārēm, kas kalpo līdzīgos amatos, tikai citās skolās.⁶⁰ Kaut arī Procela savā vēstulē nenorāda milzu konfliktus ar citiem misionāriem, tomēr viņa atzīst, ka nav īsta dienvienu vāciete, proti, ir no Baltijas, nevis no vācu zemēm, kādi lielākoties ir pārējie.⁶¹ Arī gadu vēlāk, 1898. gada janvārī, viņa raksta: “Es tik ļoti mīlu visus zviedrus, viņi ir tik daudz sirsnīgāki un izturas siltāk nekā vācieši pret mani.”⁶²

Pēc valodas eksāmena nokārtošanas 1898. gada 19. septembrī Procelai paveras plašs darba lauks Madurā. Jau līdz tam 1897. gada 1. novembrī Blumstranda kundze uztic Procelai daudz vairāk pienākumu internātskolā.⁶³ Tas nozīmē sekot līdzī bērnu eksāmeņiem, gatavot Ziemsvētku dāvanas viņiem, saziņu ar vecākiem, kā arī veikt citas administratīvās lietas. Tajā laikā viņas aprūpē ir 43 bērni, kā arī trīs skolotāji un cits skolas personāls. Viņa veic reformas skolā, atlaiž pavāru un vienu skolotāju. Tas rada zināmas problēmas, jo arī pārējie darbinieki nav apmierināti ar jauno kārtību.⁶⁴ Būt misionārei Indijā tajā laikā nozīmēja būt ne tikai skolotājai, kas bija Procelas galvenais uzdevums, bet arī būt par vietējo medmāsu un ārstēt bērnu vienkāršākās saslimšanas.⁶⁵ Līdz ar to bija nepieciešama gan formālā izglītība, ko pieprasīja britu pārvalde, gan arī neformālas

58 ALMW II/31-1/143, Nr. 286–287, 30. nov. 1896.

59 “Von unserer Landmännin, Fr. Hildegard Prozell, Missionslehrerin zu Madura”, *Rigisches Kirchenblatt* (18. dec. 1898): 419.

60 ALMW II/31-1/143, Nr. 286–287, 30. nov. 1896.

61 Ibid.

62 Ibid., Nr. 257–258, 10. janv. 1898.

63 Ibid., Nr. 255–256, 27. nov. 1897.

64 Ibid., Nr. 251–254, dec. 1897.

65 Ibid., Nr. 240–246, 13. mar. 1898.

zināšanas dažādās dzīves jomās, lai varētu palīdzēt visplašākajā veidā. 1898. gada septembrī Hildegarde sāk darbu arī ar indiešu Bībeles sievietēm un uzsāk zenanu kalpošanu (zenana ir indiešu mājas daļa, kurā uzturas sievietes), apciemojot nekristīgās sievietes trīs reizes nedēļā, trīs stundas katru reizi.⁶⁶ Šī kalpošana kļūst ļoti būtiska Procelas darbā.

1901. gadā LMB veic pārmaiņas savos kalpošanas apgabalos. Sīkāk par to tiek paskaidrots arī misijas atbalstītājiem Rīgā. “Madura ir viena no tām stacijām, kuras tagad ir sagrupētas kā “Zviedrijas diecēze”. Tāpēc Estere Pētersones (*Ester Peterson*) jaunkundze kā zviedriete pēc Jaunā gada tika pārcelta no Koimbaturas uz Maduru un apmainīja darbības sfēras ar Prozelas jaunkundzi.”⁶⁷ Iesāktais darbs un izveidotās attiecības ar indiešu sievietēm Madurā ir jāatstāj, lai uzsāktu jaunu kalpošanu Koimbatūrā. Taču darbības lauks nemainās – arī Koimbatūrā viņa vada skolu bērniem un apmāca nekristīgās sievietes. Fleišs norāda, ka tieši Procela uzsāka sieviešu darbu Koimbatūrā.⁶⁸ Koimbatūrā zenanu apmācībā mācījās 43 nekristīgās sievietes, un vienai Bībeles sievietei, kas jau bija 60 gadus veca, nebija iespējams viņas visas apmācīt. Līdz ar to Procela lūdz LMB kolēģijai atrast finansējumu, kas ļautu ātrāk apmācīt vēl vismaz vienu Bībeles sievieti, kura palīdzētu apmācības darbā. Viņa piedāvā veikt izglītības eksperimentu – apmācīt kādas sievietes, kuras vēlas un kurām ir potenciāls, piešķirt viņām nedaudz augstāku statusu draudzē un pēc divu gadu apmācības nokārtot eksāmenu baznīcas padomē.⁶⁹ LMB apstiprināja šo ideju, un jau 1902. gadā bija paredzēti īpaši kursi Bībeles sievietēm, kurus bija paredzēts vadīt tieši Procelai, taču viņas slimības dēļ tas neīstenojās.⁷⁰

Procelas 1903. gada ziņojumi nenorāda uz lielām veselības problēmām, taču viņa laiku pa laikam piemin karsto Maduras un Koimbaturas klimatu, kas nav ļoti veselīgs eiropiešiem. Iecienītākās atvaļinājumu vietas bija kalnos, parasti vai nu Jerkaudā (*Yercaud*), vai Kodaikanālā (*Kodaikanal*), kas bija nedaudz vēsākas. Procela rakstīja: “Karstums ir nopietns šķērslis skaidrai, asai domāšanai; un man divreiz vairāk, jo man ir jāpārvar tā ietekme ne tikai uz mani, bet arī uz manu Munschi [valodas skolotāju], un tas tiešām ir nogurdinošs darbs.”⁷¹ Tomēr 1903. gada maijā Procela ir spiesta lūgt atvaļinājumu Eiropā, jo viņai attīstījusies vēnu slimība, ko apliecina ārsts.⁷² Arī jūnija vēstulē viņa raksta, ka viņai nepieciešama atjaunošanās.⁷³ Lūgums pēc atvaļinājuma

66 ALMW II/31-1/143, Nr. 220–223, 1898.

67 “Aus dem 6. Bericht für die Frauen-Hilfs-Vereine der Ev.-Luth. Mission zu Leipzig”, *Rigisches Kirchenblatt* (30. nov. 1901): 411–12.

68 Fleisch, *Hundert Jahre*, 201.

69 ALMW II/31-1/143, Nr. 207–208, 24. janv. 1901.

70 Fleisch, *Hundert Jahre*, 202.

71 “Von unserer Landmännin”, 419.

72 ALMW II/31-1/143, Nr. 202–203, 27. maijs 1903.

73 *Ibid.*, Nr. 197–201, 28. jūn. 1903.

tiek apstiprināts, un 1903. gada otrajā pusē Procēla caur Kairu dodas mājup uz Eiropu un nākamo vēstuli uz LMB viņa sūta jau no Zasmusižas (*Sassenhof*) Zaslauka apkārtnē 28. decembrī.⁷⁴ Ar to noslēdzas viņas pirmais kalpošanas laiks Indijā.

Otrais kalpošanas laiks 1905.–1908. Majaverama

Esot uz kuģa ceļā uz Indiju, 1905. gada 26. septembrī Procēla cerību pilna raksta, ka ar veselību viss ir labi un fiziskie spēki ir pietiekami.⁷⁵ Pēc pirmā samērā veiksmīgā kalpošanas posma Koimbaturā Procēla tika nosūtīta uz Majaveramu (*Mayavaram*, tagad Majiladuthuraja (*Mayiladuthurai*)). Šajā pilsētā sieviešu darbs sākās tikai ar 1905. gadu, kad to uzsāka Procēla. Pilsētā bija senas hinduisma tradīcijas un fanātiski tā piekritēji, tomēr Procēla spēja izveidot trīs meiteņu skolas ar 180 skolēniem un noorganizēt zenanu nodarbības 12 ģimenēs.⁷⁶ Pirmās divas skolas izdevās nodibināt jau 1905. gada beigās, bet skolu pašā Majaveramā izdevās atvērt 1906. gada janvāra vidū.⁷⁷

Liels izaicinājums Procēlai bija panākt, ka visas trīs skolas tiek oficiāli reģistrētas un ir britu valdības atzītas. 1907. gada februārī Tiruvilanduras un Kornatas skola ieguva valdības reģistrāciju, bet Majaveramas skola reģistrāciju nesaņēma. Tomēr Procēla nepadevās un spēja uzrādīt pārbaudes inspekcijai, ka Majaveramas skolā ir vislielākais skolēnu skaits un vislabākie akadēmiskie sasniegumi, un devās uz Madrasu pie varasiestāžu inspektoriem, līdz saņēma reģistrāciju.⁷⁸

1908. gadā Procēla norāda, ka visas trīs skolas ir spējušas veikt izcilu izglītības darbu un tādā veidā atradušas ceļu uz vecāku sirdīm.⁷⁹ Neuzticība, kas sākotnēji bija Majaveramā, tika pārvarēta.⁸⁰ No šī pārskata ir iespējams secināt, ka trīs kalpošanas gadu laikā Procēlai izdevās izpildīt LMB doto uzdevumu, izveidot skolas un tādā veidā sludināt kristīgo vēsti indiešu meitenēm.

Līdzīgi var vērtēt arī darbu zenanās. Sākumā darbs ir ļoti smagnējs, Procēlai iet palīgā tikai viena Bībeles sieva, un pirmajos mēnešos izdevās apciemot tikai trīs braminu ģimenes un vēl trīs citu kastu sievietes. Grūtības zenanu darbam rada arī ģeogrāfiskie apstākļi – ierobežots ceļu daudzums un ūdens šķēršļi.⁸¹

74 ALMW II/31-1/143, Nr. 189–192, 28. dec. 1903.

75 Ibid., Nr. 159–160, 26. sept. 1905.

76 Fleisch, *Hundert Jahre*, 201.

77 ALMW II/31-1/143, Nr. 154–157, 9. janv. 1906.

78 Ibid., Nr. 137–140, 4. febr. 1907.

79 Ibid., Nr. 127–130, 27. apr. 1908.

80 Ibid., Nr. 120–121, 20. dec. 1908.

81 Ibid., Nr. 154–157, 9. janv. 1906.

Kā jau tika minēts iepriekš, lai veicinātu zenanu darbu un apmācītu jaunas Bībeles sievas, Procela centās sagatavot Bībeles sieviešu kursu. Sākotnēji tomēr šaubas rada nevis viņas veselība vai arī piemērotu kandidāšu trūkums, bet gan mācību materiālu trūkums.⁸² Apmācības trūkuma dēļ 1908. gadā Procelai nākas atzīt, ka zenanu darbs nav bijis tik sekmīgs kā skolu darbs. Tajā pašā laikā viņa redz, ka arī šeit sākuma grūtības ir pārvarētas un zenanu darbs ir daudzsološs un augošs un jau līdzinās tam, kāds tas bija Madurā pirms astoņiem gadiem.⁸³

Otrajā Procelas kalpošanas posmā būtisks šķērslis un problēma ir veselība. Rīgas ārsti jau bija teikuši, ka otrajā reizē viņa tomēr nevarēs izturēt Indijā tik ilgi kā pirmajā reizē.⁸⁴ Pirmās veselības problēmas, kas izpaudās kā “neapprakstāms enerģijas trūkums un nogurums”, parādās jau pusgadu pēc ierašanās Majaveramā. Vēl mēnesi vēlāk Procela ir spiesta rakstīt, ka viņai vairāk ir jāatpūšas un jānodod daļa sava darba citai misionārei.⁸⁵ 1908. gada pavasarī Procela sāk apzināties, ka laikam spēku pietrūks un būs jādodas atpakaļ uz Eiropu.⁸⁶ Tomēr decembrī viņai jau ir zināms, ka tie ir pēdējie Ziemsvētki Indijā.⁸⁷

Šis otrais kalpošanas posms atklāj, ka Procela spēja parādīt iniciatīvu un bija gatava uzsākt kalpošanu jaunā vietā. Trīs skolu izveidošana liecina par labām administratīvajām prasmēm un spēju darboties arī Indijas kultūrā un britu birokrātijas sistēmā. Zenanu darba izveidošana Majaveramā arī uzskatāma kā veiksmīga, par spīti sākotnējai vietējo iedzīvotāju pretestībai. Šis laika posms sakrīt ar nemieru un pārmaiņu laiku Latvijas teritorijā, kurš ietekmē gan Procelas emocionālo stāvokli, gan arī finansiālo atbalstu no Rīgas. Veselības stāvokļa dēļ pēc trīsarpus gadiem nākas atstāt Indiju un turpināt kalpošanu LMB sastāvā kā misijas lektorei Krievijas dienvidos.

Misijas darbs Ķīnā

Lai nokļūtu Ķīnā, Grīviņa devās caur Šveici, kur noturēja cilvēku labi apmeklētas sapulces,⁸⁸ uz Dženovu, kur 1913. gada 2. oktobrī iekāpa kuģī.⁸⁹ Sākumā vienu gadu no 1914. gada maija līdz 1915. gada maijam Grīviņa atradās Henčovā, Hunaņas provincē, kur atradās LbM stacija.⁹⁰ Par šo laiku nav

82 ALMW II/31-1/143, Nr. 147–148, 1. maijs 1906.

83 Ibid., Nr. 127–130, 27. apr. 1908.

84 Ibid., Nr. 147–148, 1. maijs 1906.

85 Ibid., Nr. 145–146, 17. jūn. 1906.

86 Ibid., Nr. 127–130, 27. apr. 1908.

87 Ibid., Nr. 123–125, 3. nov. 1908.

88 Spalis, op. cit.

89 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta.

90 Ibid.

nekas daudz zināms – tikai tas, ka viņa mācījās ķīniešu valodu un kārtoja eksāmenus, lai pēc tam varētu strādāt par skolotāju.⁹¹ Eilenhofere-Manna norāda, ka misionārēm, lai varētu pietiekami sazināties ar vietējiem cilvēkiem, bija jāapgūst ķīniešu valoda, kā arī atkarībā no apgabala – vietējie dialekti. Misionāres, kas tika norīkotas neredzīgo skolā, apguva arī ķīniešu Braila rakstu. Sievietēm bija jānokārto seši eksāmeni, kas parasti notika divu gadu laikā. Valodas zināšanas tika uzskatītas par neapstrīdamu prasību vācu misijas biedrībās, arī LbM.⁹² Grīviņa savu sesto valodas eksāmenu nokārtoja 1917. gada martā,⁹³ gandrīz trīs gadus pēc ierašanās Ķīnā. Tā kā Grīviņa strādāja neredzīgo skolā, var samērā droši apgalvot, ka viņa veiksmīgi apguva gan ķīniešu valodu, gan arī ķīniešu Braila rakstu.

Sākot no 1915. gada līdz pat 1925. gadam, Grīviņa strādāja Čangšā.⁹⁴ Spriežot pēc Grīviņas rakstītajām vēstulēm, nākamos septiņus gadus viņa strādāja LbM uzturētajā skolā neredzīgajām meitenēm. Grīviņa raksta 1915. gada 7. jūlijā, ka viņa strādā neredzīgo skolā.⁹⁵

Nākamā ziņa ir pēc diviem gadiem, kad Grīviņa nedaudz plašāk apraksta savu kalpošanu. Viņa piemin, ka neredzīgo skolā tajā laikā ir 31 bērns un ka būtu vēl ļoti daudz neredzīgu bērnu, kuri gribētu būt skolā, bet diemžēl tas nav iespējams. Tālāk viņa raksta par evaņģelizācijas pasākumiem Čangšā 1917. gada februārī. Evaņģelizācija notikusi pa pāriem, katram misionāru pārim dodoties uz viņiem noteikto apgabalu un apciemojot katru māju, un stāstot par Jēzu. Kopumā attieksme esot bijusi pozitīva ar dažiem izņēmumiem. Šādā veidā misionāriem izdevās ar evaņģēliju aizsniegt ģimenes, kas līdz tam nebija sasniegtas. Tāpat misionāres rīkoja sieviešu pēcpusdienas, kas bija kupli apmeklētas. Vēstules nobeigumā viņa izsaka prieku, ka nolikusi pēdējo ķīniešu valodas eksāmenu, tāpēc būtu vairāk laika darbam skolā un ar sievietēm.⁹⁶

Spriežot pēc publikācijām, 1922. gada rudenī Grīviņa bija pārgājusi strādāt Hunaņas Bībeles institūtā, ko vadīja Dr. Franks Kellers (*Frank A. Keller*), kurš bija ĶIM misionārs ārsts. Tā kā viņš bija pieredzējis ksenofobiju un Rietumu misionāru izdzīšanu un nogalināšanu, Kelleram bija ļoti svarīgi apmācīt vietējos ķīniešu evaņģēlistus. Pirmie ķīniešu misionāri tika nosūtīti evaņģelizācijā 1909. gada jūlijā. Šī stratēģija bija veiksmīga, un nākamos gadus uz dažādiem Hunaņas reģioniem tika nosūtītas misionāru grupas. Lai

91 Spalis, op. cit.

92 Beate Eulenhoefer-Mann, "Missionary Work of Single German Women in China from 1886–1914: A Comparison between Missiological Theory and Praxis on the Mission Field" (PhD dissertation, Fuller Theological Seminary, 2003), 218.

93 Lily Griwing, "Nachrichten aus dem Missionsfelde. Netzauswerfen in Changscha", *Chinas Millionen* 10 (okt. 1917): 125–126.

94 LbM arhīvs, L. O. Griwing personas lieta.

95 Lily Griwing, "Eine stille Tauffeier", *Chinas Millionen* 11 (nov. 1915): 215.

96 Griwing, "Nachrichten", 125–126.

labāk apmācītu šos misionārus, 1916. gadā tika atklāta Hunaņas Bībeles skola, vēlāk institūts sadarbībā ar Losandželosas Bībeles institūtu (BIOLA). Kellera sieva Elizabete (*E. Elizabeth Keller*) pārraudzīja sieviešu misionāru apmācību.⁹⁷ Dr. Kelleram bija nepieciešami palīgi, it īpaši sieviešu apmācībā.

1922. gadā Hunaņas Bībeles institūtā mācījās 117 studenti, gan vīrieši, gan sievietes.⁹⁸ Grīviņa savā vēstulē 1923. gada 27. februārī raksta, ka katru dienu pasniedz trīs stundas Bībeles mācību un arī mūziku. 1923. gada februārī ķīniešu Jaunā gada laikā studentiem bija mēnesi garš brīvlaiks, kas tika izmantots evaņģelizācijas pasākumiem.⁹⁹ Kellere norāda, ka misionāri bijuši ļoti priecīgi par savu kalpošanu un redzējuši, ka cilvēki viņus labprāt uzņem savās mājās un uzklausa viņu stāstīto.

Grīviņa pati arī dod liecību par šo ziemas evaņģelizācijas laiku – kas tad ir bijis tas, kas darbojies labi. Viņa personīgi bija apmeklējusi divas no trim misijas stacijām, kur kalpoja sievietes, – Tongšanu (*Tongshan*) un Pēkiašanu (*Pehchiashan*).¹⁰⁰ Tā kā šī bija pirmā reize, kad kalpošanā tika sūtītas misionāres un tā bija veiksmīga, šāds evaņģelizācijas darbs turpinājās arī institūta 1923. gada vasaras brīvlaikā.¹⁰¹

Gan Grīviņa, gan arī Kellere secina, ka sieviešu misijas darbs ir tikpat veiksmīgs kā vīriešu un dažkārt pat vēl labāks. Paskaidrojums pavisam vienkāršs – kamēr sievietes runā ar sievietēm, ķīniešu kultūras tradīcija atļauj vīriešiem arī nākt un klausīties. Taču, ja māju apmeklē vīrietis, sievietēm ir jāatstāj istaba.¹⁰²

No pieejamā materiāla var secināt, ka Grīviņai bija iespējas sekmīgi kalpot Ķīnā no 1914. gada sākuma līdz pat 1924. gada beigām. Tie bija vienpadsmit ražīga darba gadi neredzīgo skolā meitenēm un Hunaņas Bībeles institūtā, apmācot ķīniešu sievietes misionāres.

Kopumā iespējams secināt, ka abas misionāres spēja veiksmīgi kalpot savos misijas laukos, strādājot par skolotāju. Abas parādīja iniciatīvu un bija radošas savā kalpošanā. Misionāre gan Indijā, gan Ķīnā bija gan skolotāja, gan administratore un saimniecības pārzine, gan arī medicīniskās palīdzības sniedzēja bērniem – par to gan vairāk raksta Procēla, bet var pieņemt, ka arī Grīviņa šādi kalpoja. No vienas puses varētu teikt, ka nebija lielas atšķirības, vai misionāre ir apmācīta četrus mēnešus vai piecus gadus, abas bija veiksmīgas. Taču jāievēro, ka Ķīnā bija krietni sarežģītāka un nestabilāka politiskā situācija un misionāru dzīvība tur bija apdraudēta daudz vairāk. Līdz ar to var pieņemt, ka Grīviņas ilgā apmācība deva iespēju vairāk paļauties uz Dievu arī grūtajās situācijās.

97 Kevin Xiyi Yao, "The Legacy of Frank Arthur Keller", *International Bulletin of Missionary Research* 39.1 (Jan. 2015): 34–38.

98 Yao, "The Legacy", 36.

99 Lily Griwing, "Evangelisationen", *Chinas Millionen* 9 (sept. 1923): 129–30.

100 Griwing, "Evangelisationen", 129.

101 Ibid.

102 Keller, "Summer Vacation Evangelism", 23.

Publicitāte un atskaņas dzimtenē

Procela savā kalpošanā spēja saņemt atbalstu no dzimtenes. Procela bija vācbaltiete, viņas ģimene sākumā bija pārtikusi. Viņas mācītājs Klēmans un arī Rīgas iecirkņa prāvests Gētgens, kurš bija ieinteresēts ārmisijā, atbalstīja Procelu un viņas kalpošanu. Viņas kalpošanā ļoti aktīvi iesaistījās arī māte – palīdzot gan koordinēt ziedojumu nosūtīšanu, gan arī iegūt dokumentus nozaudētā izglītības dokumenta vietā.

Šī mijiedarbība ar dzimteni veicina arī misijas darba izpratnes veidošanos Rīgā. Lai atbalstītu Procelas kalpošanu, tika izveidota sieviešu misijas atbalsta biedrība, tika organizēti misijas vakari un konferences. Abos kalpošanas posmos *Rigasches Kirchenblatt* regulāri publicē gan Procelas vēstules, gan arī pārskatus, ko apkopojis prāvests Gētgens no privātajām vēstulēm.¹⁰³ Kaut arī pirms Procelas bija devušies citi misionāri, šķiet, ka tieši Procelas kalpošana saņem lielu ievēribu drukātajā presē, līdz ar to lielai sabiedrības daļai, kas lasīja vāciski, bija iespēja uzzināt par misijas kalpošanu Indijā, un it īpaši tieši sieviešu kalpošanu, kas bija novitāte tajā laikā. Procelai kā pirmajai sievietei no Latvijas teritorijas bija liela ietekme un atpazīstamība viņas kalpošanas laikā. Latviešu valodā publikāciju par Procelas darbu nav tik daudz, cik vācu valodā, tomēr arī tādas ir atrodamas 1898.,¹⁰⁴ 1899.¹⁰⁵ un 1903. gadā.¹⁰⁶

Grīviņas stāsts ir citāds. Var teikt, ka Grīviņa nebija ievērojama vai sabiedrībā plaši pazīstama persona, kuras došanās misijas darbā izraisītu plašu rezonansi. Cik noprotams no pieejamajiem avotiem, Grīviņas došanās misijā bija drīzāk privāts pasākums, ko beigās atbalstīja vecāki un Jēzus draudzes mācītājs. Kā viens no iemesliem būtu darbošanās mazāk tradicionālā misijas biedrībā.

Kā vēl vienu publicitātes trūkuma iemeslu noteikti var minēt vēsturisko situāciju. Procelas kalpošana norisinājās pirms Pirmā pasaules kara. Krievijas impērija piedzīvoja satricinājumus 1905. gada revolūcijā, taču sabiedrībai bija laiks un iespēja lasīt vēstules no misijas lauka, kā arī finansiāli atbalstīt šo kalpošanu. Grīviņas kalpošana norisinājās laikā, kad viņas dzimtā zeme pārdzīvoja milzīgas pārmaiņas. Kad viņa devās prom uz Vāciju apmācībā 1908. gadā un misijā uz Ķīnu 1913. gadā, viņa bija Krievijas impērijas pilsone no Rīgas. Kad viņa atgriezās Rīgā 1925. gada sākumā, viņa ieradās neatkarīgajā

103 Piemēram, 1897. gadā četrus turpinājumos (Nr. 47–49 un 52) ir publicēts viņas ceļojuma apraksts un pirmie kalpošanas brīži. 1898. gadā ir četras publikācijas (Nr. 11, 27, 51 un 52). Vēl vairāk publikāciju ir 1901. un 1902. gadā. 1903. gadā tiek publicētas Procelas vēstules septiņos turpinājumos (Nr. 45–50 un 52). Pietiekoši liela publicitāte ir arī otrajā kalpošanas laikā.

104 Heinrich Johann Zēzemanis (Seeseman), “Ziņas par evaņģēlisko pagānu misioni 1895. gadā”, *Baznīca un Skola* (20. nov. 1896): 93–94.

105 “Tēvijas Kalendāra” redakcija, “Kāds vārds par pagānu misioni” // *Tēvijas Kalendārs 1899. gadam* (Rīga: Z. Veinbergs, 1899), 5–23.

106 “Sieviešu misione Indijā”, *Baznīca un Skola*, “Latviešu Avižu” pielikums 9 (25. apr. 1903): 68–72.

Latvijas Republikā. Eiropa pārdzīvoja Pirmo pasaules karu, neatkarību pasludinājuši Latvija pārdzīvoja bermontiādi. Šādā vēsturiskajā situācijā Latvijas luterāņiem bija maza interese par kādu misionāri kaut kur tālu Ķīnā.

Nobeigums

Apskatītajām misijas biedrībām bija atšķirīga pieeja misionāru izvēlē, sagatavošanā un nosūtīšanā. Misijas darba mērķi gan bija līdzīgi, un arī darba metodes bija līdzīgas. Misionāriem bija jāspēj apgūt vietējā valoda un jāspēj izprast vietējā kultūra, kā arī politiskā situācija.

Nedz Procela, ne Grīviņa neuzsver savu kalpošanu kā kaut ko īpašu vai līdzvērtīgu vīriešu kalpošanai. Viņām bija acīmredzami, ka to kalpošanu, ko viņas veica, misionāri vīrieši nevarēja īstenot, tāpēc viņām par to rakstīt nevajadzēja.

Misijas laikā kalpošanas jomā dzimtā valoda un tautība nebija svarīgas. Galvenais bija misionāru spēja iemācīties vietējo valodu, lai varētu paveikt darbu, kam tika aicinātas. Taču Procela norāda, ka misionāru savstarpējās attiecības un labsajūta attiecību veidošanā bija ļoti būtiskas.

Tradicionāli misijas darbs 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā bija saistīts arī ar Rietumu kultūras nešanu. Šajā ziņā Procelas un Grīviņas kalpošana nebija citādāka. Viņas gan nekur savā komunikācijā neuzsver, ka justos kā kultūras nesējas – viņu galvenās rūpes ir iepazīstināt bērnus un to ģimenes ar Kristus evaņģēliju, taču ir nojaušams, ka viņas vēlas pārkārtot skolas, kas ir viņu atbildībā, lai tās vairāk atbilstu Rietumu standartiem.

Latvijas misijas vēsturē daudz kas ir pazudis. Par Procelas kalpošanu liecina daudzie arhīva materiāli Hallē un publikācijas avīzēs. Par Grīviņas dzīvi un kalpošanu liecina tikai viena fotogrāfija un dažas publikācijas Vācijā izdotajā izdevumā. Viņas abas ir nepelnīti aizmirstas. Procela, iespējams, tādēļ, ka, pirms tika izveidota neatkarīgā Latvija, viņa jau bija devusies uz Vāciju un savu turpmāko kalpošanu veica tur. Grīviņa, iespējams, tādēļ, ka viņas kalpošana notika ļoti sarežģītos apstākļos un par to ir maz liecību. Tomēr gan Hildegardei Procelai, gan Lilijai Otīlijai Grīviņai šajā misijas vēsturē ir nozīmīga loma, jo viņas spēja pārvarēt šķēršļus un atsaukties sajūtajam Dieva aicinājumam. Viņas bija vienas no retajām, kas uzdrīkstējās.

SUMMARY

Leipzig and Liebenzell Missions: The Ministry of Hildegard Prozell and Lilija Otīlija Grīviņa

Until the 19th century, women were not considered suitable for mission work. However, when Leipzig mission started its work in India, it came to the realization that to reach Indian women with the Gospel, women missionaries were needed. Soon, other German mission societies that sent missionaries to China, Indonesia and Africa also came to the same conclusion, opening

the doors for ministry for the first women from Vidzeme (Livland). Baltic-German Hildegard Prozell, from Jaunmārupe, was sent in 1896 through Leipzig to India and Lilija Otilija Grīviņa, (in German *Grihwin*, *Griwing*, *Griewing*) from Riga, were sent in 1913 through Liebenzell to China. Each of these societies had different theological understandings about mission. Leipzig was based on the traditional Lutheran understanding of ministry and tried to create a universal Lutheran church worldwide, including in the mission fields. Liebenzell was the German branch of China Inland Mission, which was considered a “faith” mission that was more open to co-working with others. This impacted the way the mission societies selected their candidates, prepared them (a few months for Leipzig, 3–4 years for Liebenzell with male and female candidates training together), and sent them on the missions (solid salary for Prozell, not so with Grīviņa).

Both missionaries had to learn the local languages and pass language exams. They both served as teachers, did evangelism with local women, and had to be administrators and local health care specialists. Prozell was the first to establish women’s work in Mayavaram, while Grīviņa was the first to take Chinese women to a local evangelism outreach (together with other teaching staff of the Hunan Bible Institute).

Prozell, being a Baltic-German, received extensive support from her home church. Since her ministry took place before World War I, there are plenty of publications about her ministry in both Latvian and German newspapers in Riga. Grīviņa came from a humble background, going with almost no support, and as her ministry in China happened during WWI, there were almost no publications about her work. Both women have been equally forgotten in Latvian church history and deserve to be remembered.

Mg. theol., Mg. philol.

LĪVA FOKROTE

DRAUDZE KĀ SVĒTOS RAKSTUS INTERPRETĒJOŠA KOPIENA STENLIJA HAUERVASA TEOLOĢIJĀ

Divdesmit pirmajā gadsimtā vārds “kopiena” ir sastopams it visur. Ikdienas dzīves līmenī vairumam cilvēku ir svarīgi piederēt kopienai (vai vismaz izlikties, ka pieder tai), vienlaikus neļaujot grupai pārāk ietekmēt vai pat kontrolēt savu dzīvi. Tomēr, no otras puses, sabiedrība nav nemaz tik komunāla: “Mēs joprojām skatāmies televīziju virtuālā izolācijā, pārskatām internetu vienatnē, un mūs fascinē mūsu iekšējā psiholoģija. Mēs varbūt slavējam kopienu, bet tikai daži no mums ir gatavi maksāt cenu – piedalīties reālā, dzīvā, elpojošā, ilgtermiņā pastāvošā kopienā.”¹ Spriedze starp vēlmi pēc kopienas un individuālistisku dzīvesveidu turpina pastāvēt.

Teoloģiskās diskusijas par draudzi kā kopienu iepretī indivīdam lielā mērā ir saistītas ar plašāku mūsdienu filozofisko, socioloģisko un populāro interesi par kopienu.²

1 Richard Lints, “To Whom Does the Text Belong? Communities of Interpretation and the Interpretation of Communities”, in *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans, 2016), 685.

2 Sk. Robert A. Nisbet, *Community and Power* (New York: Oxford University Press, c1953, 3rd printing, 1965); Stanley Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2001); Richard Lints, “To Whom Does the Text Belong?”. Ievērojams amerikāņu sociologs Roberts Nisbets (*Robert Nisbet*) 1953. gadā apgalvoja, ka “laikmeta augošākā morālā problēma” ir “pazaudētās un atgūtās kopienas problēma” (27). Viņš uzskatīja, ka viduslaiki bija kopienas ziedu laiki Rietumu vēsturē, kad grupa tika uzskatīta pārāka par indivīdu (74). Iepretī tam, kā detalizēti skaidro teologs Stenlijs Grens (*Stanley Grenz*), modernais individuālisms izkopa principu, ka indivīds pastāv pirms (vismaz loģiskās secības ziņā) sabiedrības (305–306, 58–137). Savukārt moderno “pavērsienu uz kopienu”

Teoloģija kopumā atbalso vispārējo Rietumu kultūras neuzticēšanos indivīdam un kopienas slavinašanu, reizē apzinoties, ka Bībele kristiešu un draudzes identitāti portretē atšķirīgi no mūsdienu Rietumu kultūras un tās “es” un kopienas dinamikas. Izraēla tautas kā Dieva tautas kolektīvajai identitātei nav raksturīga indivīda autonomija, kas ir plaši izplatīta mūsdienu demokrātijās, un Jaunajā Derībā kristiešu savstarpēju piederību apliecina visiem kopīgā Evaņģēlija nešana “kontekstuāli līdzīgos un atšķirīgos veidos”³.

Amerikāņu teologa Stenlija Hauervasa (*Stanley Hauerwas*, 1940) teoloģijā satiekas neuzticēšanās indivīdam, kopienas, kas ir draudze, centrālā nozīme un jautājums par kopienas un indivīda mijiedarbību. Šīs tēmas ir plašas, un tās nav iespējams pilnīgi aplūkot vienā rakstā. Tāpēc uzmanība tiks pievērsta vienai jomai, kurā satiekas (vai saduras) individuāla kristieša un draudzes kā kopienas intereses, proti, tas ir jautājums par to, kam ir “tiesības” interpretēt Svētos Rakstus.

Hauervasa atbilde ir viennozīmīga – tā ir draudze. Viņa teoloģija, un īpaši eklesioloģija, atšķiras no kristietības tradicionālās izpratnes par šiem jautājumiem un ir plaši kritizēta.⁴ Hauervass pats apgalvo, ka viņu neinteresē “piesardzīga teoloģija”, kas “izvairās riskēt, rakstot par kristīgiem uzskatiem un praksēm kā par kaut ko, kam nav nozīmes”⁵. Sentdžona universitātes teoloģijas un reliģijas studiju profesors Nikolass Hīlijs (*Nicholas Healy*), viens no nozīmīgākajiem Hauervasam simpatizējošajiem kritiķiem, rosina lasīt Hauervasa teoloģiju kā “pravietisku diskursu”, kā “jaunu eklesiocentrisku argumentu” un “teoloģisku ierosinājumu citiem teologiem”, lai mudinātu “veikt būtiskas izmaiņas draudzes dzīvē”⁶.

Sekojošā Hīlija ieteikumam, centīsimies rast atbildes uz diviem būtiskiem jautājumiem: kāpēc Hauervass vēlas izņemt Bībeli no individuāla lasītāja un skaidrotāja rokām un kāpēc draudze kā kopiena ir vienīgā, kas spēj atbilstoši skaidrot Svētos Rakstus. Noslēgumā kritiski aplūkosim piecus iegūto atbilžu aspektus gan kristietības vēstures kontekstā, gan no argumenta attīstības un praktiskā lietojuma viedokļa.

Ričards Lintss (*Richard Lints*) saista ar trim faktoriem: ar konteksta nozīmīgumu 20. gadsimta filozofijas un socioloģijas ideju attīstībā; ar globālās kultūras un ekonomikas izmaiņu radīto apziņu, ka “neviens nepieder pats sev, bet mēs visi piederam kādai grupai – vai to apzināties vai ne”; un ar “demokratizējošo tehnoloģiju” (TV, internets) attīstību, kas būtiski palielināja gan indivīda ietekmi, gan “spiedienu līdzināties citiem”. Lintss turpina: “Indivīda nozīmīguma un drošības sajūta arvien vairāk saistījās ar piederības sajūtu vienaudžu interešu grupai [...] piederēt grupai ir labāk nekā piederēt sev” (686–687).

3 Richard Lints, “To Whom Does the Text Belong?”, 685.

4 Virkne kritikas, kas adresēta Hauervasam, aplūkota šeit: Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 1998), 130–135.

5 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 7.

6 Nicholas M. Healy, *Hauerwas: A (Very) Critical Introduction* (Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 66.

Kāpēc izņemt Bībeli no indivīda rokām?

Stenlijs Hauervass noraidoši izturas pret reformācijas principu, ka katram kristietim “ir dotas tiesības”⁷ skaidrot Bībeli. Grāmatas “Atbrīvojot Rakstus” pirmās nodaļas

sākumā viņš raksta: “Baznīcai Ziemeļamerikā nav svarīgāka uzdevuma kā Bībeles izņemšana no individuālu kristiešu rokām.”⁸ Kāpēc? Kā redzēsīm tālāk, tas izriet no viņa izpratnes par to, ka Rakstu primārā funkcija ir veidot un uzturēt draudzi un ka draudze ir vienīgā vieta, kur Raksti var tik lasīti pareizi un labi.⁹ Tomēr vispirms ir vērts ieskicēt divus būtiskus Hauervasa iebildumus pret individuālu Rakstu lasīšanu un skaidrošanu.

Nepietiekama indivīda formācija. Hauervass uzskata, ka draudze vienmēr lasa un skaidro Rakstus atbilstoši savai garīgajai un rakstura formācijai. Taču, “ņemot vērā Draudzes pašreizējos apstākļus”¹⁰, kristieši to dara nevis kā “tauta, kas nošķirta [Dievam]”, bet kā “demokrātiski pilsoņi, kuri domā, ka viņu “veselais saprāts” ir pietiekams, lai “saprastu” Rakstus”¹¹. Turklāt viņi nespēj saklausīt Rakstus, jo ir “pielāgojuši savu dzīvi liberālo demokrātiju iepriekšpieņēmumiem”¹², kas izriet “no demokrātisko režīmu korumpētās egalitārās politikas, nevis no Baznīcas politikas”¹³. Tāpēc viņu Rakstu izpratne ir izkropļota.¹⁴ Nikolass Hīlijs norāda: “Tā kā tekstam nav objektīvas nozīmes, tad šādi kropļojoši fona uzskati nevar tikt pārvarēti ar rūpīgāku [Rakstu] lasīšanu.”¹⁵ Tāpēc, kā apgalvo Hauervass: “Bībelei... nevajadzētu būt pieejamai ikvienam, bet tā būtu jāpadara pieejama tiem, kuri ir izturējuši grūto disciplīnu – būt Dieva tautas daļai.”¹⁶ Šajā kontekstā kļūst saprotamāks Hauervasa skandalozais apgalvojums, ka draudzes svarīgākais uzdevums ir neļaut kristiešiem pašiem skaidrot Svētos Rakstus.¹⁷

Raksti un draudze ir nešķirami. Saskaņā ar Hauervasu Svētie Raksti nespēj pastāvēt un funkcionēt vieni paši, ārpus draudzes, atdoti indivīda rokās. Hauervass kritizē protestantisma *sola scriptura* principu, kurš tiek izmantots, lai nošķirtu draudzi un Bībeli, tekstu un interpretāciju, mācekļību un lasīšanu. Kaut arī šāds lietojums neizriet no paša principa, tomēr, viņaprāt, vēsture un mūsdienas rāda,

7 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 16.

8 Ibid., 15.

9 Nicholas M. Healy, *Hauerwas*, 59.

10 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 16.

11 Ibid., 15.

12 Ibid., 9.

13 Ibid., 16.

14 Ibid., 8.

15 Nicholas M. Healy, op. cit., 59.

16 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 9.

17 Ibid., 15.

ka tā ir noticis.¹⁸ Hauervass uzstāj, ka Bībele nespēj funkcionēt nepastarpināti, t. i., tā funkcionē dažādos konkrētos veidos, kuros to lieto draudze.¹⁹

Vēsturiski *sola scriptura* princips bija nozīmīgs liberālās sabiedrības rašanās procesā, un pastāv cieša saikne starp šo principu un moderno individuālismu. Fundamentālisms un vēsturiski kritiskā metode atspoguļo modernās liberālās sabiedrības politiku.²⁰ Abas pieejas pieņem, ka Rakstu “tekstam ir jābūt pieejamam ikvienam cilvēkam bez Draudzes starpniecības”²¹, t. i., bez tās praksēm un mācekļības apmācības. Deviņpadsmitā gadsimta amerikāņu fundamentālisms burtisku Rakstu skaidrošanu uzskatīja par zinātni, kas balstījās uz franču filozofa Frānsisa Bēkona induktīvo zinātnisko metodi. Šī pieeja turpināja protestantisma opozīciju alegoriskām Bībeles interpretēšanas metodēm un apgalvoja, ka saprātīgs cilvēks spēj saprast Rakstus bez jebkādas palīdzības.²² Šis uzskats saskanēja ar amerikāņu reliģisko individuālismu, neuzticēšanos autoritātēm un indivīda apziņas prioritāti. Bībele kļuva par individuālu pilsoņu īpašumu, un Amerika – par “kristīgu, Dieva sankcionētu nāciju”, par “protestantu nāciju”²³.

Bībeles kritika, arī balstoties uz pieņēmumu par individuālismu, apgalvoja, ka tekstam ir tāda nozīme, kas ir pieejama ikvienam, taču tās noskaidrošanai ir nepieciešamas vēstures un valodniecības zināšanas un prasmes. Bet draudze kā starpnieks var tikai izkropļot Rakstu nozīmi. Hauervass secina: “Līdz ar to fundamentālisms un Bībeles kritika ir apgaismības ideoloģijas, kas kalpo fiktīvam apgaismības aģentam – t. i., racionālajam indivīdam –, kurš tic, ka patiesību kopumā (un īpaši kristīgās ticības patiesību) var iepazīt bez iniciācijas kopienā, kura prasa “es” transformāciju.”²⁴

Hauervass nenoliedz vēsturiski kritiskus Bībeles lasījumus, kaut arī uzskata, ka tikai ar šīs pieejas metodēm vien draudzei nepietiek. Šādi lasījumi un metodes var sniegt jaunas Rakstu interpretācijas, tomēr Hauervass atsakās tām piešķirt privileģētu vietu Rakstu funkcionēšanā draudzē.²⁵ Šī paša iemesla – Rakstu nošķiršanas no draudzes praksēm – dēļ viņš izturas kritiski arī pret mūsdienu literatūras un hermeneitikas teorijām.²⁶

18 Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995), 206.

19 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 28.

20 Par liberālās sabiedrības un ideoloģijas interpretāciju Hauervasa teoloģijā sk. Arne Rasmusson, *The Church as Polis*, 248–302, kā arī Stephen Macedo, “Hauerwas, Liberalism, and Public Reason: Terms of Engagement?”, *Law and Contemporary Problems* 75.161: 161–180.

21 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 17.

22 *Ibid.*, 30–31.

23 *Ibid.*, 31–32.

24 *Ibid.*, 35.

25 *Ibid.*, 23.

26 *Ibid.*, 18.

Draudze kā konteksts Bībeles interpretēšanai

Hauervass, runājot par Svēto Rakstu interpretēšanu, *sola scriptura* principu vēlas aizstāt ar *sola ecclesia* principu. Lai labāk saprastu, kāpēc un kā draudze ir konteksts Bībeles lasīšanai un interpretēšanai, ir jāieskatās Hauervasa

izpratnē par draudzi. Aplūkosim dažus aspektus, kas tālāk palīdzēs labāk saprast draudzes kā Rakstus interpretējošas kopienas nozīmi.

Kopiena un naratīvs. Hauervass definē draudzi kā “kopienu”. Vārdu “kopiena” viņš lieto plašā nozīmē – tas var apzīmēt gan veselu sabiedrību (kā ASV sabiedrību) ar tās dibināšanas stāstu un nozīmīgākajām epizodēm, gan mazākas grupas (ģimene, vietējā draudze).²⁷ Katrai kopienai ir nepieciešams naratīvs.²⁸ Dzīvojot tajā un turpinot to, katra kopiena iegūst savu unikālo, no citām kopienām atšķirīgo dabu. Kopiena un naratīvs ir pamats morāles normām: “Katra kopiena tieši vai netieši ir saistīta ar naratīvu, kurš parāda, kādai vajadzētu būt personai ar [labu] raksturu, kā arī to, ka konkrēti tikumi, savstarpēji mijiedarbojoties, ir morālās dzīves centrs.”²⁹ Nikolass Hīlijs secina, ka “tāpēc ētika ir kārtība jeb politika, jo katra kopiena noteikti apmāca un veido cilvēkus ar savām praksēm un tikumiem. Tādēļ draudze ir iemiesota sociālā ētika”³⁰. Draudzes naratīvs ir arī “kritiskā norma, kas pastāvīgi apšaubā aktuālo [draudzes] praksi, turpinot diskusiju un līdz ar to uzturot kopienas dzīvi”³¹.

Draudzes kā kopienas identitāte, tieši tāpat kā jebkuras kopienas identitāte, nav tikai “naratīva veidota”, bet tā balstās unikālā naratīvā. Draudzes naratīvs ir Bībeles stāsts par Dieva, Izraēla un draudzes attiecībām, kas tiek interpretēts caur “fundamentālo stāstu” par Jēzu Kristu. Hauervasam tas nav tikai viens no naratīviem. Šis naratīvs parāda realitāti: “Jēzus ir pirms stāsta, kaut arī Jēzus dzīvi un augšāmcelšanos var parādīt tikai naratīvā.”³² Draudzes naratīvs atšķiras no citu kopienu stāsta: citu kopienu stāsti vēsta par to rašanos un vēsturi, bet draudzes stāsts ir par Jēzus sludināto Dieva valstību, kas ir “tagadnes un nākotnes realitāte”. Tas ir stāsts, kura gaismā interpretēt savu stāstu.³³ Draudze ir Bībeles stāsta turpinājums un vieta, kur šo stāstu var uzzināt.³⁴

27 Nicholas M. Healy, op. cit., 29.

28 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 4.

29 Ibid., 121.

30 Nicholas M. Healy, op. cit., 30.

31 Arne Rasmusson, *The Church as Polis*, 190.

32 Nicholas M. Healy, op. cit., 30.

33 Ibid., 31; Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 74, 90.

34 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 99.

Turklāt draudzes unikālais naratīvs padara kristiešus “atšķirīgus no pasaules”³⁵. Draudzes stāstu pasaule nav atzinusi, tāpēc draudze “ir krasā pretstatā pasaulei”³⁶. Draudze un pasaule ir teoloģiski saistīti koncepti – “pasaulei” nav jēgas pašai par sevi, bez draudzes un “draudzei” nav jēgas bez pasaules. Tāpēc pasaule var zināt, ka ir pasaule, tikai attiecībā pret draudzi kā Dievam nošķirtu tautu.³⁷ Pasaule pieder Dievam, tāpēc draudze gan ir atšķirīga no tās, gan cenšas pasaulei parādīt, ka tai “ir lemts būt daļai no Dieva labās radības”³⁸.

Mērķis un prakses. Draudzes mērķis ir dzīve uzticībā Jēzum. Dievs ir devis draudzei četrus līdzekļus uzticības uzturēšanai: kristību, Vakarēdienu, sludināšanu un svētu dzīvi. Kristība ir veids, kā cilvēki tiek iniciēti kristietības stāstā, un Vakarēdiens ir “Dieva pastāvīgās klātbūtnes eshatoloģiskais mielasts, kas padara iespējamu miermīlīgu tautu”³⁹. Kristība un Vakarēdiens, kas iedzīvina kristietības stāstu, ir “politiski rituāli”, kā norāda Gēteborgas Universitātes teoloģijas lektors Arne Rasmusons (*Arne Rasmusson*), jo tie “veido kristiešu tautas identitāti un palīdz viņiem saprast, kā Dieva valstība ir klātesoša pasaulē”⁴⁰. Sludināšana veido tautu, kura gan dzīvo ar Dieva stāstu, gan ļauj tam sevi izaicināt. Tā arī nes liecību tiem, kuri nezina šo stāstu. Savukārt aicinājums būt par svētu (Dievam nošķirtu) tautu nozīmē “būt tautai, kas spēj uzturēt žēlsirdības, viesmīlības un taisnīguma dzīvi”⁴¹. Hauervass raksta, ka “draudze ir pazīstama no cilvēku, kas to veido, rakstura, un, ja viņiem trūkst šāda rakstura, tad pasaule pareizi secina, ka Dievs, kuru mēs pielūdzam, patiesībā ir viltus Dievs”⁴². Svētums ir cieši saistīts ar sakramentālo dzīvi, jo, kopīgi baudot Vakarēdienu, kristieši mācās piedošanu. Tas palīdz viņiem dzīvot kopā mīlestībā un taisnīgumā. Līdz ar to sakramentiem, īpaši Vakarēdienam, ir nozīmīga loma draudzes dzīvē.⁴³

Tikumi. Būtisks Hauervasa eklesioloģijas aspekts ir izpratne par tikumiem, kas balstās kristietības stāstā un ar to saistītā dzīves izpratnē. Hauervass dzīvi uztver kā ceļojumu, kura veikšanai nepieciešami noteikti tikumi – “prasmes cilvēkiem, kuri cenšas

35 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 60.

36 Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today* (Grand Rapids, Brazos Press, 2001), 103.

37 *Ibid.*, 120.

38 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 100; Arne Rasmusson, *op. cit.*, 211.

39 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 108.

40 Arne Rasmusson, *op. cit.*, 191.

41 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 109. Rasmusons šo tēmu saista ar Hauervasa saknēm radikālās reformācijas un menonītu teoloģijās, sk. Arne Rasmusson, *op. cit.*, 191. Līdzīgu vērtējumu sk. arī Stefan Pass, “The Counter-Cultural Church: An Analysis of the Neo-Anabaptist Contribution to Missional Ecclesiology in the Post-Christendom West”, *Ecclesiology* 15 (2019): 283–301.

42 *Ibid.*

43 Arne Rasmusson, *op. cit.*, 191–192.

būt uzticīgi ceļojumā, kuru viņi uzskata par svarīgu Dieva attiecībām ar pasauli⁴⁴. Tādus tikumus kā ticība, cerība un mīlestība Hauervass uzskata par dabiskiem, jo tie savā ziņā nepieciešami jebkuras kopienas pastāvēšanai. Kristīgās kopienas izpratne par šiem teoloģiskajiem tikumiem izriet no tās tradīcijas un stāsta.⁴⁵ Viņš īpaši uzsver divu tikumu – cerības un pacietības – nozīmi. Draudzei ir vajadzīga pacietība, lai tā spētu dzīvot kā miermīlīga tauta vardarbīgā pasaulē. Trūkstot pacietībai, cerība var pārvērsties fanātismā vai izmisumā. Draudze kā pacietīga tauta nezaudē cerību uz Dievu un viņa apsolījumiem. Cerība arī palīdz draudzei saskatīt realitāti un iespējas, kā arī meklēt tādas alternatīvas šo iespēju īstenošanai, kas nav saistītas ar vardarbību un varaskāri.⁴⁶

Mācekļība. Draudzei dotais aicinājums būt par svētu tautu padara mācekļību par neatņemamu tās dzīves daļu. Mācekļības dzīve ir saistīta ar formāciju – ar to, ka pārmaiņas cilvēkos notiek tradīciju veidotā kopienā – draudzē. Hauervass apgalvo, ka “patiesība ir nesasniedzama bez atbilstošas “es” transformācijas” un ka “mēs nevaram zināt, kas ir Jēzus un ko viņš simbolizē, nemācoties būt viņa sekotāji⁴⁷”. Kristīgs dzīvesveids ir jāiemācās, tāpēc nepieciešami piemēri (“svētie”) un apmācība, kas palīdz apgūt ne vien prasmes, bet arī kopienas valodu, kura ir saistīta ar prasmēm.⁴⁸ Hauervasa izpratne par mācekļību ietver nepieciešamību pēc tādām draudzes praksēm kā disciplīna, piedošana un samierināšana, jo tās ļauj konfrontēt grēku, neapdraudot draudzi.⁴⁹

Kāpēc draudze var pareizi skaidrot Rakstus?

Atbildot uz jautājumu par to, kāpēc tieši un tikai draudze spēj pareizi un labi lasīt, skaidrot un saprast Svētos Rakstus, Hauervasa centrālā tēze ir, ka šis uzdevums ir pa spēkam tikai kopienai, kuras cilvēku raksturu veido

Raksti, t. i., draudzei. Draudze ir Rakstus interpretējošā kopiena, un tā ir “tikumu kopiena”, kas sniedz kontekstu kristīgam Bībeles lietojumam.⁵⁰ Turklāt šādi uzskati par Rakstu un kopienas attieksmēm atrodami Romas katoļu baznīcā,⁵¹ pareizticībā⁵² un

44 Stanley Hauerwas, “Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflection on Aristotelian Themes”, *The Asbury Theological Journal* 45 (1990): 29.

45 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 103.

46 Ibid. Sk. arī Stanley Hauerwas, *The Character of Virtue: Letters to a Godson* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018).

47 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 30, 74.

48 Arne Rasmusson, op. cit., 194.

49 Ibid., 195.

50 Ibid., 204.

51 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 21–24.

52 Ibid., 24–25.

radikālās reformācijas atzaros,⁵³ kas uzsver draudzi kā sapulcinātu kopienu. Saskaņā ar Hauervasu visi trīs virzieni skaidro Rakstus kopienas kontekstā atšķirībā no lielas daļas protestantisma, kas skaidrošanu uztic indivīdam.⁵⁴

Kāpēc draudze var skaidrot Rakstus tā, kā neviens un nekas cits? Hauervasa darbos atrodami vismaz četri iemesli.

Jo Raksti ir draudzes naratīvs. Kaut arī Hauervass tiek uzskatīts par vienu no nozīmīgākajiem un ietekmīgākajiem naratīva popularizētājiem, tomēr jāpiekrīt Arnem Rasmusonam, ka Hauervasa interesē “bibliskais naratīvs saistībā ar draudzes nepārtraukto vēsturi”, nevis naratīva kategorija kā tāda.⁵⁵

Grāmatā “Miermīlīgā valstība” Hauervass izsaka trīs apgalvojumus par naratīvu un tā lomu. Pirmkārt, “naratīvs formāli parāda mūsu un pasaules esamību kā radības – kā *atkarīgu* būtņu [esamību]”, līdz ar to naratīvs ir pamata veids, kurā aprakstīt mūsu esamību. Otrkārt, “naratīvs ir raksturīga mūsu apziņas forma par mums pašiem kā *vēsturiskām* būtnēm”. Mēs kā vēsturiskas būtnes saprotam sevi kā stāstu, kurš savukārt iegūst jēgu no lielākiem, kolektīviem stāstiem, kuros mēs dzīvojam. Treškārt, “Dievs ir atklājies naratīvi – Izraēla vēsturē un Jēzus dzīvē”⁵⁶, tāpēc mēs iepazīstam Dievu no viņa vēstures ar Izraēlu un Jēzu Kristu. Kristietības apgalvojums ir, ka cilvēki iepazīst sevi un pasauli, saprotot, kā viņu un pasaules stāsts iederas Dieva stāstā.⁵⁷

Hauervass arī uzskata, ka savā ziņā Raksti ir kā “viens garš, brīvi strukturēts dokumentāls romāns ar dažādiem blakus sižetiem, kas brīžiem var šķist nenozīmīgi, bet vēlāk izrādīties ļoti svarīgi”⁵⁸. Šāda Rakstu naratīvu “atvērtība” padara Bībeli patiesāku un noderīgāku draudzei. Tā arī parāda, ka “stāsts ir politisks un morāls” teksts, kuru nevar nošķirt no draudzes dzīves.⁵⁹

Bībeles naratīvs ne tikai parāda Dieva raksturu, bet, to darot, “parāda arī, kādi cilvēki (tauta) atbilst šim raksturam”⁶⁰. Stāsts par Dievu nav teksts, kurš rada savu tekstuālo pasauli, bet to sevī nes Izraēla tauta un draudze. Draudze ir šī stāsta turpinājums, un šis stāsts “veido tautu, kura spēj turpināt naratīvu, liecinot pasaulei, ka visa radība ir

53 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 158, 10. piezīme.

54 Detalizētu kritisku analīzi par Hauervasa uzskatiem sk. Arne Rasmusson, op. cit., 206–210. Plašāku izklāstu par kopienas un Rakstu attieksmēm pareizticībā un anabaptismā sk. Michael G. Cartwright, *Practices, Politics, and Performance: Toward a Communal Hermeneutic for Christian Ethics (Princeton Theological Monograph)* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2006).

55 Arne Rasmusson, op. cit., 201.

56 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 28.

57 Ibid., 24–29.

58 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, 67.

59 Arne Rasmusson, op. cit., 202.

60 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, 67.

sakārtota saskaņā ar Dieva labajiem nodomiem”⁶¹. Līdz ar to draudze ir stāstā, kuru pati stāsta.⁶²

Rasmusons uzskata, ka no Hauervasa izpratnes par naratīvu izriet secinājums, ka doktrīnas vai citi ne-naratīvi diskursa veidi ir sekundāri.⁶³ Grāmatā “Miermīlīgā valstība” Hauervass raksta, ka doktrīnas būtu jāsaprot kā “naratīva skices” un instrumenti pras-mīgākai stāsta stāstīšanai. Svarīgāka par doktrīnām ir liturģija: “Tā kā kristīgais stāsts ir [kā lugā] attēlots stāsts, tad liturģija, šķiet, ir daudz nozīmīgāks resurss nekā doktrīnas vai ticības apliecības, kas palīdz mums dzirdēt, stāstīt un dzīvot Dieva stāstu.”⁶⁴

Tā kā draudze nav vienīgā kopiena, kurā piedalās kristieši, tad kristīgais stāsts nav vienīgais stāsts, kurā viņi dzīvo. Saskaņā ar Hauervasu arī ārpus draudzes pastāv daudz patiesības un stāstu. Taču, ņemot vērā kristietības uzskatus par realitātes ierobežoto dabu un ciešo saikni starp kopienu un stāstu, “nav viedokļa ārpus vēstures, nav vietas virs visiem mūsu dažādajiem realitāti aprakstošajiem naratīviem, nav stāstu stāsta”⁶⁵. Līdz ar to kristieša uzdevums ir saprast, kā kristietības stāsts “sniedz līdzekļus citu stāstu, kas pretendē uz mūsu dzīvi, atpazīšanai un kritiskai pieņemšanai”⁶⁶. Hauervass turpina:

*Jo ir tā, ka mēs vienmēr atrodam sevi iejauktus daudzās vēsturēs, – mūsu ģimeņu, Teksasas, Amerikas, Eiropas civilizācijas un tā tālāk –, katru no tām veido daudzi savstarpēji saistīti un mulsinoši sižeti. Morālais uzdevums ir iegūt prasmes, tas ir, raksturu, kas dara mūs spējīgus tikt galā ar šiem daudzajiem naratīvu veidiem un līmeņiem patiesā veidā.*⁶⁷

Rasmusons noderīgi atgādina, ka Hauervasam kristietība nav neatkarīga uzskatu sistēma, bet gan līdzeklis, ar kura palīdzību cilvēks redz realitāti, un prasmju kopums kristīgai dzīvei. Iesakņojoties kristīgajā stāstā un apgūstot konkrētas prakses, kristieši redz pasauli jaunā veidā. Tā kā cilvēks dzīvo un rīkojas tajā pasaulē, kuru redz, tad viņš sāk dzīvot citādāk.⁶⁸

61 Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today*, 61; Arne Rasmusson, op. cit., 202.

62 Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today*, 54.

63 Arne Rasmusson, op. cit., 202.

64 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 26.

65 Arne Rasmusson, op. cit., 203.

66 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, 96.

67 Ibid.

68 Arne Rasmusson, op. cit., 203.

Jo Rakstu primārā funkcija ir veidot un uzturēt draudzi. Hauervasa teoloģijā Rakstu primārā funkcija ir veidot un uzturēt draudzi.⁶⁹ Nikolass Hilijs skaidro, ka Hauervass Rakstus uztver eklesiocentriski, t. i., teksta primārā funkcija ir draudzes identitātes un ticības apliecināšanas veidošana un uzturēšana.⁷⁰ Grāmatā “Miermīlīgā valstība” Hauervass raksta, ka, “protams, Raksti stāv pār kopienu, pildot kritisku funkciju, bet tas, ka tie to dara, ir kopienas pašizpratnes aspekts. Raksti ir līdzeklis, ar kuru draudze pastāvīgi pārbauda savu atmiņu”⁷¹. Grāmatā “Atbrīvojot Rakstus” viņš saka: “Dievs noteikti izmanto Rakstus, lai aicinātu Draudzi būt uzticīgai, bet šāds aicinājums vienmēr nāk, kādam Draudzē atgādinot citiem Draudzē, kā dzīvot kā kristiešiem – nekāds “teksts” nevar aizstāt Dieva tautu.”⁷² Rakstu lasīšana un skaidrošana kopienā ir “atslēga labai Rakstu lasīšanai; ar Rakstiem vien nepietiek”⁷³. Rasmusons to sauc par “Bībeles lasīšanas politisko dabu”. Bībeles lasīšanu nosaka tieši šis mērķis – kā Dievs izmanto Bībeli, lai celtu draudzi.⁷⁴

Jo kopiena piešķir Rakstiem autoritāti un nozīmi. Hauervass uzsver, ka Rakstu autoritāte nav atkarīga no Dieva vai viņa dota. Autoritāti tiem piešķir kopiena – draudze, kuru Raksti veido. Rakstu autoritāte nāk no “tādas kopienas esamības, kura zina, ka tās dzīve ir atkarīga no uzticīgas atcerēšanās par Dieva rūpēm par viņa radību caur Izraēla [tautas] aicināšanu un Jēzus dzīvi”⁷⁵.

Rakstiem nav “objektīvas” vai “reālas” nozīmes, jo tekstu var interpretēt tikai kopienas kontekstā.⁷⁶ Hauervass raksta:

Protams, Draudze rada Rakstu nozīmi... Draudzei ir jāturpina atgriezties pie Rakstiem, jo tie ir tik interesanti, ņemot vērā Draudzes uzdevumu – dzīvot kā tautai ar atmiņu pasaulē bez atmiņas. Draudze atkal un atkal atgriežas pie Rakstiem nevis tāpēc, ka cenšas noskaidrot Rakstu patieso nozīmi, bet tāpēc, ka kristieši tic, ka Dievs ir apsolījis runāt caur Rakstiem, lai Draudze turpinātu spēt dzīvot uzticīgi [Dievam], atceroties labi. Jo interesantāki ir izaicinājumi, ar ko saskaras Draudze, jo vairāk lasījumu mums būs nepieciešami. Šī iemesla dēļ Draudze Svētā Gara

69 Nicholas M. Healy, op. cit., 59.

70 Ibid., 57. Par Hauervasa teoloģijas eklesiocentrisko raksturu un metodi, kas līdzinās Šleiermahera pieejai, sk. Nicholas M. Healy, op. cit., 44–51, 129–131.

71 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 98.

72 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 28.

73 Nicholas M. Healy, op. cit., 57.

74 Arne Rasmusson, op. cit., 204.

75 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, 53.

76 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 21.

*vadībā pārbauda Rakstu mūsdienu lasījumus iepretī tradīcijai, zinot, ka šie lasījumi palīdz mums ieraudzīt tagadnes ierobežojumus.*⁷⁷

Hauervass arī noraida teksta autora nodoma nozīmīgumu Bībeles kontekstā, skaidrojot, ka lasītājs negūtu labāku izpratni par Pāvila vēstulēm, ja varētu pajautāt, ko viņš toreiz domāja, jo teksts vairs nepieder Pāvilam, bet gan draudzei. “Visa lasīšana ir iestiprināta kādā politikā”⁷⁸, tāpēc “draudzes Rakstu lasīšana ir politisks akts, kas veido draudzes kopienu, tās dzīvesveidu un autoritāti, arī autoritāti pār Rakstu lasīšanu”⁷⁹.

Kevins Hektors (*Kevin Hector*), Čikāgas Universitātes teoloģijas skolas teoloģijas un reliģiju filozofijas profesors, uzskata, ka Hauervasa teoloģijā Rakstu tekstam nav “reālas” nozīmes un nepastāv reāla, abstrakta “cilvēciska izpratne”, kas veidotu šādu nozīmi.⁸⁰ Tas izriet no viņa teorētiskā apgalvojuma, ka “teksti pastāv tikai nebeidzamā interpretatīvu praksu tīklā”⁸¹. Teksta nozīmei jābūt cieši saistītai un savā ziņā atkarīgai no praksēm, kuras veido nozīmi un kuras tajā ienes interpretējošā kopiena. Interpretēšana nevar notikt šķirti no tā, ka tiek noteikts, kā vārds ir jāsaprot, kādam žanram tas pieder un kā tas ietekmē tā interpretāciju, kā tas saistās ar citiem svarīgiem tekstiem utt. Līdz ar to “teksta nozīme” nepastāv kā tāda, pati par sevi, jo ir tikai nebeidzama nozīmes / nozīmju konstruēšana. Teksta nozīme pati par sevi nav “neitrāli” pieejama, bet tā pastāv kā konkrētas kopienas konstrukcija noteiktiem mērķiem. Hauervass uzskata, ka šāds nozīmes trūkums ir labas ziņas kristiešiem, jo “jums nav nepieciešama teksta “nozīme”, ja jūs saprotat, ka Draudze ir noteicošāka par tekstu”⁸². Rakstiem pašiem par sevi nozīmes nav, tā rodas draudzes nebeidzamo interpretāciju rezultātā.⁸³

Jo draudze ir kopiena ar nepieciešamajām praksēm. Tā kā Raksti ir draudzes teksts, tad “pareizai Rakstu lasīšanai” ir nepieciešama mācekļība.⁸⁴ Jo, kā apgalvo Hauervass, “ja mēs vēlamies saprast Rakstus, ir nepieciešams, ka mēs noliekam sevi zem autoritātes; tas sākas ar mūsu gatavību pieņemt Draudzes sludināšanas disciplīnu”⁸⁵. Tieši sludināšana palīdz saprast, ka svarīgākais ir Rakstu noderīgums draudzes mērķu virzībai,

77 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 36–37.

78 *Ibid.*, 15.

79 Nicholas M. Healy, *op. cit.*, 58.

80 Kevin W. Hector, “Postliberal Hermeneutics: Narrative, Community, and the Meaning of Scripture”, *The Expository Times* 122 (3) (2010): 105.

81 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 20.

82 *Ibid.*, 23.

83 Kevin W. Hector, “Postliberal Hermeneutics”, 105.

84 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 42.

85 *Ibid.*, 38.

nevis to “patiesās” nozīmes meklējumi.⁸⁶ Lai saprastu Rakstu nozīmi, ir nepieciešami “svētie” – cilvēki, kuri ir “vislabāk iemācījušies parādīt ar savu piemēru [Rakstu] prasības savā dzīvē”⁸⁷, svētas dzīves, ar kuru palīdzību mēs varam “pareizi ieraudzīt realitāti, kas ir padarījusi iespējamus Rakstus”⁸⁸.

Hauervasa izpratnē Rakstus pareizi saprast var tikai tie, kuri ir ieguvuši tikumus, kurus iemieso un katrā cilvēkā veido draudze un kuri ir nepieciešami, lai cilvēki spētu sadzirdēt un saprast Rakstus. Kāpēc tas ir tik svarīgi? Jo Raksti liek kristiešiem nonākt aci pret aci ar grūtākajām patiesībām par sevi. Bībeles stāstus nevar viegli privatizēt, jo “tie izaicina virkni mūsu mīļāko ilūziju – piemēram, ka mēs patiešām vēlamies uzzināt patiesību par sevi. Patiesi stāsti līdž ar to prasa plašu prasmju apmācību, kas ir proporcionāla šim stāstam”⁸⁹. Piemēram, Kalna svētrunā Jēzus pasludina, ka svētlaimīgi ir tie, kas ir pazemīgi, miermīlīgi un garā nabadzīgi, tomēr mēs esam pašlabuma meklētāji, vardarbīgi un garīgā ziņā uzpūtīgi. Tā kā mūsu dzīve un Jēzus vēsts neatbilst, mēs dabiski cenšamies apslēpt teksta nozīmi, lai izvairītos no Jēzus vārdu “revolucionārās nozīmes”. Kamēr mūsu dzīve nav saskaņā ar Jēzus vēsti, mēs neizbēgami skaidrosim Rakstus nepareizi.⁹⁰

Rakstu saturu pareizi saprast var tikai tad, ja “izpratnes *forma* ir pakļaušanās [angļu val. *submission*] to saturam”⁹¹. Tas nozīmē, ka Rakstu nozīme nav pieejama visiem. Cilvēks var atbilstoši pakļauties, lasot Rakstus, tikai tad, ja viņam tiek pateikts, ko tie nozīmē. Un tas tiek viņam pateikts, ja viņš pakļaujas interpretējošās kopienas autoritātei. Tieši šī iemesla dēļ Hauervass ir neiecietīgs pret tiem, kuri uzskata, ka Rakstu izprašanai pietiek ar veselo saprātu, un kuri “neizjūt vajadzību pakļauties patiesas kopienas autoritātei”⁹².

Dažas kritiskas pārdomas

Izvērtējot Stenlija Hauervasa piemesumu jautājumā par draudzi kā Rakstus interpretējošu kopienu iepretī individuālam interpretētājam, aplūkosim piecus aspektus gan kristietības vēstures kontekstā, gan no argumenta attīstības un praktiskā lietojuma viedokļa.

Individuāla kristieša un draudzes attieksmes. Hauervasa eklesioloģija neierāda pietiekamu vietu indivīdam kristietim kā “neatkarīgam spēkam visu kontrolējošā

86 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 37.

87 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 70.

88 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 37.

89 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 95.

90 Kevin W. Hector, op. cit., 107.

91 Ibid., 108.

92 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 15.

draudzē”⁹³. Hauervasa diskurss par draudzi ir plašs un izvērsts, bet par kristieti kā individu – minimāls un nepilnīgs.⁹⁴ Hauervass neskaidro indivīda lomu formācijas procesā – vai un kā tā ir aktīva vai tikai pasīva. Taču vienlaikus viņa aprakstītās draudzes un kristiešu prakses, ieskaitot Rakstu lasīšanu, skaidrošanu un sludināšanu, paredz indivīda spēju reflektēt par tām, lai praktizētu tās apzināti un pareizi, lai tās nestu gaidītās pārmaiņas kristieša dzīvē. Hauervasa attieksme līdzinās erudīta un pieredzējuša kristieša aizbildnieciskām rūpēm par “parastajiem” draudzes locekļiem, cenšoties tos pasargāt no sevis pašiem, no aizmaldīšanās uz citām kopienām un no Rakstu nepareizas izpratnes, vienlaicīgi mudinot viņus mainīties.⁹⁵

Iespējams, ka Hauervasa izpratni par individu konstruktīvi bagātinātu, piemēram, Stenlija Grenca “eklesijālā “es”” koncepts. Grencs to attīsta, koriģējot uzskatu par “pavērsienu uz iekšieni” kā noteicošo “es” konstruēšanā. Tā būtiskākais aspekts ir “es” nesaraujama saistība ar attiecībām. “Es” tiek veidots “no ārpusē”: Svētais Gars to veido Kristū. Savu identitāti tas iegūst, piedaloties “dievišķajā mīlestības dinamikā”. “Eklesijālais “es”” balstās attiecībās un naratīvā, tāpēc visu, kuri ir Kristū, identitāte ir saistīta ar līdzdalību konkrētā kopienā – “to sadraudzībā, kuri dzīvo ar kopīgu saikni, kas viņus vieno ar Jēzus stāstu”. Tie, kuri ir Kristū, saskaņā ar Grenču, veido “kolektīvu personību”, viņiem ir kopīga identitāte. Šādi Grencs cenšas līdzsvarot indivīda nozīmīgumu, neļaujot tam “izšķīst” kopienā, un kopienas nozīmīgumu. Līdzdalība draudzes kā kopienas dzīvē neiznīcina tās dalībnieku individualitāti, kas ir atbildīgi par kopienas dzīvi Kristū.⁹⁶

Draudzes un Svēto Rakstu “apburtais loks”. Nikolass Hīlijs pamatoti norāda uz to, ko varētu dēvēt par “apburto loku” attieksmēs starp draudzi un Svētajiem Rakstiem, kas izriet no postmodernās literatūras teorijas izmantojuma Hauervasa teoloģijā. Hīlijs raksta, ka “kļūst grūti saprast, kā Raksti var mums pateikt kaut ko tādu, ko mēs jau neesam apguvuši formācijas ceļā kā draudzes kopienas locekļi”. Tā kā Hauervass noraida individuālu Rakstu lasīšanu un kaut cik objektīvu un pieejamu teksta nozīmi, tad “iespējams, ka Raksti ir ieslēgti lokā, ko veido draudze, padarot Rakstus mazliet par daudz par “baznīcas grāmatu” un pārāk pakļaujot to draudzes kontrolei”. Pārāk liels uzsvars uz kopienas kopīgu Rakstu lasīšanu un nepieciešamību pēc formācijas kopienā, lai Bībeles interpretēšana būtu atbilstoša un laba, padara gandrīz neiespējamu kritisku distancēšanos no draudzes ierastās dzīves un praksēm. Tomēr vienlaikus Hauervasa

93 Nicholas M. Healy, op. cit., 95.

94 Ibid., 95–96.

95 Ibid., 121–122.

96 Stanley Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2001), 332–333.

pieeja pieļauj Rakstu brīvu izmantošanu, kritizējot citas kopienas un to politiku, kā arī Rakstu izmantošanu draudzes unikālās identitātes stiprināšanai.⁹⁷

Tekstam ir jābūt kaut kādai nozīmei. Atšķirībā no Hauervasa apgalvojumiem par to, ka tekstam, tai skaitā Bībeles tekstam, nav objektīvas nozīmes, vairumā kristietības novirzienu tradicionāli ir uzskatīts, ka Rakstiem ir vieglāk vai grūtāk atklājama nozīme, pie kuras var nonākt ar dažādām metodēm (*sacra pagina*, Bībeles pētniecība, kritika, utt.). Hilijs pareizi norāda: ja tekstam nav nozīmes vai ja tā nozīmi nosaka draudze, tad Raksti nespēj pildīt kritiski autoritatīvo uzdevumu – parādīt draudzei, ka tās stāvoklis, iespējams, nav apmierinošs. Viņš apgalvo, ka reformatoriem būtu bijis ļoti grūti aizstāvēt savu pārliecību, ja tolaik būtu atzīta tāda draudzes kontrolēta Rakstu izpratne, kādu ierosina Hauervass. Svētajiem Rakstiem ir jāspēj pateikt draudzei arī kaut kas “citāds un negaidīts”, ko tā nevar ignorēt tikai tāpēc, ka tas ir kaut kas jauns.⁹⁸

Rakstu izmantošana dažādiem mērķiem. Hauervass uzskata, ka galvenais Rakstu lasīšanas un skaidrošanas mērķis ir draudzes kā alternatīvas un unikālas kopienas attīstīšana. Taču, ieskatoties kristietības vēsturē, ir skaidri redzams, ka Raksti tiek izmantoti ne tikai šim vienam mērķim. Kā norāda Edvards Jarnolds (*Edward Yarnold*):

Bībele var tikt izmantota dažādos veidos, lai stiprinātu garīgo dzīvi. Visformālākais konteksts ir Dieva Vārda lasīšana dievkalpojuma laikā, kad tas tiek skaidri pasludināts un skaidrots kopienas kontekstā. Bet pastāv arī sena tradīcija studēt Rakstus individuāli un lūdzoties: einuhs, kuru Filips kristīja (Apustuļu darbi 9), šādi lasīja Jesajas grāmatu. Viduslaiku mūki šo privāto, meditātīvo Bībeles lasīšanu aprakstīja kā lectio divina.⁹⁹

No praktizējosa mūsdienu draudzes locekļa viedokļa raugoties, individuāla Rakstu lasīšana un skaidrošana, pat ja tā nav “pareiza” un “laba” pēc Hauervasa kritērijiem, turpina būt noderīga ticības izaugsmei, kalpo kā apliecinājums ticības patiesumam, palīdz labāk saklausīt un saprast svētrunas un Rakstu lasījumus dievkalpojuma kontekstā, kā arī var veicināt indivīda aktīvāku formāciju draudzē.¹⁰⁰

Taču, kā pareizi norāda Nikolass Hilijs, šķiet, ka Hauervasu drīzāk satrauc Rakstu nepareiza, maldīga skaidrošana, ne tik daudz jautājums par to, vai skaidrošanu veic indivīds vai kopiena. Viņš norāda, ka Hauervasa noklusētais pamatpieņēmums ir, ka “mazāk ticams, ka draudze nepareizi skaidros Rakstus”. Taču maldīties var gan indivīds, gan

97 Nicholas M. Healy, op. cit., 59–60.

98 Nicholas M. Healy, op. cit., 60.

99 Edward Yarnold, “Media of Spirituality”, in *The Study of Spirituality*, eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, S.J. (New York / Oxford: Oxford University Press, 1986), 42.

100 Nicholas M. Healy, op. cit., 61–62.

draudze. To apliecina piemēri no kristietības vēstures (Vācijas kristieši Hitlera režīma laikā, Romas katoļu baznīcas senāki pāvestu dokumenti), kas parāda, ka draudzes un to vadība reizēm ir pakļāvusi Rakstus, radot Rakstu interpretācijas, kas aizstāv viņu intereses, nevis pakļāvusies tiem un mācījusies no tiem.¹⁰¹

Hauervasa kā indivīda autoritāte. Kā parāda sprediķu piemēri Hauervasa grāmatā “Atbrīvojot Rakstus”, viņš skaidro Bībeles tekstus, turklāt bieži vien viņa interpretācijas atšķiras no tradicionāliem šo tekstu skaidrojumiem.¹⁰² Šāda Hauervasa rīcība neviļus liek domāt, ka viņš ir “pietiekami labi formēts”, lai viņam kā indivīdam draudzē būtu “tiesības” skaidrot Rakstus un publicēt savus sprediķus citu ticības stiprināšanai. Tomēr tā arī liek uzdot jautājumus: kāpēc viņš pieņem, ka viņam ir “tiesības” skaidrot Rakstus pēc sava prāta? Kas viņam dod šādas “tiesības”? Ar ko viņš atšķiras no citiem “parastiem” kristiešiem, kuri nedrīkst paši to darīt? Un kā Hauervass ir nonācis pie secinājuma, ka viņš ir “pietiekami labi formēts”?

Hīlijs, meklējot atbildes, salīdzina Hauervasa izpratni par autoritāti ar Frīdriha Šleiermahera (*Friedrich Schleiermacher*, 1768–1834) izpratni. Šleiermahers draudzē autoritāti piešķir tiem, kas saņēmuši atbilstošu akadēmisku apmācību un izcilu formāciju draudzē, iegūstot pieredzi un attīstot pastorālas un akadēmiskas prasmes.¹⁰³ Hauervass ir ieguvis akadēmisku izglītību (modernajā zinātniskajā pētniecībā, īpaši sociālās ētikas jomā, nevis Bībeles pētniecībā), un, viņaprāt, viņa autoritāte izriet no viņa akadēmiskās erudīcijas un tā, ka viņš ir “labi formēts” kristietis. Taču Šleiermaheram ir vēl viens autoritātes kritērijs – tā ir ordinācija, kuras Hauervasam nav. Hīlijs secina: “Bet bez draudzes dota mandāta viņa [Hauervasa] autoritāte, tieši sakot, šķiet... tikai indivīda gribas un visas tās amerikāņu liberālās politikas bagāžas aizstāvēšana... Viņa... prakse neiederas viņa eklesiocentriskajā argumentā.”¹⁰⁴

Stenlija Hauervasa teoloģijā patiešām satiekas neuzticēšanās indivīdam, draudzes kā kopienas centrālā nozīme un jautājums par kopienas un indivīda mijiedarbību. “Tiesības” interpretēt Svētos Rakstus Hauervass teorētiski piešķir draudzei, taču praktiski, kā liecina viņa paša prakse, galu galā neviens nevar indivīdam atņemt reformācijas dāvanu – “tiesības” uz Bībeles lasīšanu, uzklausišanu un skaidrošanu.

101 Nicholas M. Healy, op. cit., 61.

102 Sk. Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 47–148. Grāmatas 2. daļā atrodami 12 Hauervasa sprediķi, kas sludināti dažādos kontekstos un apstākļos. Grāmatā tie iekļauti kā “labākie piemēri”, kas parāda, kā Hauervass pats praktizē sludināšanu, par kuru māca (41).

103 Nicholas M. Healy, op. cit., 44–51.

104 Ibid., 67. Sk. arī 63–64.

SUMMARY

Church as the Interpretative Community of the Scripture in the Theology of Stanley Hauerwas

The themes of distrust towards an individual, the centrality of church as community, and the interactions between community and individual come together in the theology of Stanley Hauerwas, a contemporary American theologian. This paper focuses on a significant area where the interests of an individual and community meet (or collide) – the issue of who has the “right” to interpret the Christian Scripture. Hauerwas gives an unequivocal answer – it is a church.

To better understand the claim that church is the only interpreter and interpretative community of the Scripture, the article, first of all, considers two reasons provided by Hauerwas for taking the Bible out of the individual reader’s hands: insufficient formation of an individual in the contemporary church which is more controlled by liberal politics than the Bible politics; and the claim that the Scripture and church are inseparable. Secondly, church as the context for the interpretation of the Bible is described in terms of community and narrative, its goal and practices, virtues and discipleship. Finally, four reasons for Hauerwas’s claim that church as community is the only proper interpreter of the Scripture are discussed: 1) the Scripture is the narrative of church; 2) the primary function of the Bible is to maintain and form the church; 3) community gives the Scripture authority and meaning; 4) church is a community with the practices necessary for the proper interpretation of the Scripture.

In the end, critical remarks are made about Hauerwas’s understanding of church as the interpretative community of the Scripture. It is noted that his insufficient explication of the concept of individual limits the significance of and need for describing the individual participation in a church. The “vicious circle” of church and the Scripture and the insistence that text does not have any meaning robs the Scripture of its critical authority over against church. As the history of Christianity shows, the Scripture can be used for diverse purposes. Hauerwas’s practice of interpreting the Scripture contradicts his theological claims about church as its sole interpreter.

Mg. theol., Teoloģijas fakultātes doktorante

DIĀNA HRISTENKO

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

VALDIS TĒRAUDKALNS

**RELIGĪSKO ORGANIZĀCIJU
KONTROLE LATVIJAS PSR
(1944–1985)**

Raksta mērķis ir strukturēti iezīmēt un skaidrot tās valsts struktūras, ar kurām kā starpniecēm valsts un baznīcas attiecībās oficiāli saskārās protestantu un Romas katoļu kopienas Latvijas PSR. Autori ir izvēlējušies raksturot tieši šīs kopienas, jo pret tām tika vērsta līdzīga, bieži vienota politika no padomju puses, kas pirmos pēckara gadus atšķīrās no politikas pret pareizticīgo baznīcu Latvijā.¹ Šāda tematiska ierobežojuma pamatojumu veido arī reliģijas kontroles strukturālā puse, kas rakstā tiks analizēta un skaidrota ar dažādiem piemēriem, izmantojot vēstures arhīvu materiālus, historiogrāfiju, presi un citus avotus un atbilstošo literatūru. Pētījuma hronoloģiskās robežas nosaka Latvijas PSR faktiskā un juridiskā atjaunošana 1944. gadā, kad nacistu okupācijas varu nomaiņa padomju reokupācija, Latvijai zaudējot neatkarību, līdz 1985. gadam, kad

¹ Latvijas Pareizticīgās baznīcas vēsturi, uzbūvi, attiecības ar varu un personības pētījis baznīcu un sakrālā mantojuma vēsturnieks prof. Aleksandrs Gavriļins, monogrāfiju autors un LU FSI zinātniski analītiskā žurnāla "Pareizticība Latvijā" redaktors. Rakstu krājumi pieejami: <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/31604>

PSRS sākās perestroika, kas bija pagrieziena punkts brīvības virzienā gan padomju varas struktūrās, gan sabiedrībā kopumā. Autori izvirza uzdevumu skaidrot tieši reliģijas kontroles organizāciju struktūru un to darbību būtību, to ietekmi uz reliģisko dzīvi Latvijas PSR, sākot ar draudžu un to apvienību pārvaldēm līdz draudžu locekļiem baznīcu solos.

Līdz šim reliģijas kontroles organizācijām un to ietekmei uz reliģisko dzīvi uzmanību ir pievērsuši Ringolds Balodis,² Jouko Talonens,³ Valdis Tēraudkalns,⁴ Madara Brūnava⁵ un citi autori. Apjomīgāko pētījumu par reliģijas organizācijas uzbūves un padomju aparāta specifiku, garīdzniecības iesaisti sovetizācijā veikusi Solveiga Krūmiņa-Koņkova rakstā "Sadarbība starp Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas drošības iestādēm un PSRS Reliģisko kultu lietu padomes pilnvaroto Latvijas Padomju Sociālistiskajā Republikā (1944–1954)".⁶ Hronoloģiski S. Krūmiņas-Koņkovas raksts neaptver visu padomju periodu, taču autore, izmantojot līdz šim neapzinātus avotus un pieejamo literatūru, veiksmīgi raksturojusi Reliģijas kultu lietu padomes (RKLP) būtību un tās darbības sākumu Latvijas PSR.

Valsts un baznīcas attiecību politikas Latvijas PSR juridiskais ietvars

Reliģijas kontroles organizāciju darbība izriet no vispārējās reliģijas politikas valstī. Marksisma-ļeņinisma ideoloģija un tās kareivīgais ateisms, attieksme pret reliģiju kā pret anahronisku sociālu organizāciju, sociālismam un komunistam neatbilstošu parādību noteica reliģijas vietu PSRS

visā tās pastāvēšanas periodā.⁷ Lielākās represijas PSRS pret garīdzniekiem tika veiktas 20. un 30. gados, it īpaši 1937.–1938. gadā Lielā terora laikā, kopā šajā periodā iznīcinot

2 Ringolds Balodis, *Valsts un baznīca* (Rīga: Nordik, 2000).

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

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

5 Madara Brūnava, "Reliģijas kontrole Latvijas Padomju Sociālistiskajā Republikā: mazo kristīgo konfesiju piemērs (1956–1959)" // *VDK zinātniskās izpētes komisijas raksti*, 1. sēj. Totalitārisma sabiedrības kontrole un represijas (Rīga: LPSR Valsts drošības komitejas zinātniskās izpētes komisija, 2016). Elektroniskā versija: https://www.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/vdkkomisija/050_Brunava_2015d_2016-02-14_Ceka-pret-mazajam-konfesijam-LPSR.pdf

6 Solveiga Krūmiņa-Koņkova, "Sadarbība starp Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas drošības iestādēm un PSRS Reliģisko kultu lietu padomes pilnvaroto Latvijas Padomju Sociālistiskajā Republikā (1944–1954)" // *VDK zinātniskās izpētes komisijas raksti*, 3. sēj. Totalitārisma sabiedrības kontrole un represijas (Rīga, LPSR Valsts drošības komitejas zinātniskās izpētes komisija, 2016). Elektroniskā versija: https://www.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/vdkkomisija/040_KruminaKonkova_2015a_2016-01-24elektroniski_VDK-un-BAZNICA.pdf

7 Piemēram: "Viena no svarīgākajām pārejas [no kapitālisma uz sociālismu] perioda problēmām ir sabiedrības garīgās dzīves pārveidošana, [...], buržuāziskās ideoloģijas pārvarēšana, tautas masu

200 000 priesteru, mūku, mūķeņu un fiziski represējot aptuveni pusmiljonu kristiešu.⁸ Šī procesa laikā Krievijas PFSSR tika iznīcinātas luterāņu draudzes.⁹ Vajāšanām tika pakļautas arī reliģiskās grupas, kuras bija lojālas režīmam un kuras sākotnēji padomju vara atbalstīja, piemēram, “atjaunotās pareizticīgās baznīcas” novirzieni (pareizticīgie reformisti), pret kuriem varas attieksme mainījās 30. gados, bet pilnībā šī kustība tika sagrauta tūlīt pēc Otrā pasaules kara.

Latvijas PSR pēc Otrā pasaules kara darbojās jau daļēji “nomierinājušies” un pieredzējuši reliģijas apkarotāji, kas bija pārliecināti par savu organizāciju un metožu efektivitāti, iznīcinot “sīkburžuāziju un reakcionārus elementus”¹⁰, un darbojās saskaņā ar marksisma-ļeņinisma teoriju par sociālisma sabiedrības veidošanu. Linards Rozentāls norāda, ka “līdz ar uzvaru Otrajā pasaules karā PSRS atguva savu starptautisko ietekmi, un turpmākā attieksme pret reliģiskām institūcijām bija tieši saistīta ar to spēju sniegt ieguldījumu padomju režīma interešu īstenošanā, lai stiprinātu šo ietekmi”¹¹.

PSRS reliģijas politiku noteica vairāki faktori, arī jau iepriekš minētais ideoloģijas faktors, taču formālo ietvaru noteica PSRS Konstitūcija un Komunistiskās partijas Centrālās Komitejas lēmumi. Padomju reokupācijas rezultātā Latvijā sāka darboties PSRS un Latvijas PSR Konstitūcijas, tiesu un iekšlietu sistēma, tādējādi pakļaujot sovietizācijai visas sabiedrības jomas, tai skaitā reliģiju. Valsts un baznīcas attiecību politika nebija konstanta, bet mainījās atkarībā no PSRS iekšējās politikas un ārpolitikas stratēģijas, taču politikas mērķis – izskaust reliģiju kā parādību – nemainījās. Nosacīti var izšķirt vairākus posmus reliģijas politikā pret PSRS esošajām reliģiskajām grupām.

1944.–1953. gads – staļinisms un grūtie pēckara gadi, kad reliģiskās grupas, kas bija izdzīvojušas Lielo teroru pirms Otrā pasaules kara, kā arī jauno republiku kristīgās konfesijas un citas reliģiskās grupas tika sovietizētas un pakļautas (atkārtotām) represijām. Šajā laikā Krievu pareizticīgā baznīca (KPB) nosacīti baudīja labvēlīgu padomju varas attieksmi, varai izprotot KPB nozīmi Otrā pasaules kara laikā un iespēju to izmantot

apbruņošana ar visām garīgajām bagātībām, ko uzkrājusi cilvēce. Ļeņiniskā kultūras revolūcijas programma ir svarīgs ieguldījums revolucionārajā teorijā un praksē. Tās galvenais saturs ir: [...] sīkburžuāzisko uzskatu un morāles pārvarēšana.” *Zinātniskais komunisms* (Rīga: Zvaigzne, 1974), 199.

8 Balodis, 147–148.

9 Talonens, 5–7.

10 Draudžu darbinieki un atklāti ticīgi cilvēki pēc būtības varēja tikt uztverti kā pretpadomju reakcionārie spēki, jo cilvēki apzināti atteicās no sociālisma un komunisma sludinātās “paradīzes” un vienlīdzības zemes virsū, neieklāvēs jaunās sabiedrībās. Vairāk par šo ideju sk.: Linards Rozentāls, *Izdzīvošana. Sinodālais pārvaldes princips Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 2017), 86.

11 *Ibid.*, 89.

ārpolitikā.¹² Jāņem arī vērā, ka KPB pretestība padomju varai praktiski bija sagrauta un šī baznīca padarīta par paklausīgu varas instrumentu. “Staļiniskais samiernieciskums”¹³ – tā var dēvēt šo posmu, taču šāda labvēlība un iecietība netika izrādītas citām reliģiskām grupām PSRS, it īpaši Baltijas valstīs, kur pareizticība nebija dominējošā konfesija.¹⁴

Ņikitas Hruščova “atkušņa” laiks no 1953. līdz 1964. gadam, par spīti destāļinizācijai, neatnesa lielāku reliģijas brīvību, bet kopš 50. gadu beigām izcēlās ar antireliģiskajām kampaņām, kas pat pašas padomju varas ieskatā pēc tam tika vērtētas kā ekstrēmas, cenšoties atrisināt |“reliģiju problēmu” uz visiem laikiem un saskatot problēmas ateisma propagandā un antireliģiskajā padomju pilsoņu audzināšanā. Tika pieņemti PSKP CK lēmumi, kas ierobežoja reliģisko dzīvi un veicināja ateisma kā normas izplatību,¹⁵ tika veicināta reliģiozu cilvēku sociāla un ekonomiska marginalizācija, izmantojot presi,¹⁶ kino un citus propagandas paņēmienus. Tradicionālās konfesijas pozitīvā gaismā sabiedrībā parādījās vien padomju finansētās un kontrolētās Miera kustības kampaņas. Ikdienu dzīvē dažādas padomju iestādes kontrolēja pilsoņu sociālo dzīvi¹⁷ un izdarīja spiedienu uz ticīgajiem par labu ateismam. Labvēlība pret KPB vairs nepastāvēja, baznīca piedzīvoja teroru un represijas tāpat kā pārējās baznīcas PSRS.¹⁸ Kā raksta padomju reliģiskās dzīves pētnieks Dmitrijs Pospelovskis (*Pospelovsky*), par spīti tam, ka PSKP XXII kongress (1961) nereti tiek saukts par visliberālāko no visiem iepriekšējiem, jo tajā izskanēja vēl skaudrāka staļinisma kritika nekā XX kongresā, tajā iezīmējās agresīva politika pret reliģiju. Kongresā pieņēma jaunu PSKP programmu, kurā pausts mērķis uzcelt komunismu divdesmit gadu laikā. Reliģija tika uztverta kā šķērslis ceļā uz šo ideālu. Ņ. Hruščovs uzskatīja, ka nav iespējams vest cilvēkus pretī komunismam, ja tie dzīvo ar reliģiskiem aizspriedumiem. Padomju iestādes un organizācijas to uztvēra kā signālu darbībai. 1962. gadā notikušajā komjaunatnes XIV kongresā tika aicināts atklāt

12 Gaļina Sedova (māsa Eufrosīnija), *Rīgas eparhija Staļina un Hruščova periodā 1944–1964* (Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saulē”, 2019), 7.

13 *Ibid.*, 62.

14 Regina Laukaityte, “The Orthodox Church In Lithuania During The Soviet Period”, *Lithuanian Historical Studies* 7 (2002): 69–71.

15 Piemēram, “Apbalvojumi miera cienītājiem”, *Cīņa* (10.09.1959.).

16 Piemēram, “Liberālis” Vatikānā, *Cīņa* (29.03.1960.).

17 Augstākajās izglītības iestādēs tika pasniegts “Zinātniskā ateisma” kurss, kurš bija obligāts, un tajā studentiem studiju saistību nokārtošanas dēļ dažkārt bija nepieciešams novērot dažādu draudžu darbību – dievkalpojumu apmeklētību, kora sastāvu, vīriešu, sieviešu un bērnu attiecības u. c.

18 Par spīti dažādiem ticīgo protestiem, notika intensīva baznīcu likvidācija. Visredzamākais notikums bija Rīgas Kristus piedzimšanas katedrāles slēgšana 1961. gadā un pārveidošana par planetāriju 1964. gadā. Sedova, 217.–218.

reliģijas “reakcionāro būtību”, kā arī tika pieņemti jauni statūti. Saskaņā ar tiem katra komjaunieša pienākums bija vērsties pret “reliģiskiem aizspriedumiem”¹⁹.

Leonīda Brežņeva laiks PSRS vispār tiek bieži dēvēts par stagnācijas periodu PSRS, kad “sociālisma” celtniecības fāze bija ielgusi un padomju iedzīvotāju dzīves apstākļi krasi atšķīrās no tiem apstākļiem, kurus solīja sociālisma un komunisma ideologi. Šajā laikā reliģiskā dzīve piedzīvoja gan stagnāciju, gan apātiju, kas saistītas ar grūtiem dzīves apstākļiem, paaudžu maiņu²⁰ un ilgstošām ateisma kampaņām. Baznīcas bija kļuvušas par padomju varas kontrolētiem instrumentiem. 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā līdz ar Mihaila Gorbačova nākšanu pie varas uzplauksnija dažu reliģisku grupu centieni atbrīvoties no padomju ietekmes,²¹ tomēr reālāka sociālā un reliģiskā atmoda sākās ar perestroiku 1985.–1986. gadā.

Ringolds Balodis, analizējot Latvijas PSR reliģiskās dzīves norises, min, ka Latvijas PSR Konstitūcijā par reliģiju teikts šādi:²²

- 1) 50. pantā garantēta pilsoņu apziņas brīvība, pilsonim ir tiesības pievērsties vai nepievērsties nevienam kultam. Aizliegts celt naidu sakarā ar reliģiskajiem ticējumiem;²³
- 2) 32. pantā teikts, ka visi pilsoņi bija vienlīdzīgi likuma priekšā neatkarīgi no viņu attieksmes pret reliģiju;²⁴
- 3) 96. pantā par pilsoņu tiesībām uz apziņas brīvību baznīca ir atdalīta no valsts un skolas, pilsoņiem ir brīvība piekopt reliģiskus kultus un pretreliģijas propagandu.²⁵

Analizējot Latvijas PSR Konstitūciju un zinātniskā komunisma tekstus, kuros nemitīgi tiek piesaukta brīvība un padomju cilvēka vērtības (īpaši kopš 60. gadiem, kad ateisma propagandisti centās piešķirt pozitīvāku saturu šai ideoloģijai – ne tikai noliegt, bet arī piedāvāt kaut ko vietā ideju un padomju rituālu formā), sākotnēji nerodas sajūta, ka reliģija tiktu apspiesta šajā valstī. Pilsoņiem ir tiesības gan ticēt, gan neticēt, gan nodarboties ar ateismu, nedrīkst celt konfliktus, kas ir reliģijā balstīti, – tas ir ļoti progresīvi.

19 Dimitry V. Pospelovsky, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, Vol. 1 of *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer* (Houndmills: The Macmillan Press, 1987), 80.

20 Pēc Otrā pasaules kara bija piedzimušas jau vismaz divas paaudzes, kas no bērna kājas tika pakļautas marksisma-ļeņinisma ideoloģijai. Reliģioziem vecākiem un vecākajām paaudzēm bija jāpieliek arvien vairāk pūļu, lai bērnus un jauniešus noturētu ticībā, saskaroties ar sociālu izolāciju daba vietās, skolās, universitātēs utt.

21 Piemēram, “Atdzimšana un atjaunošanās” Latvijas Ev. lut. baznīcā.

22 Balodis, 141.–146.

23 *Latvijas PSR Konstitūcija. Pamatlikums. Pieņemta 1978. gada 18. aprīlī* (Rīga: Liesma, 1978), 21.

24 *Ibid.*, 14.

25 1940. gada 25. augustā pieņemtajā LPSR Konstitūcijā šis ir atsevišķs pants, vēlākās konstitūcijās, piemēram, 1978. gada Konstitūcijā, šīs tiesības ir iekļautas 50. pantā kopā ar tiesībām uz apziņas brīvību.

Latvijas PSR 1940. gada Konstitūcija vārds vārdā atkārtō PSRS 1936. gada Konstitūcijas 124. pantā deklarēto – “brīvība piekopt reliģiskus kultus, kā arī pretreliģijas propagandas brīvība atzīta visiem pilsoņiem” (96. pants).²⁶

Šeit, protams, jāņem vērā PSRS specifika – uz papīra rakstīts izskatās cerīgi, bet reālajā dzīvē daudz kas tika īstenots pēc varas ierēdņu izpratnes (patvaļas) un ideoloģijas. Varas iestāžu īstā attieksme atklājās uz katra soļa, kas tika mēģināts spert reliģiskos nolūkos. Ar dažādiem birokrātiskiem, atklāti vai slēpti represīviem, psiholoģiskiem paņēmiem tika panākts, lai padomju pilsoņi no 50. panta par savām tiesībām izvēlētos šīs – “nepievērsties nevienam kultam, [...] īstenot pretreliģijas propagandu”²⁷. R. Balodis atradis interesantu niansi – PSRS 1977. gada Konstitūcijas 34. pantā²⁸ minētas pazīmes (**reliģiskā piederība**, rase, dzimums, izcelsme, valoda utt.), uz kurām balstīties aizliegts diskriminēt padomju pilsoņus, taču 36. pantā reliģija kā diskriminācijas iemesls un līdz ar to diskriminācijas pēc reliģiskās piederības, sodīšana jau vairs netiek minētas.²⁹ Tātad pilsonim ir tiesības pievērsties reliģijai, taču kādam citam varētu būt tiesības diskriminēt šo pilsoni reliģijas dēļ.³⁰ Pretruna jau pašos konstitucionālos tekstos iezīmējās arī starp pasludinātajām pilsoņu brīvībām un kompartijas vadošo lomu (Latvijas PSR 1978. gada Konstitūcijas 6. pantā teikts, ka “padomju sabiedrības vadošais un virzošais spēks, tās politiskās sistēmas, valsts un sabiedrisko organizāciju kodols ir Padomju Savienības Komunistiskā partija”,³¹ līdzīgi teikts arī Latvijas PSR 1940. gada Konstitūcijā, kur par kompartiju teikts, ka tā ir “visu darba ļaužu organizāciju – tiklab sabiedrisko, kā valsts – vadošais kodols” (98. pants)).³² Padomju ideologi neslēpa, ka padomju sistēmas pamatos ir ideja par reliģijas izskaušanu: “Komunistiskā partija neizturas vienaldzīgi pret reliģiju. Tā uzskata reliģiju par ideālistisku, nezinātnisku mācību.”³³ Ārzemēm domātos propagandas materiālos tika atzīts, ka daļa garīdzniecības bija pakļauta represijām, taču tas tika skaidrots kā nepieciešams paš aizsardzības solis pret padomju varas ienaidniekiem.³⁴

26 *Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas Konstitūcija* (Rīga: VAPP, 1940), 25, 27.

27 *Latvijas PSR Konstitūcija*, 1978, 21.

28 *Padomju Sociālistisko Republikas Savienības Konstitūcija. Pamatlikums. Pieņemta 1977. gada 7. oktobrī* (Rīga: Avots, 1988), 13.

29 *Ibid.*, 14.

30 Balodis, 148.

31 *Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas Konstitūcija* (Rīga: Liesma, 1978), 6.

32 *Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas Konstitūcija* (Rīga: VAPP, 1940), 26.

33 Visvaris Millers, Erika Stumbriņa, *PSRS Konstitūcija un Latvijas PSR Konstitūcija* (Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1960), 78.

34 G. Spasov, *Freedom of Religion in the Soviet Union* (London: Soviet News, 1954), 9.

Vēl totalitāras valsts sakarā vieglu smaidu izraisa vārdi “apziņas brīvība”, uz kuru padomju pilsoņiem bija tiesības, taču tās PSRS pārkāpa katrā cilvēka dzīves jomā. Interesanti ir gadījumi, kad paši garīdznieki citē konstitūciju un norāda, ka padomju pilsoņiem ir tiesības uz apziņas brīvību, aizstāvot savas tiesības būt reliģiskā kopienā un rūpēties par tās locekļiem.³⁵

Šo disonansi starp formāli deklarēto un reāli pastāvošo nereti nesaprata (vai diplomātiski negribēja publiski paust) Rietumu reliģisko organizāciju vadītāji. Piemēram, vācu baptistu mācītājs Gerhards Klāss (*Claas*), kas 80. gados bija Pasaules Baptistu savienības ģenerālsēkretārs, rakstīja: “Sociālistu valstīm primāra ir visas sabiedrības brīvība. Tā kā visas sabiedrības labklājība ir vissvarīgākā un tiek ievērots visu cilvēku vienlīdzīgu tiesību princips, tad dabiski, ka baznīcām nav īpašu privilēģiju. Reliģija ir privāta lieta.”³⁶ Dažādu slepenu lēmumu un rīcību, *īpašu* amatpersonu ietekmi uz padomju pilsoņu ikdienu un reālajām tiesībām analizējis igauņu pētnieks Mēliss Saueaiks (*Saueauk*).³⁷ Padomju nomenklatūras un iekšlietu struktūru ciešās saiknes, paranoja un amatpersonu dubultā iekšējā kontrole garīdzniekiem un ticīgajiem bija daudzu lēmumu nezināms faktors, kas ietekmēja reliģisko dzīvi. Situācija mainījās tikai 60. gadu beigās, jo, kā kompartijas vadībai norādīja Reliģijas lietu padome, slepenības dēļ instrukciju par reliģisko organizāciju darbību pilns teksts nebija pieejams ne dzīvajām organizācijām, ne vietējām pašvaldībām un citām struktūrām.³⁸ Piemēram, kad tika skatīta baptistu mācītāja Kārļa Lācekļa kriminālieta par nepilngadīgo reliģisko apmācību, prokurors vērsās pie RKLK pilnvarotā ar lūgumu paskaidrot, vai “baptistu mācītājiem ir tiesības apmācīt nepilngadīgos, kaut arī baznīcas telpās, un kāda atbildība par to paredzēta”³⁹.

PSRS un Latvijas PSR Konstitūcijas, dažādus noteikumus,⁴⁰ PSKP CK lēmumus, PSRS MP lēmumus un to ievērošanu kontrolēja tiesībsargājošās iestādes un RKLK un

35 Gustavs Tūrs, “Īss pārskats par draudžu dzīvi” // *LELB kalendārs 1947. gadam*, 22.–23.

36 Gerhard Claas, “Religious freedom in the USSR”, *Baptist Witness in the USSR*, comp. by Denton Lotz (Vallet Forge: International Ministries, The American Baptist Churches, 1987), 44.

37 Meelis Saueauk, “Spetskadry: Nomenklatura and State Security in the Estonian SSR in 1940–1953”, *Sovietisation and Violence: The Case of Estonia. Eesti Malu Instituudi toimetised 1* (2018) (Tartu: University of Tartu Press), 231–232.

38 I. Maslova, “Sovet po delam religij pri Sovete Ministrov SSSR: k voprosu a vzaimootnoshenijah gosudarstva i Russkoi pravoslavnoi cerkvi (1965–1991 gg.)”, *Gosudarstvo i cerkovj v XX veke: evoljucija vzaimootnoshenij, političeskij i sociokulturnij aspekti*, otv. red. A. Filimonova (Moskva: Librokom, 2013), 79.

39 Kuldīgas rajona prokurors T. Kukars RKLK pilnvarotajam. 12.03.1959. Latvijas Nacionālais arhīvs-Latvijas Vēstures arhīvs (LNA-LVA), 1419. f., 2. apr., 12. l., 150.

40 1929. gada 8. aprīļa “Noteikumi par reliģiskajām apvienībām”, kas noteica reliģijas politiku līdz pat 1991. gadam. Citēts pēc: L. Rozentāls, *Izdzīvošana*, 86.

tās pilnvarotie, pilsoņu reliģiskās tiesības un pienākumus pret sabiedrību regulēja Latvijas PSR civilkodekss un Latvijas PSR kriminālkodekss. Padomju juristi skaidroja, ka likumdošanas ievērošanu reliģijas jomā līdzās RKLP pārraudzīja dažādu līmeņu Darbaļaužu deputātu padomju izpildu komitejas (DDP IK) un atbilstoši savai atbildības jomai arī Finanšu ministrija un sanitārās uzraudzības iestādes.⁴¹ Pēdējām divām minētajām struktūrām nebūt nebija mazsvarīga loma uzraudzības sistēmā, jo ar to starpniecību varēja panākt, ka draudzes ir spiestas atstāt dievnamus lielo nodokļu dēļ vai arī to izmantotās telpas tiek slēgtas it kā antisanitāru apstākļu dēļ. Oficiālajā literatūrā nebija pieminēta VDK, kompartijas komiteju un ateisma padomju loma. Pēdējās minētās tika izveidotas 60. gadu sākumā, un tās ne tikai koordinēja ateisma propagandu, bet arī izdarīja spiedienu uz ticīgajiem (piem., mācību iestādēs un darbavietās).

LPSR civilkodekss reliģisko dzīvi noteica, definējot padomju pilsoņa pienākumus pret sabiedrību, darba vidi, tiesībām uz privāto dzīvi un citos jautājumos, taču sadzīvē visvairāk un vissāpīgāk ietekmēja civilkodeksa 23. pants, kas noteica juridisku personu tiesības – statūtus, nolikumus, tiesības būt par prasītāju un atbildētāju tiesā un citas tiesības. Baznīcas Latvijas PSR netika atzītas par juridiskām personām, tas nozīmē, ka uz tām neattiecās 23. pants, tām nepienācās 23. panta tiesības uz mantu, īpašumu, finanšu darbību. Kā norāda R. Balodis, ar šo pantu vien draudzes tika padarītas par otršķirīgām juridiskām personām, uz kurām attiecās nodokļu maksa, taču ne privilēģijas, kas nāk ar juridiskas personas statusu.⁴² Draudzes par lielu naudu no vietējām izpildkomitejām īrēja īpašumu (telpas), kas visbiežāk tai bija piederējušas līdz Otrajam pasaules karam. Līgumu vietējā izpildkomiteja varēja lauzt jebkurā brīdī. Kulta telpu aspekts ir svarīgs tādēļ, ka bez norādītas konkrētas kulta telpas/ēkas draudze nevarēja reģistrēt (turpināt) savu darbību, pat ja bija nepieciešamie 20 cilvēku paraksti (“dvacatka”) un atrasts garīgais kalpotājs. Par sarežģījumiem saistībā ar telpām bija jāziņo izpildkomitejai, un draudzes bieži adresēja lūgumus RKLP pilnvarotajiem ļaut telpas izmantot bez maksas vai par zemāku maksu, nekā to ir noteikusi izpildkomiteja.⁴³ Šādi birokrātiski labirinti lēnām, taču noteikti panāca daudzu draudžu slēgšanu, jo nebija iespējams noīrēt telpas, bet, ja tomēr bija iespējams, tad bija grūti tās uzturēt, jo remontu, apkuri vajadzēja nodrošināt visbiežāk par saviem līdzekļiem, tā saucamās “dvacatkas” tika pakļautas publiskam izsmieklam, sociālai marginalizācijai.

“**Dvacatka**” (divdesmitnieks) – lai atjaunotu draudzes darbību (to pārreģistrētu), bija nepieciešami vismaz 20 pilngadīgu topošo draudzes locekļu paraksti, mācītājs vai

41 Ivan Kislitsyn, *Sovetskoe zakonodatelstvo o svobode sovesti i religioznykh objedneniakh, 1917–1975 gg.* (Perm: Permskij Gosudarstvennij universitet, 1991), 82.

42 Balodis, 147.

43 LELB Virsvaldes plenārsēde 1949. gada 6. jūlijā, 9. punkts, atbilde uz Liepājas Sv. Annas draudzes lūgumu LELB virsvaldei un RKLP par telpām. LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 39. l., 43.

palīgmācītājs, kā arī bija jānorāda, kurās kultu telpās kulta darbība notiks, lai var piemērot nodokļus, piefiksēt aktīvus draudžu locekļus un dievkalpojumu apmeklētājus. 20 cilvēku grupa bija minimums, lielajās pilsētās tas nesagādāja grūtības, lielas problēmas bija savākt nepieciešamo parakstu skaitu rajona un valsts pierobežā, jo visiem draudzes locekļiem vajadzēja būt no vienas administratīvās vienības (rajona).

“**Ticīgo grupa**” – gadījumos, kad nevarēja izveidot “dvacatku”, taču draudzes locekļi bija gana apņēmīgi, lai turpinātu darbību, tie drīkstēja apvienoties ticīgo grupās. Ticīgo grupas dalībnieki bija pilngadīgi, tās pastāvēšana bija vēl vairāk apgrūtināta nekā parastas draudzes pastāvēšana. Bieži vien ticīgo grupas pārstāja eksistēt, kad grupas locekļi pārcēlās uz kādu tuvāko draudzi konfesijas un administratīvās vienības ietvaros.

Ar reliģiju saistīti pārkāpumi minēti Latvijas PSR kriminālkodeksa 137. un 138. pantā:⁴⁴ “Iedzīvotāju līdztiesības pārkāpšana viņu attieksmē pret reliģiju” un “Reliģisku rituālu aizkavēšana”. Kriminālkodeksa 137. pants noteica pārkāpumus attiecībā uz baznīcas atdalīšanu no valsts un skolas (Latvijas PSR Konstitūcijas 50. pants), kur par pārkāpumu varēja sodīt ar brīvības atņemšanu uz laiku līdz diviem gadiem vai ar labošanas darbiem līdz vienam gadam, vai ar naudas sodu līdz 500 rubļiem.⁴⁵ Par atkārtotu “noziegumu” varēja atņemt brīvību līdz trīs gadiem.⁴⁶ Kādi tad varēja būt pārkāpumi? Nodevu un nodokļu ņemšana “piespiedu kārtā”, psiholoģiska iedarbība uz ticīgajiem, lai gūtu labumu, tai skaitā atteikšanās ārstēt, kristīt vai laulāt, lai par to iegūtu naudu.⁴⁷ Šeit noteikti nāk prātā VDK padomju versija par “slepeno pircēju”. Tā tika izmantota, lai pārbaudītu garīdznieku likumpaklausību un sodītu tos, kuri vēlējās gūt (papildu) fiskālu labumu par savu darbu. Par pārkāpumiem uzskatīja pretpadomju aģitāciju dažādos drukātos veidos. Kulta telpās varēja tikt izplatīti pretpadomju sprediķi, kuros netika izteikts atbalsts PSRS un Latvijas PSR politikai, netika aizlūgts par mieru, vadoņiem utt. 137. pants ir gana izdevīgs padomju varas iestāžu interpretācijām par labu režīmam un represīvs reliģiskajām kustībām. 138. pants ir interesants un daļēji saskan ar PSRS Konstitūcijas 34. un 36. panta būtību – viens kaut ko atļauj, taču otrs ierobežo. Šajā gadījumā 138. pants aizliedz ierobežot reliģisko rituālu aizkavēšanu, ja tas nejauc sabiedrisko kārtību vai neierobežo pilsoņu tiesības. Taču šeit paveras dīvaina situācija – jebkuram padomju pilsonim ir *tiesības* uz apziņas brīvību, taču reliģija to noteikti ietekmē, tādējādi, iespējams, pārkāpjot šo pantu. Panta pirmā daļa arī ir nekonkrēta – “ja tie [reliģiskie rituāli] nepārkāpj sabiedrisko kārtību”. Dziedāt garīgas dziesmas uz ielas vai parkā? Neierasties darbā svētdienā plkst. 10.00 vai neapmeklēt parādi par godu

44 Latvijas PSR kriminālkodekss. Pieejams: https://likumi.lv/wwraksti/1961/LPSR_KK.PDF

45 Ņemot vērā PSRS ekonomikas svārstības, 500 rubļi varēja būt strādājošā 3–5 vidējās mēnešalgas. Šī kriminālkodeksa versija pieņemta 1962. gadā.

46 Balodis, 146.

47 Ibid.

Komunistiskās partijas gadadienai? Pusnaktī neatrasties dzīvesvietā un ar mazgadīgām personām atrasties kulta telpās? Tas nozīmētu pārkāpt sabiedrisko kārtību sociālisma un komunisma celtniecībā un liegt dažādām padomju pilsoņu grupām to tiesības.⁴⁸ Varētu domāt, ka noturēt svētbrīžus savās mājās nebūtu pārkāpums, taču 1) kulta darbību varēja veikt tikai kulta telpā un bija aizliegta dažādas lūgšanu grupas, 2) par reliģijas subjektu nevarēja būt nepilngadīga persona (ja ticīgajam bija bērni). Ņemot vērā padomju dzīves apstākļus – komunālie dzīvokļi, jaunceltnes ar plānām sienām, kaimiņi-ziņotāji utt., privātums bija ekskluzīva parādība.

Reliģijas kultu lietu padomes pilnvaroto darbība Padomju Latvijā

Reliģijas kontrole bija viens no jauno padomju republiku sovetizācijas paņēmieniem, PSRS šāda reliģiska kontrole pastāvēja jau pirms Otrā pasaules kara. Latvijai tiekot okupētai un sovetizācijas procesam atkal uzsākoties,⁴⁹ Latvijas teritorijā 1944. gadā darbību sāka RKLP un Krievu pareiz-

ticīgās baznīcas lietu padome.

Reliģijas kultu lietu padome – PSRS Ministru Padomes pakļautībā esoša struktūra, kas atradās Maskavā un īstenoja reliģijas politiku PSRS. Sadarbojās ar PSRS valdību un VDK, un dažādām iekšlietu struktūrām, izlūkdienestiem, Vispasaules Miera padomi u. c.

Reliģijas kultu lietu padomes pilnvarotie republikās (1944–1965) – PSRS MP Reliģijas kulta lietu padomes pārstāvji un to pakļautībā esoši darbinieki konkrētājā republikā, kuri saņēma rīkojumus tieši no Maskavas. Galvenie uzdevumi bija uzraudzīt reliģiskās politikas īstenošanu, kontrolēt ticīgo dzīvi republikā, lai mazinātu to aktivitāti, vervēt aģentus un ziņotājus utt. Latvijas PSR RKLP pilnvarotā birojs savā darbības laikā atradās sākotnēji Kirova (tagad Elizabetes) ielā 5, vēlāk Kirova ielā 37, RKLP pilnvarotie sadarbojās ar vietējo VDK un DDP izpildkomitejām, taču nebija tām pakļauti. RKLP pilnvaroto uzdevums bija arī iesaistīt garīdzniecību miera kustībā un pārraudzīt reliģisko organizāciju ārzemju sakarus. Viņi izsniedza vai atņēma reģistrācijas apliecības garīgiem darbiniekiem, reģistrēja draudžu un to dievkalpojumu telpas un dažos gadījumos tās

48 Balodis, 146.

49 Reliģiskās dzīves sovetizācijas mēģinājumi, protams, notika arī pirmajā okupācijā 1940.–1941. gadā, taču vairāki autori, tai skaitā arī šī raksta autori, uzskata, ka pirmās okupācijas pieredze no padomju varas puses bijusi kara laika apstākļos, ļoti haotiska un tās darbību ātri pārtraukusi Vācijas karaspēka ienākšana Latvijas PSR. Sovetizācijai kā procesam ir nepieciešams ilgāks laika posms un sabiedrības ilgstoša izolācija no “ārpuses”. Piemēram, sk.: Aleksandrs Gavriļins, “Padomju varas attieksme pret Latvijas Pareizticīgo Baznīcu 1940.–1941. gadā”, *Latvijas Vēsture. Jaunie un Jaunākie Laiki* 2 (70) (2008): 45.–46.; Olaf Mertelsmann, “How to define Sovietisation?”, *Sovietisation and Violence: The Case of Estonia. Eesti Malu Instituudi toimetised* 1 (2018): 34–35.

arī izīrēja. Pēc vietējo pašvaldību ierosinājuma RKLP pilnvarotie un tālāk RKLP lēma par draudžu noņemšanu no reģistrācijas.

Līdz 60. gadu beigām bieži tika izraudzīti tādi pilnvarotie, kuriem bija sadarbības ar VDK pieredze iekšlietās un VDK darbības stils, pēc tam tie bija padomju funkcionāri. Kā savā grāmatā par šī perioda pilnvaroto Proletu Liepu rakstījis baptistu bīskaps Jānis Tervits, viņš “centās savus antirelīģiskos uzskatus saskaņot ar savu iepriekšējo prokurora amata izpratni”⁵⁰. Visbiežāk pilnvarotie nāca no tās republikas, uz kuriem bija nosūtīti, no kurienes bija cēlušies vai kurā bija dzimuši, taču Komunistiskajai partijai pieslējušies jau starpkaru periodā vai pat Pirmā pasaules kara laikā. Viņi ziņoja Maskavai par situāciju republikā ik ceturksni, korespondence notika biežāk. Reliģijas politikas īstenošanai bija divi mērķi – mazināt reliģijas ietekmi uz padomju sabiedrību un izmantot republikā esošās reliģiskās organizācijas iekšpolitiski un ārpolitiski padomju valsts labā. Kopumā PSRS republikās pilnvaroto attiecības ar vietējo varu bija sarežģītas, un, kā atzina pati RKLP, nereti pilnvarotie nevis precīzi īstenoja centralizētas politikas vadlīnijas, bet izpatika vietējai varai un tās ietekmē patvaļīgi slēdza draudzes un veica citas darbības, kas pārsniedza viņu pilnvaras.⁵¹

Reliģijas lietu padome (RLP, 1965–1991). 1965. gadā Reliģijas kultu lietu padome un Krievu pareizticīgās baznīcas lietu padome PSRS tika apvienotas, analogisks process notika arī Latvijas PSR. Turpmāk reliģisko organizāciju kontroli īstenoja viena struktūra visām konfesijām, RLP darbība būtiski neatšķīrās no RKLP darbības, tā turpināja kontrolēt draudžu un garīdznieku darbību, sadarbojās ar represīvās varas struktūrām.⁵² Apvienošana tika rosināta jau agrāk, taču to izdevās īstenot tikai L. Brežņeva ēras sākumā.

Īsumā Reliģijas kultu lietu padomes pilnvaroto Latvijas PSR darbības mērķis bija *uzraudzīt un sodīt* reliģiskās organizācijas. Bet ko tieši uzraudzīt un kā tās sodīt? Kā jau iepriekš minēts, sākotnēji pastāvēja divas reliģijas kultu lietu padomes un to pilnvarotie bija katrā PSRS republikā. Viena padome bija Krievu pareizticīgajai baznīcai, otra – visām pārējām. Ar “visām pārējām” būtu jāsaprot nevis tikai baznīcas, bet arī dažādas reliģijas. Piemēram, RKLP pilnvarotais pirmajos pēckara gados ne tikai raksturoja, kāda Latvijas PSR ir situācija ar luterāņiem un katoļiem, kas bija lielākās konfesijas,

50 Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaika* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, AMNIS, 1999), 161.

51 T. Chumachenko, “Sovet po delam Russkoi pravoslavnoi cerkvi i jevo upolnomochennije v uslovijah novoi cerkovnoi politiki vlasti (1958–1964 gg.)”, *Gosudarstvo i cerkovj v XX veke: evoljucija vzaimootnoshenij, političeskij i sociokulturnij aspekti*, otv. red. A. Filimonova (Moskva: Librokom, 2013), c. 30.

52 John Anderson, “The Council for Religious Affairs and the Shaping of Soviet Religious Policy”, *Soviet Studies* 43:4 (1991), 691–993.

bet arī aprakstīja septītās dienas adventistu, baptistu, vecticībnieku, jūdaistu darbības dinamiku.

Ar laiku var novērot tendenci, ka skaitliski mazās reliģiskās kustības RKLP pilnvarotā Ivana Poļanska ik ceturkšņa ziņojumos uz Maskavu parādās tikai tad, kad tās ir sagādājušas lielas problēmas vai kad ir jāziņo, ka šī “reakcionārā” grupa ir izskausta. RKLP darbinieki nodarbojās arī ar dažādu līdz šim nezināmu vai atdalījušos un neregistrētu reliģisku grupu raksturošanu, to rituālo un citu darbību analīzi. Dažkārt padomju varu satrauca ticīgo pārāk intensīva un konkrētai konfesijai neraksturīga ticības dzīve – “[luterāņu] vidū izveidojas sektām līdzīgas parādības, kas nav vēlamas”⁵³. Šāda analīze tika veikta, lai pēc iespējas efektīvāk traucētu reliģisko darbību, darbojoties pēc “skaldi un valdi” principa pat skaitliski mazu reliģisku kopienu vidē.⁵⁴ RKLP pilnvarotais P. Liepa, ziņojot par septītās dienas adventistu Vissavienības centra pilnvarotā Latvijas PSR amata likvidēšanu, kancelejas slēgšanu un tās naudas līdzekļu konfiskāciju, konstatēja, ka tas “radījis nesaskaņas sektantu sludinātāju starpā”⁵⁵. Ilgtermiņā gan šāda varasiestāžu taktika nedeva cerētos rezultātus – 1974. gadā tas pats pilnvarotais bija spiests atzīt, ka adventismā “nekāda krīze vai strauja locekļu skaita samazināšanās nav vērojama”⁵⁶. Īpaši viņš atzīmēja, ka baptistu un adventistu draudzēs ir lieli kori un nereti arī orķestri.

Dažkārt RKLP darbinieku neizglītotība reliģiskos un kultūras jautājumos noveda pie komiskām idejām vai lēmumiem netīši par labu draudzēm. Piemēram, sākotnējā RKLP pilnvarotā Voldemāra Šeškēna ideja apvienot luterāņu un Romas katoļu baznīcas un no Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) nosaukuma izņemt vārdu “luteriskā” (tā vietā liekot “evaņģēliski kristīgā”), jo tas liecinot par vāciešu ietekmi.⁵⁷ Šīs idejas gan ātri tika atmestas, iepazīstot konfesionālās atšķirības un, iespējams, uzklausot

53 1951. gada LELB virsvaldes protokols, RKLP ziņojums par novēroto Liepājas draudzēs, kur RKLP ieskatos novērotas sektantiskas parādības, uz ko LELB atbildējusi, ka dievkalpojumi jānotur ne tikai brīvdienās, bet arī darbdienās. LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 42. l., 34.

54 Simona Gurbo savā promocijas darbā “Latvijas garīdznieku politiskā uzvedība 2002–2012”, analizējot reliģijas politikas stāvokli padomju laikā, norāda vairākus faktoros, kas mazākas draudzes un kustības ietekmēja daudz negatīvāk nekā katoļus vai luterāņus. Piemēram, 1) draudžu namu un mantas konfiskācija, 2) draudžu struktūru iznīcināšana vai pārveidošana, panākot draudzes iznīkšanu vai draudzes locekļu asimilāciju citā konfesijā. Zināmākais gadījums ir baptistu asimilācija luterāņu draudzēs. RSU: 2013, 54. Pieejams: https://www.rsu.lv/sites/default/files/dissertations/SGurbo_Disertacija.pdf

55 P. Liepa, Atskaite par RKLP pie MP pilnvarotā Latvijas PSR darbu 1962. g., 19.02.1963. [krievu val.]. LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 262. l., 21.

56 RKLP pilnvarotais P. Liepa RKLP loceklim J. Tarasovam [krievu val.]. Izziņa par protestantisko reliģiju stāvokli Latvijas PSR, 10.04.1974. LNA-LVA, 1419. f., 3. apr., 10. l., 96.

57 Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009), 18.

pašu konfesiju viedokli par šādu priekšlikumu. Pirmajos darbības gados RKLP varbūt arī pieļāva dažādas stratēģiskas kļūdas, taču ātri vien padomes darbība kļuva efektīva, ļoti smalki regulējot reliģisko dzīvi un iegūstot arvien vairāk informācijas no aģentiem un ziņotājiem.⁵⁸ Dažkārt, lasot RKLP pilnvarotā ziņojumus par situāciju 40. gadu otrajā pusē Latvijas PSR, ir sajūta, ka RKLP pilnvarotais tiešām ir kā “muša uz sienas”, kas dzird un redz visu notiekošo. L. Brežņeva varas gados un vēlāk pilnvaroto ziņojumi pamazām kļuva mazāk detalizēti un formālāki.

Pilnvarotie izmantoja saviem mērķiem garīdznieku savstarpējās nesaskaņas. Piemēram, luterāņu mācītājs Roberts Priede pēc brauciena kopā ar arhibīskapu Gustavu Tūru uz Eiropas baznīcu konferences sanāksmi Niborgā (Dānijā) 1962. gada atskaitei pilnvarotajam iesniedza pielikumu, kurā sīki aprakstīja, ar ko G. Tūrs ticies, kam zvanījis un ko teicis. Redzams, ka R. Priedem ir personisks aizvainojums – “arhibīskaps mani īstenībā uzskata vairāk par izsūtāmo zēnu, nevis delegācijas locekli”⁵⁹. Tas tiek ietērpts politiskos argumentos – “svinīgos brīžos mūsu arhibīskaps mīl aicināt savus īpašos draugus, īpaši tādus, kuri kaut kādā mērā bija slaveni buržuāziskās vai vācu varas laikā. Viņš labi zina, ka manas sievas vecākus vācieši nošāva 1941. g., ka es un mana ģimene piedzīvoja daudz nepatīkšanu vācu okupācijas laikā”⁶⁰.

Reliģiskās dzīves kontroles mehānismā tika iesaistīta arī reliģisko organizāciju vadība, ar kuras starpniecību nereti tika apvienotas un likvidētas draudzes, ieviesti jauni ierobežojumi, aplūsināti opozicionāri noskaņoti garīdznieki. Vienlaikus šāda taktika grāva konfesiju vadītāju autoritāti “ierindas” ticīgo un garīdznieku acīs. Piemēram, pirms 1963. gadā Rīgā notikušās baptistu mācītāju sanāksmes vecāko presbiteri Nikolaju Ļevindanto pilnvarotais instruēja, ka nav pieļaujamas diskusijas par jaunajiem statūtiem, kas pieņemti Vissavienības Eviņģēliski kristīgo baptistu savienības (VEKBS) kongresā, bet sniedzama tikai informācija par tiem. Ar kritiski noskaņoto mācītāju Pēteri Egli vēl pirms sanāksmes notika pilnvarotā biroja darbinieka tikšanās, un viņš tajā nerunāja.⁶¹

RKLP pilnvaroto īpašas uzmanības lokā bija ārzemju reliģisko organizāciju pārstāvju vizītes, kuras kļuva biežākas pēc Staļina nāves. Vispozitīvāk, protams, tika vērtēti propadomiski noskaņoti Rietumu garīdznieki. To rāda arī RKLP pilnvarotā tolaik slepenā

58 Par ziņotājiem izvēlējās dažādus cilvēkus, piemēram, draudžu locekļus, kas padevās varas iestāžu spiedienam un atklāja draudzē notiekošo, sprediķu saturu utt. Dažkārt izmantoja arī vecāko skolēnu un studentu ziņotājus, kas *incognito* iegāja dievkalpojumu laikā un piefiksēja draudžu locekļu sarunas, telpās esošo mantu utt. Šāda metode sēja arī draudžu locekļu un jaunpienācēju savstarpēju neuzticību, kas savukārt sekmēja draudžu locekļu skaita samazināšanos ilgtermiņā.

59 R. Priede, Papildu piezīmes atskaitei [krievu val.], 01.11.1962., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 157. l., 88.

60 Ibid.

61 RKLP pilnvarotā P. Liepas vēstule RKLP priekšsēdētājam A. Puzinam, Latvijas PSR KP CK sekretāram A. Vosam, Latvijas PSR MP priekšsēdētāja vietniekam V. Krūmiņam [krievu val.], 30.12.1963., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 262. l., 70.–71.

atskaite RKLP priekšsēdētājam A. Puzinam par propadomiski noskaņotā norvēģu luterāņu mācītāja Ragnara Forbeka (*Forbech*) vizīti Latvijā 1962. gadā:

Forbeka kungs uzvedās ļoti korekti un draudzīgi. Pa visu laiku viņš neuzdeva nevienu provocējošu jautājumu. Viss, ko viņš redzēja, raisīja viņā patiesu sajūsmu.⁶² R. Forbekam tika sarīkota pieņemšana Rīgas pilsētas izpildkomitejā, kurā viņš teica, ka neatbalsta Norvēģijas iestāšanos NATO un ka viņa politiskās nostājas dēļ viņu vajā.⁶³

R. Forbeks bija viens no retajiem garīdzniekiem, ko pieminēja padomju prese un kas izpelnījās īpašu padomju iestāžu labvēlību (Forbeks bija starptautiskās Staļina prēmijas “Par miera stiprināšanu starp tautām” laureāts). Vietējam lasītājam domātos tekstos gan tika kritizēts arī R. Forbeks un viņam līdzīgi domājošie, sakot, ka “reliģijas sabiedriskā loma ir un paliek kaitīga”⁶⁴. Pilnvarotie arī personiski tikās ar daļu ārzemju garīdznieku. Piemēram, par ASV latviešu baptistu mācītāja Ā. Klaupika viesošanos 1963. gadā atskaitē RKLP Maskavā un Latvijas kompartijas un Ministru Padomes vadībai pilnvarotais rakstīja, ka Klaupiks sarunā “atstājis diezgan viltīga un divkosīga cilvēka iespaidu”⁶⁵. Tas saistīts ar to, ka pilnvarotajam bija kļuvis zināms, ka personīgās sarunās ar dažiem mācītājiem Ā. Klaupiks paudis pretpadomju uzskatus, lai gan sprediķi esot bijuši labvēlīgi. Ārzemju viesu vēlme arī turpmāk saglabāt iespēju viesoties PSRS veicināja pašcenzūru, un viņi izvairījās kritizēt Padomju Savienību. Jau pieminētais Ā. Klaupiks intervijā (tekstā A.), kas sniegta pēc Latvijas apmeklējuma 1961. gadā, izvairījās no negatīviem komentāriem – viņš stāstīja par to, ka rīdzinieki izskatās labi ģērbti, Rīgā Brāļu kapi un Brīvības pieminekļi ir saglabājušies, “Rīga ir un paliek latviska”⁶⁶. Intervija izraisīja kritiku diasporas presē – “ar sašutumu mēs jautājam, vai tā ir nejaušība, ka mācītājs Ā. Klaupiks Amerikas latviešiem sniedzis informāciju, kas tik noderīga un izdevīga Latvijas okupantiem?”⁶⁷ Ā. Klaupika interviju nekavējās izmantot Latvijā iznākošais propagandas izdevums “Dzimtenes Balss”.⁶⁸ Padomju iestādes, protams,

62 RKLP pilnvarotā P. Liepas ziņojums RKLP priekšsēdētājam A. Puzinam [krievu val.], 20.07.1962., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 261. l., 56.

63 Ibid., 54.

64 D. Boļšovs, “Komunisms un kristietība”, *Ļeņina Karogs* 126 (24.10.1958).

65 Pilnvarotais P. Liepa, Vēstule RKLP pie PSRS MP priekšsēdētājam A. Puzinam, Latvijas Kompartijas CK sekretāram A. Vosam, Latvijas PSR MP priekšsēdētāja vietniekam V. Krūmiņam [krievu val.], LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 262. l., 20.06.1963., 45.

66 “Astoņas dienas Latvijā”, *Laiks* 51 (28.06.1961.).

67 “Mācītājs Klaupiks maldina trimdiniekus”, *Latvju Vārds* 21 (17.08.1961.).

68 “Nebrauc tik dikti”, *Dzimtenes Balss* 65 (15.08.1961.).

vēlējās vislabākā gaismā pasniegt padomju ikdienas dzīvi, tāpēc Rietumu mācītājiem maltītēs tika piedāvāta labākā pārtika un RKLP ierēdņu instruētie Latvijas garīdznieki sniedza padomju varu cildinošus skaidrojumus. 1956. gadā Latviju apmeklēja Zviedrijas baptistu delegācija. Interesantas ir šīs delegācijas vizītes sagatavošanas un norises detaļas. Ņemot vērā grūtības ar pārtikas apgādi, baptistu bīskaps Fricis Hūns rakstiski lūdza RKLP pilnvarotajam atbalstīt produktu iegādi (sarakstā minēts 1 kg žāvētu zušu, 1 kg nēģu, 1 kg sālīta laša, 20 gab. citronu u. c.).⁶⁹ Pārtika acīmredzot vēlāk tiek izmantota pusdienu rīkošanai, par kurām teikts, ka tās “atstāja uz viesiem lielu iespaidu”⁷⁰. Par vizīti ir sniegta sīka atskaite, kuru F. Hūns rakstījis tā, lai akcentētu baptistu vadības lojalitāti. Viņš ziņo, ka katram viesim dāvināts albums “Padomju Latvijas 15 gadi”, sakot, ka “no tā jūs redzēsiet, ka šinīs 15 gados, kamēr esam ieslēgušies lielajā Padomju Savienībā, mūsu dzīve attīstās un iet uz priekšu”⁷¹. Viesiem tika skaidrota RKLP pilnvarotā loma – “viņš sniedz visos gadījumos mums lietišķu atbalstu, par ko mēs esam viņam ļoti pateicīgi”⁷². Saskaņā ar PSRS tālaika repatriācijas politiku atskaitē minēts Hūna teiktais, ka baptisti Latvijā vēlas, lai latvieši Zviedrijā un citur atgrieztos mājās.⁷³ Kad delegācija ceļā uz Jelgavu pamanīja pie veikala rindu un jautāja, vai tā nav rinda pēc maizes, delegācijas pavadītāji atbildēja, ka cilvēki stāv pēc cukura Lieldienām. Redzams, ka bija pārdomātas sīkas detaļas par viesu varbūtējo reakciju, jo, kad mācītājs Vladimirs Molčanovs viņiem pasniedza Lieldienu pashu, tika paskaidrots, ka viņš “kalpo latviešu draudzē un viņam no krieviskā atlicies tikai tas, ka Lieldienās viņš ēd krievu pashu”⁷⁴.

RKLP un to pilnvaroto neizglītība un darbības neadekvātums dažkārt tiek pārspīlēts, izmantojot dažādas anekdotiskas situācijas kā vispārēju raksturojumu. Visbiežāk šādi tiek apspēlētas RKLP “vizītes” pie draudžu vadītājiem, kur tie kopā pārmērīgi lietoja alkoholu, izceļot draudžu vadību “apķēriību”, noskaņojot draudzēm par labu RKLP darbiniekus. Piemēram, R. Balodis min RKLP pilnvarotā P. Liepas vizīti Daugavpilī, kur alkohola lietošana bija nozīmīga sastāvdaļa pilnvarotā vizītei pie pareizticīgo priesterā.⁷⁵

69 F. Hūns, Vēstule Reliģijas kultu lietu padomes pilnvarotajam Latvijas PSR, 22.03.1956., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 107. l., 24.

70 F. Hūns, Zviedru baptistu pārstāvju viesošanās Latvijas PSR 27.–28.03.1956., 30.03.1956., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 107. l., 28.

71 Ibid., 29.

72 Ibid., 28.

73 Ibid., 29.

74 Ibid., 33.

75 R. Balodis, “Reliģisko lietu pārvalde”, 2002. 1. lpp. Balodis nemin ne draudzes nosaukumu, ne “atpazīgā” draudzes priekšnieka vārdu, informācijas izcelsmi. Pieejams: http://home.lu.lv/~rbalodis/Publikācijas/Baznicu%20ties%20gramata/Balodis%20R_RLP.pdf

Lai gan šādas situācijas⁷⁶ liecina par to, ka attiecības starp valsts ierēdņiem un reliģisko organizāciju vadītājiem ne vienmēr bija striktas, nedrīkst aizmirst, ka RKLP un pilnvarotajiem bija ciešas saiknes ar varas struktūrām un bieži arī darba pieredze VDK – varas iestādē, kas daudzus Latvijas garīdzniekus laika posmā no 1944. gada līdz 1949. gadam nolēma represijām un izsūtīšanai. Pilnvarotā P. Liepas darbība notika daudz vēlāk pēc Staļinisma pēckara gadiem, taču RKLP ietekme uz reliģisko dzīvi un sadarbība ar VDK nemazinājās līdz pat 1985. gadam. Epizodiska apmānīšana vai sarunāšana draudzei varēja pēc tam dārgi maksāt, jo katrs jauns ierēdnis vai ziņojums varēja “atcelt” iegūto labvēlību. Piemēram, pēc V. Šeškēna darbības beigām RKLP pilnvarotā amatu ieņēma Jūlijs Restbergs, kurš bija apņēmis “labot” V. Šeškēna pārlietu lielo brāļošanos ar augstāko garīdzniecību, neslēpa savu pieredzi VDK un strādāja pēc tās metodēm.

RKLP pilnvarotie dažos gadījumos, kad DDP IK centrālās varas lēmumus par reliģisko organizāciju darbības ierobežošanu ieviesa ar pārspilējumiem, tādējādi izraisot ticīgo neapmierinātību, prasīja atcelt šādus administratīvus lēmumus. Tā tas bija, piemēram, 1961. gadā, kad Balvu rajona DDP IK aizliedza baznīcu zvanus, pamatojot lēmumu ar 512 iesniegumiem par baznīcu zvanu aizliegumu. Balvu luterāņu draudzes priekšnieks par to, ka pirms dievkalpojuma tomēr tika zvanīts, saņēma naudas sodu, un nauda tika vienkārši atskaitīta no viņa algas. Draudze par to iesniedza sūdzību pilnvarotajam.⁷⁷ Pēc RKLP pilnvarotā norādījuma šis lēmums tika atcelts, atļaujot zvanīt baznīcās un kapos lielu baznīcas svētku un bērnu laikā. Pilnvarotā skaidrojums atklāj šīs situācijas aizkulises – Latvijas PSR Ministru Padomes 1961. gada lēmuma par pastiprinātu likumdošanas ievērošanas kontroli attiecībā uz reliģiskām organizācijām aizsegā bija plānots, aizbildinoties ar cīņu pret troksni apdzīvotās vietās, pamazām ierobežot un vēlāk aizliegt zvanīšanu. RKLP pilnvarotais iebilda nevis pret pašu nodomu izskaust zvanīšanu, bet pret to, ka tas notika sasteigti, neizskaidrojot ticīgajiem, ka šie ierobežojumi “nenozīmē reliģisko kultu praktizēšanas brīvības ierobežošanu un ka dievkalpojumiem zvanu skaņas nebūt nav obligātas” (šeit pilnvarotais citējis rakstu no ateisma propagandas žurnāla “Nauka i religija” (Zinātne un reliģija)).⁷⁸ 1962. gadā Valmieras rajona izpildkomiteja pieņēma lēmumu par Valmieras pareizticīgo baznīcas un Mazsalacas baptistu baznīcas slēgšanu. RKLP pilnvarotais pret to iebilda, jo lēmumi tika pieņemti bez draudžu pārstāvju klātbūtnes, uz draudžu “divdesmitnieka” locekļiem tika izdarīts spiediens atteikties no dalības tajā (sarunās piedalījās milicijas darbinieks, kas uzvedies rupji), Valmieras pilsētas vadībai nebija plāna, ko tālāk darīt ar pareizticīgo dievnamu,

76 Pārmērīga alkohola lietošana un neatbilstoša “biedrošanās” bija viens no iemesliem, kāpēc pirmo RKLP pilnvaroto Latvijas PSR V. Šeškēnu atstādināja no pienākumu pildīšanas.

77 Pilnvarotais A. Saharovs, Izziņa par Balvu rajona DDP IK lēmumu [krievu val.], Nr. 176, 10.08.1961., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 180. l., 27.

78 LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 180. l., 27.

kas pie tam bija vienīgais šīs konfesijas dievnams rajonā. Pilnvarotais P. Liepa pēc tam rakstīja, ka šādi gadījumi nebūt nav vienīgie.⁷⁹

No pilnvaroto korespondences ir skaidrs, ka reliģisko organizāciju darbības vājināšana Ņ. Hruščova organizētajā kampaņā, kas tika vērsta pret reliģiju, bija būtisks RKLP uzdevums, un gadījumos, kad bija grūtības to īstenot likumu robežās, pilnvarotais meklēja ceļus, kā tomēr konsekventi īstenot padomju politiku. 1962. gadā P. Liepa rakstīja uz Maskavu, lūdzot padomu sakarā ar dievnamu elektrifikāciju – “lūgšanu namu elektrifikācija daļēji aktivizēs baznīcas darbību, taču ne vienmēr iespējams rast pamatojumu šādu lūgumu atteikumam”⁸⁰. Pilnvarotā attieksmi pret reliģiju varētu raksturot situācija, kas nonāca ārzemju latviešu redzeslokā 1976. gadā, kad pilnvarotais aizliedza drukāt jaunas dziesmu lapiņas Zviedrijas luterāņu arhibīskapa vizītei un paziņoja: “Izņēmumu nav un nebūs.”⁸¹

Secinājumi

Analizējot reliģisko organizāciju kontroli Latvijas PSR no 1944. līdz 1985. gadam, jāsecina, ka valsts un baznīcas attiecību politika bija atkarīga no kompartijas vadības nostājas, kas bija mainīga – mazāk vai vairāk represīva, tomēr vienmēr saglabājās padomju varas akcentētais mērķis – izskaust reliģiju no padomju pilsoņu apziņas. RKLP bija galvenā starpniece valsts un baznīcas attiecībās un reliģisko organizāciju kontroles instruments, taču šajās attiecībās bija vairāki mainīgie elementi – PSRS vispārējā politika, iekšpolitikas un ārpolitikas tendences, RKLP Maskavā un RKLP pilnvaroto republikās personības. Formāli pilnvarotie bija pakļauti RKLP Maskavā, taču ikdienā pastāvēja kompleksa simbioze starp pilnvarotajiem, vietējām pašvaldībām un republikas līmeņa partijas un valsts struktūrām. Padomju ierēdņi lielākoties maz orientējās juridiskajos jautājumos, kas skāra valsts un baznīcas attiecības, un pilnvarotā birojs pildīja arī izglītojošu funkciju.

Baznīcām un ticīgajiem vienmēr bija jārēķinās ar padomju realitāti, kas atgādināja greizo spoguļu karaļvalsti – reliģijas praktizēšana bija atļauta, tomēr daudzas ticības dzīves izpausmes bija ierobežotas vai pat aizliegtas. Padomju pilsoņiem bija tiesības ticēt, tomēr pārliecības dēļ ticīgie saņēma politiskās sistēmas nopelumu, cieta no sociālas, ekonomiskas un politiskas izolācijas, riskēja nonākt (un bieži nonāca) VDK uzmanības lokā. Agresīvās ateisma kampaņas un reliģiozitātes izsmiešana sekmēja pilsoņu novēršanos no reliģijas pašsaglabāšanās nolūkos.

79 RKLP pilnvarotais P. Liepa, Izziņa par dažiem administrēšanas gadījumiem 1962. gadā [krievu val.], LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 180. l., 149.–150.

80 P. Liepas vēstule RKLP priekšsēdētājam A. Puzinam [krievu val.], 29.09.1962., LNA-LVA, 1448. f., 1. apr., 157. l., 82.

81 Rīgā miris “baznīcu ministrs”, *Laiks* (02.09.1978).

Šādos spriedzes apstākļos daudzviet mazinājās draudžu un reliģiju atklāti praktizējošo cilvēku skaits, tomēr represīvās darbības un savstarpējās neuzticības sēšana ticīgo vidū, sadzīviskie un sociālie ierobežojumi nebija pietiekami, lai pilnībā iznīcinātu reliģijas ietekmi. To rādīja socioloģiskās aptaujas, kuras veica kopš 60. gadiem, kā arī Gorbačova perestroikas laikā vērojama sabiedrības izsalkums pēc reliģiskas pieredzes.

SUMMARY

Control of Religious Organizations in Latvian SSR (1944–1985)

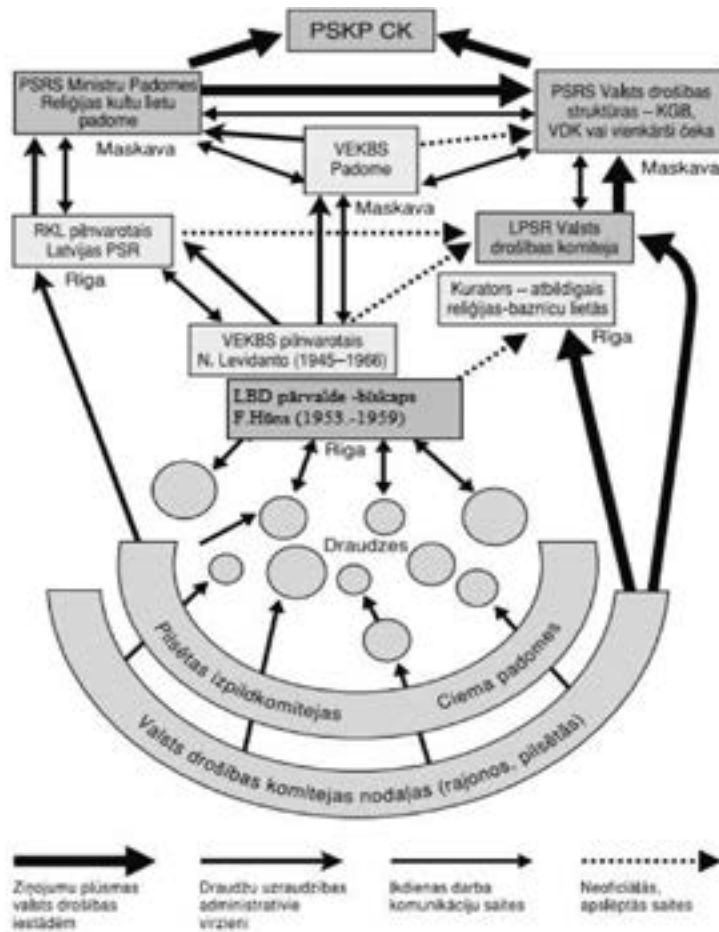
The article aims to outline and explain the state structures that affected Protestant and Roman Catholic churches in LSSR from 1944 to 1985 as interlocutors in state and church relations. The authors chose to analyse these denominations, since they all were confronted with similar policies in the Soviet state. On the basis of archive materials and other sources, the authors have explored the structure of control over religious organizations and the nature of these activities, their impact on religious life in the LSSR, starting from governing bodies of denominations down to local churches.

State-church relationships in USSR were determined, first of all, by ideology. The formal framework was dictated by the constitution of the USSR and the decisions of the Central Committee of the Communist Party. Policies on state and church relationships were changing depending on the USSR's internal and foreign policies, but their main goal – eradicating religion as a phenomenon – remained unchanged.

The authors analysed the ways how the plenipotentiaries of the Council for the Affairs of Religious Cults Office (CARC) implemented the decisions of their Moscow-based leadership, as well as how they interacted with local municipalities (sometimes overturning their decisions). Formally, plenipotentiaries were subordinated to CARC, but on a day-to-day basis there was a complex symbiosis between the plenipotentiaries, local municipalities, and republican-level party and state structures. For the most part, Soviet officials had little orientation in legal matters affecting state-church relations (no surprise because until the 1960s many instructions of the CARC were classified), and the plenipotentiary's office also served an educational function. Leaders of denominations were included in the scheme of control and restrictions – through them, the state carried out plans of closing congregations and other repressive actions. Thus, the state power implemented another goal – undermining the authority of church leaders in the eyes of believers.

Pielikums.

Baptistu draudžu darbības uzraudzības un kontroles struktūra Latvijas PSR



No: M. Brūnava, "Reliģijas kontrole Latvijas Padomju Sociālistiskajā Republikā: mazo kristīgo konfesiju piemērs (1956–1959)" // *VDK zinātniskās izpētes komisijas raksti*, 1. sēj. Totalitārisma sabiedrības kontrole un represijas (Rīga: LPSR Valsts drošības komitejas zinātniskās izpētes komisija, 2016). Pieejams: https://www.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/vdkkomisija/050_Brunava_2015d_2016-02-14_Ceka-pret-mazajam-konfesijam-LPSR.pdf, 30.

Dr. phil.

NORMUNDS TITĀNS

Dr. theol.

ILZE JANSONE

ARHIBĪSKAPA STANKEVIČA “NEDZIMUŠIE RAIŅI”? – PIENESUMS DISKUSIJAI PAR UKRAINAS KARĀ IZVAROTO SIEVIEŠU ABORTIEM

Daudzviet pasaulē, ieskaitot demokrātiskās Rietumu valstis, arvien lielāku ietekmi gūst labēji noskaņoti politiskie spēki, kas savu nostāju pamato reliģiskā fundamentālismā. Šī nostāja ietver arī striktākas abortu aizlieguma likumdošanas virzīšanu. Piemēram, Brazīlijā tikko uz prezidenta amatu atkārtoti kandidēja katolis Žairs Bolsonaro, kas ievēlēšanas gadījumā turpinātu abortu kriminalizēšanas politiku. Raksturīgs ir gadījums, kurā Bolsonaro, neskatoties uz Brazīlijas likumdošanas abortu pieļāvumu izvarošanas gadījumos, pauda sašutumu par aborta veikšanu 11 gadus vecai izvarotai meitenei.¹ Lūk, esot bijis nokavēts termiņš, lai gan kavēšanās notika tieši tiesas procesu birokrātijas dēļ! Sagaidāms, ka pretabortu centienus abortu ziņā relatīvi liberālajā Ungārijā turpinās

1 Sk. “Bolsonaro outraged after rape victim, 11, has abortion”, *The Straits Times*, 25.06.2022., <https://www.straitstimes.com/world/bolsonaro-outraged-after-rape-victim-11-has-abortion> (skatīts 10.10.2022.).

īstenot premjerministra Viktora Orbāna partija *Fidesz*, kas vēl 2022. gada 15. septembrī panāca t. s. “augļa sirdsdarbības klausīšanās” nosacījumu sievietēm, kuras plāno abortu.² Šī gada 24. jūnijā ASV Augstākā tiesa prezidenta Trampa iecelto augstāko tiesnešu sastāvā apvērta vēsturisko Roe pret Veidu spriedumu, kas kopš 1973. gada līdz pat šim apvērsumam nodrošināja ASV sievietēm konstitucionālas privātuma tiesības uz abortu. Lai gan šis apvērsums neaizliedz abortu kā tādu valsts mērogā, tas sankcionē katras ASV pavalsts valdību atsevišķi regulēt situāciju šajā jautājumā. Rezultātā liberāli-demokrātiski orientētas pavalstis turpina īstenot uz sievietes tiesībām balstītu abortu politiku, kamēr konservatīvi-republikāniski orientētas pavalstis nekavējas ieviest abortu aizliegumus.³ Vieni no stingrākajiem abortu ierobežojumiem Eiropā sastopami katoliskajā Polijā. Sociālisma laikā, līdzīgi kā PSRS, tur abortu ierobežojumu praktiski nebija. Taču situācija radikāli mainījās pēc sociālisma krišanas, likumiem kļūstot arvien stingrākiem kopš 1993. gada. Sākot ar 2021. gada 27. septembri, aborti pieļaujami tikai sievietes veselības un dzīvības apdraudējuma, kā arī izvarošanas gadījumā un aizliegums attiecas pat uz defektīviem augļiem.⁴ Situācijas dramatismu Polijā raksturo nesenas ziņas par apsūdzētu cilvēktiesību aktivisti, kas tagad gaida tiesu un var tikt notiesāta ar trīs gadu cietumsodu par to, ka nosūtījusi pašas iegādātas aborta tabletes kādai izmisušai sievietei, kas vēlas izbeigt vardarbīgu laulību.⁵

Neapskaužamā situācijā ir krievu karavīru izvarotās ukraiņu bēgles, kurām iestājusies grūtniecība. Viņas nonāk Polijā – valstī, uz kuru sākotnēji dodas lielākais skaits Ukrainas bēgļu. Lai gan formāli tur aborti ir pieļaujami izvarošanas gadījumā, legālā procedūra valstī to padara praktiski neiespējamu. Nepieciešama prokuratūras izmeklēšana un sertificēts atzinums, kas var aizņemt pusgadu pašā Polijā, kur nu vēl gadījumā, ja Polijas prokuratūrai būtu jāizmeklē notikušā situācija kara plosītajā Ukrainā. Tas nav iespējams jebkurā gadījumā. Tādējādi šīs bēgles, līdzīgi kā pašas poļu sievietes, ir spiestas izmisumā meklēt nelegālus un veselībai bīstamus grūtniecības pārtraukšanas ceļus. Šajā situācijā Latvija ir gatava uzņemt šīs Polijā atraidītās bēgles. Latvijā 23. aprīlī tika pieņemts regulējums par atvieglotu bezmaksas abortu procedūru šim

2 Sk. Claire Parker, “Hungary decree says abortion-seekers must listen to fetal vital signs”, *The Washington Post*, 15.09.2022., <https://www.washingtonpost.com/world/2022/09/15/hungary-abortion-viktor-orban> (skatīts 10.10.2022.).

3 Sk. grafikus ar potenciālo sadalījumu pa pavalstīm: Saima May Sidik, “The effects of overturning Roe v. Wade in seven simple charts”, *Nature*, 10.08.2022., <https://www.nature.com/articles/d41586-022-02139-3> (skatīts 10.10.2022.).

4 Sk. “Abortion in Poland”, *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Poland (skatīts 10.10.2022.).

5 Monika Sieradzka, “Polish activist on trial for aiding abortion”, *Deutsche Welle*, 10.19.2022., <https://www.dw.com/en/poland-activist-on-trial-in-warsaw-for-aiding-abortion/a-63483151> (skatīts 10.19.2022.).

Ukrainas sievietēm.⁶ Tomēr šis regulējums izraisīja Latvijas baznīcu pārstāvju protestus. Viskliedzošākais šo protestētāju uzskatu piemērs rodams Olgas Dragiļevas intervijā ar Latvijas Romas katoļu baznīcas arhibīskapu Zbignevu Stankeviču portāla “Delfi” raidījumā “Kāpēc”.⁷ Šī intervija savukārt izraisīja plašu reakciju vilni gan reliģiski neitrālās, gan reliģiozās aprindās. Šis raksts arī ir šāda reakcija.

Attiecībā uz abortiem kopumā pastāv divas pretējas pieejas: 1) “par (augļa) dzīvību” un 2) “par (sievietes) izvēli (veikt vai neveikt abortu)”. Augļa “tiesības” uz dzīvību un atteikšanos no aborta gan parastos apstākļos, gan pat izvarošanas gadījumā iespējams ne tikai aizstāvēt ar reliģisku ticības pārliecību, bet arī pamatot ar filozofiskiem un veselajā saprātā balstītiem argumentiem, kuriem savukārt var likt pretī pretargumentus, pretēju nostāju pārstāvjiem iesaistoties argumentētā diskusijā, kā ētikā ierasts. Katrai pusei ir milzīgs klāsts argumentu. Šeit jaunu riteņi izgudrot nav nedz iespējams, nedz vajadzīgs. Pēc nepieciešamības tiks izmantoti argumenti, ko piedāvājuši daži izvēlēti ētikas teorētiķi.⁸

Loģiskā ziņā argumenti ir vienlīdz sakarīgi, pamatoti un pārliecinoši abās nometnēs. Tādēļ nostājas izvēli drīzāk nosaka pieslēšanās vienai vai otrai pusei ideoloģisku apsvērumu dēļ. Kāda ir pašu raksta autoru nostāja? Pirmkārt, autori nepārstāv reliģisko ticības pārliecību, ka cilvēka dzīvība būtu svēta un neaizskarama visos tās attīstības posmos kopš paša ieņemšanas brīža. Tā drīzāk var būt aizskarama augļa agrīnās attīstības stadijās, kurās tas pēc vairākiem kritērijiem vēl nesasniedz pilntiesīgas, autonomas personas statusu. Tālāki apsvērumi par šo sekos vēlāk. Otrkārt, raksta autori arī atzīst izvēli “par dzīvību”, bet ar nosacījumu, ka šī izvēle tiek pakārtota sievietes izvēlei, kurai dodama absolūta prioritāte. Tātad autori nepretstata šīs divas alternatīvas, bet alternatīva “par dzīvību” tiek ietverta alternatīvā “par izvēli”. Turklāt, ņemot vērā, ka,

6 “Atvieglots grūtniecības pārtraukšanas regulējums no kara bēgošajām Ukrainas sievietēm”, *LV portāls*, 23.04.2022., <https://lvportals.lv/skaidrojumi/340270-atvieglots-grutniecibas-partraukšanas-regulejums-no-kara-begosajam-ukrainas-sievietem-2022> (skatīts 10.10.2022.).

7 “Arhibīskaps Stankevičs par karu un cilvēktiesībām” (pilns ieraksts), *YouTube*, 14.04.2022., https://www.youtube.com/watch?v=D1C-pk8jwlQ&ab_channel=Delfi.lv (skatīts 27.05.2022.). No šejienes ņemti arī tālāk tekstā analizējamie citāti.

8 Filozofiskos argumentus “par dzīvību” pārstāv un visplašāk apkopo Christopher Kaczor, *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice* (New York and London: Routledge, 2015). Raksturīgi argumenti “par izvēli” pārstāvēti, piemēram, abortu problemātikai veltītās nodaļās grāmatās David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford: Clarendon Press, 2006); John Harris & Søren Holm, “Abortion”, in Hugh LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Michael Tooley, “Personhood” un Mary Anne Warren, “Abortion”, in Helga Kuhse & Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 2nd ed. (Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). Abas pozīcijas diskusijā veiksmīgi pārstāv Kate Greasley, Christopher Kaczor, *Abortion Rights: For and Against* (Cambridge, New York, Melbourne, New Delhi: Cambridge University Press, 2018). Šie attiecīgi ir šajā rakstā galvenokārt izmantotie bioētikas avoti.

neskatoties uz sievietes izvēli, pašam auglim nevar pajautāt, vai viņš/viņa gribētu nākt pasaulē attiecīgajā laikā, vietā un apstākļos, svarīgs ir vēl faktors – vai bērnam pēc piedzimšanas ir prognozējama dzīvošanas vērtā dzīve?

Iedomāsimies gadījumu, kad bērns dzims kā vergs sabiedrībā, kur vergu bērnus vienu gadu pēc dzimšanas upurē dieviem, lēnām sadedzinot dzīvus. Vai mēs neuzskatītu, ka tā nav dzīvošanas vērtā dzīve un aborts ir pieņemams šādā gadījumā? Liekot anekdotisko piemēru pie malas, dzīvošanas vērtas dzīves faktors var ietvert minimālo “sākuma komplektu”, kurā (a) bērnam vismaz tiks nodrošinātas pamatvajadzības – pārtika, apģērbs, jumts utt., (b) bērns netiks pakļauts verdzībai, fiziskai un psiholoģiskai vardarbībai utt., (c) saņems mīlestību, laipnību, uzmanību, izglītošanu utt. Tomēr sievietes izvēles prioritātes nosacījums nozīmē to, ka autori gatavi pieņemt jebkuru sievietes apzinātu un informētu izvēli – pat ja tā būtu turpināt izvarošanas rezultātā iestājušos grūtniecību, ja to liek darīt viņas morālā pārliecība. Nav izslēdzama pat apzināta un augsti ētiski motivēta izvēle iznēsāt un audzināt izvarotāja bērnu, kas savā ziņā var būt varonības akts. Sekojošajā citātā Kristofers Keizors (*Kaczor*), kas pats ir katolis, bet raksta par abortiem reliģiski neitrālā analītiskās filozofijas perspektīvā, izsaka nostādni, kuru varam viegli atpazīt kā iespējamu radikālas kristīgās pašuzturēšanās ētikas kontekstā:

Diemžēl nekas, tostarp aborts, nevar atsaukt izvarošanas notikumu. Tomēr iznēsāt bērnu, kas ieņemts šajos visgrūtākajos apstākļos, nozīmē aktu, kas ir pilnīgā pretstatā tam, kas notiek izvarošanas gadījumā. Izvarošānā vīrietis uzbrūk nevainīgai cilvēciskai būtnei; lolojot dzīvību, sieviete pasargā nevainīgu cilvēcisku būtni. Izvarojot vīrietis grauj otra brīvību; lolojot dzīvību, sieviete piešķir brīvību otram. Izvarošānā vīrietis uzspiež sevi, nesot lielu postu otram; lolojot dzīvību, sieviete dāvā sevi, nesot lielu labumu otram. Diemžēl reiz paveiktu izvarošānu nekad nevar atsaukt, taču izvarošanas racionalizācijai, maksimām un motīviem tiek pretstāvēts, ja kāda [sieviete] izvarošanas apstākļos liek savu izvēli par labu dzīvībai.⁹

Katrā gadījumā jāuzsver, ka nevienu nav pieņemami spiest nedz veikt, nedz neveikt abortu. Katrā atsevišķā gadījumā ir dažādi apstākļi un ir iesaistītas dažādas personības ar savām motivācijām. Tādējādi raksta autori tikai paudīs savu attieksmi un viedokli, bet neizteiks preskriptīvus ieteikumus, kā labāk rīkoties, ko drīkst, ko nedrīkst.

Tāpat svarīgi sākumā piebilst, ka, neskatoties uz pieņemto “par izvēli” nostāju, autori nekādā ziņā neuzskata, ka aborti ir vēlami, labi, vajadzīgi, atbalstāmi u. tml. Aborts vienmēr ir nelabprāt pieņemts lēmums, no diviem “mazākais” ļaunums sarežģītās vai

⁹ Kaczor, *The Ethics of Abortion*, p. 196.

pat bezcerīgās situācijās. Augļa neuzskatīšana par pilntiesīgu personu nenozīmē, ka tam kā potenciālam cilvēkam nebūtu vispār nekādas vērtības.

Jāuzsver, ka radikāla nostāja, kas nepieļauj abortu veikšanu pat tādos ekstrēmos gadījumos kā izvarošanas rezultātā iestājusies grūtniecība, galvenokārt ir reliģiskā pārliecībā balstīta nostāja, kas sastopama reliģiskajā fundamentālismā. Konservatīvi kristīgos uzskatos balstītā skaļā pretabortu retorika no valdību skatuvēm un šīs nostājas sludināšana publiskajā mediju telpā var radīt iespaidu, ka tā ir universāli raksturīga kristietībai kopumā. Šī raksta autori vēlas kļiedēt šādu pārpratumu un parādīt, ka radikāla pretabortu nostāja nebūt nepieciešami neizriet no kristīgas pārliecības, tradīcijas, teoloģijas un pat ne no Bībeles, pie kā kristīgie fundamentālisti apelē. Autori demonstrēs radikālās nostājas nesakarīgumu, pat līdz absurdam, ar raksturīga piemēra – iepriekš minētās plaši debatētās arhibīskapa Stankeviča intervijas – analīzi, aizstāvot pretēju – sievietes tiesībās balstītu – pieeju abortiem ar 1) filozofiskiem bioētikas argumentiem (NT), 2) vispārīgi teoloģiskiem un bibliskiem apsvērumiem (NT, IJ), ieskaitot gan filozofisku, gan teoloģisku antinatālisma pozīciju, un (3) feministu teoloģijas (IJ) atziņām. Raksts aizstāv vispārēju tēzi, ka kristīgai pieejai nebūt nav jāparedz abortu aizliegums – pie tam ne tikai izvarošanas, bet arī citos nepieciešamības gadījumos un atbilstīgās situācijās.

Jānorāda arī, ka raksts veidots vienkāršotā, mazāk akadēmiskā esejas formātā, ko nosaka apstākļi, ka tas tapis reakcijā uz minēto interviju ar arhibīskapu Stankeviču un ir strukturēts, pamatojoties uz intervijas tekstiem.

Tagad pievērsīsimies pašiem arhibīskapa Stankeviča izteikumiem intervijā. Tos tematiski var iedalīt divās grupās.

1. Attiecībā uz sievieti:

Mokas, ko sieviete piedzīvo pēc aborta, ir daudz ilgākas, nekā tad, ja bērns piedzims un tiks nodots citas ģimenes aprūpē [..]

Jūs paliekat zem sitiena viņu, aizstāvot viņas tā saucamās tiesības uz abortu, jo vienalga postaborta sindroms paliek, viņš nekur nepazūd. Viņai tā trauma ir vēl lielāka no aborta nekā, ja viņa iznēsātu bērniņu un atdotu uz adopciju [..]

Šos arhibīskapa izteikumus pārbaudījusi *re:check* faktu pārbaudes un sociālo tīklu pētniecības virtuālā laboratorija, un, kā izrādās, šie izteikumi nav balstīti pētījumos.¹⁰ Tieši otrādi – pētījumi rāda, ka vairums sieviešu nenožēlo abortus un necieš no depresijām biežāk nekā tās, kas iznēsā un dzemdē. Postaborta sindroms kā medicīniska

¹⁰ Ronalds Siliņš, “Vai arhibīskapam Stankevičam taisnība par abortu traumām un izvarošanas cēloņiem?”, *Re:Baltica*, 29.04.2022., <https://rebaltica.lv/2022/04/vai-arhibiskapam-stankevicam-taisniba-par-abortu-traumam-un-izvarosanas-celoniem> (skatīts 27.05.2022.).

diagnoze neeksistē, tās pastāvēšanu neatzīst nedz Amerikas Psiholoģijas asociācija, nedz Amerikas Psihiatru asociācija.¹¹ Šo “diagnozi” drīzāk kā bubuli izmanto sieviešu pārliecināšanai neveikt abortus ASV abortu pretinieku izveidotajos krīzes centros.

Protams, tas nenozīmē, ka sieviete pēc aborta nevar just skumjas, ciešanas, nožēlu vai gūt kādu psiholoģisku traumu. Tomēr arī pēcdzemdību depresija, lai arī sabiedrībā nereti stigmatizēta, nav nekas neparasts un nedzirdēts. Turklāt, ja padomājot pievienojam arī veselo saprātu, – vai pēc dzemdībām *un* bērna atdošanas adopcijai sieviete patiešām nejutīs skumjas, ciešanas, nožēlu vai traumu? Vai sievietes *pasargāšana* no postaborta traumas, ja pieņemam, ka tāda pastāv, nozīmēs viņas atpestīšanu no sāpēm, skumjām, nožēlas vai ciešanām? Neskaidrības rada arī mēģinājums apgalvot, ka sievietes mokas pēc aborta ir daudz ilgākas nekā gadījumā, ja jaundzimušais tiktu adoptēts. Savādu šo apgalvojumu padara divi skatpunkti: pirmkārt, jebkuras traumas radītas sāpes ir ļoti individuālas un sēras, kas būtu sagaidāmas tiklab pēc aborta, kā pēc bērna atdošanas adopcijai, nav iespējams samērot “ilgāks” vai “īsāks” kategorijā. Otrkārt, lai arī arhibīskaps nepiedāvā skaidrojumu, kāpēc vienas mokas varētu būt īsākas par otrām, šķiet, viņa apgalvojums slēpj jau raksta ievadā aplūkoto atbildi uz jautājumu, vai auglis jau no ieņemšanas brīža ir uzskatāms par cilvēku. Tātad – faktiski Stankevičs šeit nerunā par sievieti vai viņas pieredzi, bet gan uzskatāmi aizstāv pozīciju, ka aborts pēc būtības ir slepkavība, toties bērna atdošana adopcijai – mazāks ļaunums. Visdrīzāk tāpēc, ka, izlemjot par labu adopcijai, tiek saglabāta cilvēka dzīvība, taču netiek skarts jautājums par dzīvību *un/vai* dzīves kvalitāti pēc būtības – ne mātes, ne bērna.

Pat ja sievietes piedzīvo šādu sindromu – lielus sirdsapziņas pārmetumus – pēc aborta, kas izdarīts parastos apstākļos, piemēram, raizēs par savu materiālo stāvokli vai karjeru, kā var šo situāciju salīdzināt ar abortu pēc nežēlīgas izvarošanas karā?! Runājot konkrēti par Krievijas armijas īstenotā genocīda ietvaros veiktajām ukraiņu sieviešu izvarošanām, – kur šeit var būt vieta vispār kādam postaborta sindromam?! Šīs izvarošanas notiek ārkārtīgi brutāli, grupveidā, reizē ar piekaušanu, pazemošanu, spīdzināšanu, nīrgāšanos, ja vispār “paveicas” palikt dzīvai. Šeit vispār trūkst vārdu, lai izteiktu to, kāds ļaunums upurei jāpiedzīvo. Var jautāt, vai pēc šādas traumas sievietei vispār ir pieļaujama grūtniecība? Kādas būs sekas uz bērnu, kas tiek iznēsāts tādā grūtniecībā, laikā, kad pati sieviete tālāko dzīvi var vispār nesaskatīt kā dzīvošanas vērtu, kad nepieciešama ilgstoša dziedēšana? Vai viņa vispār reiz pārvarēs naida, kauna, mazvērtības, pazemojuma sajūtas? Vai kādreiz būs spējīga uz intimitāti? Vārdu sakot – vai paša notikuma neizdzēšamā trauma ir vēl jāpapildina, piespiežot iznēsāt šī uzbrucēja pēcnācēju, kas vienmēr atgādinās par šo necilvēcības aktu? Turklāt šī nav pat “parasta” randiņu izvarošana. Kā trāpīgi izteicās NBS galvenais psihologs Vilnis Čerņavskis LTV

11 Eva M. Dadlez, William L. Andrews, “Post-abortion Syndrome: Creating an Affliction”, *Bioethics* 24 (Nov. 2010): 452.

raidījumā “Lielās patiesības. Izvarošana kā kara rīks un aborti”, šī izvarošana ir sievietes karš un zaudējums – tā nozīmē šī iebrucēja, okupanta, agresora spermas uzņemšanu, kas simbolizē visu šī kara ļaunumu.¹² Pie tam šeit nav maznozīmīgs arī faktors, kādā vidē piedzims šis bērns. Vai šī sieviete var saredzēt pasauli tādu, kurā varētu laist šo potenciālo bērnu, kas ieņemts izvarošanas rezultātā? Mātes mītnes zemes pilsētas tiek nolīdzinātas līdz ar zemi ar artilērijas šāviņiem un raķetēm, pašai sievietei esot bēgļu gaitās. Šis karš kuru katru brīdi var pārāugt Trešajā pasaules karā. Vai viņa var saredzēt pasauli tādu, kas nodrošinās jaunai dzīvībai dzīvošanas vērtas dzīves apstākļus?

Svarīgi arī piezīmēt – postaborta sindromu bioētiķi un mediķi vērtē kā neviennozīmīgu, bet izvarošana gan tiek atzīta par traumatisku notikumu, kura dziedināšanai var būt nepieciešami gadi. Izvarošana vēl aizvien daudzviet tiek stigmatizēta, vērsot to pret pašu upuri; ir gadījumi, kad sieviete neziņo par izvarošanu, bet viņas pārdzīvotais atstāj ilgstošu traumu, piemēram, nav iespējams noteikt depresijas cēloni, tiek lietoti antidepresanti utt.¹³ Turklāt, ja atgriežamies pie jautājuma par “moku apjomu”, – kāds varētu būt karā izvarotas sievietes grūtniecības laiks? Varbūt, lai aina kļūtu vēl skaidrāka, vērts atgādināt, ka vēl joprojām nav izvērtēta un izpētīta traģēdija, ko nesa izvarošana Otrajā pasaules karā, īpaši bijušajā Austrumprūsijas teritorijā, tāpat arī Vācijā.¹⁴ Pētījumos nereti tiek norādīts, ka, pirmkārt, neatkarīgi no tā, vai izvarotājs bija nacistiskās Vācijas, Padomju Savienības vai ASV karavīrs, cietušajām sievietēm tā arī nebija iespējas par šo pieredzi publiski runāt, kur nu vēl saņemt psiholoģisku vai sociālu atbalstu. Kā vienu no mēģinājumiem šo pieredzi vismaz aptvert var minēt, piemēram, Helkes Zanderes (*Sander*) dokumentālo filmu *BeFreier und Befreite* (1992). Šī piezīme apliecina tikai sen zināmu un teju banālu atziņu – no vēstures cilvēce nemācās un, kā šķiet, vēl joprojām nav gatava uzklaut izvarotas sievietes pieredzi. Lai arī varam teikt, ka intervijā arhibīskaps vienkārši atbild uz žurnālistes Olgas Dragiļevas uzdotajiem jautājumiem, tomēr viņa izteikumos spilgti atspoguļojas Romas katoļu baznīcas teoloģijas vēsturiski slavenā un bezcerīgā mizogīnija. Varētu spekulēt, ka tā “aizķērusies” vēl no Sv. Augustīna laikiem, kurš bija viens no pirmajiem, kas iedzimto grēku saistīja ar seksualitāti un attiecīgi arī sievieti attēloja kā kārdinātāju. Proti, tieši sieviete, būdama miesiska būtne, ir tā, kas kārdina vīrieti, pakļaujot miesiskam grēkam (iekārei) arī viņu.¹⁵ Tieši šā iemesla

12 “Lielās patiesības. Izvarošana kā kara rīks un aborti”, 22.05.2022., <https://ltv.lsm.lv/lv/raksts/22.05.2022-lielas-patiesibas-izvarosana-ka-kara-riks-un-aborti.id262137> (skatīts 27.05.2022.).

13 Sk., piemēram, Nicole Westmarland, Sue Alderson, “The Health, Mental Health, Benefits of Rape Crisis Counseling”, *Journal of Interpersonal Violence* 28(17) (2013): 3265–3282.

14 Antonijs Bīvors, *Berlīnes krišana 1945*, tulk. S. Brice (Rīga: Atēna, 2003).

15 Sk., piemēram, St. Augustine, “On Marriage and Concupiscence”, in *The Anti-Pelagian Writings, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. 5, ed. Philip Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1887), bk. 1, ch. 27, pp. 274–275.

dēļ vīrietis tiek uzskatīts par statusā privileģētāku attiecībā pret sievieti, un tieši šā iemesla – vai, precīzāk, Romas katoļu baznīcas tradīcijas – dēļ vīrietis allaž runā no varas pozīcijām un var noteikt, kā būtu jārīkojas sievietei.

Feminisma teoloģija ir akcentējusi vēl kādu būtisku problēmu – kā vīrietis var runāt par pieredzi, kas ir unikāla sievietei? Šī iemesla dēļ, piemēram, Rozmarijas Rūteres (*Ruether*) teoloģijā ir pazīstams pieņēmums par atklāsmes dinamisko dabu. Proti – atbrīvošanās notiek cilvēka refleksijas dēļ, mijiedarbojoties ar biblisko vēstījumu par brīvību. Bībele līdz ar to kļūst nevis par padomu vai recepšu grāmatu, bet gan par rīku, kas palīdz izglītotam cilvēkam interpretēt Dieva darbību pasaulē. No vienas puses, intervijā arhibīskaps šķietami aizstāv sievietes, norādīdams, ka viņas “tiek paliktas zem sitiena”, taču, no otras, būtībā baznīcas amatpersona aizvien runā no varas pozīcijām, tādējādi netieši norādot uz sievietes “otrā dzimuma” statusu.

Paskatoties uz šo situāciju no teoloģiskas perspektīvas, var jautāt, kā vispār iespējams saglabāt priekšstatu par tādu Dievu, kas atbalsta vai pavēl šādu prasību sievietei kaut kāda nenosakāma dzīvības svētuma vārdā?! Pat nešaubīgi aizstātot pozīciju, ka dzīvība ir svēta, ir skaidrs, ka nedz baznīcai, nedz ticīgajiem priekšstatu par kristietību skaidrāku nepadara šāda Dieva-monstra tēls, un visdrīzāk tāds arī ir visai tālu no jebkuras – arī institucionālas – teoloģijas centrālā motīva, proti, Kristus upura idejas. Un vai tad nepiekritīsim, ka pašā Jēzus vēstījums cenšas atcelt statusā bāzēto cilvēku savstarpējo attiecību tīklu, uz kura pamata sabiedrības grupas ir pasludinājušas sev privilēģijas?¹⁶ Te arī visai rūpīgi jāizsver ētikas, kas varētu izrietēt no šādiem Dieva priekšstatiem. Romas katoļu baznīcā dzīvības svētumu pamato dabiskais likums – Akvīnas Toma radīta kombinācija no aristotelisma un auguģtīnīsmā, kas ir Romas katoļu baznīcas teoloģiskās ētikas pamatā. Akvīnas Toms dabisko likumu definē kā rīcības likumu, ko ievēro indivīds, kas rūpējas par sabiedrību; līdzīgi kā Dievs rūpējas par visu pasauli, Dieva izvēle radīt būtnes, kas spēj rīkoties brīvi un saskaņā ar saprāta principu, ir gana labs arguments, lai šos saprāta principus uzskatītu par likumu. Dabiskā likuma teorija ietver “pamatlabumu sarakstu”, t. i., galvenās vērtības, uz kā balstās labuma principi. Labumi, kurus min Akvīnas Toms, ir dzīvība, radīšana, sociālā dzīve, zināšanas un racionāla rīcība.¹⁷ Secīgi dabiskais likums ir cilvēka iekšējā tiecība uz to, kas sekmē cilvēka piepildījumu, šo tiecību cilvēkā ir ielicis Dievs, un tā ir zināma, pateicoties saprātam. Reflektējot šādu pieredzi, cilvēks var saprast, kāda dzīve būtu vispiepildošākā cilvēcei un kāda rīcība vislabāk piepildīs universālas morāles vērtības, kuras varētu vispārināt no cilvēka uzvedības. Piemēram, visi cilvēki tiecas saglabāt dzīvību, vairoties un izglītot pēcnācējus, dzīvot sabiedrībā kopā ar citiem, izzināt patiesību par Dievu utt. Protams, ir visai acīmredzami, ka arī dabisko

16 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk* (Boston: Beacon Press, 1993), p. 137.

17 “The Natural Law Tradition in Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/> (skatīts 18.10.2022.).

likumu, līdzīgi kā daudzus Romas katoļu baznīcas teoloģijas pamatpostulātus, ir veidojuši tieši vīrieši, un tādējādi tas ir daļa no baznīcas teoloģijas patriarhālās sistēmas.

Feminisma teoloģija pārvērtē dabisko likumu kā ētisko bāzi; tā revizētā versija morāli balsta tajā, kas ir labs personai, – brīvība, abpusēja mīlestība, taisnīgums un noderīgums kopējam labumam. Tomēr šī ētika konstanti pārskata labumu *status quo* apstākļu kontekstā, līdz ar to atstājot atvērtu lauku diskusijām un interpretācijām.

Intervijā Stankevičs atzina, ka, lai gan esot runājis ar sievietēm, kuras piedzīvojušas abortu, tomēr neesot runājis ar izvarotu sievieti. Tieši feminisma teoloģijā ir pazīstama t. s. “rūpju ētika”, kuru celibātā dzīvojošie vīrieši vēl aizvien šad un tad uztver par neadekvātu vai “otrā dzimuma” radītu pieeju. Amerikāņu filozofe Nela Nodingsa (*Noddings*) piedāvāja vienu no pirmajām rūpju ētikas salīdzinošajām teorijām, norādot, ka rūpes ir morāles pamats. Attiecības viņa redzēja kā ontoloģiski bāzētas cilvēcībā, kur identitāti definē attiecību loks, kas indivīdiem ir ar citiem cilvēkiem. Ierosinot, ka rūpes ir vispārīgs cilvēka atribūts, Nodingsa apgalvoja, ka ētikas bāze ir attiecības, kurās cilvēki cits pret citu izturas ar rūpēm. Tā kā rūpes ir universālas, rūpju ētika ir atbrīvota no morālā relativisma. Rūpju akts ir balstīts bažās, nojausmā, priekšstatā par aprūpējamā realitāti, kur tas, kurš rūpējas, jūt un zina, ko pieredz tas, par kuru rūpējas, un izveido saistības, lai palīdzētu. Tas nenozīmē, ka tas, kurš rūpējas, visās situācijās dara tieši to, ko sagaida aprūpējamais. Tas, kurš rūpējas, izsver aprūpējamā perspektīvu, gaidas un nepieciešamību pēc palīdzības, formulējot atbildi, kas nodrošina labāko iespējamo palīdzību aprūpējamam.¹⁸

Tomēr saistībā ar svešiniekiem rūpju ētikā šis noteikums ir ierobežots. Lai šāds pienākums stātos spēkā, ir jāizpilda divi kritēriji: 1) ir jābūt attiecībām ar otru personu (vai attiecību potenciālam) un 2) šīm attiecībām jābūt potenciālam pāraugt abpusējās rūpju attiecībās. Cilvēkam nav nedz kapacitātes, nedz pienākuma rūpēties par visiem. Taču ir jābūt gatavam visos laikos rūpēties par noteiktiem “citiem”. Starp citu, pavirši domājot, varētu šķīst, ka Latvijā Romas katoļu baznīcas nostājā rūpju ētika pat ir ņemta vērā – šķietami taču tiek nodrošināta labākā iespējamā palīdzība aprūpējamajam, vai ne? Retorisks jautājums, diemžēl vēlreiz atkārtojoties – cik rūpīgi ir izsvērtā aprūpējamā perspektīva? Citiem vārdiem – vai “citam”, proti, izvarotajai sievietei, kāds pajautāja?

2. Attiecībā uz augli (ko cienģgtēvs šeit bez izšķģrģbas apzģmģ ar vģrdģ “bģrns”):

Ja jau tas bģrns mģtes miesģs ir ieģņemts, tad ar to brģdi, kad viņģš ir ieģņemts, viņģš vairs nav mģtes ģpaģšums; viņģš ir cilvģcģska bģtne, kurai ir tiesģbas uz cieģģu, tiesģbas dzģvot, un tģ ir slepkavģba – viņģģ nogalģnģt [...] [ergo]

18 Sk. Nel Noddings, *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 2013).

Bērnī, kuri ieņemti krievu karavīru izvarošanas rezultātā, pelnījuši cieņu un tiesības dzīvot [..]

Ir noziegums nogalināt šo bērnu, kas neatbild par savu vecāku grēkiem; bērns nav atbildīgs par sava tēva grēkiem, viņu nevar nogalināt tāpēc, ka viņa tēvs ir sagrēkojis, būdams izvarotājs un varmāka [..]

Dievs ir ielicis šajos bērnos visu cilvēciskās būtnes potenciālo bagātību, un tie var būt nākošie Einšteini, Bēthoveni, .. Lomonosovi, Raiņi utt. [..]

Šeit ir lērums pretrunu, un ikviens šis apgalvojums ir apšaubāms, it sevišķi pēdējais, kas pieļauj t. s. "Bēthovena abortēšanas" loģisko kļūdu.¹⁹ Pieņemsim, ka mums jautā, vai būtu saprātīgi abortēt augli ar alkoholismu un sifilisu iedzimtībā (starp sekām arī kurlums)? Mūsu atbilde visdrīzāk būtu jā. Jautātāja reakcija: "Ak vai! Jūs tikko abortējāt Bēthovenu!" Kā raksta šīs loģiskās kļūdas sākotnējais formulētājs Džons Heriss (*Harris*), "[i]zvēlēties atteikties no bērna ar iedzimtu sifilisu nav tas pats, kas izlemt, ka pasaulei būtu labāk bez Bēthovena. Ir tikpat bezjēdzīgi nožēlot faktu, ka esam izvēlējušies nerādīt "Bēthovenu", kā būtu svinēt faktu, ka, praktizējot kontracepciju, mēs tikko esam novērsuši Hitlera piedzimšanu"²⁰. Mēs zinām, ka abortu praksē netiks iznēsāti gan veseli, gan defektīvi augļi, gan potenciāli talanti, gan despoti. Bet vai tas nozīmē, ka mēs novēršam staļinu un putinu nākšanu uz politiskās skatuves, un vai tas līdzīgā kārtā nozīmē, ka mēs atņemam sabiedrībai einšteinus, bēthovenus un raiņus? Tad jau līdzīgi varētu teikt, ka cienīgtēvs pats ar savu celibātu arī novērš ne tikai potenciālu jauno raiņu, bet arī, piemēram, pašmāju māšu terēžu vai jāņu pāvīlu II piedzimšanu, tādējādi padarot latviešu tautu un Latvijas Romas katoļu baznīcu garīgi nabagāku nākotnē.

Protams, ir atšķirība starp jau ieņemtu augli un brīviem spermatozoīdiem celibātā esošu vīriešu spermas sastāvā. Tomēr kāpēc gan nevarētu hipotētiski pabīdīt personas potencialitāti no ieņemšanas brīža vēl nedaudz atpakaļ? Šis tik un tā ir jautājums par to, vai cilvēciskas būtnes radīšanas potenciāls uzliek par pienākumu vienmēr šo potenciālu īstenot? Vai tādā gadījumā mūsu pienākums ir radīt pēc iespējas vairāk cilvēku, pie tam cerot, bet bez statistiska pamatojuma, ka piedzims vairāk einšteinu un raiņu, bet mazāk staļinu un putinu? Tad būtu pareizi ne tikai vienisprātis ar Romas katoļu baznīcu aizliegt

19 Sk. John Harris, *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology* (Oxford, New York: Oxford University Press 1992), p. 179f. Heriss raksta augļa potenciālas invaliditātes kontekstā, taču ideju var piemērot arī šajā gadījumā, it sevišķi tāpēc, ka Stankevičs citu starpā min tieši Bēthovenu.

20 John Harris, "One principle and three fallacies of disability studies", *Journal of Medical Ethics* 27 (2001): 385.

kontracepciju, bet aizliegt arī šīs baznīcas atļauto dzimstības kontroles praksi laulātajiem pāriem izvairīties no seksa sievietes cikla ovulācijas periodā. Tad šim “augļošanās un vairošanās” svētajam imperatīvam vajadzētu pakļaut arī katoļu arhibīskapus. Kā šajā sakarā jautā Ričards Mervins Hērs (*Hare*), vai pat mūki un mūķenes šāda imperatīva gadījumā nebūtu pakļaujami Karaļa Līra mudinājumam “ļaut kopulācijai zelt”?²¹

Bet, ja nopietni, tad jāteic, ka bioloģiski nav nedz iespējams, nedz vajadzīgs, lai visi “potenciālie” cilvēki taptu reāli. Kā norāda Vorena, cilvēka reproduktīvā bioloģija paredz, ka lielais vairums olšūnu netop par zigotām un lielākā daļa zigotu netop par dzīvotspējīgiem embrijiem, bet “ir labi, ka tā, jo sieviešu spēja dzemdēt un audzināt bērnus ir ierobežota, tāpat kā Zemes spēja uzturēt vairāk cilvēku”²².

Lai vai kā būtu ar arhibīskapa nedzimušajiem bērniem, tālāk pievērsīsimies nopietnākiem argumentiem. Jau atzīmējām, ka Stankevičs embrija/augļa/dīgļa u. tml. apzīmējumu vietā lieto vārdu “bērns”, kas šajā gadījumā var nebūt adekvāts apzīmējums. Protams, ir pieņemami un atbalstāmi, ja topošie vecāki uztver māmiņas miesās esošo augli kā lolotu “bērniņu” un viņu tā arī sauc, jau iepriekš veidojot emocionālu saikni. Arī pazīstamai grūtniecei nejaudās: “Kad embrijam paredzēts nākt pasaulē?” Tomēr burtiskā nozīmē “bērns”, kuram neapšaubāmi ir tiesības dzīvot, top pēc piedzimšanas. Jautājums grūtniecei “Kad bērniņam paredzēts nākt pasaulē?” arī drīzāk tiks uzdots ar skatu uz rezultātu pēc dzemdībām. Līdz tam auglis ir potenciāls bērns, potenciāla persona, kurai pašai par sevi var vēl nebūt “tiesību” dzīvot, ja pastāv šķēršļi. Varbūt tiesības (kas, starp citu, paredz arī pienākumus!) ir tikai reāliem, nevis potenciāliem cilvēkiem? Varbūt jāatšķir organisma sākums bioloģiskā nozīmē no personas sākuma morāli nozīmīgā nozīmē?

Un pat viena unikāla organisma sākumu bioloģiskā nozīmē ieņemšanas brīdī sarežģī vienas zigotas iespējama dalīšanās divņos, trīņos utt., kas var notikt 14 dienu laikā pēc ieņemšanas.²³ Vēl vairāk dzīvības sākuma noteikšanu sarežģī klonēšanas praksē iegūtā informācija. Agrīnajās preimplanta stadijās visas šūnas ir totipotentas (ikviena šūna var potenciāli kļūt par jebkuru vienotā organisma sastāvdaļu vai pat par vienoto organismu). Šo agrīno šūnu masu (līdz pat 64 šūnām) daļa. Sadalot, piemēram, 4 daļās, katra daļa būs identiska un var tapt par neatkarīgu dzīvotspējīgu embriju. Taču šīs 4 daļas var atkal rekombinēt vienā embrijā. Tādējādi vienu potenciālu dzīvību var sadalīt četrās atsevišķās dzīvībās un pēc tam atkal salikt atpakaļ vienā. Kā šinī gadījumā izskaidrot trīs indivīdu pazušanu pēc rekombinēšanas, ja netiek iznīcināta neviena šūna?²⁴

21 R. M. Hare, “Abortion and the Golden Rule”, *Philosophy and Public Affairs* 4(3) (Spring 1975): 211 (lugas 4. cēliens, 6. aina).

22 Warren, “Abortion”, p. 145.

23 Benatar, *Better Never to Have Been*, p. 134.

24 Šo klonēšanas problemātikas aprakstu sk. John Harris & Søren Holm, “Abortion”, p. 118.

Absurda problēma iezīmējas arī sakarā ar reliģisko priekšstatu par indivīda sākumu ar brīdi, kad dīglī iemājo “dvēsele”. Katolicismā to saista ar ieņemšanas brīdi. Kā šinī teorētiski pieņemtajā cilvēka klonēšanas gadījumā skaidrot vienas dvēseles sadalīšanos četrās un sekojošo trīs dvēseļu iznīcināšanu pēc rekombinēšanas vienā, kā arī trīs indivīdu bojāeju, neizņemot vai neiznīcinot nevienu cilvēka šūnu?²⁵ Šeit ir vietā arī atgādināt, ka pašā katolicismā ediktu par cilvēka dzīvības aizsargāšanu ar ieņemšanas brīdi, sodot jebkurā grūtniecības posmā izdarītu abortu ar ekskomunikāciju, izdeva tikai 1859. gadā pāvests Pij IX.²⁶ Līdz tam katoliskajā tradīcijā Aristoteļa iespaidā atšķīra augli, kurā vēl nav izveidojusies dvēsele, no tāda, kurā tā jau ir izveidojusies.²⁷ “Apdvēseļota” augļa abortu uzskatīja par slepkavību, kamēr “neapdvēseļota” augļa aborts bija vienkārši grēks. Gan Augustīnam, gan Akvīnas Tomam, piemēram, šī robežšķirtne bija 40 dienas no ieņemšanas (vismaz vīriešu dzimtes augļiem, sieviešu dzimtes augļiem – 80 dienas, kas, kā izskatās, sarežģī situāciju pirms aborta, kad vēl nav zināms augļa dzimums).

Saistīts faktors – ja dzīvības neaizskaramības kritērijs ir bioloģisks, nevis morāls, tad dzīvību nedrīkst izbeigt arī dzīvniekiem, kukaiņiem, zivīm, augiem, baktērijām, varbūt pat vīrusiem (par cilvēka unikalitātes aizspriedumu – vēlāk).²⁸

Aborta gadījumā pirmajā trimestrī pavisam noteikti jautājums ir, vai vispār ir “kāds” (pieredzes subjekts), kas varētu pretendēt uz dzīvības neaizskaramību? Varbūt šis “kāds” sāk ienākt esamībā samērā vēlu gestācijas procesā? Varbūt jāsasniedz noteikta attīstības stadija, kurā auglis pārvēršas par morālu “personu”, lai varētu arī saņemt tiesības dzīvot? Varbūt attīstības gaitā ir jāiegūst noteiktas īpašības, kas padara potenciālo cilvēku par pilnvērtīgu “personu” morālā nozīmē?

Reizēm tiek argumentēts, ka neaizskaramībai pietiek ar unikālo ģenētisko kodu, kas tiek iegūts drīz pēc ieņemšanas. Taču ar personu saistāmas arī noteiktas iezīmes un spējas papildus ģēniem. Tā Maikls Tūlijs (*Tooley*) uzskaita veselas 17 iezīmes, kas raksturo personu: (1) tai ir apziņa; (2) preferences; (3) apzinātas vēlmes; (4) sajūtas; (5) tā var izjust baudu un sāpes; (6) tai ir domas; (7) tā apzinās sevi; (8) tai ir racionāla domāšana; (9) piemīt laika izjūta; (10) tā atceras savas pagātnes darbības un garīgos stāvokļus; (11) apzinās savu nākotni; (12) tai ir nemirklīgas intereses, kas ietver vēlmi apvienošanu laika gaitā; (13) tā spēj racionāli spriest; (14) var ņemt vērā morālos apsvērumus, izvēloties kādu no iespējamām rīcībām; (15) tai piemīt rakstura iezīmes,

25 Sk. Harris & Holm, op. cit., p. 118.

26 Angel Lopez, “Pope Pius IX (1792–1878)”, *Embryo Project Encyclopedia* (07.01.2010.), <http://embryo.asu.edu/handle/10776/2010> (skatīts 20.10.2022.).

27 Par dažādību kristīgajās tradīcijās attiecībā uz “apdvēseļošanās” laiku sk., piem., Lindsey Disney & Larry Poston, “The Breath of Life: Christian Perspectives on Conception and Ensoulment”, *Anglican Theological Review* 92(2) (April 2010): 271–295.

28 Benatar, op. cit., p. 143.

kas mainās nehaotiskā veidā; (16) tā var sociāli mijiedarboties ar citiem un (17) var komunicēt ar citiem.²⁹

Kas no šī uzskaitījuma varētu piemist auglim? Varbūt tā būtu ja ne pašapziņa, tad vismaz apziņa minimālā nozīmē. Apziņas pazīmes var noteikt ar smadzeņu EEG. Ja apziņa saistās ar nomoda stāvokli, tad nomoda un miega cikli sāk iezīmēties tikai ap 30. grūtniecības nedēļu. Ar apziņu saistās arī sāpju jušana, kas augļiem parādās tikai nomoda stāvoklī ap 28. nedēļu.³⁰ Tātad pirms šī laika aborts būtu pieļaujams. Parasti abortus veic daudz, daudz agrāk. Tomēr apziņa, lai gan ir nepieciešams personas kritērijs, nevar būt pietiekams kritērijs. Vajadzīgi pārējie punkti. Citādi nonākam pretrunā, piemēram, nogalinot dzīvniekus, kuriem ir ne tikai rudimentāra apziņa, bet arī kognitīvās spējas, kādu nav un nevar būt auglim, bet ir trīs vai četrus gadus veciem bērniem.

Starp citu, jūdaismā uzskata, ka auglis nav persona, un lielākoties atļauj abortus, jo personas sākumu saista tikai ar piedzimšanu. Sakarā ar iepriekš aprakstīto pretabortu likumdošanas atgriešanos ASV, ir pat nesens precedents, kad ebreju sievietē apstrīd tiesā abortu aizliegumu Kentuki pavalstī, jo tas aizskar viņas reliģisko brīvību, šai gadījumā – jūdaismā paredzēto brīvību izdarīt abortu.³¹

Apejot problemātiskos jautājumus, kas saistīti ar noteikšanu, vai auglis ir persona ar tiesībām, ietekmīgus argumentus “par dzīvību” 20. gs. debatēs piedāvājuši filozofi Donalds Markīzs (*Marquis*) un jau minētais Hērs. Turklāt argumenti nav pat saistīti ar reliģiju, no kurienes parasti rodas abortu pretinieki, bet tikai apgalvo, ka aborts atņem auglim nākotnes iespējas – mūsējai līdzīgu dzīvi.

Hērs piemēro abortiem “zelta likumu” – darīt citiem to, ko mēs gribētu, lai citi līdzīgā situācijā darītu mums. Hēra variantā “mums vajadzētu darīt citiem to, *par ko priecājamies*, ka tā tika darīts mums”³². Tā kā mēs priecājamies, ka *mūsu* dzīvība netika pārtraukta, tad līdzīgos apstākļos ir pareizi nepārtraukt nevienu grūtniecību, kuras rezultātā piedzims persona ar mūsējai līdzīgu dzīvi.³³

Attiecībā uz cilvēku, kas piedzimis pēc izvarošanas, šeit var rasties dilemma – viņam/ viņai būtu jāpriecājas par to, ka šī izvarošana notikusi. Par šo dilemmu tālāk galvu nelauzīsim, bet drīzāk jautāsim, vai tiešām ikviena persona priecājas par to, ka netika abortēta? Kā piemērosim zelta likumu personai, kas nepriecājas par nākšanu pasaulē? Pats Hērs paredz šo jautājumu un atbild uz to šādi: tie, kas nepriecājas par piedzimšanu,

29 Michael Tooley, “Personhood”, p. 133.

30 Šie fakti izklāstīti Benatar, op. cit., p. 144ff.

31 Jennifer Rubin, “Yet another lawsuit shows how abortion bans violate religious freedom”, *The Washington Post*, 09.10.2022., <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/10/09/kentucky-abortion-lawsuit-jewish-religious-freedom> (skatīts 12.10.2022.).

32 Hare, “Abortion and the Golden Rule”, p. 208.

33 Ibid.

tik un tā var neabortēt tos, kas varētu priecāties, jo pat pirmie varētu gribēt, lai nebūtu bijuši abortēti, ja viņi būtu priecīgi par piedzimšanu.³⁴ Tomēr ir pietiekami daudz cilvēku, kuru galvās rezonē seno grieķu sakāmvārds, ka cilvēkam vislabākais ir nebūt dzimušam, kam seko otra labākā lieta – nomirt pēc iespējas drīzāk.³⁵ Vai gadījumā nav jāpiemēro piesardzības princips, pēc iespējas izvairoties no situācijas, kurā varētu nākt pasaulē kārtējais nelaimīgais cilvēks? Svarīgi – šeit nevaram kļūdīties. Ja nav personas, tad arī nav kam būt nelaimīgam par savas piedzimšanas faktu. Jebkurā gadījumā aborta veikšanas rezultātā taču nav neviena, ko šī izvēle var negatīvi ietekmēt. Kas sūdzēsies? Taču šeit arī jāuzmanās no “slidkalniņa efekta”, attaisnojot arī, piemēram, ģenētiski defektīva jaundzimušā nogalināšanu, jo arī jaundzimušā gadījumā vēl neizpildās lielākā daļa “personas” statusa kritēriju.

Markīzs savukārt piedāvā “mūsējai līdzīgas nākotnes” argumentu. Sacensībās “par dzīvību” un “par izvēli” nostājas pārstāvošās puses nonāk pie neizšķirtiem rezultātiem ar argumentiem, kas grozās ap augļa “personas” vai morālo statusu. Markīzs saredz lietas būtību slēpjamiem citur. Jāsāk ar to, ka ir nepareizi nogalināt *mūs*.³⁶ Ko vēl vairāk var zaudēt, ja ne paša dzīvību? Dzīvības zaudēšana atņem personai jebkādas nākotnes pieredzes, darbošanās, plānu, baudīšanas utt. iespējas. Ir vienmēr nepareizi nogalināt cilvēku, jo nogalināšana atņem upurim nākotnes vērtību. Arī augļa nākotne ietver dažādas pieredzes, plānus, darbības, kas līdzīgas tām, ko piedzīvo citi cilvēki dzīves gaitā. Arguments balstās ne vairs uz augļa nākotnē sasniedzamu personas statusu, bet gan uz tam jau piemītošu, mūsējai līdzīgas nākotnes potenciālu. Tādējādi iemesls, kas ir pietiekams, lai uzskatītu, ka ir nepareizi nogalināt cilvēkus pēc piedzimšanas, attiecas arī uz augļiem – tas vienādi atņem nākotni.

Šeit paliek spēkā vispārīgie iebildumi par potenciālo interešu nepietiekamību salīdzinājumā ar reālām morāli nozīmīgām interesēm. Arī Stankevičs atsaucas uz potencialitāti. Bet vai potencialitātes arguments vispār ir sakarīgs? Kāpēc lai auglim ar mūsējai līdzīgas nākotnes potenciālu piešķirtu tādas pašas tiesības uz dzīvību, kādas ir reālām personām? Mēs taču neļausim nepilngadīgajiem balsot vēlēšanās, laulāties, stāties armijā un iegādāties alkoholu tikai tāpēc, ka viņi ir potenciāli pilngadīgie. Vēl trāpīgāk norāda Heriss un Holms: “Mēs visi esam potenciāli miroņi, bet no tā neizriet, ka pret mums tagad būtu jāattiecas tā, it kā mēs jau būtu miruši.”³⁷ No tā, ka kaut kam ir potenciāls tapt par kaut ko citu, vēl nav jāseko rīcībai, kāda būtu vietā, ja šis potenciāls jau būtu realizējies.

34 Hare, “Abortion and the Golden Rule”, p. 209.

35 Sk. variantu Plutarch, *Consolatio ad Apollonium*, 27, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg076.perseus-eng1:27> (skatīts 20.10.2022.).

36 Don Marquis, “Why Abortion is Immoral”, *The Journal of Philosophy* 86(4) (Apr. 1989): 189ff.

37 Harris & Holm, op. cit., p. 119.

Bez tam šeit rodas saistīts jautājums – kādēļ “potencialitātes” statusa iestāšanos fiksēt tieši ar ieņemšanu? Pieņemsim, ka zigotai piemīt personas potenciāls. Bet iepriekšējiem elementiem, piemēram, olšūnai un spermatozoīdam (kas, starp citu, arī ir dzīvi), tāpat piemīt potenciāls tapt par zigotu ar tās potenciālu. Ejot vēl tālāk, teorētiski cilvēku iespējams radīt arī ar klonēšanu, kas veiksmīgi notiek ar dzīvniekiem. Šajā procedūrā olšūnai izņem kodolu, tā vietā ievietojot kādas klonējamā īpatņa šūnas kodolu. Tas nozīmē, ka jebkurai cilvēka šūnai ir potenciāls kļūt par tās sākotnējā saimnieka dvīni. Tādā gadījumā personas potenciāls neaizskaramība piemīt ikvienai cilvēka šūnai.³⁸ Nav brīnums, ka nostāja “par dzīvību” parasti iet komplektā ar ģenētisko tehnoloģiju neatzīšanu.

Turklāt no Markīza argumenta var izrietēt pagalam pretintuitīvs secinājums – ka ir sliktāk nogalināt augli salīdzinājumā ar bērnu vai pieaugušu cilvēku, jo auglim taču ir vairāk nepiedzīvoto nākotnes pieredžu! Kāpēc gan mēs tā saucamajā “embriju glābšanas” scenārijā – ja esam ugunsdzēsēji degošā slimnīcā un mums acumirkļi jāizlemj izglābt vai nu vairākus embrijus, vai arī vienu cilvēku – allaž izvēlēsimies glābt vienu cilvēku, nevis vairākus embrijus?³⁹ Tad jau varbūt varētu arī piespiedu kārtā “eitānizēt” seniorus pēc 80, jo praktiski visas dzīves pieredzes ir jau bijušas. Vēl Markīzam varētu jautāt, kāpēc viņa “mūsējai līdzīgā nākotne” paredz tikai rožaino cilvēciskās eksistences pusi, neietverot ciešanu jautājumu?

Atšķirībā no augļa, grūtniece gan ir reāla morāla aģente un viņas tiesībām noteiktos apstākļos dodama prioritāte pār augļa tiesībām dzīvot. Šīs tiesības var ietvert autonomiju, tiesības rīkoties ar savu ķermeni, tiesības izlemt savu nākotni, tiesības pieņemt lēmumus bez citu morālas vai juridiskas iejaukšanās, tiesības uz dzīvību un veselību, kas tālāk dod sievietei morālas tiesības veikt abortu, kad grūtniecības turpināšana pakļautu viņas dzīvību vai veselību riskam (arī psiholoģisko veselību pēc izvarošanas).

Stankeviča pārstāvētajam uzskatam, ka no ieņemšanas brīža auglis vairs nav sievietes “īpašums”, bet ir autonoma būtne, kuru sievietei ir pienākums iznēsāt, līdz tā spējīga dzīvot patstāvīgi, klasiskajās 20. gs. debatēs ir iebildusi filozofe Džūdita Džārvisa Tomsone (*Thomson*) ar savu “vijolnieka analogiju”, kas it īpaši attiecas uz izvarošanas gadījumiem.⁴⁰

38 Šo diskusiju sk. Harris & Holm, op. cit., p. 119f.

39 Dažādās versijās atšķiras embriju skaits (5, 10) un glābjamā cilvēka vecums (0, 5, 30 gadi). Sk. Kate Greasley, “In Defense of Abortion Rights”, in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 148ff.

40 Judith Jarvis Thomson, “A Defense of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs* 1(1) (Autumn, 1971): 48ff. Uz parastajiem grūtniecības gadījumiem Tomsone šajā pašā rakstā attiecina citas analogijas: 1) “zagļa analogiju”, kas salīdzina augli ar zagli, kas ielavās sievietes dzīvoklī pa logu, kuru viņa atstājusi atvērtu, zinot, ka pastāv iespēja, ka zaglis var iezagties; kolīdz iekšā, zagli vairs nedrīkst izlikt; 2) “sēklveida cilvēku analogiju”, kurā cilvēki izaug no sēklām, kas lido pa vēju, un vienu šādu sēklu atkal iepūš pa sievietes vaļējo logu, un tā iesakņojas viņas dzīvoklī (p. 58f).

Argumenta labad pieņemsim, ka auglis no paša ieņemšanas brīža ir persona un personai ir tiesības uz dzīvību. Bet vai tās arī garantē izmantot citas personas (šai gadījumā grūtnieces) ķermeni? Iedomājieties, ka jūs nolaupa Mūzikas mīļotāju biedrība un jums, esot bezsamaņā, pie nierēm pieslēdz slavenu vijolnieku, kura dzīvība tagad nākamos deviņus mēnešus būs atkarīga no jums. Tomšone apgalvo, ka jums būtu morāli attaisnojami atslēgt sevi no vijolnieka, pat ja rezultātā iestātos vijolnieka nāve. Pēc analogijas grūtniecei ir morāli attaisnojami "atslēgt" sevi no augļa, pat ja auglis būtu persona un pat ja rezultātā auglim jāiet bojā. Šeit gan jāpiezīmē, ka, atstājot argumenta struktūru, ir mēģināts samainīt lomas un auglim piešķirt tiesības, kas nepieļautu izmantot viņa ķermeni (jeb tā iznīcināšanu) cita (grūtnieces) dzīvības uzturēšanai (vai vismaz brīvai dzīvei bez augļa).⁴¹ "Tiesības kontrolēt savu ķermeni" to paredz. Tomēr neizskatās, ka šis arguments šādi var darboties. Salīdzinot ar sievieti, augļa "tiesības" ir apšaubāmas, kā arī nav samērojamas pakāpes, kādās sieviete un auglis ir savstarpēji atkarīgi.

Vai bērnu radītājiem ir kaut kas kopīgs ar abortētājiem? Ja ir, tad tas ir psiholoģisks apstāklis, ka nedz vieni, nedz otri parasti nerīkojas augļa interesēs, bet tikai savās savtīgās interesēs. Lai gan nav izslēdzami izņēmumi gan vienā, gan otrā pusē – nesavtīgi, altruistiski motīvi var vadīt cilvēku, gan laižot pasaulē bērnu, gan atsakoties no bērnu laišanas pasaulē, lai nevairotu ciešanas. Lielākajā daļā gadījumu tomēr iespējams dibināti apšaubīt, vai tiešām tie cilvēki, kas izlemj laist pasaulē bērnus, to dara pašu šo bērnu dēļ? Vēl jo vairāk, vai viņi to dara ar nolūku radīt kaut kādu mistiski svētu dzīvību, kura pamatojama ar tai iekšēji piemītošu, pašpietiekamu vērtību? Vai tomēr bērni *netiek* radīti kādā liela altruisma aktā, paredzot apveltīt ar dzīves labumiem kādu nožēlojamu neiemiesotu dvēseli, kurai šie labumi citādi būtu liegti, bet gan tiek radīti dažādu citu, vairāk ar pašiem vecākiem saistītu iemeslu dēļ?⁴² Acīmredzot šeit ir jānošķir dažādas intereses – prokreācijas intereses no seksuālām un bērnu audzināšanas interesēm.⁴³ Vai nav tā, ka seksuālās aktivitātēs cilvēki lielā mērā iesaistās baudas dēļ, tikai reizēm un atsevišķos gadījumos un situācijās darot to, lai tiktu pie bērna? Un vai pati "tikšana pie bērna" nav gandrīz vienmēr saistīta ar pašu potenciālo vecāku kaut kāda veida interesēm, labumu (bezmaksas darbaspēks senāk un dažkārt vēl tagad) vai domājamo piepildījumu, ko, saskaņā ar viņu sajūtām, bērns ienestu viņu dzīvēs? Cilvēki, kuriem nav bērnu, varētu skumt par šādu trūkumu, bet ne jau par to, ka potenciāliem bērniem tikusi atņemta eksistences iespēja. Nožēla par to, ka nav bērnu, ir mūsu nožēla par mums pašiem.⁴⁴ Bet, no otras puses, ja tā gadās, mums var sanākt skumt par to, ka

41 Sk. Christopher Kaczor, "Abortion as Human Rights Violation", in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 151. Keizors gan to neformulē tieši šādi.

42 Sk. Benatar, op. cit., p. 129.

43 Ibid, p. 96.

44 Ibid., p. 34f.

esam laiduši pasaulē bērnu ar īsu, nelaimīgu dzīvi un lielām ciešanām. Tādā gadījumā nožēla būs jau par šo bērnu, bet diemžēl jau par vēlu, *post factum*. Arī šajā gadījumā piesardzības principa ievērošana pie šāda rezultāta nenovestu. Parasti tie, kuriem nav bērnu, apskauž tos, kuriem ir. Bet var gadīties arī otrādi.

Un šeit atkal nonākam pie jautājuma par dzīvošanas vērtu dzīvi, un vai nevar būt arī tā, ka labāk ir nebūt dzīvojušam. Lai arī mazākā daļa un bieži vien atkarībā no ekstrēmi nelabvēlīgiem apstākļiem, bet noteikti ir cilvēki, kas jūtas tā, ka tikuši pret savu gribu, viņiem to neprasot, iemesti nelabvēlīgā, briesmu, netaisnības un ļaunuma pilnā pasaulē, kurā jāpiedzīvo ārkārtīgas ciešanas. Dabas katastrofas, bads, kari, izvarošanas, invaliditāte, neārstējamas slimības, no kurām nāvīgākā ir pati dzīve, jo neizbēgami noved pie nāves. Reliģiska perspektīva gan šeit varētu būt arī citāda, piešķirot ciešanām lomu “dvēseles veidošanā”, ticības pārbaudīšanā u. tml. Bet reliģiskā perspektīva neatceļ milzīgas mocības, kas neizbēgami agrāk vai vēlāk ienāk mūsu dzīvē.

Arī ne mazsvarīgs jautājums – par planētas pārapsdzīvotību. Nav pārāk daudz pasaulē tādu vietu kā Latvija, kur ekonomikai derētu vairāk darbaspējīgu cilvēku. Tomēr globālā perspektīvā diez vai atradīsies tāda ekoteoloģija, kas atbalsta nekontrolējamu cilvēku vairošanos kāda abstrakta dzīvības svētuma principa vārdā. Kur nu vēl, ja iekļaujam ainā ciešanas, kuras jāpiedzīvo miljardiem dzīvnieku, kas nožēlojamās apstākļos tiek vairoti tikai ar vienu mērķi, – lai apmierinātu arvien pieaugošās cilvēku populācijas vajadzības pēc pārtikas un citām patēriņa precēm.

Šeit iederas jautājums par cilvēka dzīvības domājamo unikālo statusu – kas arī ir viens no pozīcijas “par dzīvību” trumpjiem. Kristietību gaida tai nebūt ne vienkārši centieni pārvarēt antropocentrismu, kura iedibināšanā pašai kristīgajai tradīcijai bijusi izšķirīga loma. Nebūs viegli pārvarēt arī sugismu, kuram ir viens dziļi mūsu dabā iespaidies psiholoģisks pamats reizē ar nepotismu, nacionālismu, rasismu, seksismu un citiem līdzīgiem “-ismiem”, kas privileģē “savu” grupu iepretī citiem. Starp citu, pretestību šai mūsu tendencei var mēģināt pasniegt arī nostājas “par dzīvību” kontekstā, saskatot neaizsargāto augli kā diskriminētu “citu”, kā to dara Keizors.⁴⁵ Tomēr šāda stratēģija nav īsti korekta. Kā norāda Keita Grīslīja, tā pieņem, ka liegt augļiem vienlīdzīgu morālo statusu ar “normāliem” cilvēkiem ir tas pats, kas liegt šādu vienlīdzīgu morālo statusu jau dzimušiem cilvēkiem, kas pārstāv noteiktu rasi, reliģiju, dzimti, vecumu vai invaliditāti.⁴⁶ Tiek vedināts domāt, ka, nepieņemot pozīciju “par dzīvību”, atliek tikai diskriminācijas atbalstīšana. Tanī pašā laikā jāatzīst, ka attālas asociācijas ar sugismu varbūt nevaram izslēgt arī nostājas “par izvēli” gadījumā, pat ja auglis pieder pie mūsu pašu sugas. Kaut arī diskriminācijas kontekstā augļus nevar pielīdzināt piedzimušiem cilvēkiem, tos

45 Sk. Kaczor, “Abortion as Human Rights Violation”, p. 133.

46 Kate Greasley, “A Reply to Kaczor”, in Greasley, Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, p. 167.

vismaz funkcionalitātes, refleksu un citu faktoru ziņā var pielīdzināt mūsu “mazākajiem brāļiem” – dzīvniekiem. Tomēr gan dzīvnieku, gan augļu kā “tiesību subjektu” statuss ir vienlīdz problemātisks.

Šīs esejas pirmās daļas (“Attiecībā uz sievieti”) teoloģiskais jautājums bija par tāda Dieva iespējamību, kas pieļauj sievietes izvarošanu un pavēl turpināt rezultātā radušos grūtniecību. Savukārt šīs daļas (“Attiecībā uz augli”) teoloģiskais jautājums varētu būt – vai teoloģijai nepieciešams priekšstats par tādu Dievu, kas kaut kā pārdabiski uzreiz ieņemšanas brīdī rada cilvēku, un vai tādēļ viņa dzīvība ir svēta un neaizskarama jau no ieņemšanas brīža? Vai drīzāk teoloģijai jāpieņem fakts, ka mēs reizē ar visu dzīvo uz Zemes esam attīstījušies un vairojamies dabiski un ar visām no tā izrietošajām sekām? Turklāt pretējā gadījumā mums būtu jāatzīst, ka dažādās dabas kļūdas un kroplības ir Dieva kļūdas. Bet tas būtu pretēji Dieva pilnības koncepcijai. Katrā gadījumā teoloģijas, kas iesaistās dialogā ar zinātņi un ekoloģiju, pieņem evolucionāru skatījumu uz pasaules “radīšanu”.

Bībele pret abortiem? Noslēgumā vēl nedaudz pievērsīsimies Bībelei. Katoļiem tas raksturīgi mazāk, viņi vairāk uzticas baznīcas tradīcijai, taču protestantu fundamentālisti, kas parasti dedzīgi iestājas “par dzīvību”, visām savām pārliecībām sameklē avotus Bībelē. Parasti tiek apelēts pie vispārīgiem tekstiem, kā radīšanas stāsts 1. Moz. 1. un 2. nodaļā vai 139. psalms, kurā atrodami šādi vārdi: “Tu mani veidoji un piešķīri man ķermeni manas mātes miesās [...] Tavas acis mani redzēja kā bezmiesas iedīgli, un Tavā grāmatā bija rakstītas visas manas dienas, jau noteiktas, kad to vēl nebija it nevienas.” (Ps. 136:13,16)

Kuriozi, bet Bībelē nav atrodami abortu aizliegumi, taču ir vietas, kurās aprakstīts aborts, pat veikts ar dievišķu sankciju un pavēli. Piemēram, 4. Moz 5:12-28 – tekstā, kas pasniegts kā pierakstīta Dieva tiešā runa jeb pavēle – noteikts, ka vīrs, pār kuru nācis “greizsirdības gars”, var rituālā kārtībā likt savai stāvoklī esošai sievai dzert abortu izraisošu dziru. Ja grūtniecība ir no vīra, tad būs viss kārtībā un viņa būs auglīga māte. Ja viņa vīru krāpusi un grūtniecība ir no cita, tad notiks aborts, “viņas iekšās skalosies lāsta ūdens viņai par rūgtām sāpēm un viņas klēpis piepamps, un viņas ciskas izdils, un šī sieva kļūs nolādēta savas tautas vidū” (4. Moz. 5:27). Šeit gan abortu atbalstītājiem nevajadzētu nopriecāties par ātru. Šāds Dieva sankcionēts “aborts” nekādi neatbilst situācijai, kurā mūsdienu sieviete pēc savas gribas un vajadzības izdara abortu. Tas ir tipisks Ebreju Bībelei raksturīgs mizogīniskais stāsts, kurā ar sievietes ķermeni bez viņas teikšanas un piekrišanas manipulē patriarhāli-teokrātiskā vara.⁴⁷

47 Rhiannon Graybill, Jill Hicks-Keeton, “Progressive Christians: Don’t Look to the Bible For Abortion Rights Arguments – Women’s Autonomy is Not a Biblical Value”, *Religion Dispatches*, 30.06.2022.,

2. Moz. 21:22-25 savukārt apraksta situāciju, kurā vīriešu kautiņa laikā cieš grūta sieviete. Ja viņas “auglis noiet”, bet pati paliek sveika, vaininiekam uzliek soda naudu, kuras apmēru nosaka vīrs. Ja sieviete cieš ievainojumus vai iet bojā, tad vaininieku soda proporcionāli kaitējumam – aci pret aci, zobu pret zobu, roku pret roku, kāju pret kāju vai letāla iznākuma gadījumā – dzīvību pret dzīvību. Zīmīgi, ka sievietes ievainojumi vai nāve tiek kompensēti šādi, bet augļa zaudējumu var segt naudas kompensācija. Ko tas liecina par augļa vērtību, salīdzinot ar sievietes vērtību, pat ņemot vērā viņas zemāko statusu un pakļautību vīram šajā senajā kultūrā?

Ebreju Bībeles laika patriarhālās sabiedrības raksturu vēl jo vairāk apstiprina sievietes ieskaitīšana iekaroto pilsētu “inventārā” kopā ar nepilngadīgiem bērniem un lopiem. Piemēram, 5. Moz. 20:14 teikts: “Bet sievas un mazos bērnus, un lopus, visu, kas vien ir atrodams pilsētā, to ņem sev kā kara laupījumu un izbaudi visus labumus no šā sava ienaidnieka laupījuma, ko Tas Kungs, tavš Dievs, tev devis.” Ar šo “inventāru” iekarotājs var rīkoties pēc savas patikas (tas attiecas vien uz tām ienaidnieka teritorijām, kur iekarotājs sastopas ar pretestību; vīriešus, kā viegli varam iztēloties, pavēlēts nogalināt). Faktiski šeit, piemēram, senais teksts apstiprina vecumveco barbarisko likumu – kara laikā izvarošana ir dabiska, jo tādējādi tiek izplatīts “stiprākā” (proti, iekarotāja) gēns, vājinot “vājākā” (iekarotā) ģenētisko bāzi.

Noslēgumā vēlamies piedāvāt dažus citātus no Ebreju Bībeles, kuros, pretstatā pateicībai par brīnišķīgo radīšanu, Bībeles stāstu varoņi nolād savu piedzimšanu. Kāpēc gan abortu pretinieki neievēro tādus tekstus? To nebūt nav maz. Lai šie teksti runā paši par sevi:

Nolādēta lai ir tā diena, kad es piedzimu! Tā diena, kad māte mani dzemdēja, lai paliek bez svētības! Nolādēts lai ir tas vīrs, kas atnesa manam tēvam vēsti, paziņodams: tev piedzima dēls! – un viņu ar to iepriecināja. Šim vīram lai klājas tā kā tām pilsētām, ko Tas Kungs iznīcināja bez žēlastības. Lai tās rītā agri dzird vaimanas un pusdienas laikā kara troksni! Kāpēc Tu tomēr nenogalināji mani jau mātes miesās! Tā būtu manas mātes klēpis mans kaps, un viņas miesas būtu palikušas mūžam grūtas! Kādēļ man bija jānāk no mātes miesām pasaulē, lai redzētu grūtumus un sirdēstus un pavadītu savas mūža dienas ar kaunu? (Jer. 20:14-18)

Un atkal es novēroju visu netaisnību, kas norisinās zem saules; es redzēju, kā raud apspiestie un nomāktie, kam nebija neviena iepriecinātāja un kas cieta pārestības no savu apspiedēju puses, nesajuzdami ne no viena nekādu iepriecinājumu. Tad es daudzinau jau sen nāvē aizgājušos kā daudz laimīgākus par tiem, kas

<https://religiondispatches.org/progressive-christians-dont-look-to-the-bible-for-abortion-rights-arguments-womens-autonomy-is-not-a-biblical-value> (skatīts 25.07.2022.).

vēl tagad dzīvi, bet vēl laimīgākus nekā šos abus es teicu tos, kas vēl nemaz nav dzimuši un kas tādēļ vēl nav redzējuši to ļauno dzīves kņadu, kas norisinās zem saules. (Māc. 4:1-3)

Un Ījabs atvēra savu muti un nolādēja dienu, kad viņš bija dzimis. Un Ījabs izsauca un sacīja: "Lai izgaist diena, kurā es piedzimu, un nakts, kas vēstīja: saņemtais ir zēns! Šī diena lai top tumsa! Pēc tās no augšienes lai netaujātu Dievs, un dienas spožums lai tai nespīd pāri! [...] Tumšas lai paliek tās rītausmas zvaigznes: lai tā gaida uz gaismu, bet gaisma lai neparādās, un lai tā nekad neierauga rītausmas smaidu, jo tā nebija aizslēgusi manas mātes klēpi, un līdz ar to bija palikušas nenoslēptas arī bēdas manu acu skatienam. Kādēļ es neesmu nomiris mātes miesās vai gājis bojā, kad es iznācu no mātes klēpja? [...] Jo tad jau es būtu apgūlies kapa tumsā, es snaustu, es būtu jau iemidzis, man būtu atpūta, [...] vai atkal līdzīgi ne-laikā dzimušam bērnam manis vairs nebūtu, vai es būtu izzudis kā zīdainītis [dīg-lis?], kas gaismas neredzējis. (Īj. 3:2-16)

SUMMARY

Archbishop Stankevičs' "Unbegotten Children"? A Contribution to the Discussion on Abortions of Women Raped in the Russian-Ukrainian War

This paper is a reaction to the controversial interview with Zbigņevs Stankevičs, the Archbishop of the Latvian Roman Catholic Church, where he opposes a less burdensome legal regulation in Latvia for abortion access for Ukrainian women refugees who have been raped by Russian soldiers and subsequently have become pregnant. The paper is based on the said interview, analysing and commenting excerpts from it. Archbishop's utterances are divided into two groups: those concerning the woman and those concerning the foetus. The paper accordingly has two parts. Archbishop represents a radical "pro-life" stance that prohibits abortion even in cases of rape. This paper, in contrast, represents the "pro-choice" stance and shows that the radical "pro-life" stance does not transpire from the Christian tradition, theology and the Bible; that a Christian approach does not necessitate a ban on abortions, not only after rape, but also in other relevant contexts. To do this, the paper will employ arguments from bioethics, general theological and biblical considerations, including both philosophical and theological antinatalist positions, as well as insights from feminist theology.

Mg. theol.

PĀVELS ŅIZINS

POSTTEISMS DŽONA SPONGA TEOLOĢIJĀ: IZCELSME UN GALVENIE ASPEKTI

Ievads

20. gs. 60.–70. gadu Rietumu sociālpolitiskā dzīve ir interesants, pārmaiņām piepildīts fenomens, kas ir lielā mērā mainījis Rietumu sabiedrībā notiekošos procesus. Seksuālās revolūcijas sākums, intensīva sekularizācija, Otrais Vatikāna koncils, feminisma uzplaukums, Otrā pasaules kara un ar to saistīto notikumu ietekme – tie ir tikai daži piemēri. No šiem procesiem nomaļus nepalika arī teoloģija un tās centieni runāt par kristietības būtību jaunajos apstākļos.

Jau 20. gs. pirmajā pusē Pirmais pasaules karš ietekmēja teologus, kuri dzīvoja un rakstīja šī asiņainā kara laikā vai pēc tam (piem., Karls Bārts, Rūdolfs Bultmanis, Emīls Bruners (*Barth, Bultmann, Brunner*) un citi).¹ Otrais Pasaules karš un tālākais miera periods Eiropā tikai pastiprināja kristietības pārvērtēšanas procesus un virzīja tālāk jau agrāk aizsākušās pārmaiņas teoloģijā.

Kultūras konteksta ietekmē izskanēja būtiski jautājumi. Kā runāt par Dievu pēc Aušvicas koncentrācijas nometnes dehumanizācijas pieredzes? Vai līdzšinējais veids, kā aprakstīt Dievu, kurš pēc klasiskā teisma formulējumiem ir vispēcīgs, viszinošs, visur klātesošs, ir palīdzošs? Vai tas neizraisa iekšējus intelektuālus un emocionālus konfliktus? Kā senās kristīgās tradīcijas Dievs, kurš Svētajos Rakstos ir definēts kā mīlestība un seno baznīcētņu teiktajā ir prezentēts klasiskā teisma formulējumos, ir pieļāvis šo haosu un kara absurdu?

¹ Neoortodoksijas kustību nevar asociēt tikai ar Pirmā pasaules kara krīzi. Tā bija atbilde un kritika 19. gs. liberālajai teoloģijai.

Daudzi cilvēki pēc Aušvicas vainoja Dievu, pārnesa atbildību uz viņu par šiem notikumiem un kara noziegumiem.² Loģiskas sekas šai garīgai krīzei būtu vai nu atteikšanās no ticības un solis pretī ateismam, vai, tieši otrādi, fundamentālisma pozīciju iracionāla nostiprināšana. Par vidusceļu un veidu, kā pārvarēt kolektīvo garīgo krīzi, daži 20. gs. 60.–70. gadu Rietumu teologi uzskatīja par vajadzīgu atrast jaunu un, viņuprāt, godīgu veidu, kā runāt par dievišķo sekulārajā Rietumu pasaulē, ņemot vērā sociālpolitiskos, garīgos, zinātniskos kontekstus, un pārskatīt ierastās teoloģijas.

Līdz ar to 20. gadsimta otrajā pusē Rietumos teoloģiskajā arēnā parādījās kristīgie teologi, kuri pieņēma šo laikmeta izaicinājumu. Protams, viņu vidū eksistēja dažādi teoloģiskie novirzieni. Kustība, kuru parasti dēvē par “Dieva nāves” teoloģiju, iekļauj tādus teologus kā Viljams Hamiltons, Pauls van Burens, Tomass Dž. Altizers (*Hamilton, Buren, Altizer*).³ Precizējot jāteic, ka tā nebija vienota kustība, kā tādu to veidoja mediju attieksme. Šie teologi nenodarbojās ar kādu centrālu Dieva nāves teoloģiju, bet katrs ar atsevišķiem aspektiem, piemēram, Altizers ar tīri teoloģiskiem jautājumiem un Dieva nāves konceptu, van Burens ar Dieva valodas tukšumu un neiespējamību, Hamiltons vēlējās attīstīt Dītriha Bonhēfera (*Bonhoeffer*) priekšstatu par “nereliģiozo kristietību”⁴.

Lai kā arī nebūtu, šie domātāji mēģināja dekonstruēt teismu, radikāli pārvērtēt to, atteikties no tā. Paralēli šai kustībai⁵ bija liberāli teologi, kuri piekrita radikālu skepticismam, bet tomēr paši nebija tik radikāli noskaņoti savos uzskatos. Galvenais vadmotīvs tādiem domātājiem kā Hārvijs Kokss (*Cox*) un Džons Robinsons (*Robinson*) bija pozīcija par “sekulāru iesaistīšanos dzīvē, nevis pestīšanas meklēšanu citā pasaulē”⁶. Ne tikai profesionāli teologi, bet arī garīdznieki ir centušies iet šajā virzienā. Labs piemērs tam ir jau minētais Džons Robinsons, kā arī ASV episkopāļu bīskaps Džons Šelbijs Spongs (*John Shelby Spong*, 1931–2021; tālāk – Spongs), kura postteistiskās teoloģijas analīzei ir veltīts šis raksts.

Kristīgie teologi, nereti apoloģisku motīvu vadīti, cenšas aktualizēt jautājumus par kristietības vietu mūsdienu pasaulē. Reflektējot par ticību, viņi piedāvā reformas un meklē citas ārējas formas, kā paust kristietības galvenās idejas. Šīs jaunās formas un teoloģiju (šajā gadījumā Sponga postteistisko teoloģiju) ir svarīgi akadēmiski pētīt, lai kritiski tās izsvērtu, un parādīt to (ne)relevanci mainīgā kultūrsociālā kontekstā.

2 Dorothee Soelle, *Theology for Skeptics: Reflections on God* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 16.

3 Berard L. Marthaler et al., *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 11 (Washington D. C.: Gale Publications, 2003), 890.

4 Lissa McCullough, “Historical Introduction”, in *Thinking Through the Death of God: A Critical Companion to Thomas J. J. Altizer*, ed. by Lisa McCullough, Brian Schroeder (New York: State University of New York Press, 2004), xv.

5 Dieva nāves kustības un šeit minēto mazāk radikālo teologu ideju paralēlisms ir strīdīgs, jo ir autori (*McCullough*), kuri uzskata, piemēram, Hārviju Koksu par daļu no Dieva nāves kustības (*Death of God movement*), lai gan uzsver, ka Kokss izmantoja Dieva nāves ideju kā simbolu sabiedrības sekularizācijai.

6 *Ibid.*, 890.

20. gadsimta otrās puses sekulārisma un naturālisma ietekmētās radikālās teoloģijas Latvijā mūsdienās praktiski neviens nepēta. Pagājušā gadsimta 90. gadu sākumā iznāca filozofes S. Kovaļčukas (*Светлана Ковальчук*) grāmata *Protestantskij modernizm v SShA: analiz "process-teologii"*, bet tā bija vērsta uz procesa teoloģijas analīzi, kas ir tuva šī raksta pētījuma laukam, bet tomēr procesa teoloģiju mēdz dēvēt par atsevišķu teoloģijas skolu.⁷ Pirms tam Jānis Nameisis Vējš minēja par anglikānisma jauniem strāvojumiem un savā darbā par anglikānismu *Religija i cerkov' v Anglii* atsaucās uz radikālās teoloģijas pamatlicējiem un popularizētājiem (piem., Bonhēfers un Robinsons).⁸ Ironiski, bet vairāk par sekulārisma ietekmētām teoloģijām rakstīja PSRS laikā, lai parādītu, kā reliģija paliek aizvien mazāk aktuāla modernā pasaulē un vairs neatbilst laika garam. Piemērs tam ir V. Dobrenkova (*Владимир Добренков*) grāmata *Sovremennyj protestantskij teologičeskij modernizm v SShA: ego zamysly i rezul'taty*.⁹ Tāpēc autora izvēlēta tēma nav pietekoši izpētīta Latvijā un prasa jaunu ieguldījumu.

Raksta mērķis ir iezīmēt kontekstu, kurā veidojās galvenās Sponga idejas, un parādīt Sponga postteistiskās teoloģijas saknes, kā arī kritiski analizēt viņa piedāvāto postteistisko konceptu. Autors uzskata, ka Sponga postteisms ir virspusēja kritika, kas balstīta apgaismības laikmeta racionālismā un kas nav pietiekoši ņēmusi vērā dažādas teisma versijas un to skaidrojumus.

Dž. Sponga teoloģijas veidošanās konteksts

Dž. Spongs bija populārs ASV Episkopālās baznīcas bīskaps un grāmatu autors. Viņš saredzēja sevi kā baznīcas radikālu reformatoru un simbolisku baznīcas pārejas laika (no 20. gs. uz 21. gs.) personību.¹⁰ Viņš iestājās par radikālām pārmaiņām ne tikai baznīcā – doktrīnās, ētikā un hierarhijā –, bet arī teoloģiskajā domāšanā kopumā. Mudinot baznīcu iet līdzī laikam, lai atbilstu modernās pasaules attīstībai, viņš ir sarakstījis virkni grāmatu, piedalījies TV un radio raidījumos, kā arī organizējis izaicinošas diskusijas.

Dž. Sponga biogrāfijā atspoguļojās ASV 20. gs. vidus sociālkulturālie procesi un tiem sekojošās pārmaiņas. Viņš piedzima “segregētos dienvidos” (*Segregated South*)¹¹. Kad viņa māte balsoja vēlēšanās, tā bija tikai otrā reize ASV vēsturē, kad sievietes varēja

7 Svetlana Koval'chuk, *Protestantskij modernizm v SShA: analiz "process-teologii"* (Rīga: Zinatne, 1991).

8 Ja. Ja. Vejsh, *Religija i cerkov' v Anglii* (SSSR, Moskva: Izdatel'stvo "Nauka", 1976).

9 V. I. Dobren'kov, *Sovremennyj protestantskij teologičeskij modernizm v SShA: ego zamysly i rezul'taty* (Moskva: Izdatel'stvo MGU, 1980).

10 Ibid., 418.

11 Sponga autobiogrāfijas *Here I Stand: My Struggle for a Christianity of Integrity, Love, and Equality* otrās nodaļas nosaukums ir *Beginnings in the Segregated South*.

izmantot tiesības balsot. Sponga mātes tēvs reiz izteicās, ka “izglītot meiteni ir laika tērēšana”¹². Sponga māte ir nākusi no ģimenes, kur mājsaimniecībā reliģiskā prakse bija stingrs kalvinisms ar fundamentālistisku ievirzi. Tieši viņas iespaidā Spongs veidoja savu pirmo priekšstatu par Dievu: sodošs vecāks, protams, vīrietis. Šim Dievam “pie-derēja” vertikālā vērtību sistēma: kā atlīdzības vietu Dievs izmantoja debesis, kā soda vietu – elli. Spongs bija iemācījies baidīties no šī Dieva.¹³ Viņa māte bija pārliecināta, ka visi piedzimušie bērni ir ļauni iedzimtā grēka dēļ. Vecāku pienākums ir audzināt bērnu, salaužot brīvības un patstāvības apziņu viņā.¹⁴ 1939. gads ir bijis pagrieziena punkts Spongu ģimenei. Bet ne jau Eiropas kara dēļ, lai gan arī šis notikums bija traģēdija, bet gan tāpēc, ka ģimenē kļuva skaidrs, ka tās galva – tēvs – ir alkoholiķis, kuram ir tieksme uz vardarbību un kurš nomira, kad Spongam bija 12 gadi.

Kad Spongs iestājās Bībeles skolā, viņam mācīja, ka seksuālām attiecībām ir strikti funkcionāla nozīme, kas pastāv noteiktos rāmjos: “Sekss bija kas tāds, ko nedrīkstēja baudīt. Tas bija laulības dzīves pienākums un ārpus tās nebija atļauts.”¹⁵ Vēlāk viņš rakstīja, ka dzīvoja ne tikai rasistiskā sabiedrībā, bet arī sabiedrībā, kura noliedza seksualitāti. Baznīca, kuru viņš apmeklēja, tikai apstiprināja šīs vērtības.¹⁶

Sponga personība veidojās uz robežas starp divām pasaulēm: no vienas puses, viņš piedzima segregētā, diskriminējošā, patriarhālā¹⁷ vidē, bet, no otras puses, šis laiks bija tikai vienas paaudzes attālumā no 20. gs. 60. gadiem, kad notika lielas pārmaiņas, nereti sauktas par kultūras revolūciju. Spongam par labu jāteic, ka viņš nebija tikai pasīvs subjekts uz šī pārmaiņu notikumu fona, bet aktīvi iesaistījās tajos.

20. gs. 50. gadu beigās, attīstoties pilsoņu tiesībām ASV un paralēli attīstoties Spongam pašam kā personībai, viņš aizvien vairāk nostājās pret sociālā netaisnīguma izpausmēm, it īpaši diskrimināciju rases dēļ. Tāpēc kopā ar pārmaiņām kultūrvīdē, pašam aktīvi iesaistoties pretdarbībā pret netaisnīgumu, viņš sludināja gan melnādaino, gan balto draudzēm, cenšoties atbrīvoties no tā, ko viņš raksturoja kā savas audzināšanas “atlikušo rasismu”¹⁸. Spongs savā bīskapa karjerā ir daudz laba darījis sieviešu ordinācijai, atklātām sarunām par seksualitāti un LGBT kopienas iekļaušanai baznīcā

12 Sponga autobiogrāfijas otrā nodaļa *Beginnings in the Segregated South*, 23.

13 *Ibid.*, 14.

14 *Ibid.*, 13.

15 *Ibid.*, 16.

16 *Ibid.*, 21.

17 Pirms emancipācijas un feminisma otrā viļņa uzplaukuma (1960–1980).

18 Harrison Smith, “John Shelby Spong: US bishop who championed inclusivity in the church”, *The Independent*, September 24, 2021, <https://www.independent.co.uk/news/obituaries/john-shelby-spong-reverend-dead-b1923495.html> (skatīts 25.04.2022.).

(piem., 1989. gadā ordinēja atklāto geju Robertu Viljamu (*Robert Williams*), kas izraisīja lielu preses interesi, plašas publiskas diskusijas un dažādas reakcijas uz šo notikumu).¹⁹

Ko vēl ir svarīgi zināt par Spongu, pirms ielūkoties viņā teoloģijā? Viņš bija apdāvināts runātājs, kas piesaistīja sabiedrības uzmanību vēl kopš laikiem, kad bija gados jauns mācītājs.²⁰ Viņu klausījās gan liberāli domājoša sabiedrības daļa, gan konservatīvi un pat fundamentālistiski noskaņotas aprindas, kas viņam draudēja vēstulēs. Tieši šo publiskai personībai raksturīgu kvalitāšu kopumu dēļ viņš bija veiksmīga TV un radio personība. Viņš vēlējās padarīt baznīcu par vietu, “kas ir atvērta jautājumiem, kas nebaidās no problēmām, ļauj debatēt par jautājumiem, kuri met izaicinājumus mācītājiem”²¹.

Jāņem vērā, ka viņa mērķauditorija bija plašāka sabiedrība, nevis akadēmisko teologu vide, un tāpēc viņš nebija vērsts uz diskusijām ar “kabineta” teologiem. Tas ietekmēja viņa runas stilu un diskursu. Reizēm viņš varēja būt pārāk ass, lai piesaistītu uzmanību, izprovocētu domāšanu. Citviet viņš mēdza vienkāršot jēdzienus, lai cilvēks bez teoloģiskās izglītības varētu saprast, par ko ir runa, jo sākumā teoloģiskais liberālisms ASV bija akadēmisko teologu nodarbe, bez īpašas ietekmes uz sabiedrības vairākumu.²² Sponga mērķis bija cits – uzrunāt sabiedrību.

Spongs ir bijis aktīva un ietekmīga 20. gadsimta personība, tāpēc jābūt piesardzīgiem, kritizējot viņu no 21. gadsimta pozīcijas. Spongu diez vai var saukt par tādu teologu, kuram bija konstruktīva teoloģiska programma vai kurš “būvēja” sistemātisku teoloģiju. Drīzāk viņš bija tas, kas aicināja uz reformām nākotnes teologus un kritizēja un dekonstruēja esošo teoloģiju.

Jāņem vērā arī vēl divi aspekti, kuri nesa pārmaiņas un uz kuru fona veidojās Sponga teoloģija: 1) sekularizācija un 2) pārmaiņas pēckara gadu teoloģijā un holokausta izraisīta tradicionālā teisma kritika.

Spongs kalpoja un strādāja gados, kad 20. gadsimta otrajā pusē Rietumos sākās intensīva sekularizācija. Tas ir dažādi definējams process. Jaunajā katoļu enciklopēdijā (*New Catholic Encyclopedia*) ir rakstīts, ka sekularizācija ir sociāls un kultūras process, kurā nereligiози uzskati, prakses un institūcijas aizstāj reliģiskos noteiktās dzīves

19 N. J. Hoboken, “1st Gay Male Episcopal Priest Is Ordained”, *Los Angeles Times*, L. A. Times Archives, December 17, 1989, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1989-12-17-mn-1674-story.html> (skatīts 25.04.2022.). Viņa pirmais ASV Episkopāļu baznīcā atklātais homoseksuālists – vīrietis. Pirmā atklāti homoseksuālā persona Elēna Baretta (*Ellen Barrett*) tika ordinēta 1977. gadā.

20 John Shelby Spong, *Here I Stand: My Struggle for a Christianity of Integrity, Love, and Equality* (New York: HarperCollins Publishers Inc., 2000), 85.

21 *Ibid.*, 86.

22 Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony and Postmodernity: 1950–2005* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 523.

jomās.²³ Šis uzskats gan ir problemātisks, jo reliģija ir dažādi definējama un sekulārā sabiedrībā eksistē tradicionālo reliģisko uzskatu transformācijas (sekulāras ideoloģijas u. c.). Precīzāk būtu teikt, ka sekularizācija ir kultūrsociāls process, kura rezultātā "reliģiskie uzskati, prakses un institūcijas zaudē sociālo nozīmīgumu"²⁴.

Kanādiešu filozofs Čārlzs Teilors (*Taylor*), grāmatas *A Secular Age*²⁵ (2007) autors, atsaucas uz sekularizācijas teoriju, kurā ietilpst trīs pakāpes.

1. Reliģijas izstumšana no sabiedriskās dzīves.
2. Ticības un reliģiskās prakses mazināšanās.
3. Mainās vide, kurā veidojas ticība un reliģiskie uzskati.²⁶

Sekularizācijas procesi visās Rietumvalstīs nenotiek vienādi. Laikā, kad ASV veidojās Sponga karjera, samazinājās vēsturiski senāko, lielākoties liberālo protestantu konfesiju piekritēju skaits un auga evaņģelikālisma un pentakostisma piekritēju skaits. 1940. gadā ASV bija 124,7 miljoni apvienoto metodistu, bet 1985. gadā – 64,3 miljoni. Līdzīgi procesi notika Sponga konfesijā – episkopālismā attiecīgi bija 30,9 un 19,2 miljoni sekotāju.²⁷ Mūsdienās ASV mazinās arī evaņģelikāļu skaits un, pēc dažiem datiem, aug liberālo konfesiju locekļu skaits – 2006. gadā 23% amerikāņu bija evaņģelikāļi, bet 2020. gadā – 14%.²⁸

Reliģiju praktizējošo ticīgo skaita mazināšanās spieda teologus un draudžu darbiniekus meklēt jaunus piedāvājumus, kas kristietību darītu pievilcīgu un saprotamu mūsdienai cilvēkam. Tas izpaudās reliģiju modernizācijā, kas gan, kā rāda iepriekš minētie dati, ne vienmēr nozīmēja reliģiju piekritēju skaita palielināšanos.

Rietumu teoloģijā 20. gadsimtā pastāvēja divi saturā pretēji teoloģiski strāvājumi. Pirmais ir neoortodoksijas kustība (Karls Bārts, Emīls Brunners), kas skaidrojama kā sacelšanās pret 19. gadsimta "klasisko" liberālo teoloģiju, kas balstīta apgaismības un tai sekojošā romantisma laikmeta pieņēmumos (kur liela loma bija cilvēka pieredzei, Dieva imanencei, kritiskai domāšanai), un atgriešanās pie transcendentā, cilvēkam ārpus Kristus nepieejamā Dieva tēla. Šis vilnis parādījās pēc Pirmā pasaules kara daļēji kā reakcija uz

23 Berard L. Marthaler et al., *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 12 (Washington D. C.: Gale Publications, 2003), 867.

24 George D. Chrystides, Ron Geaves, *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods* (London: Continuum, 2007), 292.

25 Sekulārais gadsimts – autora tulkojums.

26 Charles Taylor, *A Secular Age* (England: Cambridge University Press, 2007), 423.

27 Roger Finke, Rodney Stark, *The Churching of America 1776–1990* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997), 248.

28 Martyn Whittock, "The strange decline of US Evangelicalism"; *Christianity Today*, July 28, 2021, <https://www.christiantoday.com/article/the.strange.decline.of.us.evangelicalism/137169.htm> (skatīts 11.04.2022.).

notiekošo karu un dominēja no 20. gs. 20. līdz 60. gadiem.²⁹ Taču jau pēc Otrā pasaules kara, 50. gados, sāka rasties cita veida teoloģija. Šis otrais vilnis ir nozīmīgs ar to, ka tam raksturīga pretēja virzība – no transcendentā Dieva, kas nav pieejams cilvēka pasaulei un uztverei,³⁰ atpakaļ uz imanento Dieva tēlu, Dievu, kas ir “šeit”, šajā pasaulē. Šo pāreju saista ar Paula Tilliha (*Paul Tillich*) vārdu un procesa teoloģiju. P. Tilliha teoloģiskie atzinumi sagatavoja ceļu sekulārajai un citām teoloģijām, kuras tiek uzskatītas par radikālām.³¹

Vienlaikus jāatzīst, ka būtu kļūda redzēt šos abus viļņus kā savstarpēji izslēdzošus. K. Bārts, no vienas puses, pretēji radikālajiem teologiem, sludināja Dieva absolūto transcendenci, kas daudz nozīmīgāka par viņa imanenci, taču, no otras puses, radikālās teoloģijas tālāk attīstīja viņa uzskatu, ka patiesa ticība nodalāma no cilvēku uzturētas reliģijas, kas savukārt veda pie sekulārā/sakrālā dihotomijas nolieguma. Bārts uzskatīja, ka tā vietā, lai pildītu kādus par reliģiskiem uzskatītiem pienākumus, kristiešu aicinājums ir kalpot Dievam pasaulē ar savu sekulāro darbu.³²

Kara šausmas un holokausta traģēdija satricināja tradicionālo teismu. Klasiskā teisma pārvērtēšana bija viena no pēckara laika un (pēc)holokausta neoliberalās teoloģijas kopīgām tendencēm, jo šie notikumi izraisīja kognitīvu disonansi Rietumu cilvēku prātos. Ir lietas, kuras teorijā un praksē nav savienojamas viena ar otru. Jēzus un gāzes kamera. Dieva izredzēta tauta, ar kuru Dievs noslēdza mūžīgu derību, un katastrofālais genocīds pret šo tautu. Kristīgās vērtībās gadu simtiem sakņotā Eiropā norisinājās genocīds, kari, medicīniskie eksperimenti ar cilvēku ķermeņiem, masu slepkavošanas un citas zvērības, kuras bija balstītās “racionālās” valsts ideoloģijās un “zinātniskās” rasu teorijās.³³ Desmitiem miljonu cilvēku gāja bojā, un pamatots jautājums cilvēka prātos bija “Kā Dievs šo visu pieļauj?”.

Par holokausta traģēdiju ir reflektējuši dažādu jomu profesionāļi: teologi, profesionāli garīdznieki,³⁴ sociālie psihologi, psihoanalītiķi un citi. Par holokaustu daudz rakstījis jūdu teologs un rabīns Ričards Rubenšteins (*Rubenstein*), grāmatas

29 Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (USA: InterVarsity Press, 1992), 113.

30 Šajā darbā nav nepieciešams iedziļināties K. Bārta teoloģijā, tikai sniegt ieskatu par to, kā, viņa prāt, cilvēks var satikt Dievu – kristoloģiski, ar kristīgā pasludinājuma starpniecību.

31 Clayton Crockett, ed., *Secular Theology: American radical theological thought* (London, New York: Routledge, 2001), 4.

32 Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 156–157.

33 Ar kristīgo Eiropu šeit ir domāts *Christendom* (kristīgās civilizācijas) koncepts, ar kuru apzīmē pasaules daļas, kurās ilgstoši dominējusi kristietība, nevis mūsdienu publiskajā diskursā plaši lietotā frāze “kristīgās vērtības”, kurai nav nedz skaidras definīcijas, nedz nopietna teoloģiska pamatojuma tās saturam un kura ir politiski iekrāsota. Savukārt mūsdienās Eiropā mēs piedzīvojam pēcsekulārisma ēru, bet tā jau ir ārpus šī raksta hronoloģiskā ietvara.

34 Ne tikai kristietības piekritēji, bet arī jūdu rabīni un citu reliģiju piekritēji.

“Pēc Aušvicas” (*After Auschwitz*)³⁵ autors. Neatrazdams resursus tradicionālās reliģiskās doktrīnās, kas piedzīvoja krīzi pēc holokausta notikumiem, Rubenšteins, apoloģētisku motīvu vadīts, pievērsās psihoanalīzei, socioloģijai un vēsturei, lai pārvērtētu reliģisko institūciju un rituālu lomu.

Pētniece Lisa Makaloha (*Lissa McCullough*) raksta, ka, pēc Rubenšteina domām, holokausta laikā nebija iespējams ticēt Dievam.³⁶ Pārfrāzējot Bonhēfera teikto par to, ka ir problemātiski runāt par Dievu nereliģiskā laikmetā, Rubenšteins raksta, ka viņam ir problemātiski runāt par reliģiju Dieva neesamības laikmetā. Rubenšteins, būdams jau nobriedis savos uzskatos, savā teoloģiskajā domāšanā lieto P. Tilliha koncepciju un apgalvo, ka Dievs ir drīzāk Esamības avots un pamats (*the Source and Ground of Being*). Vienlaikus viņš uzskata, ka pēckara gadu skatījums uz Dievu, kas dod priekšroku imanencei, nevis transcendencei, ir pieņemamāks.³⁷

Britu teologs Pols Fidiss (*Fiddes*) raksta, ka Dieva nāves teologu idejās ir ironija – viņi apzinās, ka Dievs vēl aizvien ir nozīmīgs mūsdienu pasaulē, bet to viņi pauž ar Dieva reālās prombūtnes ideju (*real absence*). Viņi arī uzskata, ka cietēja Dieva tēls ir būtisks pretstats monarhistiskam, patriarhālam Dieva tēlam. Dievs nav ārpus mūsdienu cilvēka garīgo meklējumu lauka, jo viņš pats, tāpat kā cilvēks, piedzīvo ciešanas. “Viņa nāve vienlaikus ir viņa dzīvā klātbūtne.”³⁸

Apskatītās pēckara un holokausta izraisītās krīzes sabiedrībā deva impulsu dažādu tradicionālu teoloģiju pārskatīšanai, īpaši klasiskā teisma pārvērtējumam. Neoliberālā, radikālā un sekulārā teoloģija, kas bija kristīgās tradīcijas pārinterpretācijas, deva priekšroku Dieva imanencei un iesaistei sekulārajā dzīvē. Šīs teoloģijas attālinājās no klasiskā teisma postulātiem, un daļa no tām apzīmējamās kā postteistiskas.

Sponga postteistiskā teoloģija: avoti

Sponga teoloģisko domāšanu galvenokārt ietekmēja tādi domātāji kā F. Šleiermahers, R. Bultmanis, P. Tillihs, D. Bonhēfers un Dž. Robinsons. Spongs min šos autorus vairākos savos darbos, atsaucoties uz viņiem tiešā veidā. Tomēr, lasot Sponga darbus un kritiski tos izvērtējot, ir redzams, ka viņš nepārņēma konceptus no šiem domātājiem tīrā veidā, – korektāk ir runāt par idejisko ietekmi, kas veidoja viņa paša uzskatus.

35 Pilns nosaukums: *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*. Autora tulkojums: “Pēc Aušvicas: vēsture, teoloģija un modernais jūdaisms”.

36 Lissa McCullough, “Historical Introduction”, in *Thinking Through the Death of God: A Critical Companion to Thomas J. J. Altizer*, ed. by Lisa McCullough, Brian Schroeder (New York: State University of New York Press, 2004), xv.

37 *Ibid.*, 174.

38 Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 189.

Frīdrihs Šleiermahers. Sponga teoloģijā svarīgi ir divi aspekti, kuri atrodami šī 19. gadsimta vācu teologa darbos, – teoloģijas vēsturiskais raksturs (kristīgā teoloģija nav nemainīga ideju sistēma, bet gan pieder konkrētam laikmetam un kultūrvidei) un cilvēka pieredze. Abus teologus vieno arī apoloģētiskie mērķi un tas, ka viņi kritizēja sava laika baznīcu. F. Šleiermahers raksta:

Es nepievienojos vairuma palīgā saucienam par reliģijas bojāeju, jo es nezinu, ka kaut viens laikmets to būtu uzņēmis labāk nekā tagadējais, un man nav nekādas daļas gar vec ticīgajām un barbariskajām žēlabām, ar kurām viņi vēlas augšāmcelt savas jūdu Cīānas un gotisko pilāru sabrukušos mūrus.³⁹

Ar pieredzi Šleiermahers konkrēti domā cilvēka pilnīgas atkarības no Dieva izjūtu. Attiecībā ar Dievu mēs esam atkarīgi no Dieva, un Dievs ir iniciators šajā procesā.⁴⁰ 20. gadsimta teoloģijā uzskats par pieredzes lomu ir attīstīts tālāk, parādot teoloģijas kontekstuālo raksturu.

Šleiermahers uzskatīja, ka vēsturiskās teoloģijas uzdevums ir empīrisks – analizēt, kā kristietības būtība atklājas baznīcas vēsturē līdz par mūsdienām.⁴¹ Tas neizbēgami ved prom no esenciālisma, kas saista kristietības būtību ar vienu ideju kopumu, kas tiek uzskatīts par nemainīgu.

Šleiermahera skatījumā teologs nav vienkārši baznīcā valdošo uzskatu propagandētājs vai mehānisks atkārtotājs. Viņam jābūt pārliecinātam par viņa paša uzskatiem tajā vai citā jautājumā, kas savukārt nenozīmē konformismu, jo protestantu draudzēs visu uzskatiem nav jābūt vienādiem. Šleiermahers pieņēma, ka viedokļu daudzveidība drīkst pastāvēt arī vienas konfesijas ietvaros.⁴² Mūsdienās atšķirība no vācu teologa laikmeta ir, ka reliģijas piedāvātās ideju sistēmas sekularizācijas un plurālisma apstākļos vairs nav “piedāvājums, no kura nevar atteikties”⁴³.

Rūdolfs Bultmanis. Bultmaņa ietekme uz Sponga teoloģiju notika pastarpināti. Viņa interese par Bultmaņa idejām pieauga pēc saskarsmes ar Džona Robinsona (*Robinson*)

39 F. D. Šleiermahers, “Par reliģiju”, *Ceļš* 49 (1997): 63.

40 Robert Merrihew Adams, “Faith and religious knowledge”, in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ed. by Jacqueline Marina (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 37.

41 Christine Helmer, “Schleiermacher’s exegetical theology and the New Testament”, *ibid.*, 232.

42 Arie L. Molendijk, “Non-binding-talk. The fate of Friedrich Schleiermacher’s concept of historical-empirical dogmatics”, in *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, ed. Sockness, Brent W., Gräb, Wilhelm (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010), 206.

43 *ibid.*, 212.

grāmatu *Honest to God* ("Godīgs pret Dievu" – autora tulkojums).⁴⁴ Galvenais šī vācu teologa koncepts, kas ietekmēja Sponga teoloģiju, ir hermeneitiskais paņēmiens, kuru sauc par demitoloģizāciju. Robinsons grāmatā *Honest to God* citē Bultmani, norādot uz vēsturiskiem atzinumu, – "mītiskajā pasaules skatījumā nav nekā īpaši kristīga. Tā vienkārši ir pirmszinātniskā laikmeta kosmoloģija"⁴⁵.

Bultmaņa nostādne, ka teoloģijai ir jābūt racionālai, nav jauna – par to jau ir runājuši apgaismības laikmeta domātāji.⁴⁶ Bultmaņa darbības laikā un vēl pirms tam Bībeles pētniecībā jau bija pazīstama ideja, ka senajos tekstos vajag saskatīt un atdalīt mītus, vēsturi, kosmoloģiju, morāli, simboliku utt., labs piemērs tam ir Spinozas "Reliģiski politiskais traktāts" (*Tractatus Theologico-Politicus*, 1670). Teologi, kurus var nosaukt par racionālistiem, apgalvo, ka Bībele tāpēc arī satur par pārdabiskiem uzskatītus elementus (dēmonus, brīnumus, augšāmcelšanos no mirušiem utt.), jo šie teksti sarakstīti pirmszinātniskā laikmetā, kad priekšstati par realitāti bija citi. Citas pasaules uztveres paradigmas dēļ tolaik darbojās mitoloģiskā apziņa, un Jaunās Derības pasaules aina atšķīrās no mūsdienu priekšstatiem. Taču zinātniskā progresa dēļ, ieejot citā laikmetā, mīts, šķiet, zaudē savu spēku – pirmkārt, mitoloģiskais ārējās realitātes aprakstīšanas veids mūsdienu pasaulei vairs nav adekvāts un, otrkārt, mitoloģiski-simboliskā valoda vairs neuzrunā mūsdienu cilvēku.⁴⁷

Bultmaņa inovatīvais piegājiens Bībeles tekstiem bija hermeneitisks. Viņš aicināja pārinterpretēt Bībeles tekstus, kas satur mitoloģijas elementus, eksistenciāli – tā, lai atklātos, kas tiem sakāms par cilvēka pieredzi un tās dziļumu. Ja notiek saskare ar pieredzi, ko var attiecināt uz dievišķo (lai arī kāda būtu tā definīcija), par šo pieredzi var mēģināt runāt dažādos veidos. Senatnē to darīja ar mīta starpniecību. Atdalot kosmogoniski-mitoloģisko dimensiju no antropoloģiskās, tiek izpildīta Bultmaņa prasība pārinterpretēt mītus eksistenciāli. Veiksmīgākais veids, ka to izdarīt, ir runāt eksistenčiālas filozofijas valodā, jo tā, pēc viņa domām, ir saprotama mūsdienu cilvēkam.⁴⁸

Nevar apgalvot, ka Spongs un Bultmanis būtu bijuši identiski domājoši teologi. Spongam atšķirībā no Bultmaņa neeksistē Dievs, kas ir aprakstīts teistiskās kategorijās

44 Arie L. Molendijk, "Non-binding-talk. The fate of Friedrich Schleiermacher's concept of historical-empirical dogmatics", in *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, ed. Sockness, Brent W., Gräb, Wilhelm (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010), 122.

45 John A. T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 33.

46 Bengts Heglunds, *Teoloģijas vēsture* (Rīga: Augsburgas Apliecības Institūts, 2003), 345.

47 Lai gan antropoloģijas zinātnē mītus klasificē sīkāk, jo tiem ir dažādas funkcijas, piemēram, izglītojoša, aprakstoša, atdaloša (atdalot vienu cilti no citas), iedziļināties šajā tēmā nav šī raksta mērķis.

48 Bengts Heglunds, *Teoloģijas vēsture*, 413.

un ir tiešais atklāsmes iniciators. Tāpēc, saskaroties ar hermeneitisko demitoloģizācijas pieeju, viņš rīkojas pa savam un viņu nevar nosaukt par Bultmaņa sekotāju. Tomēr viens aspekts abiem teologiem noteikti bija kopīgs – viņi bija pret intelekta upurēšanu (*sacrificum intellectus*) reliģiozas autoritātes vai tradīcijas dēļ.⁴⁹

Pauls Tillihs. Savukārt no Tilliha teoloģiskās domāšanas Spongs ir pārņēmis priekšstatu par Dievu kā Esības pamatu. Lai gan Pauls Tillihs savus darbus publicēja jau kopš 20. gs. 20. gadiem, angļoamerikāņu pasaulē tie vairāk kļuva zināmi un atstāja ietekmi pēc Otrā pasaules kara.⁵⁰ Spongs savā autobiogrāfiskajā grāmatā raksta, ka Tillihs esot bijis nozīmīga viņa intelektuālās bagāžas daļa. Turklāt Spongs saista savu teoloģisko valodu ar Tilliha valodu.⁵¹ Protams, tas nenozīmē to, ka Spongs rakstīja tikpat sarežģītā filozofiskā valodā, kāda ir raksturīga Tilliham, bet gan to, ka viņš lietoja Tilliha konceptus savā teoloģijā. Nevar teikt, ka Spongs ir bijis Tilliha sekotājs striktā šī vārda nozīmē, viņš nepārņēma vācu-amerikāņu teologa idejas tīrā veidā, pareizāk ir runāt par idejisko ietekmi, kas veidoja viņa paša uzskatus.

Neskaitot *Ground of a Being* konceptu, ir grūti vilkt citas paralēles starp Sponga un Tilliha teoloģiju, lai parādītu līdzības un atšķirības. Spongs neatklāj teoloģiskas nianses savos darbos, viņam kā bīskapam nebija tāda mērķa, un viņš nebija teologs, kurš veidoja akadēmisku karjeru. Tillihs savā domāšanā vairāk sliecās uz intelektuālismu, smalkām filozofiskām un teoloģiskām niansēm, sistemātisku pieeju un daudziem jautājumiem piegāja, izmantojot eksistenciālas filozofijas valodu, bet Spongs savukārt vienkāršoja jēdzienus, lai viņu varētu saprast laji bez teoloģiskās izglītības, un pasniedza savu vēstījumu apzināti provokatīvi, lai izraisītu cilvēku reakcijas, aicinātu uz pārmaiņām un kritisko domāšanu.

Ditrihs Bonhēfers savās vēstulēs no cietuma rakstīja par nereliģiozo kristietību un pieaugušo cilvēci, kurai vairs nav nepieciešamības pēc tradicionālas reliģijas, bet viņš nepaguva to formulēt, jo mira traģiskā nāvē Otrā pasaules kara beigās nacistiskajā Vācijā. 60. gadu teologi šīs idejas atklāja no jauna un mēģināja tās pārinterpretēt.

Vēstulēs no cietuma Bonhēfers rakstīja, ka pasaulē, kas sasniegusi pilngadību, vairs nav pieņemami tradicionālie priekšstati par Dievu kā pārdabisku Radītāju un Esības pārvaldītāju un ka nereliģiskai pasaulei ir nepieciešama sekulāra teoloģija: “Dievs kā morāla, politiska, dabaszinātniska darba hipotēze ir atcelta, pārvarēta [...] Intelektuālais godīgums prasa šīs darba hipotēzes noraidīšanu vai tās izslēgšanu pēc iespējas plašākā mērogā.”⁵²

49 Bengts Heglunds, *Teoloģijas vēsture*, 412.

50 John Moorman, *A History of the Church of England* (London: Adam & Charles Black, 1980), 449.

51 John Shelby Spong, *Here I Stand: My Struggle for a Christianity of Integrity, Love, and Equality* (New York: HarperCollins Publishers Inc., 2000), 122.

52 Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison* (New York: The Macmillan Company, 1959), 163.

Tradicionālā reliģija tika uztverta, no vienas puses, kā cilvēka vājuma kompensācija. Tagad cilvēki ir iemācījušies pārvarēt savu vājumu. No otras puses, reliģiozitāte ir kristīgās atklāsmes posms, no kura cilvēcei tās vēsturē ir jāizaug. Kristietībai jāklūst par nereliģiozu un par pamatu morālai attieksmei pret cilvēkiem, par sociālas aktivitātes un atbildības balstu pasaulē.⁵³

Bonhēfers arī noraidīja individuālistisku reliģijas izpratni, kas ierobežoja reliģiju ar “garīgo” sfēru vai bija orientēta tikai uz citu pasauli, kas nav “šeit”. Šī pieeja padarīja reliģiju par “maģisku”, Dievam rīkojoties no ārpuses pēc cilvēku iegribas.⁵⁴ Saskaņā ar Bonhēfera rakstīto situācija pasaulē, kas kļuvusi pilngadīga, prasa “nereliģisku Bībeles terminoloģijas interpretāciju”⁵⁵. Viņš apgalvoja, ka baznīcā plaši izplatītās kļūdainās teoloģiskās koncepcijas ir jāizstāj ar izpratni, kas Dievu redz kā “mūžību, kas atklājas mūsu ikdienas dzīvē”. Viņš apgalvoja, ka Dievs ir jāatrod tajā, ko mēs zinām, nevis tajā, ko mēs nezinām.⁵⁶

Bonhēferam šī Dieva izpratne ir saistīta ar radikālu kristiešu mācekļību, ko raksturo “sekulārais svētums” (*Holy Worldliness*). Pēc Bonhēfera domām, Kristus atrodas nevis tikai kādā īpašā, reliģiskā sfērā, bet visā pasaulē. Aicinājums uz kristiešu pasaulīgumu ir šīs kristoloģiskās aksiomas lietojums, sekojot Kristum ikdienas dzīvē. Par galveno kārdinājumu, ar ko saskaras kristieši, Bonhēfers uzskatīja vēlmi izrauties no pasaules, izveidot privātas reliģiozitātes sfēras vai uzskatīt reliģiju par vienu darbību vai eksistences dimensiju papildus citām. Bonhēfers apgalvoja, ka evaņģēlijs šajā ziņā nav aicinājums būt reliģiozam. Tādējādi viņš noraidīja jebkuru ieteikumu, ka kristiešiem jātiecas pēc izolētas dievbijības, un arī uzskatīja, ka būt kristietim nenozīmē askētisma kultivēšanu.⁵⁷

Paradoksāli, bet, piemēram, Bengts Heglunds, grāmatas “Teoloģijas vēsture” autors, norāda uz to, ka, noraidot tradicionālu reliģiozitāti, “nav ticams, ka pats Bonhēfers būtu pieļāvis kādas būtiskas izmaiņas kristīgās ticības saturā. Viņš, piemēram, runā par to, ka tās dziļākos noslēpumus šādā gadījumā ir ar “klusēšanas solījumu” jāizsargā no nesaprātīgas pasaules”⁵⁸.

Džons Robinsons. Kā raksta Džons Mūrmens (*Moorman*), Tilliha un Bultmaņa ideju ietekmē 1962. gadā Anglijā tika publicēts rakstu krājums “Zondēšana” (*Soundings*), kura autors atbilstoši laika garam centās nevis piedāvāt gatavas atbildes, bet kopā ar lasītāju

53 Peter Selby, “Christianity in a world come of age”, in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. by John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 228.

54 Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *Twentieth-Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 152.

55 Ibid., 152.

56 Ibid., 153.

57 Ibid.

58 Bengts Heglunds, *Teoloģijas vēsture*, 419.

saprast, kādā stāvoklī šajā laikā ir kristietība, kas ar to notiek.⁵⁹ Šim krājumam sekoja darbs, kas atstāja iespaidu uz Sponga uzskatu attīstību, – britu anglikāņu bīskapa Džona Robinsona grāmata “Godīgs pret Dievu” (*Honest to God*).

Grāmatai bija iespaidīgi pārdošanas panākumi, un tā izraisīja plašas diskusijas sabiedrībā. Robinsons pirmo trīs mēnešu laikā saņēma vairāk nekā tūkstoši vēstuļu no lasītājiem, bet jau 1964. gadā tika izdots iepriekš minētais rakstu krājums *The Honest to God Debate* ar 23 recenzijām, rakstiem un atlasītām vēstulēm. Robinsons ir bijis viens no diviem rakstu krājuma redaktoriem, viena raksta un pielikuma autors. Pielikumā viņš atbildēja uz jautājumu, kas viņu bija motivējis rakstīt grāmatu “Godīgs pret Dievu”. Viņaprāt, tēli, kuros Dievs tiek atainots, padarīja viņu nepieņemamu sekulāras zinātnes pasaules cilvēkiem.⁶⁰

Robinsons nedomāja, ka viņam ir pēdējais vārds un ka teoloģijas uzdevums ar to būs beidzies. Tas, viņaprāt, nebeigsies, “kamēr mēs visi nerasnīsim pilnīgu Dieva redzējumu”⁶¹. Robinsons cerēja, ka viņa darbs noderēs citiem viņu kopīgajos patiesības meklējumos un debatēs.

Robinsonu un Spongu vienoja ne tikai teoloģiskas idejas, bet arī tas, ka viņi abi bija mediju cilvēki. Kā trāpīgi raksta britu anglikāņu teologs Kenets Līčs (*Leech*), Robinsona slavenā grāmata bija “mīksto vāku teoloģijas” pagrieziena punkts – par to runāja plašākā sabiedrībā, ne tikai universitātēs un garīdznieku aprindās. Šādu notikumu pavērsienu viņam baznīcā pārmeta vairāk nekā viņa idejas, jo tolaik Anglijas baznīcas vadības aprindās dominēja uzskats, ka teoloģiskus strīdus vajag paturēt ekspertu lokā un nevajag ar tiem mulsināt “vienkāršos” draudžu locekļus. Šādu pārmetumu izteica, piemēram, toreizējais Kenterberijas arhibīskaps Maikls Remzi (*Ramsey*), kas gan vēlāk atvainojās par to.⁶² Robinsons (un arī Spongs) atgādināja par būtisku atziņu – teoloģiskās refleksijās jāpiedalās visai ticīgo kopienai, tas nav tikai šauras elites uzdevums. Spongs redzēja Robinsonā savu mentoru un draugu, kā arī uzskatīja sevi par Robinsona idejisko pēcnācēju, personu, kas uzdos godīgus un līdzīgus jautājumus par reliģiozitāti savai paaudzei un sagatavos ceļu nākamajām paaudzēm, lai viņi varētu reformēt teoloģisko domāšanu.⁶³

59 John Moorman, *A History of the Church of England* (London: Adam & Charles Black, 1980), 449.

60 John A. T. Robinson, “Why I Wrote it”, in *The Honest to God Debate*, ed. by David L. Edwards and John A. T. Robinson (London: SCM Press LTD, 1963), 276–277.

61 David L. Edwards, “Preface”, in *The Honest to God Debate*, ed. by David L. Edwards and John A. T. Robinson (London: SCM Press LTD, 1963), 12.

62 Kenneth Leech, *The Sky is Red: Discerning the Signs of the Times* (London: Darton, Longman & Todd, 2003), 43.

63 John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith is Being Born* (New York: HarperOne, 2002), viii.

**Sponga uzskati
par teismu un viņa
piedāvātās alternatīvas**

Vienā no savām grāmatām – *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith is Being Born*, 2002 (“Jauna kristietība jaunai pasaulei: kāpēc tradicionālā ticība mirst un kā top jaunā ticība” – autora

tulkojums) – Spongs piedāvā 12 tēzes par labu kristietības reformai. Pirmā (un vienīgā tēze, kurai es pieskaršos), apgalvo, ka

Teisms kā Dieva definēšanas veids ir miris. Dievu vairs nevar ticami saprast kā būtņi ar pārdabisku spēku, kas mājo virs debesīm un ir gatava periodiski ienākt cilvēces vēsturē, lai īstenotu dievišķo gribu. Tātad lielākajai daļai teoloģisko runu par Dievu mūsdienās nav nozīmes, ja vien mēs neatrodam jaunu veidu, kā runāt par Dievu.⁶⁴

Spongs sniedz savu teisma definīciju: “Es definēju teistisko Dievu kā pārdabisku būtņi, kas mīt ārpus šīs pasaules un periodiski iejaucas pasaulē notiekošajā, lai izpildītu dievišķo gribu.”⁶⁵ Vairākās grāmatās viņš sniedz piemērus un kritiski izvērtē situācijas, kā šis teistiskais Dievs varētu ietekmēt pasauli: atbildot uz lūgšanām, dziedinot no slimībām brīnumainā veidā, iejaucoties dzīves notikumos utt. Jāteic, ka savu teisma definīciju viņš nepaplašina, teoloģisku nianšu vai papildinājumu tai nav.

Gregorijs Doss (*Gregory W. Dawes*) kritiskā rakstā par bīskapu Spongu norāda uz viņa izteikto apgalvojumu – cilvēces “izpratnei par Dievu ir jāvirzās tālāk par kristietības vēstures teismu”⁶⁶. Šim apgalvojumam ir tieša saistība ar pasaules un cilvēku izcelsmi Sponga redzējumā.

Pirmkārt, jānorāda uz to, ka Spongs pamatojas uz zinātniskā evolucionisma pasaules ainu. Viņš netic nedz kristīgajai atklāsmei, nedz transcendentam Dievam Radītājam, kas radīja pasauli *ex nihilo* (no nekā). Diez vai Spongam bija precīza atbilde, no kurienes ir radies Visums vai kāpēc notika Lielais sprādziens, bet viņš noteikti bija pārliecināts, ka cilvēka dzīvība⁶⁷ ir evolucionāra nejaušība, nevis tiešs Dieva projekts un Dieva tēla atspoguļojums.

Otrkārt, ja mēs sekosim Sponga loģikai, nonāksim pie atziņas: ja nebija nedz transcendentāla Dieva radīšanas akta, nedz viņa atklāsmes cilvēkiem “no augšas”, vēl jo vairāk, ja Spongs noraida tādu transcendentālu Dievu, kas mīt ārpus pasaules, tad

64 John Shelby Spong, *Here I Stand: My Struggle for a Christianity of Integrity, Love, and Equality* (New York: HarperCollins Publishers Inc, 2000), 453.

65 *Ibid.*, 21–22.

66 Gregory W. Dawes, “God Beyond Theism? Bishop Spong, Paul Tillich and the Unicorn”, *Pacifica* 15(1): 2002, 2.

67 Un dzīvība kā tāda arī ir nejaušība.

teisms ir nekas vairāk kā tikai cilvēku izdomāts konstrukts. Pēc paša Sponga vārdiem, uz teisma konstruēto raksturu norāda “racionāli un emocionāli dati”⁶⁸.

Ja mēs gribam izprast šos “racionālos un emocionālos datus”, ir jāpievērš uzmanība iepriekš minētajai vēsturiskajai pārejai no cilvēka apziņas uz pašapziņu, ko min Spongs. Viņš raksta:

*Tā ir cilvēka spēja – pilnībā apzināties sevi. Tā atšķir Homo sapiens no jebkura cita veida dzīvības dabiskajā pasaulē. Šī atdalošā atšķirība ir tā, kas piepilda cilvēkus ar baiļu sajūtu. Trauksme, saka P. Tillihs, dzimst cilvēka galīguma apzināšanā. Tāpēc tā ir tikpat visuresoša kā pati cilvēce. Būt cilvēkam nozīmē piedzīvot pašapziņu, zināt nošķirtību, apzināties robežas un apsvērt mērķus. Tāpēc cilvēks nevar būt cilvēks bez hroniskas trauksmes. Tas izklausās nomācoši, bet noteikti tā ir patiesība.*⁶⁹

Šī trauksme vēl jo vairāk bija jūtama cilvēkam nedraudzīgajā senajā pasaulē bez modernām tehnoloģijām. Sponga izpratnē teisms ir cilvēka konstrukcija, kas deva drošības sajūtu un palīdzēja izdzīvot. Teisms ir bijis nepieciešama ilūzija, evolucionārais balsts, kas palīdzēja veidot civilizāciju un pārvarēt trauksmi.⁷⁰

Spongs apzinās un savos darbos apraksta reliģijpētniecībā pieņemtās teisma agrīnās stadijas un modifikācijas: vēsturiskās pārejas no politeisma uz monoteismu, no cilšu Dieva uz universālo monoteismu – uz vienu vienīgu teistisku Dievu, kas visiem ir kopīgs: “Tomēr katra teistiskā reliģiskā sistēma runāja par vienu dievišķu būtni, kas bija vienīgais Dievs, lai arī cik atšķirīgi šīs dažādās tradīcijas definēja Svēto. Teisms beidzot bija guvis savu mūsdienu definīciju.”⁷¹ Tomēr viņš norāda uz to, ka teisms nav tas pats, kas Dievs.

Turklāt Spongs vaino reliģiju, un it īpaši kristīgo teoloģiju, cilvēku bailēs no nāves. Galu galā tieši tradicionālajā kristietībā pastāv priekšstats, ka cilvēks ir radīšanas kronis, kā arī tur pastāv ideja par mūžīgo dzīvi. Tādējādi cilvēks, būdams evolūcijas produkts, tāpat kā visas pārējās dzīvās būtnes, atdalījās no dzīvnieku pasaules un nostādīja sevi īpašā stāvoklī. Savvaļā nāve ir kaut kas samērā normāls un bieži piedzīvots. Cilvēks,

68 John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born* (New York: HarperOne, 2002), 21–22.

69 Ibid., 38.

70 Ibid., 35–36.

71 Ibid., 49.

būdams atdalīts no pārējās pasaules, nostādīja sevi īpašā stāvoklī un sāka baidīties no nāves ne tikai pašapziņas, bet arī reliģijas dēļ.⁷²

Spongs, sekojot Bultmanim, nodala pirmsmoderno cilvēku priekšstatus par apkārtnējo realitāti no postmoderniem cilvēku priekšstatiem. Šajās priekšstatu kategorijās ietilpst galvenokārt zinātne (vai tās trūkums) un cilvēku priekšstati par dievišķo, kā arī veids, kā aprakstīt šo saskarsmi ar dievišķo, lai arī kāda būtu tās definīcija.

Spongs apgalvo, ka premoderniem priekšstatiem par realitāti, tai skaitā teismam, kas bija tikai evolūcijas procesu instruments, jāpazūd, tie ir novecojuši. Ietekmējoties no Bonhēfera idejām, Spongs uzskata, ka pasaule ir pilngadīga un tai vairs nav nepieciešamības pēc reliģijas.⁷³

Ja teisms ir miris, tad kādās kategorijās runāt par Dievu? Ko piedāvā bīskaps Spongs? Spongs piedāvā trīs neteistiskā Dieva definīcijas grāmatā *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith is Being Born*.

Pirmā Sponga neteistiskā Dieva definīcija:

[..] mana pirmā neteistiskā Dieva definīcija ir šāda: Dievs ir galvenais dzīvības avots. Šo Dievu pielūdz, pilnībā dzīvojot, dziļi iesaistoties procesā, lai iepazītu to, ko mēs saucam par dievišķo; Dievs, kas ir mīlestība, lēnām pārvēršas mīlestībā, kas ir Dievs. Ļaujiet man to atkārtot. Šajā procesā Dievs, kas ir mīlestība, lēnām pārvēršas mīlestībā, kas ir Dievs – bezgalīgā, mūžīgā, kas pārsniedz visas robežas un aicina mūs sekot šai mīlestībai katrā radīšanas plaisā. Mēs ceļojam pie šī Dieva, ieslīgstot izšķērdīgā, ekspansīvā, brīvi dāvātā mīlestībā. Jo vairāk mēs ieejam un dalāmies šajā mīlestībā, jo vairāk mūsu dzīves tiek atvērtas jaunām iespējām, citādības svētumam, neierobežotai transcendencei.⁷⁴

Otrā Sponga neteistiskā Dieva definīcija:

Tādējādi mana otrā neteistiskā Dieva definīcija ir šāda: Dievs ir galvenais mīlestības avots. Cilvēks pielūdz šo Dievu, mīlot izšķērdīgi, izplatot mīlestību vieglprātīgi, dāvājot mīlestību.⁷⁵

72 Corneliu C. Simut, "Understanding Death beyond Religion in the Thought of John Shelby Spong", *The Expository Times*, 125(8) (2014): 376.

73 Ibid., 43.

74 John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born* (New York: HarperOne, 2002), 70–71.

75 Ibid., 71.

Trešā Sponga neteistiskā Dieva definīcija:

Tādējādi mana trešā neteistiskā Dieva definīcija ir šāda: Dievs ir Esība – visa esošā realitāte. Lai pielūgtu šo Dievu, jums ir jābūt gatavam riskēt ar visu, atsakoties no savas aizsardzības un pašizveidotām vai kultūras konstruētām drošības sistēmām.⁷⁶

Rezumējot varam teikt, ka Spongam Dievs ir dzīvības avots, mīlestības avots, Esības pamats, pati Esība. Bibliskā frāzē “Dievs ir mīlestība” viņš pārkārto vārdus, tādējādi mainot akcentu, proti, nevis Dievs ir mīlestība, bet mīlestība ir Dievs.

Pielūgt šo Dievu var tikai vienā konkrētā veidā – ar savu dzīvi. Tēlaini izsakoties, šim Dievam nav nepieciešama liturģija, pati dzīve ir “liturģija”. Šo pielūgsmes veidu var apzīmēt kā iesaistīšanos sekulārajā dzīvē ārpus reliģijas. Savukārt reliģija Spongam ir kaut kas nepatiess, bet evolucionāri nepieciešams. Reliģija, reliģiskie teksti, lūgšanas un tas, kas notiek dievkalpojumā, – labākajā gadījumā tās ir metaforas, sliktākajā gadījumā pagātnes paliekas, no kā jāatbrīvojas. Viņš aicina iziet no reliģiskā “šizofrēnijas stāvokļa un satikt Dievu pašā dzīves sirdī”⁷⁷. Reliģijā ir jāatmet pārpasaulīgums, tā vietā akcentējot vērstību uz otru. Šo procesu viņš sauc par mīlestību.

Sponga teoloģijā ir svarīga pieredze. Viņš bija pārliecināts, ka “Dieva pieredze vienmēr ir tāda pati. Mainās tikai mūsu apraksts par šo Dievu, un mūsu apraksts pastāvīgi mainās”⁷⁸. Spongs, atbildot uz jautājumu kādā interneta vietnē, kas ir veltīta progresīvai kristietībai un saucas *Progressing Spirit*, teic, ka pats “visur redz un piedzīvo transcendenci”⁷⁹. Tanī pašā laikā viņš negrib ierobežot sevi ar pagātnes vai šodienas teoloģiskām kategorijām, jo uzskata tās par teisma paveidiem:

[..] jūsu vēstule cenšas izskaidrot manu viedokli dažās pagātnes kategorijās, piemēram, deisms, panteisms un mistika. Es redzu jūsu izveidotos formulējumus, taču visas jūsu kategorijas tiek piedāvātas kā alternatīvas teismam, lai gan patiesībā tās ir labāk raksturojamas kā teisma variācijas, tāpēc teisms joprojām ir debašu centrā. Es, piemēram, nepieņemtu deismu vai panteismu kā pareizu sava viedokļa definīciju. Mistika būtu pieņemamāka tikai tāpēc, ka tā ir mazāk definējama.⁸⁰

76 John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born* (New York: HarperOne, 2002), 73.

77 Ibid., 76–77.

78 Ibid., 77.

79 John Shelby Spong, “On Visiting a Nazi Concentration Camp”, *Progressing Spirit*, 13 November 2014, https://progressingspirit.com/2014/11/13/on-visiting-a-nazi-concentration-camp/?fbclid=IwAR2ilqxnZ5WZ_CAGjveAvi1E3kdtbpJsAqcCV4ynLqnS4U4Et7yTR-Kfh0g (skatīts 21.05.2022.).

80 Ibid.

Vai ir iespējams klasificēt Sponga postteistisko redzējumu? Noteikti, ka jā. Bet jābūt uzmanīgiem, jo Spongam ir diezgan skaidrs un strikts redzējums par to, kas ir teisms, reliģija un tās izcelsme. Turklāt viņš pats nevēlas izmantot pagātnes vai mūsdienu teoloģiskos terminus, lai aprakstītu savu ticību, jo tie, viņaprāt, ir cilvēka konstrukcijas, kurās nevar ielikt Dievu, un tās ir tieši vai netieši saistītas ar teismu. Nav iespējams klasificēt viņa redzējumu, neizmantojot reliģijpētnieciskus terminus, tāpēc to tālāk mēģināšu darīt.

Sponga redzējumu var apzīmēt kā mēģinājumu attīstīt nereliģiozu, neteistisku, pārinterpretētu kristietību ar akcentu uz imanenci, ar virkni noraidītu doktrīnu. Vienlaikus šī kristietība līdzās imanencei atstāj vietu transcendentālajam (lai arī, manuprāt, nepietiekami), ar to saprotot izešanu no sevis uz otru pasauli mīlestības vārdā, kā arī mistiskai Dieva pieredzei, kas ir apofātiska.

Šo Dievu nevar aprakstīt ar vārdiem vai ielikt kādās konstrukcijās. Šis postteistiskais redzējums ir balstīts kristietībā, jo, par spīti tam, ka Spongs uzskata par nepieciešamu pamest ortodoksālo kristietību, viņa redzējumam ir kristīgas saknes. Tas ir dzīvi apliecinošs un ar mīlestību piepildīts, tas ir kristīgās vēsts pamatā.

Tālāk paustā Sponga uzskatu kritika nebūs domāta kā viņa teoloģijas pilnīgs noliegums. Spongs labi iederas anglikānisma liberālajā spārnā kopā ar visiem tiem teologiem un garīdzniekiem, kas uzrunā primāri cilvēkus, kuri neatrod sev vietu konservatīvākos kristietības novirzienos. Taču dekonstruējošais un kritiskais elements viņa teoloģijā ir stiprums un reizē vājums, jo pēcapgaismības laikmetā viņa racionālisms šķiet virspusējs.

Pirmkārt, lai arī Sponga sludinātā postteisma versija ir viena no iespējamām, kā runāt par Dievu mūsdienu pasaulē, viņš nav pietiekoši ņēmis vērā teisma interpretāciju iespējas. Sponga teisma definīcija ir šaura, pat karikatūriskā. Jāpiekrīt viņam, ka Romas katoļu sholastikā un protestantiskajā ortodoksijā bieži vien kā vienīgā pareizā mācība ir pieņemta ideja par visvareno, vispēcīgo, nemainīgo Dievu, kuru, atšķirībā no cilvēkiem, neietekmē jūtas. Ortodoksijas pretenzijas uz vienīgo patiesību mūsdienās kritizējis ne tikai Spongs, bet arī daudzi citi.

Mūsdienu britu teologs Pīters Rolins (*Rollins*), rakstot par konceptuālu elkdievību, ar kuru viņš saista tradicionālos pieņēmumus par Dievu, citē viduslaiku mistiķa Ekharta lūgšanu "Dievs, atbrīvo mani no Dieva".⁸¹

Sponga teoloģijas vājā vieta ir, ka viņš pārāk virspusēji ir analizējis teisma problemātiku. 20. gs. otrajā pusē tādi teologi kā Jirgens Moltmans (*Moltmann*), Kazohs Kitamori (*Kitamori*) un citi ir izvirzījuši tēzi par cietēju Dievu. Pagātnē šādas idejas noraidīja kā patripassiānisma herēzi un ortodoksālā kristoloģija par cietēju Dievu bija gatava runāt tiklīdz, cik to iespējams skaidrot ar divu Kristus dabu – dievišķās un cilvēciskās – vienotību.

81 Peter Rollins, *How (Not) to Speak of God* (Brewster: Paraclete Press, 2006), 24.

Reformātu teologs Ulrihs Cvingli (*Zwingli*, 1484–1531) runāja par *alloiosis* – tēlainu valodu, kas cilvēciskas īpašības attiecina uz dievišķo, lai gan patiesībā Dievs ir jūtu neietekmēts.⁸² Mūsdienās šādi viedokļi tiek skaidroti ar kultūrvides ietekmi – mūs ietekmē valdošie pieņēmumi par to, ko nozīmē būt spēcīgam. Kā alternatīvu tam atbrīvošanās teologs Leonards Bofs (*Boff*) izvirza tēzi par Dievu, kas vājš varā, bet spēcīgs mīlestībā.⁸³

Jau pieminētais japāņu teologs K. Kitamori ir sarakstījis šai tēmai veltītu grāmatu “Dieva sāpju teoloģija” (*Theology of the Pain of God*), kurā parāda paradoksu: “Dievs, kas, liekas, ir pārstājis būt dievišķs, patiesībā parāda dievišķumu [...] piedodošās mīlestības sāpēs.”⁸⁴ Šāda pieeja bieži tiek saistīta ar personālo teismu (pretstatā klasiskajam teismam, kas uzskata, ka Dievs ir ārpus laika, un viņu nespēj ietekmēt radītā pasaule). Lai gan abu teisma virzienu pārstāvji ir lielākoties vienoti idejā par Dievu Radītāju, viņu uzskati atšķiras citos jautājumos.

Personālie teisti uzskata, ka Dievs nav visa cēlonis, jo viņš ir apveltījis radīto ar lielu autonomiju. Personālajā teismā iekļaujas sociālais trinitārisms, kas postulē ideju par trim individuāliem centriem Dievā, kas apveltīti ar pašapziņu un savā starpā saistīti ar mīlestību.⁸⁵ Sponga laikabiedrs un viņam idejiski tuvais Markus Borgs (*Borg*) raksta, ka ir mulсноši runāt par teisma beigām, drīzāk jādomā par citādāku teisma izpratni. M. Borgs aizstāv panteismu, sakot, ka tas ir bibliskāks nekā “pārdabiskais” teisms, un māca, ka Dievs nevis no ārpuses iejaucas pasaulē notiekošajā, bet ir vienots ar to.⁸⁶

Šie piemēri rāda, ka teisma piešķiramo nozīmju lauks ir pietiekami plašs, lai spētu atbildēt uz mūsdienu izaicinājumiem.

Otrkārt, Sponga vēstījums nebija jauns. Piemēram, Gerijs Dorjens (*Dorrien*) savā pētījumā par amerikāņu liberālo teoloģiju raksta: ideju par to, ka kristietībai no saukļa “Dievs ir mīlestība” jāpāriet uz saukli “Mīlestība ir Dievs”, sludinājis jau 19. gadsimta vidū Henrijs Bīčers (*Beecher*).⁸⁷

Treškārt, lai arī saprotama Sponga vēlme akcentēt Dieva imanenci (reakcija uz neortodoksiju un to, kā viņš saprot teismu un tā izcelsmi), risks ir zaudēt ideju par

82 William Placher, “The Vulnerability of God”, in *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, ed. by David Willis, Michael Welker (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 1998), 203.

83 Ibid., 204.

84 Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Richmond: John Knox Press, 1965), 121.

85 Thomas Schärfl, “Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God”, in *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, ed. by Thomas Schärfl, Christian Tapp, Veroniks Wegener (Münster: Aschendorff Verlag, 2016), 24–28.

86 Marcus J. Borg, *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith* (New York: HarperCollins Publishers, 2003), 69.

87 Garry Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity: 1950–2005* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2006), 524.

transcendentu Dievu. Līdzsvarota pieeja svarīga, ņemot vērā 20. un arī 21. gadsimta sekularizētās totalitārās ideoloģijas, kurās Dieva imanence novesta līdz tās galējai konsekvencei, dievišķojot nāciju, sociālu šķiru utt. Vācu reliģijpētnieks Hanss Joass (*Joas*) uzskata, ka transcendences koncepta zudums ir viens no lielākajiem intelektuālajiem 20. un 21. gadsimta izaicinājumiem.⁸⁸

Visbeidzot, kā uz to norāda Gregorijs Doss (*Gregory W. Dawes*), visproblemātiskākais bīskapa pozīcijā nav viņa paustā tradicionālās reliģiskās valodas kritika. Viņš turpina runāt par Dievu, vienlaikus uzskatot, ka reliģijas valoda ir zaudējusi agrāko nozīmi un nepieciešamību.⁸⁹ G. Doss raksta, ka "Viņam (Spongam – P. N.) būs arī jāparāda, ka jēdziens "Dievs", ko viņš turpina lietot, ir kaut kas vairāk nekā tukša abstrakcija. Jo ir pamats uzskatīt, ka Dievs, kuram atņemtas visas atsevišķas būtnes īpašības, patiesībā nemaz nav reāls"⁹⁰.

Nobeigums

Mainoties pasaulei, mainās arī reliģiskie priekšstati. Tas, kas bijis nozīmīgs vairākus gadu tūkstošus un uzskatīts par neatņemamu dzīves sastāvdaļu, mūsdienās var tikt pasludināts par uztveres kļūdu vai tikai evolūcijas attīstības nepieciešamu stadiju. Pasaulei ieejot 21. gadsimtā, to uzdrīkstējās darīt episkopāļu bīskaps Džons Šelbijs Spongs – viņš pasludināja, ka teisms ir miris, jo šis veids, kā runāt par dievišķo realitāti, ir neadekvāts postmodernajā pasaulē.

Spongs kritizēja klasisko teismu un sniedza savu redzējumu par to, kas maināms priekšstatos par Dievu. Darba sākumā izvirzītā tēze ir pierādīta, jo redzams, ka viņš lieto šauru teisma definīciju, kas izslēdz citas teisma interpretācijas (atvērtais, personālais teisms utt.) un ignorē mācību par apslēpto Dievu, kura atrodama jau pirmsbaznīcā un vēlāk viduslaiku misticismā. Viņa kritika pamatoti bija vērsta pret vienkāršoto redzējumu, kas raksturīgs fundamentālismam un konservatīvajam evaņģelikālismam, taču tā izslēdza citus teisma skaidrojumus. Tas daļēji saistīts ar viņa teoloģijas polemisko, plašākas sabiedrības patēriņam domāto raksturu un viņa laika sociālo optimismu, uz kura fona daļa teologu centās veidot atbilstošas ideju sistēmas. Tās pārspīlēja racionālisma lomu modernitātē un ignorēja citus modernitātes aspektus, kuri norāda uz iracionālā klātbūtni modernisma kultūrā un uz faktu, ka daudz kas modernitātes pieņēmumos ir saistīts ar ticību, kā par to rakstījis sociologs un filozofs Bruno Latūrs (*Latour*).⁹¹

88 Hans Joas, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 134.

89 Gregory W. Dawes "God Beyond Theism? Bishop Spong, Paul Tillich and the Unicorn", *Pacifica* 15(1) (2002): 8–9.

90 Ibid.

91 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

Līdz ar to Sponga apoloģētiskā pieeja tikai daļēji sasniedza mērķi, jo bija balstīta vienkāršotos pieņēmumos par modernitātes laikmetu. Kā raksta R. Viljams, “doktrinālie apgalvojumi var mulsināt un pat atgrūst, tomēr tie joprojām pievērš uzmanību un liek domāt par dīvainu, radikāli atšķirīgu un iztēli rosinošu pasauli, kuru vēl aizvien iespējams apdzīvot”⁹². Teisms nav pilnībā sevi izsmēlis, jo, kā parādīts šī darba nodaļā “Sponga uzskati par teismu un viņa piedāvātās alternatīvas”, teisma ietvaros iespējams ģenerēt jaunas teoloģijas, kas meklē atbildi uz mūsu laikmeta jautājumiem. Spongs bija veiksmīgs provocētājs un veiksmīgi uzdeva jautājumus, bet mazāk veiksmīgs viņš bija sistēmisku atbilžu sniegšanā.

SUMMARY

Post-Theism in the Theology of John Spong: Origins and Main Aspects

This article reflects on John Spong’s post-theistic theology and classifies it. Furthermore, the article introduces the readers to the context in which John Spong lived and worked (the second half of the 20th century in the West), and examines the changes in theology during this time (revision of various traditional theologies, especially the re-evaluation of classical theism as a reaction to the Holocaust-induced and post-war crises in society).

The roots of John Spong’s theology have also been listed and analysed. Mainly, his work was inspired by such thinkers as F. Schleiermacher, R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer, and J. Robinson. It turned out that Spong did not take the ideas of these thinkers literally but adapted them and shaped his own views.

The article also provides a critique of the theological views of John Spong. It was found that John Spong predominantly used a narrow definition of theism and did not consider the broader possibilities of interpreting theism (open, personal theism, etc.). This is partly due to the polemical nature of his theology, meant for consumption by the wider public. His criticism was rightly directed at the simplistic vision characteristic of fundamentalism and conservative evangelicalism, but it excluded other explanations of theism.

92 Rowan Williams, “No life, here – no joy, terror or tears”, *Anglican Ecumenical Society*, June 10, 2010, <https://anglicanecumenicalsociety.wordpress.com/2010/06/10/bishop-spong-and-archbishop-williamss-response/> (skatīts 19.05.2022.).

Dr. hist. eccl., LU Teoloģijas fakultātes docents

ANDRIS PRIEDE

ŠODIENAS SAKRĀLĀ ARHITEKTŪRA: LATVIJAS BAZNĪCU JAUNBŪVES – KONSERVATĪVA PASŪTĪTĀJA IZAICINĀJUMS

Kādas tendences dominē Latvijas baznīcu arhitektūrā un mākslā? **Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas** (LELB) celtniecības programma kopš 90. gadiem pārsvarā turpina dziedēt Otrā pasaules kara postījumu un pēckara gadu nolaidības brūces. Jaunas draudzes ar jaunbūvētiem dievnamiem ir skaitāmas uz pirkstiem (Antuļi, Ape, Kārķi, Kristus Spēka draudze Aizkrauklē, Ķurbe, Ķegums). Lielākais izaicinājums ir atjaunot karā sagrautos dievnamus (Grieze u. c.) vai uzbūvēt jaunus uz senajām drupām vai to tuvumā (Džūkste, Ērgļi, Gramzda, Salaspils u. c.). Skaitliski visvairāk ir t. s. Hruščova atkusnī slēgto baznīcu, kuras nonāca vietvaru pārziņā praktiski neskartas, bet pēc tam tika piemērotas dažādiem sekulāriem mērķiem vai arī atstātas novārtā. Šo atgūto dievnamu atkalpiemērošana kulta prasībām rosina radošu pieeju, kas var radikāli atšķirties, piemēram, Burtniekos, Matīšos, Varakļānu un daudzās citās vietās cenšoties atjaunot līdzšinējo iekārtojumu, savukārt citviet (Annenieki, Brīdaga, Ilūkste, Rēzekne, Valle, Vircava u. c.) iekārtojot jaunu interjera komplektu. Taču praktiski visos gadījumos varam saskatīt parafrāzi par vēsturiskajiem stiliem, rotaļāšanos ar romānikas, gotikas, baroka vai rokoko formām. Pat 30. gadu K. Ulmaņa valdīšanas perioda luterāņu baznīcu jaunbūvēs apzināti dominējošo “latvisko formu” atveidošana atjaunojamo dievnamu mākslā mūsdienu luterāņu pasūtītājam acīmredzot izskatās pārlietu izaicinoša, kur nu vēl kādi funkcionālisma vai postmodernisma eksperimenti. Varbūt kaut ko no atmiņām par 60. gadu stilu var atrast Baldones jaunajā altārī, bet tas, savukārt, nav dizainiski

harmonizēts ar pārējo interjeru. Vēl sastopami atsevišķi gadījumi, kad pieļauta ēkas multifunkcionāla izmantošana, piemēram, Rīgas Reformātu baznīca, kas kalpo arī skaņu ierakstu studijai un Lutera akadēmijas svinīgajiem aktiem. Visbeidzot, sastopami atsevišķi gadījumi, kad, gaidot labākus laikus, 90. gadu sākumā atkalatvērtais dievnams tiek pamests vēlreiz no jauna (Lambārte). Joprojām uz atjaunošanu gaida vairāku “neperspektīvu” draudžu baznīcas (Glūda, Lielzalne, Liepkalne, Stružāni, Zebrene u. c.), bet dažas, attiecīgi vai nu draudzes, vai baznīcas, atzītas par tik bezcerīgām, ka to atjaunošana pamesta tik spēji, ka nav novāktas pat stalažas (Saliena).

Pagaidām nevienā no minētajiem piemēriem nevar runāt par kādu avangardisku arhitektonisko risinājumu, drīzāk par apjomu reducēšanu būvmateriālu ekonomēšanas vārdā vai arī padomju perioda pārbūvju integrēšanu būvplānā (Ikšķīles baznīcā saglabātais sadalījums divos stāvos). Starp minētajiem piemēriem šobrīd daļēji iekonservētā Antuļa Sv. Andreja baznīciņa slēpj sevī potenciālu atdzīvīnāt 70. gadu arhitektūras rok raksta piemēru, taču te ir runa nevis par sakrālās, bet gan par sekulārās arhitektūras formām. Atsevišķos gadījumos radošu iniciatīvu izrāda vietējo kultūras institūciju pārstāvji (Jelgavas Sv. Trīsvienības baznīcas tornis, Mežotne), kam, pārņemot pamestu dievnamu, nav jārēķinās ar konservatīvā pasūtītāja gaumi un kas var atļauties pieņemt lēmumus ekskluzīvi pēc estētikas vai tūristu piesaistes kritērijiem.

LELBP ieguldījums laikmetīgas sakrālās arhitektūras piedāvājumā ir visnotaļ ievēribas cienīgs Jaunajā pasaulē. Gan gatavu iegādātu citu konfesiju dievnamu piemērošana latviskā un evaņģēliskā kulta vajadzībām, gan arī lielākajos trimdas latviešu centros tapušas jaunbūves 20. gadsimta trešajā ceturksnī liecināja par pārdomātu atbildi uz laikmeta arhitektonisko eksperimentu izaicinājumiem. Savukārt dzimtenē LELBP celtniecības programma drīzāk atbilstu metaforai “tāla nākotnes mūzika”. Līdzšinējās kulta vietas pārsvarā iekārtotas draudzīgās citu konfesiju telpās (anglikāņu, metodistu u. c.). Savukārt augstsirdīgi iegādātā ampīra stila Ilzes dievnama atjaunošana noteikti pieprasīs izlietot tos finansiālos līdzekļus, kas varētu būt ieguldāmi lielākos centros.

Latvijas pareizticīgie un vecticībnieki (līdzīgi kā LELB) pārsvarā ir iestiguši 60. gados pamesto dievnamu atjaunošanā, īpaši Vidzemes pareizticīgo diasporā (Lēdurga, Nītaure), tomēr atsevišķi spilgti laikmetīgas pieejas piemēri atjaunošanā vai jaunbūvē ir sastopami. Lai gan metropolīta Aleksandra (A. Kudrjašova) deleģētais virspriesteris nelaiķis A. Nagla mēdza uzsvērt, ka pareizticīgo arhitektūra mērķtiecīgi ievēro tradicionālas normas,¹ tomēr atsevišķās jaunbūvēs negaidīti rakursi ir sastopami, piemēram, efektīgas ēkas un kupola samēru proporcijas Iecavā vai Salaspilī. Ojāra Spārīša

1 Ar to saprotamas atsauces gan uz kanoniskajām prasībām kulta vajadzībām, gan arī vēsturisko prototipu atkārtošā celtniecībā; tieši tāpat kā reproducē vēsturiskās ikonas. Piemēram, Alapajevas klosterī jaunie dievnami apzināti būvēti ar asociācijām par Rīgas baznīcām. Šajos gadījumos ir runa nevis par “plaģiātu”, bet gan par cieņas izrādīšanu senču mantojumam.

uzmanību izpelnījās Preiļu vecticībnieku lūgšanu nama jaunbūve.² Tāpat J. F. Baumaņa projektētās Nītaures baznīcas ikonostasa ansamblis atstāj stilistiski vienotu iespaidu, nevienas vēsturiskas svētbildes, tikai un vienīgi viena autora rokraksts. Arī mazliet “kubisma šķautnēs” īstenotais Tiskādu pareizticīgo baznīcas kupols izaicinoši izceļas Latgales panorāmā. Diemžēl mākslas pazinēju pasaulē kā pozitīvs piemērs bieži vien pieminētais Kārsavas Sv. Efrosīnijas dievnams īsti neiekļaujas mūsu pētījuma hronoloģijā, jo igumena Viktora Mamontova vadībā īstenotā rotaļāšanās ar etnogrāfiskām senskandināvu un senkrievu stilistikas formām attiecas uz padomju perioda baznīcu mākslas opozicionāro raksturu.



1. attēls. Nītaures baznīcas jaunais ikonostass.

2 Ojārs Spārītis, *Esejas par Latvijas sakrālo kultūru* (Rīga: Jumava, 2015), 20.

Skaitliski visvairāk Latvijas baznīcas mākslas jaunbūvju sastapsim **Romas katoļu baznīcā**, kurai bija ievērojami mazāks skaits pēcpadomju gados atgūtu un atjaunojamu vēsturisko dievnamu un tāpēc varēja izvērst mērķtiecīgu celtniecības programmu diasporā. Iespējami labā kārtībā uzturēts baznīcu tīkls uz 90. gadu sliekšņa izskaidrojams ar draudžu ticīgo pārstēdzošo spēju 40. gadu otrajā pusē nekavēties ar kara laikā sagrauto dievnamu atjaunošanu (Jelgava) vai 30. gados iesākto jaunbūvju pabeigšanu (Aknīste, Gudenieki). Materiālās un finansiālās iespējas lielā mērā izskaidrojamas ar Latgales katoļticīgo iedzīvotāju vairākiem izceļošanas viļņiem uz Kurzemi un Zemgali (1939. gadā pēc vācbaltu repatriācijas, iepērkot atstātās saimniecības (Iršu draudzes dibināšana); 1944. gada rudenī: bēgot no Sarkanās armijas; 40. gadu otrajā pusē: kolektivizācijas kampaņas rezultātā), kā arī poļu un lietuviešu laukstrādnieku iedzīvošanos savu bijušo saimnieku mājās. Sekojoši 60. gadu Latvijas baznīcu slēgšanas kampaņā draudzēm izdevās nosargāt praktiski visus draudžu dievnamus (izņēmumi: Andzeļmuižas, Dukstigala Baltā baznīca, Istras, Lamiņu, Ludvikovas baznīca), kaut arī nācās atteikties no visām kapelām un filiālbaznīcām, kurām nebija savas patstāvīgas draudzes. Līdz ar to 90. gadu atmodas nestās iespējas pavēra negaidītu perspektīvu – nevis koncentrēties uz pazaudēto dievnamu atjaunošanu, bet gan mērķtiecīgi būvēt jaunas baznīcas tais vietās, kurās pastāvīgas katoļu kulta vietas līdz šim nebija bijušas. Taču kādas tendences dominē Latvijas katoļu pasūtīnājumā?

Katoļu mūsdienu mākslas tendencēs noteicoša loma pieder Jāņa Pujata personiskajai gaumei. Kardināls J. Pujats 2022. gadā atskatās uz 92 mūža gadiem, 72 priesteru kalpošanas gadiem un 31 gadu bīskapa amatā. Šajos gados redzamākais ieguldījums ir vērienīga baznīcu jaunbūve Vidzemes diasporā no 1996. līdz 2011. gadam. Uz jautājumu, cik dievnamu būves iniciators viņš ir bijis, emeritētais arhibīskaps mēdz atbildēt, ka ap 20, jo precīzu skaitli patiešām ir grūti noteikt, daudzkārt viņš ir bijis idejas autors un viņam ir piederējis galavārds interjera (piemēram, izvēle par labu Rīgas Sv. Marijas Magdalēnas altāra retabla pseidobaroka un nevis pseidogotiskajai skicei) vai eksterjera izveidei. Cits jautājums, kāda ir šo jaunceltņu mākslinieciskā kvalitāte, cik lielā mērā arhitekti un dizaineri ir ņēmuši vērā konservatīvā pasūtīnātāja ieteikumus vai ierobežojumus.

Savas uguns kristības J. Pujats piedzīvoja 1956. gadā Rudzātos, kur kavēšanās atjaunot sašķiebušos torni³ jau bija ievilkusies līdz brīdim, kad draudze riskēja ar dievnama slēgšanu. Ar LPSR MP Reliģisko lietu pilnvaroto saskaņota inspekcija jebkuru nopietnu ēkas bojājumu varēja pasludināt par avārijas stāvokļa indikatoru, un, nobremzējot atjaunošanas darbu uzsākšanu, varēja sagaidīt rīkojumu par baznīcas slēgšanu (Ludvikovā). Vēl skandalozāks bija Pirmajā pasaules karā sašautās Ilūkstes dižbaroka stila baznīcas gadījums. Atjaunošanas darbus draudze neuzsāka visus 20 pirmās brīvvalsts gadus.

3 Jānis Cakuls, *Latvijas Romas Katoļu draudzes* (Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 1997), 393.

Bīskapu lēmumus par vēsturisko celtni, liekot gaidīt “labākus laikus”, var raksturot kā tuvredzīgus, to vietā sagaidīja nākamo režīmu, kas deva rīkojumu novākt drupas, kuras neizlēmīgie bīskapi bija atstājuši novārtā. Lai Rudzātos nepieļautu līdzīgu situāciju, J. Pujats rīkojās pārdroši – nemaz nevērsās pēc atļaujas pie reliģisko lietu pilnvarotā un izmantoja gatavo 30. gados izstrādāto projektu, kā arī izlietoja no 30. gadiem iekrātos būvmateriālus un bez pavadzīmes pirka jaunus.⁴ Tornim apbūvēja apkārt jaunu klasicizējoša stila fasādi, ko padarīja plastisku ar četrpilastru un simetrisku logailu ritmu. Neoklasikas piesitienu pastiprina profilēta dzegu josla, virs kuras paceļas frontons, un vēl augstāk jauns divpakāpju mūra tornis, ko noslēdz piramidāla smaile.

No Latgales Jāni Pujatu pārceļ uz Rīgu,⁵ uz kuriem viņš paņēma līdzīgu pieredzi un zināšanas par celtniecības darbu tehnisko pusi un par arhitektūras stilu ievērošanas nosacījumiem, ko viņš mērķtiecīgi papildināja privātās mācībās pie sava novadnieka LMA pasniedzēja Jāņa Pujata (1925–1988). Apziņu par sevi kā mākslas pazinēju J. Pujats nostiprināja, docējot mākslas vēsturi Rīgas Garīgā semināra alumniem. Neapšaubāmi pozitīvs ir viņa ieguldījums Rīgas un Latgales baznīcu stilistiskās viengabalainības saglabāšanā, cīnoties pret vēsturisko dievnamu interjera pārbīvēšanu ar neiederīgiem jauniem elementiem un ar altāru, statuju un gleznu skaitu vairošanu.⁶ Laikā no 1991. gada līdz 2010. gadam J. Pujats pildīja Rīgas arhibīskapa pienākumus, ieejot vēsturē ar Vidzemes katoļu draudžu skaita trīskāršošanu (no 27 valdīšanas laika sākumā līdz 77 emeritēšanās gadā). Attiecīgi jaundibinātajām draudzēm viņš mēģināja nodrošināt arī pastāvīgas telpas.⁷

Rīga. Galvaspilsētā J. Pujatu steidzināja nepieciešamība atdot atpakaļ Pareizticīgās baznīcas rīcībā Kazaņas Dievmātes baznīcu, ko Rīgas izpildkomiteja atvēlēja katoļu

4 Intervija ar Jāni Pujatu, Rīgas Sāpju Dievmātes draudzes refektorijs, 22.09.20.

5 1957. gadā [...] man uzticēja apkalpot Stirnienes draudzi un pēc nepilna gada mani aicināja uz Rīgu. Kāpēc uz galvaspilsētu? Domāju, ka tam iemeslu deva veiksmīgais darbs Rudzātu baznīcas atjaunošanā, cfr. Jānis Pujats, *Garīdznieka autobiogrāfija (1930–2020)* (Rīga: [b. i.], 2020), 14.

6 Emblemātisks gadījums, kad, uzzinājis, ka bez saskaņošanas ar Rīgas kūrīju Pēternieku katoļu draudzē papildus uzstādīts t. s. “tautas altāris”, pie kura celebrants stāv ar seju pret tautu un ar muguru pret tabernākulu, ikmēneša priesteru konferencē kardināls J. Pujats uzstājīgi pieprasīja Pēternieku draudzes prāvestam franciskāņu tēvam Boguslavam Nendzam, *OFM Cap.*, “vāc nost”. Tikpat zīmīga ir franciskāniskā nepaklausība arhidiēcēzes ordinārijam, jo uzstādītais altāris Pēternieku baznīcā palika. Diemžēl gaidītā ticīgo pieplūduma gan nebija, pašreizējais prāvests M. Pasjuts, *OFM Cap.*, atzinās, ka no jaunākajiem franciskāņu brāļiem saņēmis ieteikumus slēgt vāji apmeklētu baznīcu.

7 J. Pujats uzskatīja par stratēģiski svarīgu iespējami visu draudžu apgādāšanu ar pastāvīgām telpām, jo 60 gadu pieredze viņu pārliecināja, ka visātrāk likvidēšanās procesam padevās tās draudzes, kam nebija pastāvīgas telpas un kas uz dievkalpojumiem pulcējās privātās mājās. Nedaudz dzīvotspējīgākas bija tās draudzes, kas īrēja telpas citu konfesiju dievnamos (Lizums, Sigulda).

Sv. Antona draudzei 1969. gadā, kad slēdza un nojauca bijušajā trauku fabrikā 30. gados iekārtoto baznīcu.⁸ Rezultātā pēc gadsimtu mijas Rīgas panorāmā rotā veselās divas jaunas sakrālbuves – Sv. Trīsvienības un Sv. Antona baznīca.

Abas jaunās baznīcas simboliski nostājušās J. Pujata kalpošanas laika rokraksta ekstrēmās pozīcijās. Jau sākotnēji J. Pujats bez entuziasma uzņēma Rīgas domes iniciatīvu, ka uz pilsētas 800 gadu svinībām tapušajam dievnamam būtu jāreprezentē kopsolī ar laiku ejošas kristietības paradigma. J. Pujata iztēlē starp Purvciema augstceltnēm labāk būtu iederējies kāds spilgts neogotikas piemērs, taču viņš piekrita U. Šēnberga projektam, ar kuru Purvciema daudzstāvu apbūves kontekstā izceļas viens no izteiksmīgākajiem Latvijas sakrālās mākslas avangarda paraugiem, asu šķautņu dievnams, kam iztēlēm būtu jārada asociācijas ar Pētera laivu vai Noasa šķirstu. Savukārt Ķengaraga masīvā noguldītā Sv. Antona baznīca pārstāv otru ekstrēmu – ar iespaidīgiem izmēriem, bet ar piezemētām būvlīnijām. Purvciema projektam prāvests O. Daļeckis radoši interpretēja kuģa konceptu, piešķirot arī mastu, respektīvi, torņa smaili, kuras vainagojošo krustu nozeltīja par saviem līdzekļiem, kā arī izgriezta būvkorpusa sienās pa dažām logam vairāk, nekā bija plānots.

Sv. Trīsvienības baznīcas interjerā iekombinēti no Rietumeiropas atvestie slēgto baznīcu elementi, sākot ar masīvo svētīto ūdens trauku līdz tabernākulam. Pats drosmīgākais no J. Pujata īstenotajiem altārgleznu pasūtījumiem ir spilgtais interjera elements “Kristus kristīšana Jordānā”. Gleznas autoru Ēriku Pudzēnu mēdza vērtēt kā drīzāk viduvēju mākslinieku, līdzīgi kā 30. gados mākslas elite raudzījās uz Žani Šēnbergu (1870–1946), kurš, izpatīkot pasūtītāju gaumei, rekordātrumā pārsvarā darināja neskaitāmas Jēzus Sirids svētgleznas latgaliešu jaunsaimnieku baznīcām Kurzemes laukos, bet kura mantojumā šobrīd protam saskatīt atzīstamu tehnisko kvalitāti, varbūt zināmā mērā

8 Kazaņas Dievmātes baznīcas konfesionālās piederības maiņa divas reizes 50 gadu laikā nekādā gadījumā nav uztverama kā konfesionālas konfrontācijas, bet gan kā ekumēnisks solis. Rīgas izpildkomitejai izsludinot Sv. Antona baznīcas slēgšanas rīkojumu, draudze uzsāka Padomju Savienības vēsturē ļoti reti sastopamo civilās pretošanās formu, proti, nepārtraukti dežurēt savā dievnamā. Negaidīti izrādītā pretošanās panāca zināmu kompromisu. No vienas puses, padomju vara pieprasīja garīdzniecības iekaušanos, lai nomierinātu ticīgos, piedraudot pretējā gadījumā apcietināt draudzes prāvestu Vilhelmu Nukšu. Bet, no otras puses, izpildkomiteja atļāva nelikvidēt draudzi kā struktūrvienību un ierādīja telpas Ivana kapu teritorijā jau iepriekš slēgtajā pareizticīgo Kazaņas Dievmātes baznīcā. Pareizticīgo sabiedrība atzinīgi uzņēma faktu, ka Romas katoļu draudze saglabājusi virs izremontētā torņa un kupola tradicionālos bizantiešu astoņzaru krustus. Arī ēkas atgriešana īpašniekiem noritēja kristīgās tuvākmīlestības zīmē, katoļu draudze neizvirzīja pretenzijas, ka ir ēkas “labticīga īpašniece”, savukārt pareizticīgo metropolīts īpaši nesteidzināja procesu, tikai, kardināla J. Pujata vārdiem, laiku pa laikam ieminējas, ka “mīļā Dieva dēļ” jāievēro taisnība.

pateicoties viņa radnieka G. Šēnberga popularitātei.⁹ Sv. Trīsvienības baznīcas prezbitērijā E. Pudzēns ir uzstādījis Latvijas izmēros lielākās altārglezņas rekordu (6 m × 10 m), pārspējot poļu gleznotāja Jana Alojzija Matejko (*Jan Alojzy Matejko*) darbnīcā tapušo vēsturisko gleznu “Karalis Ludvigs IX dodas Krusta karā” Krāslavas baznīcā.

Savukārt Ķengaraga neizteiksmīgo dzīvojamo māju masīvā 2009. gadā iecerētā un no 2013. līdz 2015. gadam pēc Marijas Zēbergas projekta uzbūvētā Sv. Antona baznīca pārstāv J. Pujata daudzveidīgā rokraksta otru ekstrēmu, proti, maksimāli ievērot tradicionālās būvformas, kas rezultējas iespaidīgos būvkorpusa izmēros ar iztālēm redzamu torni, bet vienlaikus uzrāda zināmu silueta līnijas un izpildījuma gurdenumu.¹⁰ Īpaši tas attiecas uz piezemēto izpildījumu, piemēram, uz dievnama logiem, ko nesedz ne caurspīdīgs stikls, ne vitražas, to vietā logos ievietotas firmas “Reksons” necaurspīdīgas logu plāksnes, kādas labāk atbilstu padomju laiku sabiedriskajai pirtij.

Arī Sv. Antona baznīcas interjers drīzāk reproducē padomju laiku gaumi un nevis liecina par kvalitatīvu lēcieni 21. gadsimtā. Prezbitērijā goda vietā ir atgriezušās divas 30. gadu altārglezņas, kas līdz 1969. gadam atradās nojauktajā Sv. Antona baznīcā, taču tās ir par mazu, lai veidotu izteiksmīgu galasienas efektu. Kopiespāids ir izplūdis, daudzas traucējošas sīkdetaļas: kāpnes un pakāpieni, pārvietojami genuflektoriji, bildes un krustiņi. Stilistiski neviengabalainā interjera un inventāra gūzmā apmeklētājam grūti koncentrēties uz tabernākulu kā dievnama centrālo un aicinošo elementu. Zināmā mērā protestējot pret piezemēta projekta īstenošanu, jaunās baznīcas iesvētīšanas reizē 2015. gada 13. jūnijā J. Pujats atteicās ierasties, lai ieņemtu vietu starp pārējiem bīskapiem.

Vēl J. Pujata laikā Rīgā bijušajās Garīgā semināra telpās iekārtota Katoļu ģimnāzija (1992). Kompleksam 20. gadsimta sākumā piebūvētās kapelas rekonstrukcija respektē vēsturisko būvkorpusu, taču interjers izdevies neizteiksmīgs. Iekārtotas arī vairākas sieviešu kopienas kapelas – Betānijas dominikāņu māsu Sv. Jāzepa kapela Drustu ielā 36a un Bezvainīgās Vissvētākās Jaunavas Marijas māsu kalpoņu kapela Ķīpsalā, Enkura ielā 9. Pieticīgākas, bet viengabalainākas ir Mātes Terēzes no Kalkutas un Nabadzīgā Bērna Jēzus māsu klosteru kapelas.

9 Zīgurts Konstants no Ž. Šēnberga daiļrades mantojuma apzinājis 25 glezņas Latvijas katoļu baznīcās, četras Garīgajā seminārā un piecas Latvijas luterāņu baznīcās; cfr. Zīgurts Konstants, *Georgs Šēnbergs (1915–1989)* (Rīga: Neputns, 2018), 423.

10 Pieredzējusi un sakrālās mākslas laukā nopelniem bagātā arhitekte tikai varēja nopūsties par apgrūtinājumiem baznīcas projekta pasūtījumā: būvlaukums bija ļoti mazs, bet programma liela. Ēka apbūves laukumā ir iesēdināta burtiski ar centimetru precizitāti. Nevarējam būvēt piecstāvu mājai priekšā, bija koki, kas jāsauglabā. Bet galvenais – bija jāievēro funkcionālais risinājums; cfr. *Rīgas Sv. Antona baznīcas tapšanas likloči (1934–2015)*, sast. Ingrīda Lisenkova ([Rīga] : [Katoļu Baznīcas Vēstnesis]: 2017), 98.

Ārpus Rīgas monumentālākā sakrālībūve ir Ikšķiles Karmels. Gan klostera pamatakments, gan dievnama iesvētīšanas svinības (2011) vadīja Jānis Pujats, taču par Ikšķiles Karmela projektu un finansējumu atbildēja pašas karmelītes, kas priores Sr. Elijas vadībā īstenoja Vācijas labdaru dāvātu projektu. Arī interjera detaļas – altāris, tabernākuls un pulsts – pārvesti no pareizticīgajiem pārdotās Esenes Sv. Anno baznīcas, līdz ar to šo objektu nevar apskatīt Latvijas mūsdienu mākslas kontekstā.

Latgale. Dievnamu pieejamība Latgalē ir gandrīz ideāla, lai neteiktu – pārsātināta. Īpaši tas attiecas uz Latgales laukiem, kur demogrāfiskā faktora un ekonomiskās situācijas dēļ draudžu piederīgo skaits ir jūtami sarucis, tāpēc grandiozo baroka, klasicisma un eklektikas laikā būvēto dievnamu uzturēšanas izmaksas pārsvarā gulstas uz mazskaitlīgo un gados vecāku ticīgo pleciem. Latgales laukos vēl 1989. gadā atjaunota Naujenes (Jezupovas) baznīca, kas uzbūvēta padomju varas gados, bet pēc pabeigšanas 1961. gadā draudzei tika atņemta.¹¹ Radoši interpretējot 30. gadu projektus, pabeigtas grandiozas baznīcas Kārsavā un Ludzā, kas mērķtiecīgi akcentē Latgales kultūrainavai raksturīgo divtorņu baznīcu eklektisko rokrakstu. Pēc 1995. gada bīskaps Jānis Bulis turpina Jāņa Pujata “stila” celtniecību, gan aizvietojot savu laiku nokalpojušus lauku dievnamus (Rugāji, Zilupe), gan plānojot Latgales lielāko pilsētu draudžu tīklu attīstību (Daugavpils, Krustpils, Rēzekne). Gandrīz visos minētajos gadījumos atkārtojas vienveidīgi projekti, kas nekādā gadījumā nav saucami par avangardiski izaicinošiem.

Vērienīgs pasākums bija Aglonas bazilikas kompleksa rekonstrukcija pirms Jāņa Pāvila II vizītes Baltijas valstīs 1993. gadā. Rekonstrukcijas koncepts iecerēts radoši: Golgātas kalna ideja Aglonas kapu kalna nogāzē, Krusta ceļa iekombinēšana sakrālā laukuma žogā ar ciļņiem, bazilikas pagarināšana par deviņiem metriem, lai regulētu svētceļnieku plūsmu pie Brīnumdarītājas ikonas, un jaunas kriptas iekārtošana.¹² Domas daļās par brīvdabas altāri fasādes priekšā. Līdzīgi kā par Šilovas svētceļojumu vietu Lietuvā,

11 Atšķirībā no J. Pujata “veiksmes stāsta” ar Rudzātu baznīcas atjaunošanu, Jezupova izrādījās “asaru ieleja”. Baroka koka baznīca nodega 1944. gadā, savukārt 1936. gadā iesāktā mūra baznīca līdz 1940. gadam tika uzcelta līdz jumtam, taču (atšķirībā no Aknīstes vai Gudeniekiem) 40. gados būvdarbi apstājās, lai atsāktos tikai 1956. gadā ar jaunā prāvesta Staņislava Petuško ierašanos un ar skrupulozu atskaitīšanas reliģisko lietu pilnvarotajam par katru nopirkto ķieģeļu vai grants kravu. Taču pēc būvdarbu pabeigšanas Daugavpils rajona izpildkomiteja panāca pabeigtās ēkas atsavināšanu, brutāli uzlaužot durvis, un nodošanu sekulārām vajadzībām klubam, bibliotēkai un administratīvajām iestādēm. Reliģisko lietu pilnvarotais par savu piekrišanu būvdarbiem (jebšu tikai mutisku) zaudēja amatu, S. Petuško 24 stundu laikā vajadzēja pamest draudzi, bet celtniecības darbu vadītāju klēriķi O. Daļeckis iesauca militārajā dienestā.

12 Kardināls pats atzīst, ka, *lai gan Aglona bija svētceļojumu vieta, faktiski tā bija kā parasta lauku draudzes baznīca, apjozta ar mūra žogu, nepiemērota dievkalpojumiem ar lielu ticīgo skaitu zem atklātas debess. Tātad bija jāpaplašina apkārtējais laukums... Tas ir apmēram 4 hektāri liels zemes gabals, kas bija jāpārvērš organizētā, izskatīgā objektā ar baziliku centrā, Jānis Pujats, Garīdznieka autobiogrāfija, 28–29.*

kas pirms pāvesta vizītes ieguva līdzīgu brīvdabas altāri, arī par Aglonas brīvdabas altāra kompozicionālo izvietojumu kā statisku un nevis tikai svētku reizēs izvietojamu liturģisko elementu neviennozīmīgas piezīmes izteica jau pats Jāņa Pāvila II vizītes personāls.¹³

Vidzemes diaspora. 30. gados poļu, lietuviešu un latgaliešu laukstrādnieku apkalpošanai katoļu kapelāniem Latvijas valsts Lauksaimniecības kamera palīdzēja nodrošināt telpas skolās un pašvaldību iestādēs. 40. gados gandrīz visās iepriekšējās dievkalpojumu vietās jeb misiju punktos tika dibinātas draudzes, kas 50. gados saskārās ar problēmu, ka reliģisko lietu pilnvarotais atteicās reģistrēt tās draudzes, kam nebija sava pastāvīga dievnama.¹⁴ Atsevišķos gadījumos izdevās izlīdzēties ar iespēju svinēt katoļu dievkalpojumus luterāņu vai pareizticīgo baznīcās (Sigulda, Velēna, Mazsalaca), turklāt tādā veidā kopīgiem spēkiem nodrošinot finansiālās iespējas samaksāt valsts pieprasīto nodokli par baznīcu ēku lietošanu un saglabāt ticīgajiem atvērtu dievnamu.¹⁵ Atsevišķos gadījumos izdevās pagūt uzbūvēt jaunus dievnamus.¹⁶ Siguldā 50. gadu vidū vietējā katoļu draudze bija uzbūvējusi pieticīgu baznīcu, taču pirms iesvētīšanas pašvaldība to uzlauza un iekārtoja veikalu. Lai Vidzemes katoļticīgajiem svētdienās uz savas draudzes baznīcu nevajadzētu mērot līdz 100 kilometriem garu ceļu, J. Pujats pēc stāšanās amatā steidzami ķērās pie diasporas draudžu atjaunošanas.

J. Pujata ieskrējienā Vidzemē kā pirmā minama Limbažu Sv. Laurencija baznīca (1996). D. Strauberga un I. Jekales projektā var nolasīt analogijas ar R. Bindenšu baroka

13 Pontifikālā liturģiskā ceremoniārija personāla atzinība par reprezentatīvu un pārskatāmu liturģisko telpu altārim un celebrantiem pāvesta misē vērā ņemami saruka, uzzinot, ka ieejas durvīm priekšā uzstādītais altāris tiks atstāts arī pēc pāvesta vizītes. Atklāts jautājums, cik lielā mērā jāupurē ikoniskās Aglonas bazilikas fasādes estētika uz funkcionalitātes rēķina, divas reizes gadā (Vasarsvētkos un Debesīs uzņemšanas svētkos) izmantojot “pāvesta altāri” (diskutabls baznīcas iekšējās lietošanas žargona apzīmējums) brīvdabas dievkalpojumiem. Pārējā gada laikā tas labākajā gadījumā kalpo kā postaments, pret ko, fotografējot fasādi, atspiežas Latgales tūristi.

14 1961. gadā atteikta reģistrācija Vidzemē 12 un Kurzemē 28 draudzēm; *cfr.* Henriks Trūps-Trops, *Latvijas Romas Katoļu baznīca komunisma gados (1940–1990)* (Rīga: Rīgas Romas katoļu metropolijas kūrijas izdevums, 1992), 102.

15 Interesants kuriozs, ka vēl 1974. gadā apustuliskajam administratoram J. Vaivodam piedāvāts pārdomāt, vai Smiltenes katoļu draudzei nepārcelties uz Smiltenes pareizticīgo baznīcas telpām. Taču J. Vaivods savā dienasgrāmatā atzīst, ka pēc telpu apskates izšķīries, ka nav vērts atstāt pašiem savu pieticīgo lūgšanu namiņu un aiziet “iebūviešos”. Piedāvājums būtu bijis pievilcīgāks, ja pareizticīgo draudze būtu gribējusi mainīties; Julijans Vaivods, *Bīskapa Julijana Vaivoda dienasgrāmata (1962–1982)* (Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2010), 249.

16 20. gadsimtā Padomju Savienībā jaunu dievnamu celtniecība uzskatāma par sensacionālu, taču 40./50. gadu mijā gan Latvijas luterāņi, gan katoļi atsevišķos nomaļākos reģionos paspēja gan uzcelt, gan atvērt dievkalpojumiem virkni nelielu baznīcu (Cīruļi, Jaunjelgava, Lauciena, Priekule, Rūjiena, Saldus, Smiltene, Vaiņode). 60. gados jaunu baznīcu atvēršana kļuva vēl sarežģītāka, taču atsevišķi piemēri ir sastopami (Saldus). Atkusni diemžēl raksturo slēgšana un jaunbūvju atsavināšana.

Limbažu luterāņu baznīcas fasādi, kas piešķir citādi necilajai baznīcai organisku vietu pilsētvidnieciskajā ansamblī.

Sigulda (1996). Piesardzīgi Siguldas pilsētvidē mēģina iekļauties M. Krastiņas projektētā katoļu baznīca ar izteikti eklektisku arhitektūru.

Vispretrunīgāk vērtēta Salaspils baznīca (1996). Par izvēlēto stilu Jānis Pujats nopūtās, ka nebūtu viņa gaumē, bet “jauniešiem patīk”¹⁷. Stilistiski celtne nav nedz apzināti eklektiska, nedz uzrāda avangarda kvalitātes. Fasādē dominē pompozas parādes kāpnes, kas izceļ fasādes apjomus, savukārt no sāniem baznīcas būvkorpus atgādina avarējušu gaisa kuģi vai cepelīnu, kas nolaidies uz diviem nesimetriskiem dzīvojamajiem un saimniecības korpusiem. Iecerētais zvanu tornis pagaidām palicis aprūsējušu armatūru kvalitātē. Prāvesta Jāņa Aglonieša kalpošanas laikā interjera elementi piedzīvoja kapitālas pārmaiņas, iegūstot A. Verzas vadītās Amatniecības skolas diplomandu darinātos koka altārus un kanceli, bet vienlaikus pazaudējot eleganto Katrīnas Taivānes altārgleznu “Dievmāte ar Sv. Karīnu un Sv. Dominiku”, kas iemainīta pret mazāk vērtīgu Ē. Pudzēna kompozīciju.

Cesvaine (1997). Atpazīstams cesvainietes Guntas Graudupes rokraksts, šajā gadījumā ar Vidzemei tradicionālās neogotikas interpretāciju, lai jaunceltņi it kā harmonizētu ar Cesvaines luterāņu baznīcas neogotiku un Cesvaines pils torņiem.

Salacgrīva (1997). Arhitekta D. Strauberga rokraksts atļāvies izpausties radošāk, interjerā laužot J. Pujata būvētajās baznīcās dominējošo longitudinalitātes principu un vizuāli izvēršot telpu arī sānu jomu virzienā. Ievērojamā cīņā ir prāvesta V. Bogdanova kalpošanas laikā pasūtītās mozaīkas ar Sv. Mariju Goreti un Sv. Venceslavu.

Ogre (1997). 1995. gadā Ogres pilsētas dome pēc Jāņa Pujata lūguma pieņēma lēmumu piešķirt zemi Laimoņa Šmita projektētai baznīcai. Tradicionālās, bet vienlaikus vitālās un dinamiskās formās ieturētā baznīca veido vienu no spilgtākajiem jaunās Ogres silueta akcentiem. Interjera galvenais elements ir vēsturiskais sarkankoka altāra retabls. Pēc arhitekta V. Bokslafa projekta R. Heizermaņa darbnīcā Rīgas evaņģēliski luteriskajai Sv. Jēkaba baznīcai darinātais altāris līdz ar baznīcas pāriešanu katoļu bīskapa rīcībā 1922. gadā pārvietots uz Rīgas Sv. Magdalēnas baznīcu, kur kalpoja kā sānu Aglonas Dievmātes altāris. Ogrē tas ieguvis paviršu Ē. Pudzēna gleznu “Euharistiskā Jēzus Sirds”, taču retabla virsotni rotā jauna Oberammergavas meistarū kokā griezta Sv. Meinarda statuļa, trimdas latvieša Miķeļa Lizdika dāvana. Ogres baznīcā sānu altāri nav iekārtoti, bet prezbitērija evaņģēlija pusē, kur parasti tiek svinēti kristību rīti, novietota izmēros iespaidīga glezna “Sv. Meinards kristī Ikšķīles lībiešus”, savukārt epistulas pusē – “Dievmāte ar eņģeļiem”. Abas gleznas pieder Ē. Pudzēna otaī un pieskaitāmas

17 Intervija ar J. Pujatu pēc Salaspils baznīcas uzbūvēšanas.

pie viņa neveiksmīgākajām kompozīcijām. Īpaši tas attiecas uz gleznu ar Dievmāti, kur pavadošajiem eņģeļiem piezīmētas ķeltu mitoloģijā populāro elfu spicās ausis.

Saulkrasti (1998). Jāņa Šrēdera projektētās baznīcas celtniecībā izmantots iespējami lētāks celtniecības materiāls, kur metāla karkass apšūts ar putuplasta plāksnēm, taču stilistiski ēka mēģināta iekļaut Vidzemes vēsturisko viena torņa baroka baznīcu kontekstā.

Dažas no Jāņa Pujata bīskapa kalpošanas laikā iesvētītajām baznīcām nav jaunceltnes, bet iepriekšējos periodos būvētās ēkas pielāgotas dievkalpojumu vajadzībām. Šāda prakse Latvijas baznīcai bija raksturīga 20. gadu sākumā.

Ērgļi (1998). Dievkalpojumu vajadzībām iegādāta Staļina klasicisma stilā būvēta 50. gadu ēka ar izteiksmīgu kolonādi galvenās ieejas portālā. Vienīgi jāatzīst, ka “konservatīva pasūtītāja” izaicinājums nozīmēja atteikšanos no pompozā galvenā portāla izmantošanas: neizteiksmīgas ieejas durvis ierīkotas galasienā. Šis solis sperts, lai interjerā maksimāli radītu longitudinalitātes efektu – iespējami lielāks ceļš jāveic no ieejas līdz altārim. Atsevišķās apgaismības laikmeta Latvijas baznīcās (Gostiņos, Liepupē) saglabāta centrālā ieeja celtnes garensienas vidū, taču citviet (Spārē) altāris no sākotnējās vietas garensienas vidū pārvietots uz galasienu.

Pie nākamām trīs vēsturisku ēku pielāgošanas gadījumiem minamas Skrīveru, Pļaviņu un Vecbebru baznīca. Tās pieder pie veiksmīgākajiem Jāņa Pujata projektiem. Visos gadījumos iegādātas un rekonstruētas kapitālas simtgadīgas ēkas, kas nodrošina jauno dievnamu iekļaušanos vēsturiskajā apbūvē, esošajai celtnei pēc iespējas delikāti piešķirtas baznīcu aprises. Uz masīvā noliktavas korpusa uzstādītais Pļaviņu baznīcas tornis ar savām formām varbūt pārāk izteikti vēlas sasveicināties ar kaimiņu luterāņu Sv. Pētera baznīcas torni, savukārt Vecbebras bijušās muižas saimniecības ēkas koloģiskais eksterjers mainīts minimāli. Skrīveru baznīcas interjers izteikti cieš no šaurības, bet Pļaviņas un Vecbeabri pieder pie izteiksmīgākajiem Vidzemes jauno baznīcu interjera risinājumiem. Pļaviņas ar A. Verzas skolas diplomandu uzburtajām kokgriezumu mežģīnēm uzrāda Latvijā gandrīz vienīgo prezbitērija iekārtojumu pēc antikās senatnes *shola cantorum* manieres ar divām lasījumu pultīm, attiecīgi lekcijas un evaņģēlija pusē (nojauktas kopā ar dievgalda margu fragmentiem 2020. gadā). Savukārt Vecbebru interjerā īstenots Latvijā veiksmīgākais Rietumeiropas slēgto baznīcu dažādo inventāra priekšmetu izkārtojums taisnstūra prezbitērija telpā.¹⁸

Gulbene (1998). Katoļu baznīca iesākta celt 1996. gadā pēc Guntas Graudupes projekta. Jānis Pujats projektam kā sveicienu Malienas lielākās draudzes latgaliskajam pamatsastāvam izvēlējās parafrāzi par Latgales baltajām baroka divtorņu baznīcām, ko īpaši akcentē omulīgie kupoliņi zem 24 metrus augsto torņu smailēm. Interjerā gan

18 Rietumeiropas baznīcu inventāra izvietošana Latvijas baznīcu interjerā ir neapšaubāms izaicinājums. Stilistiski dažādie kulta priekšmeti visbiežāk savstarpēji konfliktē, taču Vecbebras prāvesta V. Stulpina profesionālā pieeja radījusi augstvērtīgu dizainu.

velti meklēt baroka eklektikas atskaņas, iekārtojums ir drīzāk protestantiski atturīgs, un vērtīgākais interjera elements ir labas divus gadsimtus vecas ērģeles, kas atvestas no Austrijas.

Aizkraukle (2000). Jau 1995. gadā panorāmiskā vietā Daugavas krastā nopirkta zeme un iesvētīti pamati arhitekta Jura Letinska projektētajam Sv. Terēzes no Lizjē dievnāmam. Ēkas būvformu oriģinalitāti īpaši labi var novērtēt no otra Daugavas krasta perspektīvas. Trīs jomu interjers lepojas ar Latvijas sakrālajā mākslā samērā reti sastopamajām kompozīcijām, kas darinātas mozaīkas tehnikā un uzstādītas sānu altāru vietā, un ar ērģelēm, kas pārvestas no Dubultu luterāņu baznīcas.

Alūksne (2001). Sv. Bonifācija baznīcu arhitekts A. Krusts projektēja nepretenciozās bizantiskās krusta kupola formās, ko pastiprina neoklasicisma elementi eksterjera līnijās. Kāpēc latīņu rita katoļu baznīcām šāda negaidīta izvēle? Gulbenes baznīca vairāk vai mazāk koķetē ar Latgales baroku, bet Alūksni varbūt varētu sasaistīt ar Malienas pareizticīgo baznīcu kontekstu, īpaši ņemot vērā vienu no krāšņākajām Vidzemes sakrālās mākslas pērlēm – Stāmerienes baznīcu kaimiņos. Sākotnējā interjerā nebija piedomāts par asociācijām ar bizantisko līniju majestātiskumu, taču 2021. gadā, gatavojoties dievnama 20 gadu jubilejai, pēc prāvesta I. Stepkāna iniciatīvas radīts jauns interjera komplekts, kas mērķtiecīgi akcentē bizantisko formu sulīgumu.



2. attēls. Alūksnes Sv. Bonifācija baznīcas jaunais interjers (2021), gatavojoties dievnama iesvētīšanas 20 gadu jubilejai.

Smiltene (2002) un Kauguri (2011) – tipisks J. Pujata eklektikas rokraksts, kaut gan Kauguru torņa un būvkorpusa proporcijas pretendē uz radošāku risinājumu.

Lēdmane (2007) – pirmā 20. gadsimta Vidzemes guļbaļķu katoļu baznīca. Diemžēl celtniecības darbu laikā Latvijas sabiedrisko ziņu portālos izplatījās ziņa, ka ugunsgrēks Ādažos ir iznīcinājis ēku, kas bijusi apjumta ar niedru jumtu. Šīs epizodes dēļ J. Pujats atteicās no ieceres tautiskā stilā ieturētās Lēdmanes baznīcas jumtu noklāt ar niedru segumu. Pašreizējais masīvais jumta klājums ēkas apjomus dara smagnējus, taču to var uztvert kā atsauci uz Vidzemes tautas mākslas sakrālo vizītkarti ar Brāļu draudzes lūgšanu namiem.

Pēdējā J. Pujata iesvētītā baznīca ir Rankas muižas kapela, kas pārējā sakrālās arhitektūras kontekstā izceļas ar pasūtītāju (muižas īpašnieku – Ābeles ģimenes) personiskās gaumes īstenošanu ar uzsvaru uz kapelas iekļaušanos muižas vēsturiskās apbūves kompleksā.

Latvijas Zinātņu akadēmijas prezidents Ojārs Spārītis vērtējumā par pēcpadomju perioda veiksmeim un neveiksmeim sakrālās mākslas jomā kritiski vērtē balansēšanu uz kiča robežām, “nepārdomātos darbus”, kuru rašanos nosaka steiga un arī baznīcas mākslas programmatiska virzīšanās uz Rietumiem tiešā un pārnestā nozīmē.¹⁹ J. Pujats konceptuāli tam piekrist, atzīstot, ka ierobežotās finansiālās iespējas un lielā steiga draudžu atvēršanā nozīmēja pieticīgu māksliniecisko risinājumu, bet arī norāda, ka pēc garīgo pamatvajadzību apmierināšanas būs nodrošināta iespēja tālākai attīstībai. Turklāt ārpus Rīgas arhidiecēzes abi no trimdas aicinātie katoļu diecēžu bīskapi – Ārvaldis Andrejs Brumanis un Antons Justs – attiecīgi Liepājas un Jelgavas diecēzēs nepavisam neieviesa kādu skandaložu vai vismaz svaigu Rietumeiropas elpu, ja vien par tādu neuzskata šobrīd avārijas stāvoklī atstāto Liepājas Sv. Meinarda baznīcu, ko Ā. A. Brumanis izlūdās pārvest no izstādes Hannoverē, kur tā bija kalpojusi kā ekspozīcijas paviljons. Klasificējot Latvijā uzbūvētās jaunās baznīcas, trijos gadījumos (Preiļu vecticībnieku, Rīgas Sv. Trīsvienības un Salaspils katoļu) varam konstatēt vismaz vēlmi rēķināties ar 20. gs. 60. un 70. gadu stilistiku, bet pārējos gadījumos – nostalgiju pēc gotikas vai baroka formām, par ko lielā mērā varam pateikties pasūtītāju personiskajai gaumei.

Secinājumā jācītē profesora O. Spārīša atsauces par Rietumeiropas kolēģu jaunās tūkstošgades priekšvakarā prognozēto sakrālās mākslas atgriešanos pie antropoloģiskas pieejas arhitektūrai, lai pagrieztu muguru arhitektūras bezidejiskumam un modernisma eksperimentiem.²⁰ Vai varam piekrist, ka iespēju robežās šī programma īstenojās Jāņa Pujata jauno dievnamu celtniecībā? Ja neskaita mazajām draudzēm uzdāvināto

¹⁹ Ojārs Spārītis, *Esejas par Latvijas sakrālo kultūru* (Rīga: Jumava, 2015), 33.

²⁰ *Ibid.*, 34.

svētnīcu neproporcionāli lielos izmērus, ja piever acis uz Ē. Pudžēna monopolu stājglezniecībā, ja nepievērš uzmanību lētāku krāsu un materiālu izvēlei, ja saprot un pieņem kardināla piekāpšanos dažu pasūtītāju gaumei un negaumei (Rīga, Salaspils), ja skumst līdzī par ne pārāk godprātīgiem izpildītājiem un vēl daudzām citām nekvalitatēm, tad tomēr savu mērķi – radīt teoloģiskajos pamatprincipos sakņotu arhitektūru un nodrošināt tādu emocionālo vidi, kas indivīdam spētu sniegt garīgu patvērumu,²¹ – mūsu “konservatīvais pasūtītājs” iespēju robežās ir veicis.

SUMMARY

Today's Sacred Architecture: Latvian Church Renovations – the Challenge of a Conservative Client

Since 1990s, Latvian Lutherans mostly continue to restore the churches destroyed in the Second World War (Grieze, etc.) or build new ones on the old ruins or near them (Džūkste, Ērgļi, Salaspils, etc.), as well as reopen the churches closed during the “Khrushchev thaw” (the largest number: Matīši, Rīga Reformed, Rēzekne, Varakļāni, etc. In some cases, after the opening, the church was abandoned again (Lambarte). New congregations with newly built houses of worship are far and between (Antuļi, Ape, Kārķi, Aizkraukle, Ķurbe, Ķegums). In none of the aforementioned examples can we talk about an unconventional architectonic solution. Perhaps the partially abandoned Antuļi church hides the potential for reviving 70 years of architectural handwriting. On the other hand, the organization of Latvian Lutherans in exile can be proud of modern churches in the New World, but has almost no real estate in Latvia. The restoration of the magnanimously purchased Ilze church will definitely require the financial means that could be invested in larger centers.

Latvian Orthodox and Old Believers (similar to Lutherans) are mostly involved in the restoration of churches abandoned in the 1960s, especially in the Orthodox diaspora of Vidzeme (Lēdurga, Nītaure), however, some vivid examples of a contemporary approach can be found. Metropolitan Alexander emphasized that Orthodox architecture purposefully follows traditional norms, but in some new buildings, unexpected corners are still found, for example, the proportions of the building and the dome in Iecava or Salaspils.

In Riga, during the tenure of J. Pujats, 2 new churches were built, 1 was reconstructed and several chapels of women's communities were also opened. 3 churches, whose construction commenced in pre-Soviet times, have been completed in Latgale. After the founding of the Latgale diocese (1995), 5 new unimpressive churches were built during the next bishop J. Bulis. In Vidzeme, some of the congregations founded before the war to serve Polish, Lithuanian and Latgalian agricultural workers, have been restored. For them, churches were also built in 20 parishes. In Zemgale and Kurzeme, bishops A. Justs and A. Ā. Brumanis implemented the restoration of closed congregations, and supplied them with churches, but on a smaller scale.

²¹ Ojārs Spārītis, *Esejas par Latvijas sakrālo kultūru* (Rīga: Jumava, 2015), 34.

According to the assessment of the president of the Latvian Academy of Sciences, Ojārs Spārītis, the artistic quality of new Latvian church buildings is bordering on kitsch. According to him, the programmatic movement of church art towards cheaper Western church models is superficial and banal, literally and figuratively. However, it should be explained that the occurrence of low-quality architecture is determined by the haste of the customer, lack of European experience and limited financial means.

Dr. theol., Latvijas Universitātes pēcdoktorants

LINARDS ROZENTĀLS

DRAUDZE NO JAUNA UN CITĀDĀK – RELIĢIJAS POTENCIĀLS PIEAUGOŠAS KOMPLEKSITĀTES APSTĀKĻOS¹

Tomass Šteiningers (*Thomas Steiner*), vācu filozofs un žurnālists, raksta:

Mēs dzīvojam starp pasaulēm, starp laikmetiem. Šajā mirklī vēsture ir neparasti plaši atvērta. Vesels laikmets, šķiet, iet uz beigām. Taču kurš no visiem? Vai noslēdzās eiropēiskais laikmets – 500 gadu ilgā Rietumu dominānce, kura laikā līdzās kapitālismam un koloniālismam radās arī liberālās demokrātijas ideja, individuālisms un mūsu priekšstati par cilvēktiesībām? Vai mēs ieejam jaunā digitālā feodālismā, kur kontroli pār visiem datiem un arī pār mūsu likteņiem uzņemas tādi milži kā Google un Facebook. Bet varbūt mēs piedzīvojam pāreju uz transhumanistisku laikmetu, kurā vēsturi rakstīs mācīties spējīga mākslīgā inteliģence? Kas beidzas un kas sākas? Varbūt šīs visas ir tikai pārejas krīzes uz jaunu, metamoderu pasaules sabiedrību, kura veidos jauno, visu cilvēci aptverošu stabilitāti?²

1 Raksts izstrādāts pēcdoktorantūras pētniecības projektā “Panākumspēja sabiedrības ilgtspējīgai un integrālai attīstībai kustības “Atdzimšana un atjaunošanās” gadījuma kontekstā” (projekta līguma Nr. 1.1.1.2/VIAA/3/19/498).

2 Thomas Steiner, “Menschen neu lernen”, *evolve* 33 (2022): 31.

Mēs nezinām, kas nāk un kas mūs sagaida nākotnē. It kā sēžam vilcienā pretēji braukšanas virzienam. Viss, ko mēs varam pateikt par nākotni, ir tikai no tā, ko redzam pa logu, skatoties atpakaļ.

Baznīca savā pašreizējā izkārtojumā, struktūrā un izpausmēs atrodas krīzē. Pie tā jau ir pierasts – samazinās visdažādāko veidu resursi: draudzes locekļu skaits, finanses, baznīcas pārstāvniecība sabiedrībā.³ Arī tur, kur kādi skaitļi iet augšā, tas neko nemaina kopējā realitātē – cilvēkos kristīgā dzīves uztvere un piederība baznīcai iet mazumā.

Uta Pola-Patalong (*Uta Pohl-Patalong*), Ķīles Universitātes profesore praktiskā teoloģijā, uzsver evaņģēlija komunikācijas jēdzienu kā vienu no ļoti svarīgiem saturiskiem draudzes un baznīcu struktūru eksistences kritērijiem. Pastāvošajām baznīcas un draudžu struktūrām ir jārada apstākļi, lai šajās formās un struktūrās vislabāk varētu pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam komunicēt evaņģēliju. Struktūras, kurās Dieva mīlestību piedzīvot nevar vai kuras to ierobežo tikai noteiktiem cilvēkiem vai noteiktu cilvēku grupai, neatbilst baznīcas uzdevumam, kas vērstas uz visiem cilvēkiem. Un tas nozīmē – ja ārējās formas vairs nespēj labi kalpot evaņģēlijam, tad šīs formas ne tikai var mainīt, bet tās ir obligāti jāmaina.⁴ Tāpēc pēdējo gadu desmitos saasinājušos baznīcas un draudzes krīzi ir iespējams izprast kā garīgu izaicinājumu. Tas nozīmē ne tikai veikt strukturālas izmaiņas pastāvošajās draudžu un baznīcu formās, pielāgojoties mainīgajai realitātei līdzšinējo resursu trūkuma apstākļos, bet arī pievērst uzmanību komplekso pārmaiņu procesu garīgajai perspektīvai. Kā ir iespējams par draudzi un baznīcu domāt pilnīgi citādākā veidā? Kādas varētu būt pilnīgi jaunas plurālas, dzīvīgas un atvērtas draudzes un baznīcas formas, kas nozīmīgas visas sabiedrības ilgtspējīgai attīstībai? Izejas punkts ir no jauna pārdomāt, ko mēs saprotam ar jēdzieniem “draudze” un “baznīca” un kādas varētu būt reliģijas praktiskās formas tuvākajā nākotnē – individualizētā, diferencētā un sarežģītā, kompleksi veidotā sabiedrībā.

Kas konstituē baznīcu?

Augsburgas ticības apliecības 7. artikuls to reducē līdz minimumam: “Baznīca ir svēto draudze, kurā pareizi māca Evaņģēliju un pareizi pārvalda sakramentus.”⁵ Tas atver iespējas lielai sociālo un tiesisko formu daudzveidībai un nozīmē, ka būtībā nepastāv teoloģiska korektūra attiecībā uz baznīcas un draudzes veidiem, kas noved pie tā, ka

3 Isabel Hartman und Reiner Knieling. *Gemeinde neu denken. Geistliche Orientierung in wachsender Komplexitaet* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2018), 10.

4 Uta Pohl-Patalong, *Kirche gestalten. Wie die Zukunft gelingen kann* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2021), 27.

5 “Augsburgas ticības apliecība” // *Vienprātības grāmata. Liber Concordiae. Luterāņu ticības apliecības* (Rīga: Augsburgas institūts, 2011), 43. lpp.

baznīcas un draudzes struktūrām ir jāmainās nevis teoloģisku, bet gan sabiedrisko izmaiņu dēļ. Tam ārējam veidam, kā baznīca un draudze sevi izpauž – struktūrām, formām, rituāliem –, ir jāiet līdzī izmaiņām sabiedrībā, tās nav teoloģiski noteiktas. Ir iedomājamas un vēl neiedomājamas daudzas un dažādas formas, kurās evaņģēlijs tiek komunicēts, Svētais Vakarēdiens izdalīts un saņemts, cilvēki tiek kristīti, šīm formām Augsburgas ticības apliecība ar savu elementāro baznīcas izpratni paver ļoti plašu telpu. Daudziem šī atvērtība varētu būt mulsinoša un nedroša, citiem varētu pavērties kā iespēja un izaicinājums. Luteriskās ticības apliecības ar savu minimālo baznīcas definīciju pieprasa neuzlūkot pastāvošās baznīcas un draudžu formas un struktūras kā vienīgās iespējamās vai vislabāk izveidotās, bet tā vietā domāt par citām formām un veidiem un izmēģināt tos, uzdrošināties arī eksperimentēt un kļūdīties, iepriekš nezinot, kuri no šiem veidiem iedzīvosies un kuri ne, kuri kalpos evaņģēlija komunikācijai un kuri nespēs to nest. Augsburgas ticības apliecība mūs vilina Dieva veidotā nākotnē un aicina uzticēties, ka Dievs veido savu baznīcu – ar mums vai bez mums, no esošām vai vēl neesošām struktūrām, zināmās vai mūs pārsteidzošās vietās, vilina mūs brīvībā veidot jaunus tēlus par baznīcu un izturēt, ja mums vēl tādu nav. Doties ceļā, kur vēl ceļa nav, ainavā, kam kartes vēl nav uzzīmētas, virzoties uz priekšu nestabilitātes apstākļos, kad vieni akmeņi iztur mūsu svaru, bet citi pazūd zem kājām, kurpes piesmeļas un līdzsvars sagrībojas.

Cynefin-Framework

Deivs Snoudens (*Dave Snowden*), zināšanu pārvaldības pētnieks, 1999. gadā ir izstrādājis ietvaru lēmumu pieņemšanas atbalstam – *Cynefin-Framework*⁶. Tajā viņš izaicinājumus un problēmas kategorizē četros atšķirīgos sektoros. Katrai problēmai attiecīgi atbilst viens no četriem sektoriem un līdz ar to arī atšķirīga pieeja un risinājuma veids.

Vienkāršajā sektorā ir arī vienkārši izlemēt, ko darīt. Cēloņu un seku kopsakarība atklāj vienkāršu, optimālu, labāko risinājumu, pie kā nonākt trijos soļos: izprast, klasificēt, reaģēt. Šim sektoram pieder liela daļa ikdienas problēmsituāciju.

Komplicētajā sektorā problēmsituāciju rada jau vairāki to izraisoši faktori un līdz ar to ir iespējami dažādi risinājumi. Nepieciešama detalizēta analīze, atbilstoši eksperti, zināšanas un pietiekami resursi, lai atrastu labu risinājumu. Attiecīgi trīs soļi ir: izprast, analizēt, reaģēt. Šeit nav iespējams optimāls risinājums, bet vairāki labi risinājumi, labās prakses. Šajā sektorā, apbruņojoties ar pietiekamiem resursiem, iespējams nojaust vai pārnest no citām sfērām labās prakses piemērus.

Citādāk ir sarežģītajā sektorā. Tajā nonākot, nav iespējams iepriekš zināt, kas būs jādara. Šajā sektorā mācīšanās notiek darot. Nav zināms, kā šodien iesāktais attīstīsies

⁶ *Getting started with Cynefin. Introducing the Cynefin Framework with Dave Snowden*, <https://thecynefin.co/about-us/about-cynefin-framework/> (skatīts 16.02.2022.).

kādā sociālā sistēmā – pozitīvi vai negatīvi, jo iekšējās un ārējās interakcijās un savstarpējās mijiedarbībās nav iespējams vienkārši analizēt un tad plānveidīgi īstenot. Risinājumi šajā sektorā rodas ceļā, uz tiem iedarbojas konkrētās situācijas attīstība un eksperimenti ar dažāda veida risinājumu iespējām. Uzkrājas pieredze, tā tiek kopīgi izvērtēta un izmēģināta. Pieejas veids sarežģītājā sektorā ir: izpētīt, izprast, reaģēt.

Taču ko darīt tad, kad izskatās, ka vairs nav, no kā veidot, mēģināt, likt kopā, skatīties, kā tas sader ar ko citu? Kā ir tad, kad viss ir pilnīgi jauns vai pilnīgi sagrauts. Tad ir haoss. *Cynefin* rezervē vienu sektoru arī haosam. Pirms kaut kas strukturējas no jauna, ir vairāk vai mazāk haotiskas fāzes, no kurām izvairīties nav iespējams. Haotiskās situācijās cilvēks reaģē spontāni, nejauši, neparedzami. Dažkārt haosa sektorā atrodas situācijas, kas saistītas ar kailu izdzīvošanu, – tās ir kara vai pēckara dzīves situācijas, katastrofas un negadījumi, kad pastāvošās struktūras vairs nav spēkā un nav laika, lai izmēģinātu, kas darbojas un kas ne. Lai nepieļautu vēl lielāku postu, ir jārikojas tūlīt. Tā arī top dažādas izdzīvošanas stratēģijas, jauni risinājumi un struktūras.

Draudzi un baznīcu nevar izprast tikai no vienas perspektīvas un tikai vienā veidā. *Cynefin-Framework* ir viena no “kartēm”, kas palīdz saprast atsevišķo problemātiku raksturu. U. Pola-Patalonga savukārt piedāvā četru “loģiku” karti, kas atspoguļo vēsturiskus slāņus, kuri veido baznīcu un draudzi un kuri nosaka šobrīd dominējošās baznīcas formas “vietējā draudzē” (*Ortsgemeinde*) problemātikas kompleksitāti.⁷

Četru “loģiku” karte Baznīcu un draudzi veido teritoriālais princips un institūcijas raksturs. Tā ir draudze, pie kuras pieder noteikta rajona, apkaimes, pilsētas vai ciema iedzīvotāji un kura darbojas šajā noteiktajā teritorijā. Katras draudzes teritorija ir ierobežota, un pie attiecīgās konfesijas piederoši cilvēki, kuru dzīvesvieta atrodas šajā teritorijā, tiek pieskaitīti savas teritorijas draudzei, ja vien viņi tam eksplīcīti neiebilst. Šajā loģikā par draudzes uzdevumu kļūva reliģiski organizēt noteiktā teritorijā dzīvojošus iedzīvotājus. Pilnā mērā teritoriālais princips izveidojās apmēram 9. gadsimtā, kad iedibināja pienākumu katrai personai apmeklēt tikai savas teritorijas priesteri un baznīcu un maksāt tai desmito tiesu. Draudze un baznīca kā institūcija nodrošina teritoriālo pārklājumu attiecībā uz reliģisko aprūpi un arī pārņem kādus uz visu sabiedrību attiecināmus uzdevumus, piemēram, savulaik sociālo aprūpi, pārrauga izglītības sistēmu. Institucionālajā loģikā baznīcai ir monopols attiecībā uz reliģiskiem jautājumiem un visas cilvēka biogrāfijas pārredzēšanu ar dažādu rituālu palīdzību – kristības, iesvētības, laulības, bēres.

19. gadsimta beigās draudzes institucionālajai loģikai pievienojās grupas loģika. Urbanizācijas un industrializācijas rezultātā cilvēki no lauku draudzēm saplūda pilsētās,

⁷ Plašāk: Uta Pohl-Patalong, *Kirche gestalten. Wie die Zukunft gelingen kann* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2021), 46–62.

ārkārtīgi strauji tās paplašinot, uz ko toreiz pastāvošās pilsētas draudžu formas nespēja atbilstoši reaģēt. Lielpilsētas anonimitātē ātri sāka izzust līdzšinējie cilvēku sociālie, reliģiskie un morāliskie pamati. Lai stātos tam pretī, dzima ideja draudzi pārdefinēt no jauna kā “kristīgās mīlestības patvērumu”. Draudzes dzīvē tagad vajadzēja piedalīties pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam. Tam līdzī nāca uzsvars uz morāliskām vērtībām, diakoniska palīdzība, bet visvairāk kristīgas socializēšanās iespējas. Ņemot par paraugu dažādas jaunizveidotas biedrības, arī draudze sāka līdzīgi izvērst savu darbību, ar to iegūstot jaunu uzdevumu – piedāvāt cilvēkiem brīvā laika pavadīšanas iespējas un saviesīgumu. Radās nepieciešamība pēc draudžu namiem, kas arī arhitektoniski simbolizēja jauno ideju par to, kas tagad draudze ir. Vienlaikus radās iespēja daudz lielākam cilvēku skaitam iesaistīties draudzes darbā, kas kļuva par “īsta” draudzes locekļa galveno atpazīstamības kritēriju.

Līdztekus par ļoti svarīgu momentu kļuva personiskas attiecības ar mācītāju, tās ieguva jaunu, emocionālu komponenti. Tikai personiska piesaiste konkrētam mācītājam varēja nodrošināt šī cilvēka piederību kristīgajai ticībai.

Rietumeiropā 20. gs. 60.–70. gados, bet Latvijā pēc padomju režīma sabrukuma izveidojās vēl viena – organizācijas loģika. Tās rašanās priekšnoteikumi bija saistīti ar pieaugošo mobilitāti, cilvēki dzīvi vairs nepavadīja vienā vietā, bet gan lielākā ģeogrāfiskā telpā. Tas nozīmēja, ka vietējā draudze, kas pievērsusies savas apkaimes cilvēkiem, vairs nevarēja būt vienīgais evaņģēlija komunikācijas medijs, tā nevarēja vairs pilnībā kalpot par normu, ko nozīmē “draudze”. Sākās dažādu kristīgu centru izveide, radās diakonijas, izglītības un citas iestādes, garīgās aprūpes dienesti slimnīcās, policijā, armijā. Tādā veidā baznīca nostiprināja savu lomu sabiedrībā vairāk nekā iepriekš un sāka izteiktāk piedalīties diskusijās par dažādām sabiedrībā svarīgām tēmām. Draudzes kļuva līdzīgākas organizācijām, kuras apzinās savus mērķus un uzdevumus un tos komunicē saviem locekļiem, izveido savu atpazīstamu un potenciāli jauno draudzes locekļu pārliecinošu profilu, domā stratēģiski, sasniedz mērķus un izvērtē paveikto, arī konkurē ar citām organizācijām.

Visbeidzot, pēdējos gados šiem slāņiem ir pievienojusies arī kustības loģika, kurā attīstās jaunas draudžu formas garīgiem meklētājiem un no baznīcas distancētiem cilvēkiem, kurus tradicionālās baznīcas formas vairs nespēj uzrunāt. Tās ir kustīgas, difūzas un fleksiblas, arī digitālas un hibrīda formas, kurās digitālie formāti ir savienoti ar klātieni. Šīs formas ir cieši orientētas uz saturiskiem jautājumiem par garīgumu.

Mūsdienu izaicinājumi baznīcai

Pirmkārt, pāri tai joprojām gulst “kristīgo viduslaiku” ēna, baznīcai ieņemot visā sabiedrībā dominējošu lomu, pašsaprotamu un nepārjautājamu teikšanu. Šī ēna ir aktīva, kad baznīca cenšas šī brīža krīzi pārvarēt, mēģinot “zaudēto godību” atgūt. Otrkārt, individualizācija, – cilvēkiem dzīve vairs nav uzrakstīta priekšā, mēs paši pieņemam lēmumus par savu dzīvesvietu, partnera izvēli, profesiju, reliģisko piederību, vērtībām.

Treškārt, diferenciācija, – sabiedrība sastāv no daudziem atsevišķiem fragmentiem, kuriem katram ir savs uzdevums un savas funkcijas un kuri arī darbojas pēc saviem likumiem, līdz ar to arī baznīca un draudze var būt tikai daļa no kāda lielāka veseluma. Ceturtkārt, pluralizācija, – ja cilvēki var izvēlēties paši, tad viņi izvēlas dažādi to, kas veido šodienas realitāti, kurā nevis tikai nav tik vienkārši sekot kādām normām un vērtībām, kas ir derīgas visiem, bet arī vairs neeksistē kāds sabiedrisks konsenss, kas ir visiem vienāda laba un pareiza dzīve. Baznīcai šī attīstība nozīmē, ka tai vairs nepieder dzīves un esības jēgas interpretācijas monopols. Sekularizācijas tēzi “jo modernāka sabiedrība, jo mazāk reliģioza tā ir” ir nomainījusi transformācijas tēze, proti, reliģijas nozīme modernākā sabiedrībā nekļūst mazāka, tā tikai maina savas formas. Tās ir difūzākas, ēteriskākas, gaistošākas, individuālākas nekā tās, kuras piedāvā tradicionālās baznīcas. Cilvēki uzskata par patiesu to, kas viņus iedvesmo un kas atbalsta viņu dzīvi. Tajā visā kristīgais saturs joprojām spēlē svarīgu lomu, taču nereti tas tiek kombinēts ar citu reliģiju un filozofiju saturu. Un, piektkārt, digitalizācija un kovidlaika ietekme. Tieši tā ir pielikusi treknu punktu cerībām, ka varbūt varētu tomēr iztikt bez tālejošām pārmaiņām baznīcā. Tas viss ir liels izaicinājums baznīcām, kuru struktūras ir maz pielāgotas tam, lai vienkārši un pozitīvi ar to tiktu galā.⁸

Iespējamo pārmaiņu veidi

Uta Pola-Patalonga norāda, ka šobrīd pastāv trīs pārmaiņu veidi.

Pirmā alternatīva – pastāvošās sistēmas kolapss un iespējams jaunsākums. Šis variants nozīmē neuzsākt lielas pārmaiņas un ļaut baznīcai turpināt darboties līdzšinējā formā, kamēr šī forma sagraust finansiālā un cilvēkresursu nozīmē. Stiprā puse šai pieejai – dažkārt tiešām no lielām un skaidrām beigām var piedzimt kaut kas pavisam jauns. Šāds jaunsākums varētu atbrīvot ļoti lielu radošu enerģiju, un tas notiktu bez lielām diskusijām un mēģinājumiem no vecā saglābt visu, ko vēl var.

Otrā alternatīva – īstenot pārmaiņas uz pastāvošā bāzes. Šis variants nozīmētu struktūru un draudzes darbu izvētīt un saprast, kā to var īstenot ar mazākiem finansiāliem un personāla resursiem, pārjautāt par katras aktivitātes un katra darba daļas nozīmi un atraktivitāti. Šī līnija arī līdz šim ir dominējusi – vismaz arī mūsu draudzē. Tā ir translācijas pieeja. Šīs uzmanīgās pieejas priekšrocība ir tā, ka tā iesaista daudzus šodienas baznīcas un draudzes darbiniekus un tajā iekļautos un nepretendē uz lielām, fundamentālām izmaiņām. Varbūt ne ar visām pārmaiņām visi ir apmierināti, tomēr tās nav tik pamatīgas, ka to dēļ jāizstājas no draudzes vai jāpārtrauc kalpot. Darbiniekiem un kalpotājiem viņu baznīca joprojām paliek “viņu” draudze, pazīstama un saprotama.

⁸ Plašāk: Uta Pohl-Patalong, *Kirche verstehen* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2016), 22–62.

Pārmaiņas ir prognozējamas un orientējas pēc zināmajām formām, nav nepieciešams nekāds lēciens nezināmajā. Vājā puse šai pieejai ir, ka tā joprojām orientējas nevis pēc tā, kā un vai pašreizējās formas spēj atbalstīt cilvēku sastapšanos ar evaņģēliju, bet gan pēc tā, kā no pašreizējām formām paturēt pēc iespējas vairāk. Taču, manuprāt, pastāv maza varbūtība, ka šīs formas piepeši spēs palīdzēt pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam sastapt evaņģēliju. Šajā variantā nav lielu izredžu veidoties citādākam priekšstatam par baznīcas nekā tam, kas ierasts. Kamēr vēl baznīca centīsies nodrošināt visu “pārklājumu”, neizbēgama būs visu sarūkošo resursu pārslodze. Netiks arī atbildēti lieli, fundamentālie jautājumi par pastāvošās baznīcas formas derīgumu kā tādu. Ja vēlamies šos jautājumus uzdot, uzmanīgā pieeja mums neder un mums ir jāisteno trešā alternatīva.

Trešā alternatīva – radikāla pārorientēšanās. Pirmais solis – uzdot izšķirošo jautājumu, kādas baznīcas formas vislabāk spēj nodrošināt evaņģēlija komunikāciju. Lai atbildētu uz šo jautājumu nopietni, zem lupas ir jānoliek visas formas vienādā mērā – tās fundamentāli pārdomājot no jauna. Paralēli tam būtu jāuzsāk liels diskusiju process visos baznīcas līmeņos un ārpus tās. Šai procesā jāpiedalās gan draudžu locekļiem, gan baznīcā ieinteresētiem, ārpus baznīcas stāvošiem cilvēkiem, lai dalītos domās un pieredzē, kā katrs piedzīvo un gribētu piedzīvot evaņģēlija komunikāciju. Līdz ar to attīstītos tādi baznīcas tēli un formas, kuras nebūtu iepriekš noteiktas, bet tiktu izdomātas no jauna. Savā ziņā tā būtu atgriešanās pirmo kristiešu nulles punktā. Priekšnoteikums tam ir arī paskatīšanās uz finansēm un resursiem nevis domājot, kā ar tiem uzturēt esošās formas, bet kā vislabāk komunicēt evaņģēliju. Šāds process ir neprognozējams, un tā rezultāti nav skaidri zināmi. Tas pieprasa jaunu līdzdalības kultūru un savstarpēju ieklausīšanos, uzticēšanos un darbošanos nevis baznīcas un draudzes labā, bet gan evaņģēlija komunikācijas labā. Visbeidzot, te būs nepieciešama liela uzticēšanās Dieva Garam, kurš, lai arī pūš tur, kur grib, tomēr ir varbūt ielūdzams piedalīties mūsu pārmaiņu darbā.

Baznīcas nākotnes modeļi un to konsekvences

U. Pola-Patalonga ir apkopojusi atšķirīgus draudzes un baznīcas tālākos modeļus, kas šobrīd praktiskās teoloģijas jomā ir izstrādāti Vācijā, – teorētiskas idejas un konstrukcijas, kuras praksē varētu izskatīties citādāk nekā uz papīra

un kuru mērķis ir iezīmēt kontūras un virzienus nākotnes baznīcai.⁹

“Vietējās draudzes” modelis vēl vairāk nostiprina vietējo draudzi kā baznīcas dominējošo sociālo formu, un to visbiežāk pārstāv mācītāji, kuri paši darbojas vietējās

⁹ Plašāk: Eberhard Hauschildt, Uta Pohl-Patalong, *Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie. Band* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2013), 284–300; Uta Pohl-Patalong, *Kirche gestalten. Wie die Zukunft gelingen kann* (Guetersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2021), 137–151.

draudzes kontekstos. Viena no šī modeļa pārstāvēm praktiskajā teoloģijā ir Izolde Karle (*Isolde Karle*). Viņas vīzijā draudze ir sociāla forma, ko veido personiskās attiecības un sociāli kontakti, kuri nodrošina cilvēkiem ilglaicīgu saikni ar draudzi. Vietējā draudze ir vieta, kuru veido uzticība baznīcai un cilvēkiem, kas tajā darbojas, jo īpaši mācītājam. Tādā veidā rodas noturīgas saites vairāku paaudžu garumā un draudze ir orientēta uz noteiktu teritoriju, tā dod iespēju tajā satikties ļoti dažādu slāņu cilvēkiem, kuri ikdienā nekur citādi nesatiktos. Ļoti nozīmīgs ir draudzes kodols, bet draudzes locekļi, kuri līdz šim bijuši neaktīvi, tiek uzrunāti ar teoloģiski saturiskiem sprediķiem un integrēti vietējā draudzē ar atraktīvu piedāvājumu starpniecību. Centrālā persona šajā modelī ir mācītājs, kuru draudzes locekļi pazīst vislabāk no visiem draudzes darbā iesaistītajiem. Mācītājam ir jādzīvo un jāuzturas draudzes namā, lai nevājinātos viņa autoritāte un nezustu uzticēšanās. Mācītāja amats šajā modelī aptver visu draudzes darbu, kas tiek papildināts ar brīvprātīgo iesaisti. Pārējās draudzes profesijas atrodas perifērijā. Šis modelis vērsas pret draudžu profilēšanos un baznīcas darba diferencēšanos un specializāciju. Draudzes stiprās puses ir atkarīgas no draudzes darbinieku personiskajām spējām un dāvanām, draudzes darbs neorientējas uz kādām noteiktām mērķgrupām. Modeļa vājās puses ir, ka, to īstenojot, nav ticami, ka reliģijas un sociālo kontaktu savijums var labi funkcionēt tikai vietējā draudzē. Nav arī skaidrs, vai šis modelis ņem vērā nepieciešamību pēc reformām. Lai arī šajā modelī tiek apzināts, ka realitātē tikai maza draudzes locekļu daļa piedalās aktīvajā draudzes darbā, nekādas konsekvences tas neizraisa. Ir maz ticams, ka teoloģiskāk labāk sagatavoti sprediķi un labākas aktivitātes spētu piesaistīt draudzei būtiski vairāk cilvēku nekā līdz šim. Šie faktori nav mazsvarīgi, taču nespēj izmainīt situāciju baznīcā pēc būtības. Nav arī skaidrs, kā šādu dārgu modeli spēt finansēt un no kurienes rastos lielais mācītāju skaits, ko šāds modelis paredzētu.

“Reģiona baznīcas” modelis ir Vācijā viens no biežāk īstenotajiem. Pamatideja ir tā, ka tas, ko līdz šim darīja katra draudze atsevišķi un pati par sevi, tagad tiek īstenots lielākā reģionā, sadarbojoties divām vai vairāk draudzēm. Draudzes profilējas – viena organizē jauniešu darbu lielākam reģionam, cita svētdienas skolu, vēl cita diakonijas darbu, kā arī veido kopīgus pasākumus – iesvētes mācību, Bībeles studijas, seminārus, arī dievkalpojumus. Tas nozīmē, ka atsevišķi darbinieki – mūziķi, mācītāji, svētdienas skolas skolotāji – ir atbildīgi ne tikai par savu, bet arī par citām draudzēm. Tas var novest arī pie draudžu apvienošanās, bet ne obligāti. Līdztekus vietējās draudzes struktūras tiek saglabātas pilnībā vai daļēji, tās var arī tikt papildinātas un modificētas, domājot par draudzi, kas atrodas pāri vietējās draudzes robežām, relativizējot līdzšinējo teritoriālo principu. Šis ir pragmatisks modelis, kas izriet no pastāvošās formas un mēģina to uzmanīgi modificēt.

“Sabiedrības kopienas” draudzes modelis nevis attīsta kādus piedāvājumus, kuriem atsaucas noteiktu cilvēku loks, bet raugās uz tēmām, kuras ir saistošas visiem konkrētā apdzīvotā vietā vai pilsētas apkaimē dzīvojošiem cilvēkiem. Tā apzina tēmas, kuras

interesē cilvēkus, un rūpīgi izvērš savu darbību saskaņā ar konkrēto kontekstu, ko cilvēkiem vajag un ko viņi no baznīcas vēlas. Šajā modelī draudze spēcīgi sadarbojas ar nevalstiskām organizācijām un vietējās varas iestādēm un strādā pie tā, lai uzlabotu cilvēku dzīves apstākļus. Draudzes darbība ir vērsta ne tikai uz draudzes locekļiem, bet uz visiem. Modeļa stiprā puse ir, ka tā atsaucas šodienas cilvēku interesēm un vajadzībām, jo tās centrā nav rūpes par savu nākotni, bet par apkārtējo cilvēku likteņiem, kuri dzīvo vienā sociālajā telpā. Šajā modelī attīstās uz dāvanām orientēta kalpošana un brīvprātīgais darbs.

“Draudzes vietas” modelī, kas ir U. Polas-Patalongas izstrādātais draudzes nākotnes modelis,¹⁰ vietējās draudzes modeļa un neteritoriālo draudžu formu stiprās puses tiek savienotas vienuviet un meklēts trešais ceļš, kas abus modeļus apvieno. Modeļa izejas punkts ir vietas, kurās notiek draudžu un baznīcas darbs, – dievnami, draudžu nami, slimnīcu klusuma telpas, kādas citas draudžu vai baznīcu iestādes, retrītu centri, semināru centri un tamlīdzīgi. Pretstats vietējās draudzes un neteritoriālo veidojumu starpā tiek pārvarēts. Visas “draudžu vietas” ir vienlīdz nozīmīgas, vienlīdzīgas evaņģēlija komunikācijā, kaut arī dara darbu katra savā atšķirīgā veidā. Katra “draudzes vieta” darbojas divās jomās – katrai ir savs profils un arī katra darbojas ar tām tēmām, kas atbilst konkrētās vietās esošo cilvēku interesēm. Piemēram, profils var būt izglītība, diakonijas darbs, specifiska garīgās aprūpes joma, darbs ar jauniešiem, mūzika, starpreliģiskais dialogs, ekumenisms un tamlīdzīgi. Katrā vietā var darboties un vislabāk arī ir darboties dažādās jomās, lai nav šauras specializācijas. Katrā jomā var darboties gan algoti, gan brīvprātīgi darbinieki atbilstoši jomas kompetencei. It īpaši mācītājam tas nozīmē specializēšanos un fokusēšanos (atšķirībā no kalpošanas vietējā draudzē): līdzās dievkalpojumiem un kazuālijām mācītājs specializējas divās vai trijās jomās, kas šai draudzes vietai ir raksturīgas. Katras draudzes vietas konkrētās specializācijas veidojas ilgākā laika posmā. Svarīgi ir, lai katra draudzes vieta veidotos, balstoties uz savām stiprajām pusēm. Draudzes vieta ar specializāciju mūzikā ir vieta, kurā ir labas ērģeles un citi mūzikas instrumenti un aktīva mūzikas un kora dzīve. Pārnēsot šo modeli, piemēram, uz Rīgas Lutera draudzi, kurā darbojas šī raksta autors, viena no tās specializācijām būtu darbs ar sērojošiem vecākiem un ar tuvinieku zaudējušiem cilvēkiem kopumā, kā arī atvadu organizēšana un vadīšana, jo tās teritorijā ir piemiņas vieta Zvaigžņu bērniem un arī mājīgs un šim nolūkam atbilstošs dievnams. Ir svarīgi, lai neizveidojas lieka un nevajadzīga konkurence vai arī lai vairākās “draudžu vietās” netiek darīts viens un tas pats darbs un novārtā nepaliek jomas, kurās neviens nejūtas stiprs. Šīs draudzes formas vājā puse ir tā, ka to var izveidot nevis viena vietējā draudze, bet gan vairākas vietējās draudzes, kooperējoties lielākā apkaimē.

10 Plašāk: Uta Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004).

Savukārt “Baznīcas jaunās izpausmes” (*Fresh Expressions; Fresh X*) modelis ir iespējams, jo anglikāņu baznīcas Anglijā, kurā jau ilgāku laiku vairs nepastāv visu teritoriju pārklājošas draudžu struktūras, bet ir izveidojusies tradīcija ar patstāvīgām un fleksiblām draudzēm. Modeļa iniciatīva balstās novērojumā, ka teritoriju pārklājošas draudzes, kas cenšas nodrošināt pastorālā darba pārklājumu, saskaras ar arvien lielākām un lielākām grūtībām. Pie tam jāņem vērā arī postsociālistisko valstu pieredze, ka ir ļoti daudz cilvēku, kuriem nav nekādas saites ar kristietību un baznīcu. Līdz ar to baznīcu struktūras vairs nevar nodarboties tikai ar kristīgās ticības tradīciju un formu tālāknodošanu, bet gan tām ir jāspēj pārliecinoši ielūgt cilvēkus uz pirmo sastapšanos ar evaņģēliju. Šis modelis ir uz misiju orientēts jeb misionāls.¹¹ *Fresh X* ir daudzveidīgu draudžu formu veidošanās, kas ir fleksiblas attiecībā uz cilvēkiem un viņu dzīves tēmām un kontekstiem. Tām nav iepriekš noteiktu struktūru un formu, tās attīstās atšķirīgos veidos. Tās ir draudzes kafējnīcās un skolās, pludmalēs un klosteros, mikrorajonu mājās un kultūras namos, viesistabās, un tajā pašā laikā *Fresh X* var būt arī alternatīva draudze kādos dievnamos un draudžu namos. Tās ir draudzes laikmetam, kurā baznīca ir izaugusi no institucionālās formas. Draudzes tiek veidotas nevis cilvēkiem, kas tur vai tur dzīvo, bet šie cilvēki, kuriem ir Kristus pieredze, no šīs pieredzes veido draudzi. Šajās draudzēs īpaši svarīgas ir savstarpējās attiecības un sociālā kopība un tā tiek saredzēta arī kā nozīmīga kristīgās dzīves teoloģiska komponente. *Fresh X* nevēlas aizvietot vietējo draudzi, kura noteiktam cilvēku lokam paliks nozīmīga, bet gan pastāvēt līdzās kā alternatīva. Modeļa stiprā puse ir, ka tā ir orientēta uz to, kas ir nepieciešams cilvēkiem viņu dzīvē. Vājā puse ir, ka kristīgā dzīve un piederība ir izdzīvota iesaistoties, līdz ar to ir ierobežota.

“Izmēģinājumu telpas” (Erprobungsräume) Vidusvācijas Evaņģēliskajā baznīcā Vidusvācijas Evaņģēliskā baznīca kopš 2015. gada īsteno projektu ar nosaukumu “Izmēģinājumu telpas”. Šis projekts jeb process ir inovatīvs un oriģināls tāpēc, ka tā uzsākšana iezīmēja situāciju, kura līdz šim vēl nav bijusi nevienā no Vācijas baznīcām un kuru raksturo apzināšanās, ka visi līdzšinējie un nepieciešamie veiktie pārmaiņu procesi – baznīcas struktūru un aktivitāšu apzināta sašaurināšana, samazināšana, apvienošana, likvidēšana – pastāvošajā

¹¹ Misionālā baznīcas kustība iesākās 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta sākumā. Tās nolūks ir pārskatīt un definēt no jauna baznīcas būtību un izveidot jaunu paradigmu, kurā baznīca sevi izprot kā misionālu pēc būtības. Tā vietā, lai piedāvātu uzrunājošas programmas, ar kurām iepazīstināt cilvēkus, ielūdzot pie sevis, baznīcai ir jākomunicē evaņģēlijs ārpus sevis sabiedrībā, iesaistoties nevis tikai misionāriskās aktivitātēs, bet arī sociālā taisnīguma iniciatīvās, iemiesojot evaņģēliju kultūras kontekstā.

struktūrā ir sastapušies ar savām robežām. “Izmēģinājumu telpas” bija un ir no augšas nākošs aicinājums ar prasību veidot iniciatīvas no apakšas. Šo “telpu” kā baznīcā pastāvoša procesa noteikumus¹² baznīcas vadības kolēģija apstiprināja vien 2020. gada 22. septembrī, definējot, ka procesa mērķis ir izmēģināt jaunas draudžu un baznīcas sociālās formas sekulārā kontekstā, un uzsvēra šo paraugu nozīmīgumu baznīcas attīstībai nākotnē.

“Izmēģinājumu telpas” atbilst mūsdienu cilvēku vēlmei un nepieciešamībai pašiem izvēlēties savu piederību pie baznīcas vai reliģiskas kopienas, bet evaņģēliskajās baznīcās Vācijā dominējošā baznīcas sociālā forma – vietējā draudze – nespēj šai vēlmei pietiekami atsaukties.¹³ Vietējās draudzes orientēšanās uz noteiktā teritorijā dzīvojošiem cilvēkiem atbilst principam, ka baznīca pati nosaka veidus un nosacījumus cilvēku piederībai pie draudzēm un iesaistei to darbībā. Taču tas vairs nesaskan ar mūsdienu cilvēku vairumam piemītošu pašsaprotamību, ka katrs pats var izvēlēties, vai viņš pieder pie draudzes un baznīcas un kā viņš iesaistās to dzīvē.

Izmēģinājumi un eksperimenti raisa ziņkāri un interesi par ātriem rezultātiem un straujiem panākumiem, ko papildina vēlme atrast un ieraudzīt rīkus, kas varētu pēc iespējas ātrāk baznīcai palīdzēt izkļūt no pašreizējās krīzes. Tomēr, kā 2021. gadā norādīja Tomass Šlēgels (*Thomas Schlegel*), pieci gadi ir pārāk īss laiks, lai izdarītu skaidrus secinājumus un iegūtu praksē nostiprinātas atziņas, kuras varētu implantēt pastāvošajā baznīcas sistēmā. Šobrīd ir redzami tikai pirmie priekšstati, kas ir radušies, tendences, uz kurām norādīt, iespāidi, kas ir savākti kopā un joprojām var tikt visai nesistemātiski prezentēti. Pie tam “Izmēģinājumu telpu” dalībniekiem tā būtu nesamērīga pārslodze, ja viņu sasniegumi vai neveiksmes tiktu mērītas ar iespējamu “baznīcas reformas” mērauklu.¹⁴

12 *Ordnung “Erprobungsräume”*, Amtsblatt Nr. 11–12. November 2020, 205, <https://kirchenrecht-ekm.de/kabl/47030.pdf#page=17> (skatīts 24.08.2022.).

13 Situācija Latvijā ir atšķirīga: pilsētvidē pēdējo gadu desmitu laikā notikusi pāreja no “vietējās draudzes” un “personāldraudzes” koncepta un starp Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas draudzēm ir vērojama iekšējā konkurence, ko sekmējusi gan mācītāju personību (teoloģiskā, eklesioloģiskā, ideoloģiskā u. c.) daudzveidība un nevienādība, gan draudžu atšķirīgo profilu (liberālākas, konservatīvākas, evaņģēliskākas, augstbāznīciskākas, harismātiskākas u. c.) izveidošanās, tiem pēdējo gadu laikā nonākot vēl arī jaunā mijiedarbībā ar otras luteriskās baznīcas Latvijā – Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas pasaulē – Latvijas apgabala draudzēm, tādējādi sniedzot luteriskā baznīcā ieinteresētiem meklētājiem vēl plašākas izvēles iespējas.

14 Thomas Schlegel, “Bewegungsfoermig und zukunftsraechtlich”, in *Erprobungsraeume. Andere Geimendeformen in der Landeskirche*, hrsg. Thomas Schlegel, Juliane Kleemann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021), 142.

Jauno draudžu un baznīcas formu¹⁵ izmēģināšanas process rada iespaidu un pieņēmumu, ka šīs formas ir tādi kā baznīcu jaunuzņēmumi (“stārtapi”, *start-up* angļu val. – nesen nodibināts), kuru radītās idejas un izmēģinājumu rezultāti pastāvošām baznīcu sistēmām varētu kalpot kā materiāls jauna baznīcas un draudzes prototipa izveidošanai, ko pēc tam laist sērijveida “ražošanā”. Tomēr tas ir tikai iespajds. Baznīcas neviendabība ir tik kompleksa, ka nevar pastāvēt, un neeksistē kādi jau izstrādāti gatavi modeļi, kāda “mana ideja”, kuru tūdaļ varētu laist apgrozībā un kura izraisītu pagriezīenu pašreizējā situācijā. “Izmēģinājumu telpas” darbojas pēc “produktu vadības”¹⁶ principa, izmēģinot rezonanses rašanos vai novērojot tās trūkumu.

“Izmēģinājumu telpas” ir specifiskas, izmērāmas, rezultatīvas, relevantas un termiņētas. Šīs idejas par to, kāda varētu būt draudze, papildina pastāvošās baznīcas un draudžu formas ar atrašanos īpašās vietās, ar īpašiem cilvēkiem vai telpām. “Izmēģinājumu telpās” notiek baznīcas sastapšanās ar “citiem”. Tās daudz vairāk darbojas apkaimēs, nekā draudzēm tas vispār ir iespējams. Šī ıemesla dēļ “Izmēģinājumu telpās” draudze bieži izskatās citādāka un Dieva mīlestības vēsti aiznes pavisam citiem cilvēkiem nekā parastās draudzes. “Izmēģinājumu telpas” ir veids, kā izmēģināt jaunas draudžu formas, kļūdīties un mācīties. Tā kā jaunas draudžu formas ir svarīgas baznīcas nākotnei, Vidusvācijas baznīca “Izmēģinājumu telpas” atbalsta finansīāli, konsultē to dibinātājus, pārrauga konkrētos projektus. “Izmēģinājumu telpas” darbojas saskaņā ar 7 kritērijiem.¹⁷

- “Izmēģinājumu telpās” draudzes rodas un formējas no jauna. Tas nozīmē, ka tāda draudzes forma, kāda tā veidojas “Izmēģinājumu telpā”, vēl nekad nav bijusi, tā ir jauna un oriģināla.
- Jaunā draudzes forma pārspēj kopbaznīcas (tautas baznīcas) konceptu vismaz vienā no šādiem pastāvošo draudžu principiem – parohijas sistēma (vietējās draudzes teritorija), algotie darbinieki, baznīcas ēka. Jaunajai formai ir, kā minimums, vismaz vienā veidā patiešām jābūt citādākai. Tā var būt bez mācītāja, draudžu ēkām, strikti noteiktām algotām pozīcijām.
- “Izmēģinājumu telpās” baznīca sasniedz līdz šim evaņģēlija nesasnēptos cilvēkus un aicina tiem sekot Kristum. Tiek sagaidīts, ka “Izmēģinājumu telpas” pārspēs

15 Fresh X kustība Lielbritānijā, Austrālijā, Kanādā, ASV, Nīderlandē, Austrijā, Zviedrijā, Šveicē, Dienvidāfrikā; *Pioniersplekken* un *Tiny House Churches* Nīderlandē; “Izmēģinājumu telpas” Vācijā; līdzās tām var norādīt arī uz dažām iniciatīvām Latvijā: meditācijas un retrītu centri “Elijas nams” un “Lūžņas stacija”, Integrālās izglītības institūts, Rīgas Lutera draudzes “Centrs cilvēka ızaugsmei”, digitālā kopiena ar klātienes elementiem “Elizeja” u. c.

16 *What is product management? A definitive guide*, <https://www.hotjar.com/product-management-101/what-is-product-management/> (skatīts 24.08.2022.).

17 Thomas Schlegel, “Kircheninnovationen”, in *Erprobungsraeume. Andere Geimendeformen in der Landeskirche*, hrsg. Thomas Schlegel, Juliane Kleemann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021), 32–36.

un paplašinās baznīcas komunikācijas un sociālās darbības rādīšus, jo baznīcas uzdevums ir dot liecību par evaņģēliju visai pasaulei – neatkarīgi no tā, vai kāds ir vai nav kristietis. Baznīca ir misionāriska nevis tad, kad dievkalpojums plkst. 10.00 ir cilvēku pilns, bet kad tā ļaujas pastāvošajiem kontekstiem, kuros iegūst jaunus veidus un formas, ļaujot šiem kontekstiem būt draudžu formējošiem spēkiem.

- “Izmēģinājumu telpas” piemērojas kontekstiem un tiem kalpo. Šajā kritērijā misija mijiedarbojas ar diakoniju, kas ir būtiski sekulārā kultūras kontekstā. Draudzes izveidošana nav tikai liturģisks notikums un cilvēku ievēšana jaunā dievkalpojuma formā. “Izmēģinājumu telpa” darbojas vairāk produktu vadības nekā projekta vadības paradigmā. Vispirms cilvēki tiek uzklausti un saprasti, apzinātas to vajadzības, tikai pēc tam kļūst skaidrs, kā tieši var notikt kalpošana.
- Brīvprātīgajiem darbiniekiem “Izmēģinājumu telpās” tiek uzticētas atbildīgas pozīcijas. Tas saskan ar protestantisko principu, ka atsevišķajam kristietim nav nepieciešams priesteris kā starpnieks pie Dieva un ka katrs cilvēks pats ir atbildīgs par savu ticību un ir spējīgs to kritiski izvērtēt. Šo teorētisko nostādni ilgstoši ir bremzējusi baznīcas forma, kas orientēta uz mācītāja amatu. Līdz ar to “Izmēģinājumu telpa” paver daudz plašākas iespējas katra cilvēka garīgai pašnoteikšanai un pašatbildībai. Dažādās gara dāvanas izpaužas kopīgā darbā, tāpēc šīs jaunās iniciatīvas nav iedomājamas bez kopīga komandas darba, kas ieskicē neatņemamu baznīcas nākotnes pārvaldes un darbības modeli. Baznīca sastāv no visiem kristiešiem, tā nav tikai algoto darbinieku “business”. “Izmēģinājumu telpās” no jauna tiek atzītas katra cilvēka gara dāvanas un atjaunots vispārējās priesterības koncepts.
- “Izmēģinājumu telpās” tiek attīstīti alternatīvi finansējuma avoti. Draudzēs tikai vēl pieaug relevance pašam sevi finansēt, bet “Izmēģinājumu telpās” pašfinansējoši modeļi kļūst par normu. Kopbaznīca sniedz tikai 50% finansējuma “Izmēģinājumu telpu” darbībai, pārējos izdevumus tām ir jāsedz pašām, ideālā gadījumā ārpus draudžu un baznīcu finansējuma modeļiem. Tādā veidā tiek ieskicēts nākotnes baznīcas uzdevums atrisīties no baznīcas nodokļa (*Kirchensteuer*) un valsts sniegtā finansējuma, kļūstot finansiāli neatkarīgai.
- “Izmēģinājumu telpās” centrālo lomu ieņem garīguma formas, kas saistītas ar pieredzi. Garīgums, lūgšana, ticības svinēšana atrodas “Izmēģinājumu telpu” centrā. “Izmēģinājumu telpu” iniciatīvas sakņojas dievkalpojumu dzīvē (liturģijā), un evaņģēlija sasniegtie cilvēki tajā integrējas, mainot liturģijas valodu, izpaušmes un veidus. Tādējādi notiek liturģijas inkulturācijas process – ilgstošs, bet daudzsološs process.

Tā kā “Izmēģinājumu telpās” tiek izmēģinātas jaunas baznīcu un draudžu sociālās formas, tajās norisinās darbība un darbošanās, kurām raksturīga kļūdišanās kultūra, uzdrīkstēšanās, rezultatīvo rādītāju neparedzamība, mācīšanās darot, atklājēja gars, neapbrēķināmi un neieplānojami rezultāti. Izmēģināšana sagaida uzticēšanos, neveiksmju, strupceļa situāciju, kļūdu apzināšanos un pieņemšanu.

Iekšējās attīstības mērķi

2015. gadā ANO Ģenerālajā asamblejā pieņēma rezolūciju “Mūsu pasaules pārveidošana: ilgtspējīgas attīstības programma 2030. gadam jeb Dienaskārtība 2030”, nosakot

mērķus, kas sasniedzami, lai pasaules attīstība būtu ilgtspējīga.¹⁸

Šo mērķu sasniegšana veicinātu nabadzības un bada izskaušanu; nodrošinātu veselīgu dzīvi un visiem sekmētu labklājību; nodrošinātu iekļaujošu un kvalitatīvu izglītību; panāktu dzimumu līdztiesību; nodrošinātu visiem piekļuvi uzticamai, ilgtspējīgai un mūsdienīgai enerģijai; veicinātu iekļaujošu un ilgtspējīgu ekonomikas izaugsmi; garantētu cilvēka cienīgu darbu visiem; samazinātu nevienlīdzību starp valstīm un valstu iekšienē; nodrošinātu ilgtspējīgus patēriņa paradumus un ražošanas modeļus; iniciētu steidzamus pasākumus, lai cīnītos pret klimata pārmaiņām; veicinātu sauszemes ekosistēmu ilgtspējīgu izmantošanu; veicinātu miermīlīgu un iekļaujošu sabiedrību ilgtspējīgai attīstībai; nodrošinātu taisnīgas tiesas pieejamību visiem; stiprinātu globālās partnerības īstenošanas līdzekļus un atjaunotu globālo partnerību ilgtspējīgai attīstībai.

Tomēr – kā pie tā nonākt? Kā risināt šos sarežģītos jautājumus? 2020. gadā kopā vienotā iniciatīvā “Iekšējās attīstības mērķi”¹⁹ sapulcējās nevalstisko organizāciju, psihologu un sociālo aktīvistu grupas, kuras uzskatīja, ka centienos risināt sarežģītus sabiedrības jautājumus un izveidot ilgtspējīgu globālu sabiedrību ir viens klupšanas akmens – cilvēka iekšējā attīstība un nepieciešamība pēc iekšējām pārmaiņām pašā cilvēkā. Viņi jautāja, vai pašreizējā civilizācijas krīze un mūsu nabadzīgie garīgie resursi neliek arī dramatiskā veidā pārdomāt, ka varbūt tikai jauna, iekšēja, dvēseliska izglītības revolūcija spētu radīt jaunu cilvēces kopā pastāvēšanas pamatu. Savu iedvesmu šī iniciatīva smēla no vienas kolektīvās mācīšanās pieredzes, ko 19. gadsimtā iniciēja daži skandināvu intelektuāļi, kuriem izdevās pārliecināt sava laika politiķus uzsākt izglītības revolūciju, izveidojot tautskolu, sava veida retrītu centru – izglītības iestāžu tīklu, kurā vienkāršajai sabiedrības daļai un arī visiem citiem kļuva iespējams attīstīt sava veida iekšējo orientieri, tādējādi liekot pamatu jaunai demokrātiskai apziņai un sekmējot Skandināvijas valstu izraušanos no nebeidzamas nabadzības un kļūšanu par vienu no pasaules turīgākajiem un progresīvākajiem reģioniem. 2021. gada nogalē tika pabeigta projekta pirmā daļa, formulējot 23 dažādas īpašības un prasmes. Šobrīd pētnieki strādā pie jautājuma, kā atbalstīt šo spēju, prasmju un īpašību attīstību un īstenošanu.

Par kādām prasmēm un kompetencēm ir runa?

Attiecībās ar sevi – spēt dziļi izjust atbildības sajūtu un apņemties ievērot vērtības un mērķus, kas saistīti ar kopuma labklājību; būt apņēmīgiem un spēt rīkoties sirsnīgi,

18 ANO *ilgtspējīgās attīstības mērķi*, <https://pkc.gov.lv/lv/attistibas-planosana-latvija/ano-ilgtspejigas-attistibas-merki> (skatīts 15.02.2022.).

19 *Inner Development Goals: Background, method and the IDG framework*, <https://www.innerdevelopmentgoals.org> (skatīts 16.02.2022.).

godīgi un godprātīgi, būt zinātkāriem un gataviem būt neaizsargātiem, pieņemt pārmaiņas un augt; būt spējīgiem atrasties reflektējošā kontaktā ar savām domām, jūtām un vēlmēm, prast būt ar reālistisku pašapziņu un sevis regulācijas spēju; prast būt šeit un tagad, bez spriedumiem un atvērtas klātbūtnes stāvoklī.

Domāšanā un izziņā – spēt kritiski izvērtēt viedokļu, pierādījumu un plānu pamatotību; izprast sarežģītus un sistēmiskus apstākļus un cēloņsakarības un prast ar tiem apieties; spēt meklēt, saprast, aktīvi izmantot atšķirīgu perspektīvu atziņas; prast saskatīt modeļus, strukturēt nezināmo un spēt apzināti veidot stāstus; prast orientēties ilgtermiņā, formulēt un uzturēt apņemšanos īstenot vīzijas, kas saistītas ar plašāku kontekstu.

Attiecībās ar citiem – rūpēs par citiem un pasauli būt ar pamatīgu atzinības, pateicības un prieka izjūtu; spēt attīstīt spēcīgu sajūtu, ka esi saistīts ar kādu lielāku kopumu, piemēram, kopienu, cilvēci vai globālo ekosistēmu, un būt daļai no tās; spēt rīkoties saskaņā ar situācijas vajadzībām, neraizējoties par savu nozīmīgumu, un izturēties ar labestību, empātiju un līdzjūtību pret citiem, sevi un dabu, un risināt ar to saistītās ciešanas.

Sadarbībā ar citiem – spēt citus patiesi uz klausīt, veicināt patiesu dialogu, prasmīgi aizstāvēt savu viedokli, konstruktīvi risināt konfliktus un pielāgot savu komunikāciju dažādām grupām; prast attīstīt sadarbības attiecības ar dažādām ieinteresētajām pusēm koprades un psiholoģiskas drošības gaisotnē; būt gatavam un kompetentam pieņemt daudzveidību un iesaistīt cilvēkus ar dažādiem uzskatiem un dažādu izcelsmi kolektīvā; spēt izrādīt uzticēšanos un veidot un uzturēt uzticības pilnas attiecības, kā arī prast citus iedvesmot un mobilizēt, iesaistīties kopīgu mērķu sasniegšanā.

Un, visbeidzot, attiecībā uz rīcību spēt aizstāvēt vērtības, pieņemt lēmumus, izlēmīgi rīkoties un, ja nepieciešams, apstrīdēt un sagraut pašreizējās struktūras un uzskatus; prast ģenerēt un attīstīt oriģinālas idejas, ieviest jauninājumus un būt gataviem izjaukt ierastos modeļus; spēt uzturēt un sniegt cerību, pozitīvu attieksmi un pārliecību par nozīmīgu pārmaiņu iespējamību; turpināt iesaistīties un saglabāt apņēmību un pacietību arī tad, ja centieni nesīs augļus tikai pēc ilgāka laika.

Varbūt tieši šajā iekšējā izglītības revolūcijā, cilvēka iekšējās attīstības un iekšējās pārveides procesā, bez kura nav iespējama nākotne, kur katrs cilvēks ir vērtība un katram cilvēkam ir sava cienpilna vieta, un kur katrā cilvēkā otrs redz Dieva tēlu un līdzību, arī baznīcas un draudzes var ieraudzīt savu īpašo misiju, lomu, aicinājumu un potenciālu? Pie tam viens ļoti būtisks visu šo prasmju un īpašību kopsaucējs ir pašreizējās apziņas uztveres maiņa un šķirtības pārvarēšana starp individuālo un kolektīvo aspektu. Un, ja tā, tad šīs šķirtības pārvarēšanai draudzes potenciāls ir grūti pārvērtējams, jo draudze ir telpa, kurā indivīds, neko nezaudējot no savas oriģinalitātes un neatkārtojamības, integrējas kā daļa lielā veselumā – ne velti Jēzus par nākotnes cilvēci runā mielasta metaforās.

Šī raksta autors uzskata, ka draudzei un baznīcai, un citām reliģiskām kopienām, iesaistoties šajā cilvēka iekšējo mērķu sasniegšanas programmā un kļūstot par daļu no

tās, saskaņojot ar tiem savas darbības, izveidojot šo mērķu sasniegšanai nepieciešamās struktūras, rastos kāda sinerģija, kurā baznīcas un draudzes, arī visas citas reliģiskas kopienas, kļūtu par ilgtspējīgas attīstības vienu no dzinējspēkiem, sava veida “taut-skolām” jaunas apziņas dzimšanai un iegūtu jaunu relevanci visas sabiedrības mērogā. Draudzes tad kļūtu par telpām, kurās cilvēki mācītos pāraugt savu hiperindividuālo pašzvertību un nonākt pie dziļas izjūtas, ka “es esmu vajadzīgs tev, tu esi vajadzīgs man, tikai kopā mēs varam izdzīvot šos laikus”. Esot dāsniem un daloties. Vai to arī nevēstī mūsu evaņģēliskās ticības pamats, ka žēlastībā tiekam izglābti, taču ne vairs tikai kā indivīdi, bet globālā, visu cilvēci aptverošā mērogā? Vai šeit nepavīd jauni veidi un saturi evaņģēlija komunikācijas uzdevumam visai pasaulei, kam neatsaucoties baznīca pārstāj būt baznīca?

Arī Roberts Kegans, Hārvarda Universitātes profesors pieaugušo izglītībā un profesionālajā attīstībā, uzskata,²⁰ ka tieši kovīd pandēmijas globālais raksturs ir paātrinājis nepieciešamību pēc tālākas cilvēka pašizpratnes un savstarpējās sadarbības pamata, bez kura nebūs iespējama cilvēces izdzīvošana. Tas, manuprāt, vēlreiz apliecina, kāds potenciāls šajā globālajā mācīšanās uzdevumā un metastabilas civilizācijas veidošanā ir draudzei un baznīcai, kuras līdzās citām iedomājamām un neiedomājamām telpām varētu kļūt par jaunām, emergētām sociālās aprūpes formām, jauniem mīlestības sociāliem organismiem, organizācijām, veselumiem. Draudzēm un baznīcām ir viss potenciāls kļūt par šādu organizāciju pionieriem, ja vien tās tiks galā ar savām “bērnu slimībām” un spēs vairāk nekā līdz šim veidoties par integrālām un iekļaujošām kopienām. Un varbūt beigās nākotnes cilvēks šīs organizācijas piedzīvos un sauks par draudzi un baznīcu.

Draudzes un baznīcas potenciāls sabiedrības ilgtspējai, manuprāt, slēpjas tās pievērstībā savstarpējai kopībai, attiecībām, kalpošanai cits citam. Draudze kā telpa, kurā modernie, hiperindividuālie indivīdi apgūst jaunās sadarbības un savstarpējas kopā dzīvošanas prasmes un tās internalizē. Draudze pēc savas būtības ir vieta, kurā cilvēkiem ir jāpieredz, ka viņi ir vienoti cits ar citu, – tāds arī bija apustuļa Pāvila ideāls. Kā individuālām, no citiem atšķirtām autonomām būtnēm tieši draudze var būt viena no tām telpām, kas piedāvā izkāpt no sevis vai vismaz paskatīties no malas uz savu dzīvi, kas bāzēta uz patēriņu un sasniegumiem. Jo civilizācija, kas orientēta tikai uz peļņu, nevar pastāvēt mūžīgi. Draudze ir vide, kurā var valdīt cits etoss – mūzikas, dziesmu, rotaļu, dejas, kreativitātes etoss. Apustulis Pāvils teica, ka draudze ir Kristus miesa. Mūsdienās to var izteikt citiem vārdiem: draudzes uzdevums ir būt mīlestības sociālam organismam, kas – līdzīgi kā agrīnajā kristietībā – darbojas kā alternatīva pastāvošajai sabiedriskajai iekārtai.

20 Robert Kegan, “Bewahren um zu wachsen. Zwei Seitens unseres Menschseins”, *evolve* 33 (2022): 43–47.

Čehu teologs Tomášs Halíks (*Tomáš Halík*) uzskata, ka “šodienas kristietības lielākais izaicinājums ir pagriešanās no reliģijas uz garīgumu”²¹. Baznīcas nākotne visaugstākajā mērā būs atkarīga no tā, vai, kad un kādā mērā tā apzināsies šī pagrieziena svarīgumu un spēs tā vajadzībai atsaukties. Strīdīgajā jautājumā, vai garīgums pieder reliģijai vai arī ir patstāvīga sekulārās kultūras iezīme vai pat reliģijas aizvietojums, vērts pieminēt izraēliešu pētnieka Boāza Husa (*Boaz Huss*) viedokli, ka garīgums ir atsevišķs fenomens, kas nepieder nedz reliģijai, nedz sekulārai kultūrai. B. Huss apšaubā dihotomiju reliģijas un garīguma starpā, uzskatot, ka atsevišķie reliģijas un sekularitātes koncepti un attiecības to starpā ir izveidojušies specifiskā Eiropas kristietības kontekstā un ir ierobežoti ne tikai ģeogrāfiskā, bet arī laika nozīmē.²² Tie raksturo jau pagājušu laikmetu un post-modernai realitātei vairs nav lietojami, un līdzīgi kā citas analogas kategorijas – “ticīgie” un “neticīgie”, “teisti” un “ateisti” – nespēj adekvāti aprakstīt mūsdienu garīgo situāciju. T. Halíks izmanto Karla Gustava Junga (*Karl Gustav Jung*) cilvēka dzīves iekšējās pasaules aprakstam lietoto dienas metaforu, attiecinot to uz kristietību un baznīcu.²³ Viņaprāt, baznīca šobrīd ir veiksmīgi šķērsojusi dienas priekšpusdienu, izveidojusi struktūru, doktrīnas, sistēmas un šobrīd atrodas “pusdienlaika krīzes” noslēgumā. Kristietības pēcpusdienas uzdevums, raksta T. Halíks, lielā mērā saistās ar garīguma attīstīšanu, jo no jauna izprasts kristīgais garīgums, kas balstās vienīgajā, visu kristietību vienojošā identitātē – mīlestībā, var tā ietekmēt mūsdienu cilvēces kultūru, ka tas tālu pārsniegs baznīcu un kristietības robežas.²⁴ Mīlestība ir kaislīgas ilgas pēc savienošanās, ko, pārnesot sabiedrības un cilvēces kontekstā, T. Halíks ierauga kā veidu, kā cilvēci pārveidot ekumenē (*oikumene*) – par mājām katram cilvēkam. Ar ekumenismu T. Halíks izprot trīs ekumenisma attīstības slāņus – pirmais ekumenisms cenšas savā starpā tuvināt kristīgās baznīcas, otrais ekumenisms veicina starpreliģiju dialogu, bet trešais veido kopību ticīgo un to cilvēku starpā, kuri nepieder ne pie vienas no reliģijām, tādā veidā radot ekumenisma dziļāko formu, kas transcendē pašu kristietību un iedzīvina cerību uz *Oecumenica civitas*. T. Halíks ir pārliecināts, ka kristietības nākotne lielā mērā ir atkarīga no tā, vai kristieši spēs izveidot vienlīdzīgas attiecības ar garīgajiem meklētājiem, proti, ar tiem, kuri sevi neierindo nevienā no reliģijām.²⁵

21 Tomáš Halík, *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*, übersetzt von Marketa Barth (Praha: NLN - Nakladatelství Lidové noviny, 2021; Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2022), 210.

22 Boaz Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations*, https://www.academia.edu/37804743_Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft (skatīts 17.08.2022.).

23 Tomáš Halík, *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*, 53–64.

24 Ibid., 178–180.

25 Ibid., 158–159.

Mēs nezinām, vai šajā globālajā mācīšanās un cilvēces attīstības uzdevumā baznīca attīstīs savu vietējo draudžu pārklājumu; vai notiks vietējo draudžu reģionalizācijas process un robežas starp tām kļūs vairāk izplūdušas; vai draudze veidosies kā daļa no visiem kopīgās sociālās telpas; vai no vietējām draudzēm veidosies baznīcas un draudžu vietas, milzumliela dažādība evaņģēlija komunikācijā visās iedomājamās un neiedomājamās vietās, institūcijās, draudžu namos, universitātēs, skolās, slimnīcās, kafejnīcās un lielveikalos vai arī līdzās vietējām draudzēm veidosies daudzveidīgas un fleksiblas draudzes formas, kas ņems vērā cilvēku dzīves tēmas un kontekstus mājās, pludmalēs, klosteros, kultūras namos kā jaunas sociālās kopības telpas; vai radīsies integrālas draudzes, kas spēs sevī iekļaut un integrēt visu pastāvošo, gan vēl tikai topošo, – kā tieši un kas no tā, kas šodien rodas, paliks nākotnē. Vai draudzes paliks šobrīd mums pazīstamajos veidos, vai multiplicēsies “elijas nami” un “integrālie izglītības institūti”, “Izmēģinājumu telpas” un “elizejas”, “centri cilvēka izaugsmei” un neformālas eku-meniskas atvērtās baznīcas vai Klusuma telpas un “lūžņus stacijas” – pārmaiņu procesā mēs atrodamies tikai pašā sākumā.

Varbūt svarīgāko par to jau 1988. gadā žurnālā “Avots” pateica luterāņu mācītājs, luterāņu baznīcas atmodas līderis Modris Plāte:

Tagad ļoti vēlētos, kaut varētu iekustināt mūsu tautas aizmigušo daļu. Mūsu tauta dzīvo bez Lielās idejas. [...] Saprast, kā dzīvot, kādēļ dzīvot. Kur un kā iegūt spēku pareizai, īstai dzīvošanai. Paradoksāli, bet tad jāmaina domāšanas virziens: ne sev, ne uz sevi, bet prom no sevis. Es pats nespēju izkļūt no strupceļa, no egoisma, no pragmatiska aprēķina. Bet pamanīt, ka ap šo Zemi pulsē kas ļoti neparasts, dzīva, tīra upura strāva. Lai tas veido. Cauri visai vēsturei tā top Cilvēks. [...] Un lai Baznīca spētu šajā procesā palīdzēt, būt ceļvedis, tilts. [...] Es neaicinu baznīcā tikai sēdēt. Vispirms mums būtu jāatrod kāds kopīgs pamats, kāpēc jūs esat šeit: jums būtu jāsaprot iekšēja vajadzība.²⁶

Lielā ideja. Ja vien to atradīsim, sajūtīsim, tapsim tās iedvesmoti.

26 Lailas Brunovskas intervija ar Kuldīgas sv. Annas ev. luterāņu draudzes mācītāju Modri Plāti “Katram rītam ir savs rēbuss”, *Avots* 7 (1988): 67–70.

SUMMARY

The Congregation Again and Differently – the Potential of Religion in a Context of Increasing Complexity

The Christian church in its current composition, structure, and expression is in crisis. However, the crisis of the congregation and the church that has escalated in recent decades can be understood as a spiritual challenge. This means not only making structural changes in the existing forms of congregation and church, adapting to the changing reality in the context of the current lack of resources, but also paying attention to the spiritual perspective of complex processes of change. How is it possible to think about the congregation and the church in a completely different way? What could be the new forms of plural, lively and open congregation and church that are important for the sustainable development of the whole society? The starting point is to rethink what we mean by the concepts of “congregation” and “church” and what could be the practical forms of religion in the near future – in an individualized, differentiated, and complex society. In 2020, the Internal Development Goals initiative emerged, suggesting that there is one blind spot in the efforts to solve complex societal issues and create a sustainable global society – the internal development of a person and the need for internal change in the person himself. The initiative proposes the idea of a new, inner, consciousness-raising revolution, capable of creating a new foundation for the coexistence of humanity. At the end of 2021, the first part of the initial project was completed, formulating 23 different qualities and skills – in relationships with oneself, thinking and cognition, relations with others and the world, cooperation with others, and in action. As the church and Christianity become involved into and a part of the program for achieving the inner goals of a person, aligning their actions with these goals, and creating the structures necessary to achieve these goals, the church would become one of the driving forces of sustainable development, a kind of “folk high school” for the birth of a new consciousness, gaining new relevance on a societal scale. In this global task of learning and building a metastable civilization, the congregation and the church have a decisive potential. The article discusses the latest insights contributed by several theologians (Uta Pohl-Patalong, Tomáš Halík, etc.) regarding models of the congregation and church relevant to the future of Christianity, and analyses the project *Erprobungsräumen* of the Evangelical Church of Central Germany, aspiring towards new forms of congregations.

Researcher, PhD candidate
Faculty of Theology, University of Latvia

ILZE STIKĀNE

CATHOLIC ENCOUNTERS IN JACK KEROUAC'S "LONESOME TRAVELER" AND LOWELL NOVELS

Throughout his life, Jack Kerouac was interested in different religious traditions and practices. In popular perception, Kerouac still appears as a Buddhist, while his Catholic heritage is often overlooked. To some extent, one could even find threads of evidence that Buddhism gave Kerouac answers to questions that Catholicism could not. However, even if Buddhism's appeal to Kerouac might be understood as a reaction and interpretation to the question of theodicy, Kerouac's novels and other writings also portray Catholicism and its praxis. In this paper, the author will primarily analyse Kerouac's Catholic encounters while visiting churches described in "Lonesome Traveler."¹ The encounters in these pieces of travel writings will be compared to similar situations in Lowell novels (*Visions of Gerard*, *Doctor Sax*, *Maggie Cassidy*, *The Town and the City*, and *Vanity of Duluo*).² Kerouac's descriptions while on the road will be compared to those

1 The research is carried out as part of the project "Strengthening of the capacity of doctoral studies at the University of Latvia within the framework of the new doctoral model," identification No. 8.2.2.0/20/1/006.

2 This term is used, for example, by Robert A. Hipkiss, describing all five Lowell novels as "not particularly remarkable"; Robert A. Hipkiss, *Jack Kerouac, Prophet of the New Romanticism: A Critical Study of the Published Works of Kerouac and a Comparison of Them to Those of J. D. Salinger*,

based in the author's hometown Lowell or its fictional counterpart Galloway. The paper will explore the Catholic encounters in these books and highlight the similarities and differences in the described church visits in the road descriptions and novels based in Kerouac's hometown Lowell.

Kerouac's book "Lonesome Traveler" is a compilation of travel stories that initially was called "Beat traveler." He changed the title of his book, mainly compiled magazine sketches he already had, and put in stories he had worked on with other authors.³ Initially, Kerouac hoped to write a new novel, "Beat Traveler," which would be a story "of a penniless author becoming successful overnight and the hilarious adventures thereof."⁴ Nevertheless, this was not the final result of this process. "Lonesome Traveler" is not about success, though, because it still gives the notion of pre-"On the Road" fame Kerouac, especially in pieces partly written in the years that these trips happen, for example, "Mexico Fellaheen", which was based on Kerouac's trip to Mexico in 1952. Kerouac explains that "Lonesome Traveler" is a collection of published and unpublished pieces that are bind together by a common theme: traveling. He describes that these stories are about "railroad work, sea work, mysticism, mountain work, lasciviousness, solipsism, self-indulgence, bullfights, drugs, churches, art museums, streets of cities, a mishmash of life as lived by an independent educated penniless rake going anywhere."⁵ Kerouac here already highlights two aspects of interest in this paper – mysticism and churches. In addition to that, Kerouac's Lowell novels portray the church with its masses and sacraments, confessions, and baptisms. Throughout the paper, the author will analyse the different attitudes of Kerouac's protagonists toward the visit to a Catholic church and encountering Catholic belief in these churches. What differences can be outlined, and what notions do both share?

James Purdy, John Knowles, and Ken Kesey (Lawrence: Regents Press of Kansas, 1976), 35. The novels are part of a body of his works that Kerouac called the "Duluoz Legend"; Jack Kerouac, *Selected Letters: 1957–1969*, ed. Ann Charters (New York: Penguin Books, 2000), 326–327. A complete list of novels is published in Barry Gifford and Lawrence Lee, *Jack's Book: An Oral Biography of Jack Kerouac* (New York: Penguin Books, 2012), 335–336.

3 For example, in "The New York" scenes, originally published as "The Roaming Beatniks," Kerouac wrote in collaboration with other Beat writers Allen Ginsberg, Peter Orlovsky, and Gregory Corso, and "The Vanishing American Hobo" in collaboration with Gregory Corso (both spring 1959); Ann Charters, *Jack Kerouac: Selected Letters 1957–1969*, 224.

4 Jack Kerouac's letter to Donald Allen, December 1959, Northport; *ibid.*, 274.

5 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler* (London: Penguin Books, 2000), 9–10.

The first encounter in Kerouac's book "Lonesome Traveler" with Catholicism, the Catholic church, and visiting a Catholic church is found in the piece called "Mexico Fellaheen":

The sun was very hot and we were sweating – we came to a large beautiful church in the old Spanish Mission style and Enrique said: 'We go in here now' – it amazed me to remember that we were all Catholics. – We went inside and Gerardo kneeled, then Enrique and I kneed the pews and did the sign of the cross and he whispered in my ear 'See? is cool in the chorch. Is good to get away from the sun a minuto'.⁶

This trip that Kerouac describes here is not his first trip to Mexico. Nevertheless, it is quite vivid that Mexico would be the place and the piece in which readers first encounter a church visit in this book. Mexico has played quite an essential role for Kerouac, of course, not only for the cheap drugs and literary kicks but also for the fact that he got to go and visit a country that is, in its essence, Catholic. Louis T. Albarran emphasizes that Kerouac, after entering Mexico, was "struck by the Catholic aesthetics of the land. The presence of ikons, crucifixes, and churches everywhere was so pervasive that he was compelled to write about it all."⁷ The text fragment in "Mexico Fellaheen" about Kerouac kneeling in the church, with an opium hangover, shows that Kerouac is immersed even further in Mexican Catholicism with every trip. This also vividly portrays Kerouac as a "communal Catholic,"⁸ one of whose characteristics is loyalty to the heritage of their tradition and its community. Kerouac here visits a church with no particular meaning. However, once he realizes that his acquaintances are also Catholics, Kerouac remembers that he is also a part of this community and, together with them, makes the sign of the cross that further affirms their affiliation and togetherness in the Catholic faith. Enrique's whisper at the end could also be seen in the light that it is not only cooler in the church temperature-wise, but it is hip to be in the church.

6 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler* (London: Penguin Books, 2000), 33–34.

7 On subsequent trips, he became further immersed in Mexico and Mexican Catholic practices; Louis T. Albarran, *The Face of God at the End of the Road: The Sacramentality of Jack Kerouac in Lowell, America, and Mexico* (doctoral thesis, University of Dayton, Dayton, Ohio, 2013), 121. This interest and the chance to observe Mexican Catholicism resulted in Kerouac's novel "Tristessa", whose main character is an addicted woman devoted to Catholicism and the cult of the dead.

8 A notion outlined by Andrew Greeley that defines Catholics who are loyal to their Catholic heritage, if asked identify themselves with Catholics, but take from dogmas and church ethics only things that they agree with; Andrew Greeley, *The American Catholic: A Social Portrait* (New York: Basic Books, 1974). See also John A. Coleman, "The Fall from Innocence: Contemporary American Catholicism," *Revue française d'études américaines* 12 (October 81): 198.

Mexico was the first country Kerouac went to, where the main religion was Catholicism. Catholicism has had its ups and downs in America⁹ – but it was never so vividly present there as it was in Mexico, because “American Catholicism was primarily a Church of immigrants and their descendants,”¹⁰ Kerouac’s family included. Kerouac did not actively practice Catholicism. His connection to this faith was mainly through his mother and her devotion to French-Canadian Catholicism. When Kerouac goes on a trip to Mexico, Catholicism is right there – everywhere he goes. This reality makes him, perhaps even consciously, finally face his questions about his childhood faith. It was right there in front of him, and he needed to tackle this question.

Nevertheless, Mexico’s Catholicism might have been what Kerouac needed to look at Catholicism from a newfound perspective, where he could again somewhat fall in love with this tradition. However, with the knowledge of a grown man, not of a child, when his parents were responsible for shaping his religious choices and beliefs. Although Kerouac did not attend the Mass in Mexico, he saw the tradition and the aesthetics of a Mexican church. He liked the simplicity and the realness. This church was closer to Kerouac’s idea of a wandering Catholic mystic and hobo, as Kerouac defines himself at the beginning of the book, who stops by many churches during his travels and, in more than one, has left a handful of his tears.

Kerouac’s visit to Mexico in 1952 at first seemed quite uplifting – he was doing good, the drugs helped him write a lot, and he wrote in his letters to Carolyn Cassady about his progress on the novel “Dr. Sax”.¹¹ There are some similarities visible in the text fragment of Kerouac visiting church in “Mexico Fellaheen” and the final pages of “Doctor Sax”. Under an opium-induced hangover, Kerouac in the church realizes that he is a Catholic, and he kneels. After his experiments with different substances, he returns to his childhood religion; it is still welcoming whatever might have happened. Another emphasis is the community – all three of them kneel together. Being part of a community gives one a sense of belonging. Kerouac had rarely experienced this in his everyday life since his childhood. Similarly, at the end of “Doctor Sax”, Jackie Duluo returns to his mundane

9 Slowly, Catholicism gained its ground in America, and during Eisenhower’s era it was considered as one of the three main traditions of the Christian America (Protestantism, Catholicism and Judaism). Catholicism’s popularity was even further affirmed when Kennedy became a president. Also the postwar years was the time of religious revival and the time of the rise of media as an outlet for religious traditions. For example, Father Coughlin had a famous radio show that gathered up to 2 million listeners.

10 John A. Coleman, *The Fall from Innocence: Contemporary American Catholicism*, 188. Lot of the immigrants came from Latin American countries, and many of those were Catholic. That is why a large part of the Catholic population spoke in Spanish.

11 Ann Charters, ed., *Jack Kerouac: Selected Letters 1940–1956* (New York: Penguin Books, 1995), 361–366.

life after the epic fight between good and evil forces and is greeted by the cross of Christ in the Lowell Grotto and the devotionism of Franco-American ladies. Jackie also puts roses in his hair – a symbol of the Virgin Mary. Both texts show Kerouac's or Jackie's, based on Kerouac as a young teen returning to Catholicism. The Catholic encounter reminds them of their core beliefs.

However, when Kerouac started to run out of money in Mexico while writing "Doctor Sax" and experienced to some extent the events of "Mexico Fellaheen," his journey's uplifting aspects were overshadowed by depressive notions. Ann Charters affirms that "Kerouac felt his life closing in on him in Mexico City. He finished Doctor Sax just as he began to run out of money. [...] By June Kerouac wrote Holmes self-pityingly that he was surrounded by "doom..."¹² Overwhelmed by feelings of failure, he goes to a church:

*The last day I'm in Mexico I'm in the little church near Redondas in Mexico City, 4 o'clock in the gray afternoon, I've walked all over town delivering packages at the Post Offices and I've munched on fudge candy for breakfast and now, with two beers under me, I'm resting in the church contemplating the void.*¹³

Quite often, people turn to religion and devotion when times get tough. This is probably the case also with Kerouac. Although, it could also be that Kerouac knows he is leaving, and the church was where he wanted to return, to soak it in before he leaves. However, more interesting is what happens to him in this church. The following text fragments are amongst the most elaborate Kerouac's writings, where he reflects a personal experience of God in a Catholic church. Kerouac writes: "Right above me is a great tormented statue of Christ on the Cross, when I first saw it I instantly sat under it, after brief standing hand-clasped look at it [...]"¹⁴ Kerouac says, "My Jesus," looks up, and there he is: "they've put on Him a handsome face like young Robert Mitchum and have closed His eyes in death tho one of them is slightly open."¹⁵ Kerouac carefully describes the statue and its features of it. Similarly, in Lowell novels, Kerouac's characters vividly imagine the crucified Christ: "INRI, the funny ribbon on the cross of the lover they killed – and, they put a nail through it."¹⁶ In the Lowell novels, the passion of Christ is portrayed more often than his incarnation or resurrection. The readers might sense Dulouoz's empathy towards Christ. He sees the sacrifice of Jesus as humble

12 Ann Charters, ed., *Jack Kerouac: Selected Letters 1940–1956* (New York: Penguin Books, 1995), 374–375.

13 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 36.

14 *Ibid.*, 36–37.

15 *Ibid.*

16 Jack Kerouac, *Visions of Gerard* (UK: Penguin Books, 2020), 27.

and sincere: “Seeing that He really meant it right down to the cross, we are impressed. Impressed so much that it comes to the point of being by way of a kind of redemption, a plucking from the sea, a saving hooray.”¹⁷ Gerard in “Visions of Gerard” emphatically views the story of crucifixion when he visits the church:

*Gerard doffs his cap, trails fingertip in the font, does the sign of the cross absently, walk half-tiptoe around to the side aisle and down under the crucified tablets that always wrenched at his heart when he saw them (‘Pauvre Jésus, Poor Jesus’) as tho Jesus had been his close friend and brother done wrong indeed.*¹⁸

The text fragment illustrates a personal God, a friend with whom believers empathize. Gerard is portrayed as having a unique understanding and empathy towards Jesus’ suffering: “He turns eyes up and around to the cross, where, with arms extended and hands nailed, Jesus sags to his foot-rest and bemoans the scene forever, and always strikes in Gerard’s naturally pitiful heart the thought ‘But *why* did they do that?’”¹⁹ Gerard feels saddened about the violent and unfair death of Jesus Christ, who died on the cross.

Kerouac, in “Mexico Fellaheen,” describes further that he knelt and prayed before Christ:

*His knees are all scratched so hard sore, they’re scathed wore out though, an inch deep the hole where His kneecap’s been wailed away by flailing falls on them with big Flail Cross a hundred miles long on His back, and as He leans there with the Cross on rocks they goad Him on to slide on His knees and He’s worn them out by the time He’s nailed to the cross – I was there.*²⁰

Kerouac continues contemplating the statue, gaining particular meaning from every feature. It guides him closer to re-living and re-enacting the death of Jesus Christ, the ultimate Christian story. It is interesting that Kerouac affirms that he was there while speaking about the crucifixion of Jesus. However, when he talks of the moment when Jesus is pierced in his ribs, he emphasizes that he was not there: “Shows a big rip in His ribs where the sword-tips of lancers were stuck up at Him. – I was not there, had I been there I would have yelled ‘Stop it’ and got crucified too.”²¹ There are a couple of things to be pointed out. First, Kerouac envisions himself as part of the crucifixion but not as

17 Jack Kerouac, *Vanity of Duluo: An Adventurous Education, 1935–1946* (London: Penguin Books, 2012), 253–254.

18 Jack Kerouac, *Visions of Gerard*, 25.

19 *Ibid.*, 27.

20 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 37.

21 *Ibid.*

part of the moment when a sword pierces Jesus. It would be possible to interpret this as affirmation from Kerouac that he was at the nailing at the cross because Jesus died for all our sins; henceforth, everyone was there in this sense. Another way this could be seen is that Kerouac has a mystical experience here. He has reached a different state of consciousness, in which he is united with a higher reality. It is characteristic that during a mystical experience, the ego is annihilated, and the mystic becomes one with the higher reality and, through this experience, gains new knowledge.²² If one looks at this text section through the prism of mysticism, it would be possible to argue that Kerouac was at the crucifixion in his consciousness but not physically. Hence, he was there to see Christ being crucified, he saw this through union with God, but he was not there physically to stop the process as in “had I been there I would have yelled ‘Stop it’ and got crucified too.” Kerouac’s affirmation that he would have yelled ‘Stop it’ portrays his indebtedness to Catholicism and the Christian faith. The text fragment could be one of the most vivid confessions of belief in one of the most central Christian teachings that can be seen from Kerouac. He describes behaviour that would have been characteristic of Jesus, to stand against injustice. In Lowell novels, imitating Christ is vital to his characters. Micky Martin in the “Town and the City” identifies with Jesus Child but then realizes that he, too, would be dragged to Mount Calvary:

*Then the boy looked up again at the altar manger and saw that he too must suffer and be crucified like the Child Jesus there, who was crucified for his sake, who pointed out his guiltiness that way, but who also pointed out what was going to happen to him, for he too, Michael Martin, was a child with a holy mother, therefore he too would be drawn to Calvary and the wind would begin to screech and everything would get dark.*²³

For those who tried to follow Jesus’ example, martyrs became models in their ultimate suffering and imitation of Christ.²⁴ Mickey tackles the notion that if he imitates Jesus, he must suffer as Jesus did on Mount Calvary, where he died. David Robertson argues that “Kerouac’s notion of redemption is also thoroughly Christian: in order

22 Many authors have written about mysticism, mystical experience, and different sensations that one goes through. One of the foundations in describing mystical experiences and their meaning is William James’s “The Varieties of Religious Experience.” In “The Essentials of Mysticism and Other Essays,” Evelyn Underhill offered a more narrow definition.” Also helpful is Paul Oliver’s “Mysticism: A Guide For the Perplexed.” Lastly, R. C. Zahner’s “Mysticism Sacred and Profane” has been influential in this field.

23 Jack Kerouac, *Town and the City* (UK: Penguin Books, 2018), 174.

24 Matthew D. Lundberg, *Christian Martyrdom and Christian Violence: On Suffering and Wielding the Sword* (New York: Oxford University Press, 2021), 20.

to turn humankind's suffering into joy, the chosen ones must suffer vicariously."²⁵ In "Maggie Cassidy," Jack Dulouz illustrates another example:

*Before the crucifix of Jesus in the house I stood attentively, sure of many things, I was going to see the tears of God and already I saw them in that countenance elongated white in plaster that gave life – gave life bitten, finished, droop-eyed, the hands nailed, the poor feet also nailed, folded, like winter cold feet of the poor Mexican worker you see in the street waiting for the guys to come with the barrels to empty the rags the crap and keeps one foot on the other to keep warm – Ah – The head bent, like the moon [...].*²⁶

For one to try to imitate Jesus in suffering, as Kerouac has illustrated, shows a devotional interpretation that is quite strict and rigorous. Understandably, it is not always easy to follow Jesus' example; Kerouac's Jack Dulouz even says: "But we cant be redeemed 'unless we believe', it says, or follow His example. And who can do that?"²⁷

While contemplating Jesus' death in a church in Mexico, Kerouac envisions some conversation that has taken place at the crucifixion. Moreover, "involved in this conversation are people responsible for Jesus' death, Jesus himself and Kerouac."²⁸ Kerouac hears Jesus say:

*I am the Son of Man, I am of Man, I am Man and this you would do to Me, Who am Man and God – I am God, and you would pierce my feet bound together with long nails with big stayfast point on the end slightly blunted by the hammerer's might – this you did to Me, and I preached Love?*²⁹

The text section is significant because Kerouac affirms the two natures of Christ, a notion that is not directly addressed in the Lowell novels. Kerouac answers, "He preached love, and you would have him bound to a tree and hammered into it with nails, you fools, you should be forgiven."³⁰ Although surely mistaken in their judgment, Kerouac continues to follow Jesus' righteous example by declaring that the fools who nailed Jesus to the cross should be forgiven. Albarran does not interpret this as a possible mystical experience but instead draws focus to Kerouac's devotionalism, which was "intense

25 David Robertson, "Real Matter, Spiritual Mountain: Gary Snyder and Jack Kerouac on Mt. Tamalpais," *Western American Literature* 27.3 (Fall 1992): 221–222.

26 Jack Kerouac, *Maggie Cassidy* (London: Penguin Books, 2009), 41.

27 Jack Kerouac, *Vanity of Dulouz*, 254.

28 Louis T. Albarran, *The Sacramentality of Jack Kerouac in Lowell, America, and Mexico*, 109.

29 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 37.

30 *Ibid.*

enough to inspire Kerouac to think that he actually heard dialogue that happened at the crucifixion.”³¹ It would be possible to assume that intense devotionism might lead to some sensory experience involving moving or talking religious images. However, such intense devotionism would also manifest in other ways, not only in hearing dialogues but also with, for example, regular participation in church rituals. What Kerouac says next might refer to some mystical experience. Kerouac prayed on his knees for a long time,

looking up sideways at my Christ, I suddenly wake up in a trance in the church with my knees aching and a sudden realization that I've been listening to a profound buzz in my ears that permeates throughout the church and throughout my ears and throughout the universe, the intrinsic silence of Purity (which is Divine).³²

The text shows more than one characteristic of a mystical experience. First, trance refers to a changed state of consciousness common to mystical experience. Kerouac's sudden realization can be seen as returning from the changed state of consciousness and gaining new knowledge through the mystical experience. The aching knees add a realistic description of returning to reality. The newly gained knowledge helps one to understand the world better. Kerouac describes a buzz that permeated the church, his ears, and the whole universe. This silence is pure and divine. Through Catholic teaching, this could be understood as the presence of the Holy Spirit, primarily in the church and the whole world. Looking at the whole section of Kerouac's encounter with Catholicism in "Mexico Fellaheen," it might be possible to say that Kerouac reached a different state of consciousness where he had a dialogue with Christ. However, returning to a mundane world after a mystical unification with a higher reality can also result in great disappointment. The incredible moment of unity is gone. Kerouac is left with aching knees and silence that is roaring.³³ He no longer hears God.

Kerouac did not have a direct conversation with Christ in "Mexico Fellaheen," but in Christ speaks to Jack Kerouac in "Maggie Cassidy":

My child, you find yourself in the world of mystery and pain not understandable – I know, angel – it is for your good, we shall save, because we find your souls as important as the soul of the others in the world – but you must suffer for that, in effect my child, you must die, you must die in pain, with cries, frights, despairs – the ambiguities! the terrors!³⁴

31 Louis T. Albarran, *The Sacramentality of Jack Kerouac in Lowell, America, and Mexico*, 109.

32 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 38.

33 Ibid.

34 Jack Kerouac, *Maggie Cassidy*, 43.

The text shows Kerouac's shift towards "personalistic" and "Christocentric" aspects of revelation that the Vatican II Council has also emphasized.³⁵ Post-war America and its religious traditions saw a turn towards more personal religious practice in opposition to an institutional one, a popular notion in the counterculture movement.³⁶ In Catholic tradition, the only way for believers to know something about this world will be if God has revealed it. However, human comprehension might not be sufficient to understand the divine mystery. The text section shows a very intimate and personal encounter with God that Jacky Duluoaz has in a church. God, in this text, approves of the mystery of the created world. Suffering is part of this world, and it is necessary for the believer to be saved. Noteworthy is the overall tone of Christ that speaks to Duluoaz from the Cross – he is, as a friend, consoling his companion of the suffering they encounter. The encounter with God is a personal experience. However, it would not be accepted, if the aspects God revealed in such an encounter were incompatible with Church's teachings. Not everyone can interpret the word of God freely outside the tradition. Kerouac emphasizes friendliness and does not show significant detours from the central Catholic tenets about revelation. The text fragment in "Maggie Cassidy" and "Mexico Fellaheen" shows Kerouac's turn toward the personal experience of faith and his approach to religion through the mystical aspects of traditions.

Another piece where Kerouac writes about his Catholic encounters while visiting churches is called "The Big trip to Europe." The first stop is the Cathedral of St. Sauveur in Aix-en-Provence, where he is overwhelmed by a feeling of beauty and cries when he hear the choir boys singing a "gorgeous old thing, while angels seemed to be hovering around – I couldnt help myself – I hid behind the pillar from the occasional inquiring eyes of French families on my huge rucksack (eighty pounds) and wiped my eyes [...]"³⁷ The church choir is usually heard during the Mass. The emotional reaction seems to entail Kerouac's nostalgia and reverence toward the sublime beauty of the singing. Little *Ti Jean*, a character that is based on Kerouac's childhood, during his brother's funeral Mass, drifts away from its meanings and sees a vision: "I see nothing but the swarm of angels in the church in the form of sudden myriad illuminated snowflakes

35 Vatican II Council document *Dei Verbum* described the revelation also "the action by which God freely makes known the hidden purpose (sacramentum) of the divine will and lovingly speaks to human beings as friends"; Avery Dulles, "Faith and Revelation," in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, eds. Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 81. Likewise, René Latourelle affirms that *Dei Verbum* opposite to *Dei Filius* is more personalistic, trinitarian and Christocentric; René Latourelle, *Theology of Revelation* (Staten Island, NY: Alba House, 1966), 486–487.

36 Raluca-Nicoleta Rogoveanu, "Allen Ginsberg and the Theology of Eclectic Mysticism", *Annals of Ovidius University Constanta – Philology* 22.2 (2011): 99.

37 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 137.

of ecstasy – I scoff to think that anybody should cry.”³⁸ The event of death is celebrated by this vision. Both texts hold similarities in the emotional reaction to the church and the vision that it is a place where angels are present. Kerouac continues his description of the visit to the Cathedral of St. Sauveur with a more touristic description by “[...] crying even at the sight of the 6th Century Baptistry – all old Romanesque stones with the hole in the ground still, where so many other infants had been baptized all with eyes of lucid liquid diamond understanding.”³⁹ He is overwhelmed by the atmosphere and aesthetics of this particular church and the events taking place in it. However, at the same time, he mentions a 6th-century baptistry, which makes Kerouac a visitor, a tourist, learning something new in a place he has never been before. During his trips, Kerouac yet again sees that church is a place where to find faith, encounter God and show one’s devotion: “But the next day I was suddenly unaccountably happy as I sat in the park in front of Trinité Church near Gare St-Lazare among children and then went inside and saw a mother praying with a devotion that startled her son.”⁴⁰ Here, Kerouac could have identified with the situation, imagining his and his mother’s devotion to faith. A similar situation is described in “Visions of Gerard,” where Gerard’s aunt goes to pray in the church as she passes it: “Aunt Marie take her leave and drops in the church for a quick prayer.”⁴¹ Through prayer, one encounters the living God, which establishes a foundation for what Christians come to believe about God, Christ, the Church, and how they relate to the created world in which humans live.⁴²

The last Catholic encounter in “Lonesome Traveler” is when Kerouac goes to a concert in a church in London on Good Friday afternoon where he hears “a heavenly performance of the St Matthew Passion by the St Paul’s choir, with full orchestra and a special service choir.” Kerouac is emotional to hear this and cries most of the time. Kerouac writes that he “saw a vision of an angel in my mother’s kitchen and longed to go home to sweet America again.”⁴³ This particular Bach composition was very important to Jack Kerouac; he refers to it more than once throughout the years. He listened to it on Christmas Eve 1959, and he remembers when he was waiting for Allen in his cottage and listening to Allen’s record of this in 1955. However, music especially heard in church, has another layer, according to Mickey Martin in “The Town and the City.” While perplexed about God’s presence in particular aspects and people in this world, Mickey is sure

38 Jack Kerouac, *Visions of Gerard*, 98–99.

39 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 137.

40 *Ibid.*, 138.

41 Jack Kerouac, *Visions of Gerard*, 40.

42 The Monks of Saint Meinrad Archabbey, *The Tradition of Catholic Prayer*, eds. Christian Raab and Harry Hagan (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), xii.

43 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 146.

that “all the beautiful singing and the organ in the church, yes, it was God’s music for God.”⁴⁴ This also helps to understand Kerouac’s emotional reaction better while visiting the church if the choir singing can be seen as something God created for himself. The angel that Kerouac refers to here might be a reference to “Doctor Sax”, where Jackie Dulouz sees his mother’s, a character based on Kerouac’s biological mother, guardian angel. The angel is walking beside her, “very solemn, slightly hurt, with lowered mouth, but with great shining wings, that drop rich showers of cool flame rolling and merling in the Gershom cobbles.”⁴⁵ The hurt wing might refer to age, number of sins, or suffering. The doctrine of guardian angels is not an official doctrine of the Catholic Church. The general understanding of angels is “the idea of a particular, personal guardian angels.”⁴⁶ It is worth noting that Church teaching and lived religion are not the same. In Catholic households, various saint cults arose, superstitious rituals and reliability on guardian angels. Allen Ginsberg remembers that Kerouac was always talking about visions, and he had them almost daily. However, by this vision, Kerouac “meant a perception [whereby, for example, he] suddenly sees his family moving around him, or he comes into the city and sees all of us cramped in our apartment conspiring, so he has a vision of us as a bunch of Dostoyevskian creeps conspiring.”⁴⁷ It is hardly a description of a vision that Kerouac experiences in the church in Mexico or by using substances. Ginsberg’s description even seems compatible with hallucinations characteristic of psychological diagnosis.

The concert Kerouac attends is on Good Friday, when Christians remember Christ’s death at the cross. Peter Martin in “The Town and the City” is no exception: “[...] he had seen Jesus suffering and heroic, dark, dark Jesus and his cross, dear great sacrificial Jesus the hero and the lamb, and he had wept at the spectacle of that heroic sorrow [...]”⁴⁸ In “Lonesome Traveler” and Lowell novels, Kerouac keeps returning to Christ and his cross. He even goes further to quote the Bible after describing the music of Bach:

And I realized that it didnt matter that we sin, that my father died only of impatience, that all my own petty gripes didnt matter either. – Holy Bach spoke to me and in front of me was a magnificent marble basrelief showing Christ and three Roman soldiers listening: ‘And he spake unto them do violence to no man, no accuse any falsely, and be content with thy wages.’⁴⁹

44 Jack Kerouac, *The Town and the City*, 175.

45 Jack Kerouac, *Doctor Sax: Faust Part Three* (London: Penguin Books, 2012), 189.

46 Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts On File, 2007), 22.

47 Allen Ginsberg, *The Best Minds of My Generation: A Literary History of the Beats*, ed. Bill Morgan (UK: Penguin Books, 2018), 101.

48 Jack Kerouac, *The Town and the City*, 117.

49 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 146.

It is not often that Kerouac directly quotes Bible, and here he quotes Luke 3:14. He does write about the fact that he reads it in his journals, and sometimes in his books. There are references to the Gospel of Luke also in Lowell novels, referring to Christ in the Temple,⁵⁰ Jesus' visit of the house of Lazarus, where he meets his sisters Mary and Martha,⁵¹ and the multiplying of bread.⁵² As in the case of "Mexico Fellaheen," Kerouac seems to be thinking about Christ's last days throughout his trips.

The question remains whether these church visits can or should be seen in the sense of a Catholic pilgrimage. Although the description entails intense experiences in the church, it seems that in "Lonesome Traveler", Kerouac's visits are rather spontaneous than conscious, the latter being the case of a pilgrimage. For some, it might not matter what the motivation for the pilgrimage was. People could call themselves "pilgrims" to denote one's trip "as being special and set apart from the profane world."⁵³ This opinion does blur the lines between, for example, pilgrim as defined in the scope of Catholic tradition and the secular realm. However, in Kerouac's case, the description of motivation is lacking. One might see Kerouac as a religious tourist, visiting churches as part of his itinerary.⁵⁴ Kerouac does indeed describe a specific treasure of the Cathedral of St. Sauveur from the 6th century. Nevertheless, the spontaneous nature of the visits of churches themselves in "Lonesome Traveler" seems to stray away from a conscious travel decision. Of course, Roman Catholic Church does "accept religious tourism due to its huge economic magnitude"⁵⁵; however, it would not use the term "religious tourism" because of the understanding that "religious and the profane cannot both be the content

50 Jack Kerouac, *Visions of Gerard*, 10.

51 Jack Kerouac, *Vanity of Duluo*, 254.

52 Jack Kerouac, *Visions of Gerard*, 18.

53 Justine Dignance, "Religious and Secular Pilgrimage," in *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, eds. Dallen Timothy, Daniel Olsen (London: Routledge, 2006), 44–45.

54 Boris Vukonic divides three most popular forms in which most often appears religious tourism in Roman Catholic Church: 1) pilgrimage with continuous groups and individuals visiting religious shrines; 2) large-scale gatherings on the occasion of significant religious dates and anniversaries; 3) and tours of and visitation to important religious places and buildings within the framework of a tour itinerary; Boris Vukonic, "Sacred places and tourism in the Roman Catholic tradition," in *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, eds. Dallen Timothy, Daniel Olsen (London: Routledge, 2006), 237.

55 A. Nicolaides, "Marian Tourism: Eastern Orthodox and Roman Catholic pilgrimage," in *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure* 5.4 (2016): 3.

of the same moment of time, because their motivation is completely different.”⁵⁶ However, as mentioned previously, it does not seem to be the reason for Kerouac’s visits. Here, Roger Bill’s argument is valid – that Kerouac’s travels can be seen both as a precursor for the coming mass tourism in America and as a search for the real as opposed to the tourist experiences.⁵⁷ Both are combined when Kerouac visits a church in France: “I hid behind the pillar from the occasional inquiring eyes of French families on my huge rucksack (eighty pounds) and wiped my eyes.”⁵⁸ The rucksack shows him as a tourist whom natives look upon with suspicion, but his tears affirm an authentic experience rather than a tourist one. Kerouac through “occasional church visits,” was reminded and returned to some of the most fundamental Christian tenets, such as Christ’s death and sacrifice.

Kerouac’s church visits in “Lonesome Traveler” are spontaneous, opposite to Lowell novels, where it is more of a conscious decision. The spontaneity can be understood as a natural aspect of traveling and subtleness as a characteristic of staying in one’s hometown. Traveling, especially in time without the internet, is more spontaneous than going to a Midnight Mass in one’s hometown every Christmas. However, the common aspect in both “Lonesome Traveler” and Lowell novels is that encounters with Catholicism through spontaneous and conscious church visits remind Kerouac and his characters about essential tenets of the Christian faith. Either through mystical experiences or church music Kerouac and his characters, again and again, return to Jesus Christ and the cross. In church, one can encounter God, and in “Lonesome Traveler” and Lowell novels, there are vivid examples of this. The believers in the church find faith and can even be moved to tears. The spontaneous church visits during Kerouac’s trips described in “Lonesome Traveler” remind him of Christ and direct him home. Kerouac writes at the end of the piece called “The Vanishing American Hobo” (1959):

*I’m too tired now of everything else, I’ve had enough, I give up, I quit, I want to go home, take me home O brother in the night – take me home, lock me in safe, take me to where all is peace and amity, to the family of life, my mother, my father, my sister, my wife and you my brother and you my friend – but no hope, no hope, no hope, I wake up and I’d give a million dollars to be in my own bed – O Lord save me.*⁵⁹

56 The author also affirms that in recent decades Roman Catholic Church has become more involved in secular matters and even tried to explain the relationship between tourism and religion; Boris Vukonic, *Sacred places and tourism in the Roman Catholic tradition*, 237–242.

57 Roger Bill, “Traveller or tourist? Jack Kerouac and the commodification of culture,” *Dialect Anthropol.* 34 (2010): 395–417.

58 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, 137.

59 *Ibid.*, 157.

The spontaneous nature of the church visits in “Lonesome Traveler” sometimes resulted in overwhelming emotions, occasionally even in mystical experiences. However, the Catholic encounters through spontaneous church visits while traveling serves as a reminder of faith in Jesus Christ. This reminder then ignites a longing for a continuous relationship with God that can be sustained in his hometown and is further elaborated in Kerouac’s Lowell novels. In Kerouac’s life, one does not exist without the other – the spontaneity reminds him of his faith, and he returns to his hometown, his mother, and the Catholicism of their family. However, when the longing for faith fades out of habit, Kerouac is on the road again to regain it.

KOPSAVILKUMS

Sastapšanās ar katolicismu Džeka Keruaka *Lonesome Traveler* un Louelas romānos

Amerikāņu rakstnieks Džeks Keruaks dzīves laikā interesējās par dažādām reliģiskajām tradīcijām, vislielāko uzmanību līdzās budīsmam pievēršot kristietībai. Rakstā analizēti Keruaka ceļojumu rakstu krājumā *Lonesome Traveler* atrodami baznīcu apmeklējumu apraksti un salīdzināti ar Louelas romāniem, kuru notikumi balstīti pilsētā, kurā Keruaks uzauga. Šie teksti liecina par gadījumiem, kad Keruaks vai viņa varoņi, apmeklējot baznīcas, gūst emocionālus pārdzīvojumus vai pat mistiskas pieredzes. Caur šīm pieredzēm Keruaks un viņa varoņi atkal un atkal atgriežas pie Jēzus Kristus un viņa piemēra. Keruaks savos ceļojumos nebūtu uzlūkojams kā svētceļnieks vai tūrists – viņa aprakstos pietrūkst iepriekšēja nodoma, kas to apstiprinātu. Drīzāk viņa īstenotajiem baznīcu apmeklējumiem piemīt spontāna daba, kas raksturo arī to laikā gūtās autentiskās pieredzes. Šādās situācijās, kas apcerētas grāmatā *Lonesome Traveler*, sastapšanās ar katolicismu Keruakam atgādina par viņa ģimenes praktizēto reliģiju un par Jēzus nozīmi. Šis atgādinājums tālāk izraisa ilgas pēc mājām, kur būtu iespējamās nepārtrauktas personiskas attiecības ar Dievu, kādas tās ir attēlotas Louelas romānos.

CELŠ

NR. 73, 2022

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds

Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050

www.apgads.lu.lv